

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE LETRAS E LINGUÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS
CURSO DE MESTRADO**

Juliano Araújo Carvalho

**ENTRE O NEGRO E O BRANCO: TONS E SENTIDOS – A(S) FORMAÇÃO(ÕES)
DISCURSIVA(S) DOS/NOS POEMAS DE *IFÁ*.**

Uberlândia

Dezembro de 2013

Juliano Araújo Carvalho

**ENTRE O NEGRO E O BRANCO: TONS E SENTIDOS – A(S) FORMAÇÃO(ÕES)
DISCURSIVA(S) DOS/NOS POEMAS DE *IFÁ*.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos

Área de Concentração: Estudos em Linguística e Linguística Aplicada.

Linha de Pesquisa: Linguagem, Texto e Discurso.

Orientador: Prof. Dr. João Bôsco Cabral dos Santos

Uberlândia
Dezembro de 2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

C331e Carvalho, Juliano Araújo, 1981-
2013 Entre o negro e o branco: tons e sentidos- a(s) formação(ões) discursiva(s)
dos/nos poemas de Ifá / Juliano Araújo Carvalho. -- 2013.
227p. : il.

Orientador: João Bôsko Cabral dos Santos.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos.

1. Linguística - Teses. 2. Análise do discurso - Teses. I. Santos, João
Bôsko Cabral dos. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de
Pós-graduação em Estudos Linguísticos. III. Título.

CDU: 801

Juliano Araújo Carvalho

**ENTRE O NEGRO E O BRANCO: TONS E SENTIDOS – A(S) FORMAÇÃO(ÕES)
DISCURSIVA(S) DOS/NOS POEMAS DE *IFÁ*.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos

Orientador: Prof. Dr. João Bôsko Cabral dos Santos

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. João Bôsko Cabral dos Santos (Orientador) – UFU

Prof. Dr. Alexander Meireles da Silva - UFG – CAC

Profa. Dra. Maria Aparecida Resende Ottoni - UFU

Prof. Dr. Luis Fernando Bulhões Figueira - UFES (Suplente)

Profª. Dra. Maria Cristina Martins - UFU (Suplente)

**Uberlândia
Dezembro de 2013**

À minha mãe, Olímpia, à minha filha, Sofia,
ao meu irmão, Luciano, aos meus familiares
e amigos, com eterno amor,

Ao meu orientador, João Bôsko,
insigne pesquisador,

dedico este trabalho!

AGRADECIMENTOS

A *Eledumare*, Deus Supremo, à inteligência, providência e grandeza das Leis que regem o universo e teimamos [Nele] pessoalizar, por minha existência,

A Exu, meu amigo, pelos caminhos e solicitude,

A *Orunmilá*/Ifá, pela beleza, pela sabedoria e por permitir a realização deste trabalho,

Ao cortejo de Orixás e à ancestralidade, pelo axé,

Ao meu *Ori*, cabeça, por me conduzir,

Ao meu orientador, Professor João Bôsko, por constituir a própria interpelação em meu fazer acadêmico e por assumir, a despeito do sistema, quando de nossa primeira aula no curso de funcionamentos discursivos, o seu papel de pai, de psicólogo, de amigo de infância, de companheiro, de Humano... por sua gigante Humanidade, por ser outro para que eu pudesse constituir existência,

Ao Babalaô – e à sua família - que me permitiu gravar a consulta a Ifá, concedeu entrevista e me forneceu orientações, material de estudo e esclarecimentos, por tudo isso, pela pronta solicitude e atenção que me dedicou, por toda sua grandeza, compreensão e sabedoria, e, ainda, pela gentileza e fraternidade com que toda sua família no culto me atendeu e ajudou,

À Professora Maria de Fátima, pela nobreza, elegância e humanidade em seu ser e fazer acadêmico, que tanto nos ensina e inspira,

Aos professores Alice, Carmen Agustini, Maria Inês, Cleudemar e Travaglia, pelo aprendizado e pelos valiosos encontros e interlocuções,

À Professora Grenissa, pela leitura de meu trabalho e valiosa contribuição, por ocasião do X SEPELLA,

Às Professoras Cristiane, Maria de Fátima e Marisa Gama-Kalil, pelo labor de perscrutar minha pesquisa e apontar encaminhamentos na qualificação de meu trabalho,

Ao Laboratório de Estudos Polifônicos, aos pesquisadores que o compõem, por constituir-se em ninho acolhedor para o meu nascimento e amadurecimento acadêmico,

Aos colegas, pelo companheirismo e coexistência,

À secretaria do PPGEL - às prestimosas Tainah, Maria José, Maria Virgínia e Lorena -, pela solicitude de sempre,

À CAPES, pelo apoio nesta pesquisa,

Aos meus professores da graduação, Simone, Nélío e Divimar, meus eternos mestres, pelo
aprendizado, contínuo apoio e amizade,

Ao candomblé, à Tia Maria e à *Iyá* Teresa, por me apresentarem a religiosidade de matriz
africana,

Ao meu primo, compadre e irmão, Nélío, pelo estímulo, apoio e amizade e por dividir
comigo os pães, ora doces, ora menos doces, da academia,

À Tia Eliana, Érika, Henrique, Andréia e pequenos, amados, por me receberem em seu lar
e em seus corações,

À Edilza, *amore*, pela cumplicidade e amizade,

À Meg, pela amizade e leveza com que tanto me ensinou sobre espiritualidade e Ifá,

À minha família e aos meus amigos, que são, também, minha família, por serem os laços
de afeto que me permitem ser,

A todos vocês, do *Qrun* e do *Aye*, do céu e da terra,

Mo dúpé – eu agradeço! E minha cabeça toca o chão...

Foi feito um jogo divinatório para o Céu e a Terra
No dia em que iriam confrontar-se.
Eles foram aconselhados a fazer ebó para evitar o confronto.
O Céu dizia que ia matar a Terra.
A Terra dizia que ia matar o Céu.
Odu Ofun-Meji- (SALAMI, 1999, pp. 287)

RESUMO

Esta dissertação, intitulada “Entre o negro e o branco: tons e sentidos – a(s) formação(ões) discursiva(s) dos/nos poemas de Ifá”, compreende um estudo sobre as formações discursivas presentes e constitutivas dos/nos textos míticos oraculares, e enunciados adjacentes, oriundos de uma consulta ao oráculo de Ifá, o que caracteriza este trabalho como um estudo de caso. A fundamentação teórica desta pesquisa está baseada na Análise do Discurso de linha francesa e em seu arcabouço têm primazia o legado de Michel Pêcheux e a extensão teórica de Santos (2009), quando cunha a noção de Instância Enunciativa Sujeitucional. Ao exercer o seu gesto de leitura, fundamentado num paradigma hermenêutico, heurístico e holístico, este trabalho tomou por balizas, notadamente, os seguintes objetivos: i) identificar as formações discursivas presentes no discurso de Ifá; ii) interpretar os movimentos da Instância Enunciativa Sujeitucional (IES), de Santos (2009), em suas inscrições discursivas e movimentos de identificação e desidentificação com as formações discursivas; e, iii) identificar possíveis índices de (ir)regularidades que possam denotar a caracterização de uma formação discursiva de Ifá. Para tanto, o objeto deste trabalho – cujo recorte de treze excertos constitui o *corpus* analisado - é a materialidade linguística emergente por ocasião de uma consulta ao oráculo de Ifá e de uma entrevista realizada com o babalaô, sacerdote responsável por tal consulta. Dessa forma, as análises foram realizadas a partir de mapeamentos em matrizes, que permitiram observar as condições de produção do discurso, as conjunturas sentidurais e as movimentações da Instância Enunciativa Sujeitucional. Assim, foi insaturada uma necessária ilusão de completude que oportunizou finalizar este trabalho, na singularidade que lhe é inerente, com reflexões sobre as formações discursivas dos/nos poemas de Ifá, além de um efeito de alcance dos objetivos.

PALAVRAS-CHAVE: Formações Discursivas; Instância Enunciativa Sujeitucional; Poemas de Ifá; *Odu Ifá*; Oráculo de Ifá.

ABSTRACT

This dissertation, entitled "Between the black and the white: tones and senses –the discursive formation(s) in the poems of Ifá", aims at studying the discursive formations present and constituent in mythical texts originating from of a consultation to the oracle of Ifá, characterizing this work as a case study. The theoretical foundation of this research is Michel Pêcheux's Discourse Analysis and the theoretical extension of Santos (2009), who has coined the notion of Enunciative Instance of Subjectivity. Based on a hermeneutic, heuristic and holistic paradigm, this work has the following objectives: i) to identify the discursive formations in the discourse of Ifá; ii) to interpret the movements of the Enunciative Instance of Subjectivity, according to Santos (2009), in the discursive registrations and in the movements of identification and desidentification with the discursive formations; and, iii) to identify possible indices of (ir)regularity that can denote the characterization of a discursive formation of Ifá. Therefore, the object of this work - whose thirteen excerpts constitute the analyzed *corpus*- is the linguistic materiality emerged during a consultation to the oracle of Ifá and an interview realized with the babalawo, a priest responsible for the consultation. Thus, the analyze was accomplished starting from mapping matrixes, that has allowed to observe the conditions of production of the discourse, the conjunctures of senses and the movements of the Enunciative Instance of Subjectivity. So, a necessary illusion of entirety was established and this illusion has created an opportunity to conclude this work, in his singularity, with reflections about the discursive formation(s) in the poems of Ifá.

KEY-WORDS: Discursive formations; Enunciative Instance of Subjectivity; Poems of Ifá; *Odu Ifá*; Oracle of Ifá.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
Da perspectiva e pretensões do sujeito pesquisador	20
Do Arcabouço Teórico	22
Para uma análise do discurso em <i>Ifá</i>	26
Do Objeto e da constituição do <i>corpus</i>	28
Das convenções.....	29
Sobre a Pesquisa	30
 CAPÍTULO 1 – A PROPÓSITO DA TEORIA	 31
1.1 -Considerações gerais sobre a teoria	31
1.1.1 -Base Teórica - Conceitos Fundamentais	31
1.1.1.1 - O Discurso	32
1.1.1.2 - O Sujeito	34
1.1.1.3 - Instância Enunciativa Sujeitudinal.....	41
1.1.1.4 - O Sentido	43
1.1.1.5 - Formação Ideológica, Formação Discursiva e Formação Imaginária – uma tríade pecheutiana.....	45
1.1.1.6 - O Interdiscurso	47
1.1.1.7 - A Memória Discursiva	48
1.1.2– Conceitos Referenciais – o poder, o saber e a verdade.....	50
1.1.2.1– a verdade, o saber e o poder.....	51
 CAPÍTULO 2 - UM OBJETO DE ESTUDO À LUZ DA NOVA HISTÓRIA.....	 56

2.1 – A Nova História.....	56
----------------------------	----

2.2 – A memória coletiva.....	62
2.3 – O mito	68
2.4 – A oralidade.....	71
2.5 – O documento/monumento	74
2.6 – Historicidade e detalhamento do objeto.....	75
2.7 – Da busca pelo objeto.....	97
 CAPÍTULO 3 – ENTRE O NEGRO E O BRANCO: TONS E SENTIDOS – A(S) FORMAÇÃO(ÕES) DISCURSIVA(S) DOS/NOS POEMAS DE IFÁ.....	10
1	
3.1- Considerações Gerais.....	101
3.1.1 – Considerações teórico-metodológicas	101
3.1.2 – Diante do objeto e do <i>corpus</i>	103
3.2 – Análise de dados.....	104
3.2.1 – Macro-análise.....	104
3.2.2 – Micro-análise.....	124
3.2.2.1 – Micro-análise sentidural.....	125
3.2.2.2 – Micro-análise interpretativa dos movimentos da IES.....	133
 PARA FECHAR O JOGO.....	154
À GUIA DE POSFÁCIO.....	160
 REFERÊNCIAS	161
ANEXO 1.....	166
ANEXO 2.....	167
ANEXO 3.....	181
ANEXO 4.....	183

INTRODUÇÃO

“Oh, janelas, abri- vos!
Vazai adentro seus
fachos luminosos
Deixai-me da aurora
do dia ao ocaso de mim
a vasculhar os cantos
vazios.”¹

Evocar a abertura de janelas é buscar dispor de luzes – percebidas como arcabouço de conhecimentos, base teórica, sustentação científica – para um determinado estudo.

O texto em epígrafe serve como ilustração às pretensões deste trabalho. A escuridão equivale à opacidade da linguagem, que numa estrutura linguística qualquer mantém velados os sentidos – apesar de sustê-los. As janelas dizem das possibilidades de investigação, dentre as quais é possível servir-se de um dado campo epistemológico, à maneira de lentes metódicas, para deitar olhares sobre um dado objeto. Aqui, exortamos à abertura das janelas da Análise do Discurso de linha francesa.

A luz, além de significar o acervo teórico e científico para embasar o trabalho, diz diretamente da presença do outro -que o sujeito analista compreende para o objeto e deste para aquele e do outro plural constituinte do próprio objeto -a emprestar cores, tons e sentidos à manifestação discursiva.

Quando um trabalho de investigação inicia-se sobre um determinado discurso, são percebidos o sujeito discursivo e o(s) sentido(s) como elementos de alteridade, propulsores de efeitos de sentido, então, aí a aurora do dia. Contudo, o sujeito – por razão mesmo de sua clivagem, de sua composição heterogênea e contraditória, pelos seus atravessamentos e pela presença do outro – não é senhor de seu dizer, e aí temos o “ocaso”. O ocaso da certeza, do óbvio, fundador de “cantos vazios”, que incumbem a este trabalho a ilusão de descobri-los.

O trabalho de análise/reflexão aqui proposto desenvolve-se em torno dos “poemas” de Ifá - *odu* Ifá, que são numerosos textos orais componentes de um grande acervo de possibilidades enunciativas, cujo uso (enunciação) é determinado por um sistema divinatório de origem africana – o oráculo de Ifá – e feito (proferido) por um sacerdote, o

¹ (CARVALHO, 2008, p.1)

babalaô, durante a consulta ao oráculo. A partir do pressuposto de que tais textos têm uma unidade e que segundo a necessidade/ realidade de cada consulente emergem na hora da consulta para trazer significados e estabelecer sentidos para a própria pessoa, o consulente, e sua vida, nossa razão inquieta-se.

E, por isso, somos levados a algumas reflexões. Como pode um grande conjunto de textos manter uma unidade, já que é repassado oralmente? Como esse oráculo, pela ação do sacerdote que o interpreta, articula esses textos, conjugando-os com formas geomânicas, uma série de traços feitos numa tábua, determinadas pela queda de um colar ritual? Como poderiam estes textos significar na vida das pessoas? As interpretações seriam a cargo do sacerdote ou do consulente? Como originou-se o oráculo? Sobre o que ele é capaz de tratar? Sobre tais questões, que não são exatamente questões de pesquisas, mas algumas fundamentais para subsidiar a realização de nossos objetivos, problematizamos no Capítulo II, quando tratamos da historicidade do objeto, e no Capítulo III, quando analisamos os dados.

Assim, gostaríamos de evidenciar que nosso trabalho compreende um estudo de caso, com os seguintes objetivos, a partir da materialidade linguística que analisamos: i) identificar as formações discursivas presentes no discurso de Ifá; ii) interpretar os movimentos da Instância Enunciativa Sujeitucional (IES), de Santos (2009), em suas inscrições discursivas e movimentos de identificação e desidentificação com as formações discursivas; e, iii) identificar possíveis índices de (ir)regularidades que possam denotar a caracterização de uma formação discursiva de Ifá

Por isso, considerando Pêcheux (1999) quando aponta a memória discursiva como elemento chamado a “reestabelecer os implícitos” (PÊCHEUX, 1999, p.52) e a partir do pressuposto que a memória discursiva tem sua es(ins)tabilidade compondo e denunciando os efeitos de sentido de um discurso, este trabalho - que tem seu tema compreendido num estudo das formações discursivas dos/nos “poemas” de Ifá, observando o funcionamento do interdiscurso pelo viés da memória discursiva, em face da movência desses (efeitos de) sentidos nos “poemas” de Ifá - dela dependerá largamente.

Da perspectiva e pretensões do sujeito pesquisador

“todo ponto de vista” é um ponto de vista de um sujeito; uma ciência não poderia, pois, ser um ponto de vista real, uma visão ou uma construção que representasse o real (um “modelo de real”): uma ciência é o real sob a modalidade de sua necessidade-pensada, de modo que o real de que tratam as ciências *não é senão* o real que produz o concreto-figurado que se impõe ao sujeito na necessidade “cega” da ideologia. (PÊCHEUX, 1975/1997b, p.179 – grifos do autor)

O lugar teórico em que o sujeito pesquisador do presente trabalho se inscreve não é o das ciências positivas e empiristas, mas o das ciências das humanidades, num paradigma que pode ser tomado por hermenêutico, heurístico e holístico. Tal paradigma, em seu espaço de fazer científico, não tenta apagar o sujeito a pretexto de conferir uma imparcialidade, uma força maior de ciência, uma verdade maior, aos conhecimentos nele produzidos. Nele, as ciências inscritas assumem a existência de um sujeito nas construções de sentidos - pois que o sujeito está sempre lá (e aqui) - e não perdem, por isso, “sob nosso ponto de vista”, seu estatuto de ciência.

O nosso (permitam-nos, a partir agora, assumirmos a primeira pessoa, com vistas a asseverar nosso posicionamento, tomando-a no plural, numa alusão a todas as vozes que nos constituem, enquanto sujeito pesquisador, e que pela nossa voz, neste trabalho, reverberam) objeto de pesquisa é a materialidade linguística resultante de uma entrevista que fizemos com o babalaô sobre o oráculo para melhor contextualizar o tema, e de uma consulta ao oráculo, cujas respostas do oráculo foram enunciadas pelo mesmo babalaô, sacerdote de Ifá, autorizado a usar o oráculo. Esse objeto constitui-se fundamentalmente da presença de uma forma-sujeito, sendo, portanto, impossível apagá-la, (de)negá-la em sua presença em nossas análises. Além, é claro, da mesma condição nos marcar como analista.

Diante de nosso objeto, que entendemos, como sendo a materialidade resultante dessa entrevista com o babalaô e dessa consulta ao oráculo de Ifá, somos chamados a refletir sobre tais “poemas” e sobre o discurso que neles acontece/função quando de sua enunciação. Nessa perspectiva - e partindo do pressuposto de que as formações discursivas são solidárias fazendo-se presentes, sob a forma de atravessamentos outros, num dado discurso – as formações discursivas, em suas relações de convergência, contradição, (trans)formação, presentes no discurso de *Ifá* compreendem a principal incógnita que nos desafia e impele a investigar.

Para tanto, gostaríamos de trazer reflexões acerca da emergência da forma-sujeito no discurso de *Ifá*, tomando-o, na concepção de Santos (2009), como uma Instância Enunciativa Sujeitucional (IES). E dessa forma, observar as movimentações da IES em seu

funcionamento, na dinâmica da(s) formação(ões) discursiva(s). Isso com base no funcionamento do interdiscurso, pelo viés da memória discursiva, no estabelecimento de sentido, pelo retorno dos já-construídos, já-ditos, que por ele retornam - permitindo entrever as formações discursivas presentes no discurso de Ifá.

Acreditamos, ainda, possuir o discurso de Ifá um índice de (ir)regularidades que permita caracterizar e denominar uma “formação discursiva de Ifá”. Questão que parece evidente e sugere ingenuidade; mas, se assim o é, resta saber quais regularidades a determinam.

Assim, compõe-se a rede de nossas inquietudes. Sabemos não chegar a uma verdade “universal”, pois que ela, “sob nosso ponto de vista”, não existe. Portanto, este trabalho compreende um gesto de interpretação, no qual envidamos esforços para, pela nossa clivagem sujeitunal, apresentar uma leitura do discurso de *Ifá*, na singularidade da análise de nosso objeto.

Do Arcabouço Teórico

A proposta de analisar determinado discurso transcende a simples decodificação de significados pré-estabelecidos por qualquer normatividade lexical. Para inquirir sobre um discurso é necessário percebê-lo como algo além da materialidade da linguagem, que primeiro sensibiliza olhos e/ou ouvidos.

O “entre” (do título deste trabalho) denuncia a existência de algo que, se não percebido pelos sentidos imediatos do corpo físico e identificado pelos mecanismos cotidianos de compreensão, pode ser confundido com o vazio, e, assim, limitar o leitor ou o ouvinte à decodificação de signos linguísticos “claramente” apresentados.

Olhar novamente, e além, torna-se necessário. Porque há a existência de algo, que carece ser sentido, descoberto, compreendido ou não, e identificado, mesmo que numa percepção ilusória. Assim, o discurso, exterior à linguagem, mas por ela materializado, “permite observar as relações entre ideologia e língua, bem como os efeitos do jogo da língua na história e os efeitos desta língua” (LEANDRO FERREIRA, 2003, p.193), pois que, o discurso “não é jamais um objeto primeiro ou empírico. É o lugar teórico em que se

intricam literalmente todas as grandes questões sobre a língua, a história, o sujeito.” (MALDIDIER, 2003, p. 15)

Observar, então, *o jogo da língua(gem)* é perceber a língua(gem) como algo dinâmico num acontecer histórico e tão plural, farto e mutável quanto às possibilidades de significação dos sentidos.

Por isso,

Conceber o discurso na dimensão histórico-ideológica é proceder a uma descrição pormenorizada das condições de produção em que ocorrem as interações entre sujeitos na e pela linguagem, e, conseqüentemente, identificar e compreender quais as decorrências da movimentação de sentidos. (SANTOS, 2004b, p. 253)

Entre o *negro* e o *branco*² diversas cores revelam-se, fundem-se, combinam-se, contrastam-se, mas, sobretudo, preenchem o vazio inexistente. E mais, as luzes somadas se fundem formando o branco; como os pigmentos reunidos constituem o negro, assim como os sentidos movem-se, interagem entre si, influenciam-se, constroem/desconstroem, compõem, silenciam, apagam, gritam, emergem. A trajetória de enunciados míticos que reverberaram da África para um país colonizado por europeus e que a cada dia saem do domínio do secreto, do proibido, para assumirem um *status* de maior popularidade e de valores outros, permite deduzir o quão rica deve ser essa movimentação de sentidos.

Nessa paleta cromática e luminosa ocupam o pretérito vazio alguns discursos, que, ao longo do tempo, excedem e se servem do dito, modificam-se com o tempo, passando a configurar outras formas de enunciar, por conseguinte, incrementadas de “já-ditos”, na maioria das vezes, velados na opacidade própria da linguagem.

Dessa maneira, o dito está apoiado – quase sempre inconscientemente – naquilo que não é dito, mas que se faz presente, marcante, determinante, regulador. Porque, conforme pondera Pêcheux (1975/1997b) uma formação discursiva é o que determina “o que pode e deve ser dito”. (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 160)

À maneira das cores, retomando a figura do *negro* e do *branco*, uma enunciação será sempre composta por diversos fatores: elementos e significações oriundos de possíveis experiências que o sujeito enunciatador possa ter vivenciado e sua maneira de significar o mundo; a presença marcante do outro; a interpelação ideológica, o ato de enunciar em dado

²Fazemos aqui uma remissão metafórica à historicidade dos poemas de *Ifá*, que tiveram seu berço na África e chegaram ao Brasil num período de dominação europeia. Essa metáfora ganhará maior atenção quando tal historicidade for abordada, no Capítulo II deste trabalho.

local, por tal ou qual forma; e, o som de outras vozes pode ser ouvido, à revelia do sujeito, pelo retorno dos “já-ditos”, pelo funcionamento do interdiscurso.

Considerando isso,

Os sujeitos são agentes-actantes-locutores-interlocutores do, no e pelo discurso, interpelados pela ideologia. Assim, não são origem nem fonte absoluta dos sentidos, porque suas falas são falas de outras falas, que se manifestam no processo interativo. Os sujeitos são lugares de significação historicamente constituídos, porque ocupam posições no processo enunciativo. (SANTOS, 1999, p.41)

Admitindo a possibilidade de transcender o dito, a antes inimaginável paleta se expõe, apresentando cores e luzes em diversos tons, inclusive e principalmente de voz que, num texto escrito ou falado, revelam sentidos... e sentidos, que, pela heterogeneidade elementar do sujeito, podem ganhar aspectos diversos e provocar diferentes efeitos de sentidos. Porque, conforme Pêcheux (2002), “todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro.” (PÊCHEUX, 2002, p. 53)

Esses efeitos de sentidos manifestáveis numa enunciação compreendem o discurso,

ordem própria, distinta da materialidade da linguística, no sentido que os linguistas dão a esse termo, mas que se realiza na língua: não na ordem gramatical, mas na ordem enunciável, ordem do que constitui o sujeito falante em seu discurso e ao qual ele se assujeita em contrapartida (COURTINE, 1999, p. 16)

Disso, pode-se afirmar que o discurso é inerente ao ato de enunciar de um sujeito, pois que é nele que a “ideologia transforma o indivíduo em sujeito” (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 161), conferindo-lhe uma existência na dimensão da história.

Essa existência está fatalmente marcada por uma relação de sempre alteridade desse sujeito com os sentidos, e desses sentidos com o sujeito. Essa relação se dá pela descontinuidade da interpelação, operando a clivagem dos sentidos pelo sujeito e do sujeito pelos sentidos. É por isso que a configuração de qualquer sentido só pode ser estabelecida pela clivagem de um sujeito e no funcionamento de uma memória discursiva.

E Pêcheux (1999) pondera, esclarecendo que o acervo de não ditos é composto pela confluência das memórias mítica, social e cultural, e que não deve ser compreendido no “sentido diretamente psicológico da ‘memória individual’”, mas que “a memória

discursiva seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem reestabelecer os ‘implícitos’” (PÊCHEUX, 1999, p. 52- grifos do autor)

Assim, a memória, pela capacidade de fazer-se luz, vai revelando a composição do acervo de não ditos, dos efeitos dos enunciados, pelos tons que faculta observar e por estar tão afeta ao próprio discurso.

Fruto de uma conjuntura de ações recíprocas entre sujeitos, a memória deixa ecoar um espaço de configurações discursivas que constitui traços estabelecidos como sentidos de uma meta-existência. Nessa perspectiva, ela é perscrutada pelos referenciais de representação de mundo dos sujeitos (SANTOS, 2004a, p. 14)

E, ainda, considerando Pêcheux (2002), os implícitos não podem ser encontrados no sujeito de forma *estável e sedimentada*, uma vez que a cada acontecimento discursivo em que surja a memória se (re)constrói de outra forma, já que “todo discurso marca a possibilidade de uma desestruturação-reestruturação.” (PÊCHEUX, 2002, p. 56) Dessa maneira, tem-se a compreensão da memória como um elemento dinâmico a ser considerado no discurso, algo que interage com os acontecimentos discursivos oferecendo de si e ao mesmo tempo assimilando para si, numa reconstrução própria.

E, também, como extensão do pensamento pecheutiano, recorremos, para fundamentar a base teórica deste trabalho, a contribuição de SANTOS (2009), que concebe a noção de Instância Enunciativa Sujeitucional (IES) – compreendida como uma “alteridade de instâncias sujeito no interior do processo enunciativo” (SANTOS, 2009, p.83) - para tentar dar conta das movimentações do sujeito do/no/pelo discurso. Portanto, marcamos os principais traços do que compõe a nossa base teórica, na qual funciona como principal expoente a figura de Michel Pêcheux. Pois que,

o que ele teorizou sob o nome de “discurso” é o apelo de algumas ideias tão simples quanto insuportáveis: o sujeito não é a fonte do sentido; o sentido se forma na história através do trabalho da memória, a incessante retomada do já-dito; o sentido pode ser cercado, ele escapa, sempre. (MALDIDIER, 2003, p.96)

Assim, tal arcabouço teórico tem seus alicerces na Análise do Discurso francesa, especificamente na contribuição de Michel Pêcheux, mas conta ainda, com algumas noções de Michel Foucault, cuja necessidade evidenciou-se por ocasião das primeiras análises, no

tocante à Verdade, ao Poder e ao Saber. Acreditamos, portanto, que tal fundamentação teórica nos baste para chegar aos nossos objetivos.

Para uma análise do discurso em Ifá.

Precisamos esclarecer alguns pontos elementares para uma melhor compreensão do tema, antes de tratar de nosso objeto e de sua historicidade com mais profundidade, o que será feito oportunamente no Capítulo II.

É essencial, primeiramente, perceber que “a epopéia do povo ioruba é descrita nos poemas de Ifá, uma obra de tamanho incalculável, no qual se inscreve toda a teologia, a ética, a moral, a filosofia e a história dos nagôs [outro nome dos ioruba].” (REIS, 2000, p. 232) Além disso, percebemos que, além de refletir o povo ioruba, os “poemas” servem para a manutenção de sua identidade. Tais textos são evocados por ocasião de justificar, orientar, (de)marcar a existência, os atos, as tradições, o modo de vida desses povos. E é, sobretudo, no oráculo de Ifá, que tal literatura é fundamentada e tem sua maior utilização.

Até aqui tratamos do termo “poemas” com aspas, para marcar uma certa relatividade do termo. É assim que a eles se remete popularmente, contudo, queremos registrar que não se trata, especificamente, do gênero³ poema. Cada parte desse *corpus* literário é chamada *odu* (que teria esse valor de poema); mas os *odu* são gêneros mistos – compostos principalmente por *itan* (narrativas) – e que podem aparecer na feição de prosa. É bom esclarecer que o termo *itan* é, por vezes, tomado por poema, apesar disso não ter relevância para este trabalho, que não pretende investigar os gêneros, nem o aspecto canônico dos “poemas”. Assim, para esta pesquisa, os “poemas” interessam no que podem articular de formações discursivas e no que podem implementar de efeitos por ocasião acontecimental de sua enunciação. Esclarecido este ponto, passamos, então, a nos referir aos poemas de Ifá, sem aspas.

Os poemas que surgem numa consulta ao oráculo são determinados pelo signo oracular que é sacado pelo babalaô, sacerdote autorizado, num processo palidamente

³A noção de gênero tomada no decorrer deste trabalho é aquela compreendida, conforme Travaglia (2007), como uma categoria de texto caracterizada “por exercer uma função social específica” (TRAVAGLIA, 2007, p. 104) numa ação comunicativa.

semelhante ao que ocorre com as cartas do tarô, que possuem cada uma um valor específico. O babalaô, após suas *adura* (rezas), manipula o *opele*, um colar feito com metades de um furto lenhoso da árvore de mesmo nome, e o lança no chão, obtendo aí uma dada configuração, que equivale a um *odu*. Tal *odu* tem uma correspondência textual que é recitada pelo sacerdote ao consulente. Mas, o que ocorre muito frequentemente, inclusive no caso investigado por esta pesquisa, é que o babalaô decodifica o *odu*, cercando-o de ilustrações e explicação para a compreensão do consulente. Assim, nosso objeto nessa pesquisa é composto pelos *odu* que surgiram diluídos em meio as enunciações do sacerdote durante nossa consulta e durante uma entrevista com ele realizada.

Sobre este objeto devemos registrar uma carência de trabalhos a ele dedicados. Poucas são as referências que encontramos, o que os constitui com um campo, ainda, pouco investigado. Notadamente, registramos aqui a contribuição de Salami (1999), um nigeriano de origem, que desenvolveu uma larga pesquisa sobre os poemas de Ifá e seus valores sociais, que resultou em sua tese de doutorado, pela Universidade de São Paulo, referência preciosa da qual nos servimos largamente. Este autor pondera sobre a contribuição de outros pesquisadores do tema, a saber: Abimbola (1969, 1975, 1976)⁴; Bascom (1969)⁵, Epega (1971)⁶ e Verger (1957, 1968)⁷, dos quais só tivemos acesso a Bascom (1969), numa versão de tradução livre, cedida por membros do culto de Ifá, e a Verger (2002), noutra obra.

Isso nos permite afirmar a escassez de registros sobre o tema e a dificuldade de acesso ao que existe. Além dessa produção, existem, atualmente, na *internet* alguns *sites* de associações interessadas na manutenção da cultura/culto de Ifá. Todavia, o material que veiculam não traria contribuições significativas para este trabalho. Um fator determinante para a existência de poucas referências é o caráter de secreto que permeia o conhecimento do oráculo, a dimensão dos poemas, a formação/iniciação de um babalaô que - além de estabelecer primazia masculina, pois só aos homens é reservada a manipulação do oráculo-

⁴ ABIMBOLA, W. Ifá. An exposition of Ifá Literary Corpus. Ibadan, Oxford University Press, 1976.

_____ Ijnlé Ohún Enu Ifá-Apá Kejí. Nigéria, Oxford University Press, 1969.

_____ Sixteen Great Poems of Ifá. Unesco, 1975.

⁵ BASCOM, W. Ifa Divination. Communication between God and men in West África. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1969.

⁶ EPEGA, D. O. The Basis of Yoruba Religion. Lagos, Ijamido Printer, 1971.

⁷ VERGER, P. Flux et réflux de La traité des négres entre Le Golfe de Benin et Bahia de Tous lês Saints. Paris, Ed. Mouton, 1968.

_____ Notes sur le Culte des Orisa et Vodun à Bahia, La Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves em Afrique. IFAN/Dakar, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1957.

é realizada, ao menos originalmente, pela oralidade. Assim, o fator oralidade vem acentuar, também, a dificuldade de acesso a tal *corpus* literário.

Inclusive, devemos registrar que tivemos grandes dificuldades em encontrar um sacerdote de Ifá, um babalaô, disposto a colaborar com a pesquisa e que nos permitisse gravar a consulta. Nosso propósito, de início, era o de gravar duas consultas, o que acabou tornando-se inviável por esse motivo.

Do objeto e da constituição do *corpus*

A princípio, o objeto idealizado para esta pesquisa constituía-se, exclusivamente, dos *odu* Ifá, dos poemas de Ifá, compreendidos como textos míticos/oraculares recitados pelo sujeito sacerdote como resposta do oráculo a um consulente (cf. exemplo do anexo 3). Contudo, o que foi verificado é que tais textos, ao menos na singularidade desta pesquisa, não surgiram íntegros, claros e precisos, conforme anexo 3 e outros citados no capítulo II, item 2.6. Mas, surgiram diluídos em meio a outros dizeres, rarefeitos - intencionalmente ou não - em face de uma interpretação oracular mais livre, mais fluida, do que aquela que era esperada. Ou seja, os poemas não foram recitados pelo sacerdote na íntegra, mas vieram fragmentados e imbricados em meio a comentários espontâneos que o sacerdote produzia pela leitura que fazia dos signos oraculares. Todavia, se foi assim que os poemas surgiram na coleta de dados que enseja esta pesquisa, se foi assim que eles se apresentaram na atualidade, na singularidade da consulta que permite este estudo e pelas condições de produção que lhe são próprias, é assim que eles são, neste trabalho, analisados. Como o garimpeiro para extrair o ouro, muitas vezes, precisa carregar junto a ganga e nela procurá-lo, assim foi feito para a realização desta pesquisa. E disso acabamos por verificar que a própria ganga pode, também, dizer sobre o ouro que nos propusemos a analisar. Dessa forma, o objeto desta pesquisa é, portanto, a materialidade linguística que emerge de uma entrevista com o babalaô, sacerdote de Ifá, sobre o oráculo e o culto de Ifá, e de uma consulta feita, por nós, sujeito pesquisador, com o mesmo sacerdote ao oráculo.

Tal enunciação do sacerdote foi gravada digitalmente e depois transcrita para a realização dos recortes. Uma vez que escolhemos os excertos como unidades de análise - pois que neles é possível observar diferentes recorrências de diferentes regularidades, o

que contribui para alcançar os objetivos de nossa pesquisa –, realizamos os recortes, tendo em vista a presença dos fragmentos de *odu*, poemas, e outros enunciados que, da entrevista, poderiam contribuir para a identificação dos traços constitutivos de uma formação discursiva de Ifá. Chegamos a um total de treze excertos, todos sendo analisados, um a um, pelas regularidades observadas, na dimensão sentidural e na dimensão sujeitucional, pois que, ao nosso ver, para identificarmos os movimentos da IES, um de nossos objetivos, precisávamos antes perceber por/entre/sobre quais sentidos deslizavam os tais movimentos.

Das Convenções

Importante notar algumas convenções que adotamos:

Primeiramente, em relação aos ‘poemas de Ifá’, que compreendem o alvo de nossas investigações nesta pesquisa. Por mais que em nossa coleta de dados não os tenhamos encontrado conforme esperávamos, consideramos o que encontramos deles e os enunciados adjacentes aos fragmentos encontrados como nosso objeto de estudo e a ele nos remetemos, no decorrer da pesquisa, como poemas de Ifá - uma vez que foi assim que eles se nos apresentaram, na singularidade em pauta;

Em seguida, no tocante ao idioma ioruba, tomamos por padrão a utilização de todas as expressões que já existem na língua portuguesa, mesmo que sob uma feição de aportuguesamento espontâneo feito pelos usuários dos termos, ainda não reconhecido pelos dicionaristas;

Depois, quanto às expressões em ioruba, que – com exceção das citações, nas quais conservamos a maneira original de cada autor – são grafadas em itálico; tendo, contudo, sua acentuação aberta nas letras “o” e “e”, geralmente marcada por um acento embaixo, aqui marcada com um sublinhado na respectiva letra, assim como o “s” com som de “ch”, que será também grafado com um sublinhado. Maiores detalhes sobre o idioma serão tratados no Capítulo II, no item 2.6.

Sobre a Pesquisa

Assim, este trabalho passou a ter a seguinte configuração:

Capítulo I, contendo a Base Teórica da pesquisa, de ascendência pecheutiana, tratando de: i) discurso, item 1.1.1.1; ii) sujeito, item 1.1.1.2; iii) instância enunciativa sujeitudinal, item 1.1.1.3; iv) sentido, item 1.1.1.4; v) formação ideológica, formação discursiva e formação imaginária, item 1.1.1.5; vi) interdiscurso, item 1.1.1.6; vii) memória discursiva, item 1.1.1.7. E ainda, uma Base Referencial, item 1.1.2, de ascendência foucaultiana, contendo as noções de verdade, saber e poder, item 1.1.2.1.

Capítulo II, contendo uma Base Referencial e a Historicidade do Objeto, organizado da seguinte forma: i) A Nova História, item 2.1; ii) A memória coletiva, item 2.2; iii) O mito, item 2.3. iv) A oralidade, item 2.4; v) O documento/monumento, item 2.5; vi) Historicidade e detalhamento do objeto, item 2.6; vii) Da busca pelo objeto, item 2.7.

Capítulo III, formado pelas análises dos dados, com a seguinte estrutura: i) considerações gerais, item 3.1; ii) considerações teórico-metodológicas, item 3.1.1; iii) diante do objeto de do *corpus*, item 3.1.2; iv) análise dos dados, item 3.2; v) macro-análise, item 3.2.1; vi) micro-análise, item 3.2.2; vii) micro-análise sentidural, item 3.2.2.1; viii) micro-análise interpretativa dos movimentos da IES, item 3.2.2.2.

Após essa divisão dos capítulos, fizemos nossas considerações finais, seguidas das referências bibliográficas e dos anexos: i) anexo 1, roteiro da entrevista com o babalaô; ii) anexo 2, excertos que compõem o *corpus*; iii) anexo 3, exemplo de *itan*; iv) anexo 4, matrizes que serviram à análises dos dados.

*Abòruboyé bò sisé – Que o ritual seja abençoado e aceito*⁸. E assim, abrem-se as luminosas janelas do *outro*, que permitem vasculhar as possibilidades de significação, de sentido, de efeitos de sentidos compreendidos Entre o Negro e o Branco, nos tons, cores e discursos que podem do discurso de Ifá sobejar.

⁸Trecho mítico sobre o Oráculo de Ifá; e, expressão típica entre os praticantes do Culto.

CAPÍTULO 1 – A PROPÓSITO DA TEORIA

1.1 - Considerações gerais sobre a teoria

Quando nos dispomos ao labor científico, faz-se necessário identificar muito bem de que lugar teórico estamos olhando para um dado objeto. Uma vez que diversos olhares podem incidir sobre o mesmo objeto, evidenciando formas variadas de compreensão/descrição/funcionamento e abstração em múltiplas explicações, convém sempre delimitar sob que perspectiva pretendemos conceber o estudo de um *corpus* e situar-lhe sob procedimentos de pesquisa em conformidade com o *ponto arquimediano*⁹ que nos orienta o fazer científico.

Portanto, admitindo que nosso ponto de centralidade é “a busca pela natureza da significação dos sentidos”¹⁰, ressaltamos aqui nossa inscrição na Análise do Discurso de Linha Francesa, cujo principal expoente, Michel Pêcheux, compreende o cerne de nossa base teórica. Em consonância a Pêcheux, fundamentam, também, a base teórica desta pesquisa as extensões epistemológicas da obra pecheutiana cunhadas por Santos (2009), no calor acadêmico do Laboratório de Estudos Polifônicos.

Posto isso, a despeito da ilusão de ser “a fonte do dizer” - mas crendo, também, que o (re)dizer sob outras condições inaugura, senão um novo, ao menos outro dizer, na dialética do “já-dito/jamais dito”-, passaremos à prática da velha/nova paráfrase. Não temos aqui a ingênua pretensão de criar outros conceitos, mas o desejo de fazer coro aos postulados teóricos que ensejam as possibilidades de investigação a que nos pretendemos.

1.1.1 - Base Teórica - Conceitos Fundamentais

⁹Compreendido como ponto de centralidade, ponto fundamental de uma base epistemológica. Conceito cunhado por Domingues (1999), in DOMINGUES, Ivan. O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas. 2ª. Ed. São Paulo: Loyola, 1999.

¹⁰Esta compreensão foi formulada por Santos (1999; 2004a; 2004b; 2004c; 2009) ao ministrar a disciplina “Funcionamentos Discursivos”, no curso de Mestrado e Doutorado do Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, da Universidade Federal de Uberlândia, no segundo semestre de 2010.

1.1.1.1 - O Discurso

Um dos termos que mais tem sido alvo de variadas definições é o “*discurso*”. Dentro da própria Linguística, os variados campos de estudo atribuem-lhe significações e sentidos múltiplos, em conformidade com suas conveniências epistemológicas. Interessamos, aqui, compreender o discurso sob uma perspectiva pecheutiana, pois é nessa compreensão que ele toma parte, fundamenta esta pesquisa e será doravante tomado.

Considerando que

é impossível analisar um discurso como um texto, isto é, como uma sequência linguística fechada sobre si mesma, mas que é necessário referi-lo ao *conjunto de discursos possíveis* a partir de um estado definido das condições de produção. (PÊCHEUX, 1969/1997a, p. 79 – grifos do autor)

Somo chamados a convir que Pêcheux (1969/1997a) acentua de forma marcante a distinção entre discurso e texto. E pontua, ainda, a condição do texto definido por “uma sequência linguística”, o que denota que o discurso não pode ser tomado de tal maneira, forçando-nos a percebê-lo como algo que extrapola a materialidade linguística, como algo que excede em especialidade de sua natureza, em necessidades próprias para sua compreensão, os limites do linguístico.

Admitir o discurso como algo diferente daquilo que é “fechado em si mesmo” e possível de ser conjugado, contraposto, “referido” a outros discursos, induz-nos a perceber o discurso como algo não estanque, mas “em movimento”. E, para Pêcheux (1969/1997a), os “fenômenos linguísticos de dimensão superior à frase podem efetivamente ser concebidos como um funcionamento”. (PÊCHEUX, 1969/1997a, p. 78). Assim compreendido, o discurso não é algo posto, mas algo que, a partir de uma materialidade linguística dada, funciona como efeito de sentidos.

Quanto à movimentação detal funcionamento, podemos aludir “um discurso” dado a esse “conjunto de discursos possíveis” com os quais ele estabelece uma “necessária” relação de existência. Mas, por que estaria um discurso atrelado a outros discursos? Por que estaria nessa relação de referencialidade à possibilidade de se ler um discurso?

A resposta a tais indagações reside no fato de um discursodever

ser remetido às *relações de sentido* nas quais é produzido: assim, tal discurso remete a tal outro, frente ao qual é uma resposta direta ou indireta [...] Em outros termos, o processo discursivo não tem, de direito, início: o discurso se conjuga sempre sobre um discurso prévio, ao qual ele atribui o papel de matéria-prima. (PÊCHEUX, 1969/1997a, p. 77 – grifo do autor)

O discurso, então, é condicionado a uma “ancestralidade” de discursos que lhe garantem, nas feições de eco, de réplica, de grito, de sussurro ou de outras formas, a existência – sempre fundada na relação sentidural do retornar de um já dito, sob outras condições.

Essas condições é que regulam, de certa forma, as possibilidades de leitura do discurso. São elas a conjuntura social, histórica e ideológica em que os discursos acontecem, sobre os trilhos da materialidade linguística, tomada enquanto evento enunciativo, ou seja, o acontecimento de uma enunciação que põe em funcionamento um dado discurso, sob determinadas condições de produção.

As condições de produção de um discurso compreendem a exterioridade do próprio discurso intervindo como índice determinador dos sentidos, uma vez que condiciona as relações do discurso com os outros discursos com os quais estabelece “relações de sentido”.

Dessa maneira, percebemos o discurso não apenas como um “fenômeno” de sentidos isolado, mas como sendo interligado a tantos outros discursos com os quais estabelece relação e passível de se relacionar ao infinito com tantos outros. É assim que se estabelece entre os discursos uma existência solidária, mesmo quando estejam tais discursos em relações de contradição, negação e ruptura uns com os outros.

Considerando a dimensão solidária, na qual os discursos se atravessam – se imiscuem, se interpenetram, se refutam, se calam, enfim, se (re)constroem para constituir existência -, e as condições de produção, é possível perceber que um texto, um dizer, não possui em si mesmo o seu sentido, mas que depende desses fatores, que depende do discurso, pois que a ele serve como base material. E o discurso não é a transcrição literal dos significados ou dos sentidos postos pela sequência linguística. O discurso “implica que não se trata necessariamente de uma transmissão de informação entre A e B, mas, de modo mais geral, de um ‘efeito de sentidos’ entre os pontos A e B.” (PÊCHEUX, 1969/1997a, p. 82 – grifo do autor) Assim, compreendido como um efeito de sentido, o discurso chama outro conceito que nos cabe pontuar: o sujeito.

Mas antes, percebamos metaforicamente¹¹ a noção de discurso. Tomemos por ilustração um cacho de uvas, apartemos dele uma uva, cuja casca, bagaço, sementes e licor fazem aqui a vez de materialidade linguística. Podemos considerá-la uma uva, pois que ela por si mesma assim diz; podemos supor-lhe que tem o gosto de uva, na acepção genérica de uma uva qualquer. Mas, a uva não é apenas uma uva, ela é o devir da semente ou da estaca que lhe deu origem; ela é uma combinação dos elementos químicos, que formaram os sais que compunham a terra, que recebeu as águas, que portando esses sais lhe subiram os veios da videira mãe, que se banhava de sol e, pela força própria das coisas, gerou um cacho, que se cobriu de flores, das quais ela é o produto. Experimentemos a uva! Sintamos-lhe o sabor: eis o discurso, eis o efeito de sentido. Mas esse discurso não surgiu do nada, ele é fruto do discurso dos elementos químicos, da chuva, do sol, das mãos do agricultor. Ele é fruto do tempo, da terra e da maneira com que ela foi cultivada. Esse discurso é fruto de outros discursos, e das condições de produção.

Contudo, na maioria das vezes, toda essa composição é ignorada como o é que o sabor da uva depende das nossas papilas gustativas, do nosso gosto ou não pelo fruto, de experiências que nos são próprias, de uma memória. Se, por ele, lembrarmos de um sabor da infância ou de um dissabor orgânico. E isso evidencia que o efeito não se dá a esmo, mas por alguém. Há mais no dizer do que o linguístico assim como há mais na uva (e há mais no sabor). A uva pode não ser apenas a uva daquele momento, mas o néctar ou o vinho, do vir-a-ser, para brindar alegrias e apagar tristezas daqueles que dela se lembrarem ou nunca tomarem conhecimento.

Assim proliferam-se os discursos e no funcionamento deles está o cerne de nossa pesquisa tratando do seu acontecimento nos poemas de Ifá. No discurso, a constituição dos efeitos de sentido é determinada pela clivagem¹² dos sujeitos, que passamos a considerar.

1.1.1.2 - O Sujeito

¹¹Esta metáfora inspirada em explicações dadas por Santos (1999; 2004a; 2004b; 2004c; 2009) ao ministrar a disciplina “Funcionamentos Discursivos”, no curso de Mestrado e Doutorado do Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, da Universidade Federal de Uberlândia, no segundo semestre de 2010.

¹²Para Santos (2004c), remete a uma “triagem dos sentidos feita pelos sujeitos, considerando seus referenciais intra-epistemológicos e sócio-histórico-culturais. Trata-se, pois, de uma filtragem dos sentidos, realizada pelos sujeitos, tomando por parâmetro, uma relativização entre os seus referenciais discursivos e os sentidos que são expostos na dinâmica dos processos interativos”. (SANTOS, 2000, p. 206)

E quem seriam os pontos A e B da colocação pecheutiana acima mencionada? Nossa memória faz, naturalmente, uma remissão imediata à situação de um diálogo, em que certos indivíduos se põem a comunicar com a intenção (mesmo que, despreocupadamente, inconsciente) de se fazerem compreendidos, de dizerem algo e ser assimilado em suas intenções de dizer - o que não é uma operação tão fácil, quanto possa parecer, já que sabemos que na e apesar da materialidade linguística do enunciado funciona um discurso (ou vários).

Cabe-nos, então, refletir sobre a função/participação desse – a priori – indivíduo no funcionamento do discurso. Recorrendo a Pêcheux (1975/1997b), podemos reconhecer que “os indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos-falantes (em sujeitos de seu discurso) pelas formações discursivas que representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhe são correspondentes.” (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 161 – grifos do autor)

Com isso, percebemos que todo indivíduo apesar de ser um “sempre-já sujeito” (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 155), uma vez que vive sob dada conjuntura ideológica, é, por vezes, arrebatado, pela ideologia, da condição de indivíduo à condição de sujeito. Sujeito de um discurso que se faz seu, discurso do qual ele se torna porta voz, fazendo com que uma força ideológica ganhe substância existencial na materialidade verbal, na materialidade linguística, pela (form)ação discursiva. Sujeito que faz renascer, reverberar, retornar “um já-dito”, sob a forma de “um jamais dito”, pela dimensão acontecimental do discurso.

Não queremos com isso afirmar que haja qualquer transmutação empírica, de natureza materialmente positiva, no sujeito empírico (no indivíduo). Pois que essa mudança de condição se verifica no plano discursivo, o qual grande parte dos sujeitos ignora. Mas é essa inscrição ideológica, semi materializada (à maneira de um recorte sentidural e acontecimental da própria ideologia, considerada como algo fluido a permear a materialidade da realização languageira) nas formações discursivas, com as quais os sujeito se (des)identifica e nelas se inscreve, que confere ao sujeito uma existência histórica. Porque

é a ideologia que fornece as evidências pelas quais ‘todo mundo sabe’ o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve, etc., evidências que fazem com que uma palavra ou um enunciado ‘queiram dizer o que realmente dizem’ e que mascaram, assim, sob a ‘transparência da linguagem’, aquilo que chamaremos o *caráter material do sentidodas* palavras e dos enunciados. (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 160 – grifos do autor)

A ideologia tem o caráter de algo “anterior” e “exterior” ao sujeito e, a seu despeito, se lhe impõe dadas condições de existência, regulando sob a forma do costumeiro, do habitual, do natural. Assim, “é a ideologia que através do ‘hábito’ e do ‘uso’, está designando, ao mesmo tempo, o que é e o que deve ser.” (PÊCHEUX, 1975/1997b, pp. 159-160)

Pêcheux & Fuchs (1975/1997a) apontam, a nosso ver, a ideologia como uma força presente a determinar/a mover/a constituir a luta de classes. Esse conceito, de ascendência Althusseriana e elementar na compreensão do materialismo histórico, na luta marxista, serve-nos aqui como algo realmente incisivo na constituição do sujeito. De um sujeito de classes, pois que essa ideologia – tão determinante na constituição sujeitucional – incide diferentemente conforme os lugares sociais que esses sujeitos ocupam, fazendo com que cada classe de sujeitos tenha, portanto, uma ideologia.

E por mais que o termo ideologia se nos remeta a noção de ideia, ela não existe no plano das ideias. Ideologia compreende algo que funciona na sociedade, nas classes, deixando essa dimensão abstrata para se materializar na concretude dos “hábitos”, dos “usos”, enfim, dos modos de vida, de resistência, de sobrevivência. Na língua(gem), ela faz ecoar o seu grito de comando social, ganhando, pela semi-materialidade das formações discursivas, uma materialidade linguística.

Assim,

a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se efetua pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina (isto é, na qual ele é constituído como sujeito); essa identificação, fundadora da unidade (imaginária) do sujeito, apoia-se no fato de que os elementos do interdiscurso [...] que constituem, no discurso do sujeito, *os traços daquilo que o determina*, são re-inscritos no discurso do próprio sujeito. (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 163 – grifos do autor)

Portanto, se é reconhecível que um discurso não existe por si só e que ele é marcado pela presença fundadora do interdiscurso, é preciso reconhecer que sendo o discurso fruto de uma dada variedade de outros discursos, o sujeito discursivo também dessa forma se constitui. Sendo assim, ele não está inscrito apenas em uma formação discursiva, mas naquelas que compõem o seu discurso. Dessa forma o ‘seu discurso’

reflete suas inscrições ideológicas/discursivas e ao mesmo tempo asseveram sua inscrição nessas dadas posições. Assim, ao dizer – mesmo que não o saiba - o sujeito se diz.

E tal identificação, acima citada, não está, na maioria das vezes, nos domínios da consciência. Revelá-la ou negá-la foge a qualquer tentativa de controle e escapa ao domínio próprio, pois que a denúncia de tais sentidos é da ordem do inconsciente.

Para Pêcheux (1975/1997b),

o caráter comum das estruturas-funcionamentos designadas, respectivamente, como ideologia e inconsciente é o de dissimular sua própria existência no interior mesmo do seu funcionamento, produzindo um tecido de evidências ‘subjettivas’, devendo entender-se este último adjetivo não como ‘que afetam o sujeito’, mas ‘nas quais se constitui o sujeito’ (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 153 – grifos do autor)

Dessa maneira, podemos conceber que o sujeito do discurso é ‘duplamente afetado’, pela ideologia e pelo inconsciente. Sendo que se constitui no entrecruzamento dos discursos que lhe caracterizam o dizer, é quando enuncia que o sujeito se manifesta e oferece condições para ser analisado. Assim, é pela análise do discurso manifesto em seu dizer que um sujeito pode ser lido em seu ‘tecido’ constitutivo, ou seja, na malha formada pelos seus atravessamentos da qual ele emerge como uma forma-sujeito.

Torna-se, ainda, imperioso evidenciar que além do “um”, além do sujeito, há o outro “A e B”/ “B e A”. Ou melhor, que no “um” há o “outro”. Dessa forma, verifica-se que a existência do sujeito é, condicionalmente,

marcada pelo caráter da identificação imaginária onde o outro é um outro eu (‘outro’ com o minúsculo), e o processo de interpelação-assujeitamento do sujeito, que se refere ao que J.Lacan designa metaforicamente pelo “Outro” com O maiúsculo.” (PÊCHEUX & FUCHS, 1975/1997a, p.177 – grifos do autor)

Assim, é parte constitutiva do discurso do sujeito a presença do (O)outro, como elemento marcante e indissociável, que confere existência ao próprio sujeito. Por isso num discurso, existe sob a égide do sujeito “a imagem que ele tem do outro, a imagem que ele acredita o outro ter dele e a imagem dele em relação ao outro”. É nesse jogo imaginário de representações que se aloja a presença do outro na fundação de um discurso. E ainda, a presença do *Outro* também se faz determinante, evidenciando o funcionamento do

inconsciente e a presença da interpelação ideológica – que confere ao sujeito empírico o caráter de sujeito discursivo.

Acontece ainda, que o termo o outro acaba por figurar, genericamente, reportando-se a discursos outros, vozes outras, sujeitos outros, sentidos outros. Enfim, há uma gama de “outricidades” - que podem estar na ordem da exterioridade do sujeito ou do discurso e/ou na da interioridade que escapa ao próprio sujeito – funcionando num discurso, podendo nele se constituir objeto de análise.

Para Pêcheux & Fuchs (1975/1997a), o sujeito existe sob a determinação de dois esquecimentos, que acabam por determinar “a relação entre a condição de existência (não-subjetiva) da ilusão subjetiva e as formas subjetivas de sua realização.” (PÊCHEUX & FUCHS, 1975/1997a, p.177 – grifo do autor) Tais esquecimentos podem ser assim explicitados: i) o esquecimento nº 1 é caracterizado pela *“inacessibilidade, para o locutor-sujeito, aos processos que constituem os discursos transversos e os pré-construídos de seu próprio discurso.”* (PÊCHEUX & FUCHS, 1975/1997a, p.231 – grifo do autor) Enquanto o esquecimento nº 2 remete à ilusão de “identificar aí a fonte da impressão de realidade do pensamento para o sujeito (‘eu sei o que eu digo’, ‘eu sei do que eu falo’)” (PÊCHEUX & FUCHS, 1975/1997a, p.176 – grifos do autor).

De outra maneira, o sujeito funciona no discurso sob duas ilusões que lhe caracterizam. A primeira é a de acreditar-se ‘causa primária’ do dizer, fonte original que dá luz a um “jamais-dito”. E a segunda, na qual o sujeito acredita controlar os sentidos do que diz, julgando o crivo de sua intencionalidade/consciência bastar para tanto. Assim, o sujeito -acreditando-se “dono e senhor” de seu dizer - enuncia. E, por isso, os sentidos de um discurso estão dados bem antes e alcançam bem além das significações imediatas da materialidade linguística.

Resta-nos, agora, no tocante à noção de sujeito, na concepção pecheutiana, identificá-lo em sua existência no discurso - abstraído da condição de sujeito empírico e elevado à condição de ‘agente ideológico’. Pois que é nessa condição que ele funciona no discurso e se configura sob uma “forma-sujeito”. Para uma melhor compreensão, convém esclarecer que

a expressão forma-sujeito é introduzida por L. Althusser (‘Resposta a John Lewis’, op. cit. p. 67): Todo indivíduo humano, isto é, social, só pode ser agente de uma prática se se revestir da *forma de sujeito*. A ‘forma-sujeito’, de fato, é a forma de existência histórica de qualquer indivíduo, agente das práticas sociais. PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 183 – grifos do autor, em nota de rodapé)

Isso posto, podemos perceber que a forma-sujeito compreende uma projeção do sujeito na dimensão do discurso, na qual ele desempenha um papel de articulador involuntário dos fatores que o constituem (e ao discurso). Essa projeção sujeitudinal, marcada pela presença indelével do outro e pelo jogo entre a interioridade e a exterioridade, vem balizar o estabelecimento provisório dos sentidos, que com ela se colocam em relação de alteridade.

Essa corporificação de uma forma-sujeito é possível pela conjugação de três elementos do plano sujeitudinal: posição-sujeito; lugar social; e, lugar discursivo.

Para compreendermos a noção de posição-sujeito, recorremos a Pêcheux (1975/1997b) quando afirma que “as palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam”, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às formações ideológicas [...] nas quais essas posições se inscrevem. (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 160)

Diante de tais considerações, e tomando por empréstimo o entendimento de Figueira (2007, p. 38), há um espaço aberto para que alguém diga. Ou, melhor há no campo do dizer um lugar de vacância, que quando ocupado inscreve esse dizer numa formação discursiva tal, que por sua vez reflete uma postura ideológica. Esse lugar, na formação discursiva, é o espaço do “sujeito”, de sua posição ideológica. É o espaço do “como” esse sujeito significa. Ao ser ocupado, materializa um potencial enunciativo de consequências ideológicas para a instauração dos efeitos de sentidos. “A posição-sujeito, portanto, vem a ser o correspondente no nível discursivo do posicionamento ideológico.” (FIGUEIRA, 2007, p.38)

Reportemo-nos agora às “condições materiais de existência dos homens [que] determinam as formas de sua consciência, sem que as duas jamais coincidam”. (PÊCHEUX, 1975/1997b, p.295) Considerando tais condições, compreenderemos o “lugar social”. E, esse lugar diz das condições desse sujeito que é alçado à categoria de discursivo. É uma remissão à sua condição social empírica. É do lugar na classe que o lugar social trata. Como ilustração: aquele que enuncia é patrão ou empregado? É rico ou pobre? Dominado ou dominador?

Já o lugar discursivo diz da mentalidade que esse sujeito tem. Diz como ele se posiciona diante daquilo que ele “é” na classe. Por exemplo: Como se porta diante da

condição de empregado? Com submissão ou com revolta? Com conformismo ou com desejo de justiça? Assim, pela possibilidade de se estar discursivamente onde não se está socialmente, empiricamente, é que o lugar social e o lugar discursivo não coincidem. E que “é impossível atribuir a *cada classe sua ideologia*”. (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 144 – grifo do autor)

Portanto, a forma-sujeito emerge no discurso por um posicionamento no espaço a ser ocupado na formação discursiva -posição-sujeito-, sob a conjuntura de relações entre o lugar social e o lugar discursivo.

Para que se nos afigure uma representação do que vem a ser a forma-sujeito, imaginemos, pois, a tela de um programa de computação gráfica. O fundo da tela está branco, mas sobre essa “página” branca, estão dispostas linhas multicoloridas, de variadas espessuras, nas direções horizontais e verticais, guardando umas das outras distâncias bem variadas, formando uma espécie de quadriculado/xadrez. A página branca corresponde à materialidade linguística, que, por si só, tem significados limitados. Já as linhas ilustram, aqui, as múltiplas forças que incidem no acontecimento discursivo, no momento de uma enunciação. São elas: os pré-construídos, os discursos anteriores, a exterioridade, as condições de produção, a ideologia, o inconsciente, os tantos outros que se fazem vozes a matizar o discurso. Contudo, o discurso além de heterogêneo, não é estanque, está sempre em funcionamento. Assim, do fundo da página branca emerge, em relevo, na tri(multi)dimensionalidade, uma projeção humana (apenas para que nos seja familiar – pois que poderia ser outra figura). Essa forma que se ergue, como que presa numa rede, é a forma-sujeito, que se move, tencionando as linhas que lhe configuram os contornos, dando expressão e sentidos. Ou, ao menos, um efeito de existência, um efeito de sujeito.

Dessa imagem apreendemos uma forma-sujeito marcada por um sem número de divisões, de traços, que ilustram a característica do sujeito de ser clivado, fragmentado, em diversos planos, por diversas direções (não apenas na horizontalidade ou verticalidade, acima sugeridas), que o marcam numa descontinuidade. Talvez, se nos afigurasse melhor para assim ilustrar, as gravuras feitas a bico-de-pena, cujas imagens nelas se formam por traços descontínuos, múltiplos e diferentes.

Esse é o sujeito discursivo, constituído pelos (O)outros, interpelado pela ideologia, marcado pelo inconsciente, determinado pelas condições de produção. O sujeito heterogêneo, clivado, descontínuo, contraditório...

Enfim, a noção de sujeito faz-se fundamental para este trabalho, pois viabiliza a compreensão do elemento tornando sujeito pela ideologia em oposição ao sujeito empírico, que não é o objeto de nossa pesquisa. E ainda por oportunizar uma compreensão mais apurada, que passamos a considerar, a Instância Enunciativa Sujeitudinal.

1.1.1.3 - Instância Enunciativa Sujeitudinal -IES

A partir da noção pecheutiana de sujeito - principalmente no que remete ao “lugar discursivo”-, podemos verificar a ocorrência de um movimento além, um avanço teórico, uma compreensão mais acuidada do funcionamento do “sujeito”, com a extensão teórico-epistemológica de SANTOS (2009), quando concebe a “Instância Enunciativa Sujeitudinal”.

Uma vez que a forma-sujeito não é algo estanque, mas que se movimenta conforme se lhe tencionam, cruzam, contornam, (de)formam os fios constitutivos (remetemo-nos à metáfora supracitada, evocada para compreensão do sujeito), podemos observar que ocorre uma “alteridade de instâncias sujeito no interior do processo enunciativo.” (SANTOS, 2009, p.83) Ou seja, as movimentações que a forma-sujeito desenvolve na tessitura discursiva - em função de um “assujeitamento, de uma interpelação e de uma interdiscursividade” (SANTOS, 2009, p. 86) – permitem reconhecê-la em seu caráter dinâmico. Dessa forma, a Instância Enunciativa Sujeitudinal, a partir de agora IES, “se configura nessa simultaneidade de lugares, em contínua alteridade e descontínua interpelação, enquanto movimentações desse sujeito do discurso no interior de uma formação discursiva.” (SANTOS, 2009, p. 99)

Conforme pondera Santos (2009), o assujeitamento deve ser compreendido aqui como algo “da ordem de um integrar-se, de um aderir-se, de um fundar-se aos e nos espaços constituintes, constitutivos e constituídos de uma realização linguageira na condição de *elemento tornado sujeito*. (SANTOS, 2009, p. 86) Tomamos com isso que um sujeito empírico quando tornado sujeito, “pela via da interpelação pela clivagem”, sofre um assujeitamento, é elevado à condição de sujeito no discurso. Assim, também, ao mover-se no interior de uma formação discursiva, ele acaba por assujeitar-se em outros

posicionamentos, em outros lugares, conforme sua (des) identificação com tais ou quais lugares e posicionamentos.

Isso nos permite compreender que

Quando um sujeito ocupa uma posição de lugar discursivo, lugar social ou ambos, em alteridade, ele instaurará um processo de identificação e desidentificação desses e nesses lugares. [e que] Essa inserção posicional de natureza interpelativo-ideológico-heterotópica o transforma em instância enunciativa sujeitucional. (SANTOS, 2009, p. 85)

A respeito desses (re)posicionamentos (des)identificatórios, Santos (2009) fundamenta a noção de “manifestações-sujeito”, descrevendo-as como

uma alteridade heterogênea de constituição de uma instância sujeito que poderia ser um sujeito empírico que se discursiviza, uma forma sujeito que se transpõe, um sujeito do discurso ou sujeito discursivo que se desloca, um lugar social que se move no interior da enunciação, ou ainda, um lugar discursivo que se heterotopiza na tomada de posição em um atravessamento discursivo. (SANTOS, 2009, p. 87)

Dessa forma, entendemos que as manifestações-sujeito indicam os movimentos descritos pela IES, nas intermitentes órbitas de suas evoluções no interior do acontecimento discursivo.

Cabe-nos, por fim, tratar dos processos que marcam a IES no funcionamento discursivo. Ainda no berço do conceito, em Santos (2009), vamos identificar intervindo na constituição da IES: a legitimação; a captação pela ideologia; a influência da interpelação; e, a regulação pela enunciação.

A respeito da legitimação, vamos perceber que “ela revela o *status* institucional desse sujeito e representa uma instância enunciativa de *poder dizer*”. (SANTOS, 2009, p. 88) Nesse aspecto, ela vai dar conta da “tomada de posição” pela qual o sujeito se inscreve numa dada formação discursiva, levando em conta “as relações de poder que o interpelam” (SANTOS, 2009, p. 88) e asseverando o seu papel social.

Quanto à captação pela ideologia, podemos observar uma alusão às “características concernentes aos aspectos particulares do sujeito” (SANTOS, 2009, p. 89). O que nos remete, principalmente, à referencialidade polifônica desse sujeito e à sua clivagem dos e pelos sentidos. Essas características subjetivas serão postas em alteridade com a exterioridade, pela interpelação no funcionamento discursivo. Essa interpelação exerce

uma influência, que deriva de “um entrecruzamento discursivo que se opera entre a referencialidade polifônica e um processo de atravessamentos por interdiscursividade”. (SANTOS, 2009, p. 91)

Por fim,

O princípio de regulação determina as condições pelas quais as manifestações-sujeito são interpeladas e se reconhecem na constitutividade enunciativa da realização linguageira. Trata-se de traços indicadores do nível de conflito, do encadeamento de controvérsias discursivas e de oscilações de assimetria no processo discursivo. (SANTOS, 2009, p. 93)

Com essas considerações, queremos asseverar nossa inscrição numa formação discursiva pecheutiana, cuja concepção de sujeito foi reconhecida - pelo devir epistemológico, na clivagem de Santos (2009) – na dimensão de seu funcionamento e numa amplitude tal, que nos permite acompanhar-lhe as movimentações no interior do acontecimento discursivo.

Neste trabalho, a noção de IES é fundamental, pois faculta a possibilidade de se investigar os movimentos da forma-sujeito, na descontinuidade e heterogeneidade que lhe são inerentes, em processos de identificação e desidentificação com os sentidos e as formações discursivas.

1.1.1.4 - O Sentido

Conforme apontamos acima, no início do capítulo, a Análise do Discurso tem por norte “a busca pela natureza da significação dos sentidos”. Portanto, os sentidos compreendem um ponto de fundamental importância a ser considerado em nossos estudos.

Sabemos que os sentidos não se encontram evidentes na materialidade linguística, mas que a extrapolam por relações de anterioridade (remetendo à ancestralidade dos discursos) e posteridade (observado o sentido enquanto um devir), exterioridade (remetendo às condições de produção e à ideologia) e interioridade (pela presença do interdiscurso). Não nos sendo lícito conceber que essa interioridade ao menos sugira uma espécie de “imanência” dos sentidos, posto que não é isso, pois para a análise do discurso

os sentidos guardam relação de dependência direta com a dimensão de acontecimento do discurso.

Dessa forma, “estando os processos discursivos na fonte da produção dos efeitos de sentido, a língua constitui o *lugar material* onde se realizam estes efeitos de sentido.” (PÊCHEUX & FUCHS, 1975/1997a, p.176 – grifo do autor) Sendo assim, ao enunciarmos, não conseguimos - como por vezes acreditamos - controlar os sentidos de nosso dizer, uma vez que “‘a enunciação’ equivale pois a colocar fronteiras entre o que é ‘selecionado’ e tornado preciso aos poucos (através do que constitui o ‘universo do discurso’), e o que é rejeitado”. (PÊCHEUX & FUCHS, 1975/1997a, p.172 – grifo do autor)

Essa impossibilidade de regular os sentidos do próprio dizer não compreende uma deficiência na “seleção”/ “rejeição” dos elementos linguísticos trazidos à tona. Mas, remete ao fato de que os sentidos estão para além do linguístico, apesar de materializados nele. Os sentidos são dados pela conjuntura de fatores que compõem o discurso, numa relação de descontínua alteridade dos sentidos com o sujeito.

Existe, portanto, na constituição dos sentidos, a participação daquele que tenta “regular” o seu dizer e que capturado, interpelado, pela ideologia é constituído enquanto sujeito, passando, por sua clivagem, a produzir sentidos. E, por conseguinte, tais sentidos passam a constituir o sujeito, conferindo-lhe existência. Com isso, podemos perceber que a descontínua alteridade sujeito/sentido-sentido/sujeito é condição elementar para que a manifestação discursiva produza algum discurso.

Um discurso compreendido, conforme descrevemos acima, como um efeito, uma imagem, uma ilusão de sentidos. Efeito, porque o discurso não é estanque, é da ordem do acontecimento. O que implica ainda numa singularidade, já que funciona em dadas condições, marcadas pela irrepetibilidade.

Assim, “o ‘sentido’ de uma sequência só é materialmente concebível na medida em que se concebe esta sequência como pertencente necessariamente a esta ou aquela formação discursiva (o que explica, de passagem, que ela possa ter vários sentidos)”. (PÊCHEUX & FUCHS, 1975/1997a, p.169 – grifo do autor) O que nos permite afirmar que o sentido - além de estar na relação de descontínua alteridade com o sujeito - está para a ordem dos acontecimentos, dos efeitos, que se manifestam segundo a presença de tais ou quais formações discursivas.

Assim, a noção de sentidos para o nosso trabalho torna-se importante, primeiro por conceber que os sentidos não são postos e nem “reais”, mas efeitos de sentidos. E, depois, por seu crivo que acontecem as movimentações da IES.

1.1.1.5 - Formação Ideológica, Formação Discursiva e Formação Imaginária – uma tríade pecheutiana.

Os conceitos das formações ideológica, discursiva e imaginária são de grande relevância para esta pesquisa, pelo fato de termos entre nossos objetivos o de identificar quais são as formações discursivas presentes no objeto de nossas análises. Assim, compreender também os outros dois conceitos, os das formações ideológica e imaginária, torna-se essencial, pois que se relacionam intimamente com o conceito da formação discursiva.

Para Pêcheux e Fuchs (1975/1997b), formação ideológica identifica

um elemento (este espaço de luta nos aparelhos) suscetível de intervir como uma força em confronto com outras forças na conjuntura ideológica característica de uma formação social em dado momento; desse modo, cada formação ideológica constitui um complexo de atitudes e de representações que não são nem ‘individuais’ nem ‘universais’ mas se relacionam mais ou menos diretamente a *posições de classes* em conflito umas com as outras. (PÊCHEUX & FUCHS, 1975/1997, p.166 – grifos do autor)

Dessa maneira, é no espaço da “classe” - fugindo à possibilidade de ser universal ou individual - que uma formação ideológica pode ser apreendida. Assim como a ideologia, em sentido mais amplo, a formação ideológica não existe apenas como um processo mental, mas se materializa na prática de uma determinada classe de pessoas. É uma mentalidade implícita e característica de um grupo de sujeitos, mas que se explicita e evidencia na ação, no modo de vida desses sujeitos.

Podemos depreender, também, que se a formação ideológica é inerente à “classe”, devemos conceber em função da multiplicidade de classes, uma consequente multiplicidade de formações ideológicas. Essas formações estão, ainda, condicionadas por outra variável, que as multiplica, ou no mínimo sugere um movimento de mudanças, de variações, (trans)formações: o tempo. Quando Pêcheux (1975/1997b) se refere a “um dado

momento”, ele coloca em xeque os limites de influência, de força e de existência das formações ideológicas.

Ainda a respeito das formações ideológicas, faz-se relevante registrar seu caráter de conflito, de contradição, de luta. Esse caráter é o que movimenta as classes no embate umas com as outras. Dessa maneira, o combate ideológico pode ser verificado entre as formações ideológicas ou, mesmo, no interior de uma formação dada, observada sincrônica ou diacronicamente.

Já a “*formação discursiva*[compreende] aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado de luta de classes, determina *o que pode e deve ser dito*”. (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 160. – grifos do autor) Seguindo, daí, o pensamento pecheutiano, vamos compreender a formação discursiva como uma semi-materialização da(s) formação(ões) ideológica(s), a preservar-lhes as características essenciais. Fazendo, portanto, que a formação discursiva se lhe assegure o crivo dos sentidos, regulando o que é permitido e conveniente ocorra em seu interior.

É pela natureza dos enunciados – aqui compreendidos como a materialização das formações discursivas e, por conseguinte, dos posicionamentos ideológicos -tomados em sua dimensão discursiva, que podemos observar-lhes as inscrições características, a denunciarem-no como pertencente a determinadas formações discursivas.

Tendo em vista que “toda formação discursiva dissimula, pela transparência do sentido que nela se constitui, sua dependência com respeito ao ‘todo complexo com dominante’ das formações ideológicas” (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 162. – grifos do autor), podemos perceber que é no interior das formações discursivas que vamos encontrar as incidências dessas formações ideológicas, manifestas, semi-materialmente, noutras formações discursivas. E, já que a “ideologia em geral permite pensar ‘o homem’ como ‘animal ideológico’” (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 152), é na condição de ‘animal ideológico’ que este homem interpelado em sujeito, ocupará uma posição-sujeito numa dada formação discursiva. E assim estabelecerá relações de sentido, permitidas ou censuradas, convenientes ou não, em tal formação discursiva.

Para compreendermos, por fim, a noção de formação imaginária, recorreremos a Pêcheux (1969/1997), quando elucida que “o que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um

a si e ao *outro*, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro.” (PÊCHEUX, 1969/1997a, p. 82. – grifos do autor)

Assim sendo, podemos conceber que é pelas determinações do inconsciente, pela interpelação ideológica, por nossa inscrição em dados lugares discursivos, e, ainda, à revelia da consciência de tudo isso, ignorando mesmo todo esse funcionamento, que na naturalidade de viver e perceber o mundo do “nosso jeito”, instauram-se as formações imaginárias. Vamos compreender, então, que as formações imaginárias, mesmo podendo ser compartilhadas, remetem à individualidade, ou melhor, à ordem particular do sujeito.

Portanto, as formações imaginárias são uma maneira própria que os sujeitos têm de compreender, de representar o(s) outro(s).

Para esta pesquisa as formações ideológicas, as formações discursivas e as formações imaginárias constituem as referências para verificarmos as interpelações, as inscrições e as representações da IES, a partir da materialidade linguística da qual emerge o discurso de Ifá.

1.1.1.6 - O Interdiscurso

O que temos chamado aqui de ancestralidade discursiva, aquela que põe um discurso em relação de solicitude/filiação aos que o precederam, dá-nos uma ideia do que vem a ser o interdiscurso. A voz outra, de outro discurso, que se faz presente num dado discurso, acrescentando, modificando, atribuindo, atuando neste último como algo que veio também interpor sentidos, é um interdiscurso.

Numa perspectiva, o interdiscurso é da ordem do “pré-construído [que] corresponde ao ‘sempre-já-aí’ da interpelação ideológica”.(PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 164) Mas, noutra perspectiva, o interdiscurso remete à ordem do discurso-transverso. Assim,

o interdiscurso enquanto discurso-transverso atravessa e põe em conexão entre si os elementos discursivos constituídos pelo interdiscurso enquanto pré-construído, que fornece, por assim dizer, a matéria-prima na qual o sujeito se constitui como “sujeito falante”, com a formação discursiva que o assujeita. Nesse sentido, pode-se bem dizer que o intradiscurso, enquanto “fio do discurso” do sujeito, é, a rigor, um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, uma

“interioridade” inteiramente determinada como tal “do exterior”. (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 167 – grifos do autor)

Considerando isso, convém esclarecer que o intradiscurso compreende o “fio do discurso”/“fio do dizer”, ou seja, é uma referência a como se sucedem, na superfície linguística, as sequências que evocam o funcionamento do discurso. Assim, ele “se constitui como um eixo que tem o trabalho de juntar os sentidos, filtrar e colocá-los em funcionamento no discurso”. (CASTRO NETTO, 2012, p. 45)

Assim, é pelo interdiscurso, na acepção de discurso-transverso, que o interdiscurso, na acepção de pré-construído, vai se consubstanciando em torno do intradiscurso para produzir sentidos outros no interior de um dado discurso. Dessa maneira, pode se conceber o funcionamento do interdiscursocomo sendo uma conjugação de suas duas perspectivas, o que nos autoriza tomar para este trabalho apenas o termo “interdiscurso”, que acreditamos dê conta de explicar por si esse funcionamento e nominar sua ocorrência.

Isso, porque:

o interdiscurso é, perpetuamente, o lugar de um “trabalho” de reconfiguração no qual uma formação discursiva é levada, em função dos interesses ideológicos que ela representa, a absorver elementos *pré-construídos* produzidos fora dela, associando-os metonimicamente a seus próprios elementos por *efeitos-transversos* que os incorporam, na evidência de um novo sentido em que eles são “acolhidos” e fundados (com base em um novo terreno de evidências que os absorve) por meio do que chamamos um “retorno do saber ao pensamento”: em suma, um “trabalho” de unificação do pensamento, em que as subordinações se realizam ao se apagarem na *extensão* sinonímica da paráfrase-reformulação. (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 278 – grifos do autor, em nota de rodapé)

Posto que o funcionamento do interdiscurso se dá por esse “retorno do saber ao pensamento”, cabe-nos, agora, compreender como se efetiva esse retorno, ou melhor, como se pode observar tal retorno, tomando por base um evento discursivo a ser analisado. Que elementos podem denunciar esse retorno e os efeitos de sentido dele derivados? Passamos a considerar a memória discursiva.

Neste trabalho, o interdiscurso ocupa um papel fundamental, pois é ele que, articulando os atravessamentos discursivos, nos permite perceber em quais formações discursivas se inscreve a IES que observamos nesta pesquisa.

1.1.1.7 – A Memória Discursiva

Numa abordagem pecheutiana, a memória discursiva compreende “a condição do legível em relação ao próprio legível.” (PÊCHEUX, 1999, p. 52) Ela vem a ser o elemento (ou a força) reconfigurador dos sentidos numa dada discursividade. É por sua atuação que os sentidos são chamados a fazerem-se presentes. Ela resgata-os de um esquecimento ao qual foram relegados - por parte dos sujeitos, dos discursos, da própria história. Resgata-os não a esmo ou por imprevisto circunstancial, mas por já estarem ali, velados, implícitos. Pois, uma vez inscritos numa dada formação discursiva, ganham um caráter de “perpetualidade” ou de “sobrevida” e, por mais que sejam silenciados por determinado tempo, podem vir-a-ser, novamente, diferentemente, vozes que dizem em novos discursos.

No funcionamento dessa memória,

não basta reconstruir peça por peça a imagem de um acontecimento passado para se obter uma lembrança. É preciso que essa reconstrução se opere a partir de dados e de noções comuns que se encontram tanto em nosso espírito quanto no dos outros. (HALBWACHS, 2006, p. 75)

E isso nos leva a perceber a memória discursiva, não no plano de uma “memória individual” (da ordem particular de um sujeito), nem no plano de uma memória “universal” (que seja legível por todos), mas como pertencente a um determinado grupo de sujeitos, a uma comunidade cujos membros possam compartilhar interpelações ideológicas e/ou conhecimentos comuns. E, trataremos mais disso no Capítulo II, no item 2.2.

A memória discursiva é da ordem do interdiscurso, por isso “é sempre reconstruída na enunciação”. (ACHARD, 1999, p. 11) Porque o que ela identifica é o retorno de um já dito, sob nova feição - discrepante ou consoante com a formação discursiva anterior, na qual uma dada regularidade observada se inscreva. Mas, conforme Pêcheux (1999, p. 52) em alusão a Achard (1999), não se deve conceber a memória como um mero processo identificatório de estereótipos. E assim, convém situá-la

do lado, não da repetição, mas da regularização, então ela se situaria em uma oscilação entre o histórico e o linguístico, na sua suspensão em vista de um jogo de força de fechamento que o ator social ou o analista vem exercer sobre discursos em circulação. (ACHARD, 1999, p. 16)

Compreendemos que é nesse jogo de forças, na tentativa de acertar os sentidos, de apreendê-los, de dominar-lhes, que o sujeito pode contemplar o funcionamento da memória discursiva.

A certeza que aparece, em todo caso, no fim desse debate é que uma memória não poderia ser concebida como uma esfera plena, cujas bordas seriam transcendentais históricos e cujo conteúdo seria um sentido homogêneo, acumulado ao modo de um reservatório: é necessariamente um espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização... Um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contra-discursos. (PÊCHEUX, 1999, p. 56)

Enfim, considerando isso, podemos afirmar que a memória discursiva não opera ingenuamente uma operação de ecolália. Mas, sobretudo, que se transforma a cada acontecimento discursivo, ganhando mais em possibilidades de ressignificar, cumprindo talvez a tarefa de asseverar, mas, também, a tarefa de deslocar, desregular, contradizer, e de ser outra em outro discurso.

Dessa forma, a memória discursiva é condição *sine qua non* para a leitura das significações de nosso objeto, dos sentidos que a partir dele podem ser (re)construídos, para a investigação dos “cantos vazios” fartos de um sem número de sentidos que podem retornar sob a feição de um novo efeito.

1.1.2–Conceitos referenciais – o poder, o saber e a verdade

Ao estudarmos as *formações discursivas* - e neste trabalho elas compreendem questão central- somos remetidos ao emblemático enunciado da concepção pecheutiana da noção emprestada de Foucault (1997): “*o que pode e deve ser dito*”. (PÊCHEUX, 1975/1997b, p. 160 – grifo do autor) E então, nos questionamos quanto ao peso dos verbos “poder” e “dever”, em seu caráter de regulação, e tal questionamento nos impele a outros: Como estão os sujeitos submissos a um regime de poder ou dever? Onde surge esse limite que parece colocar os sujeitos numa zona de tensão? Por que essa possibilidade numa formação discursiva de o sujeito nela se inscrever, seguindo acomodado no seu campo de possibilidades e deveres, ou nela se incomodar, inquietar-se, e mesmo de nega-lá?

Para responder a essas questões somos chamados a refletir sobre o valor da ideologia que “exprime sempre, seja qual for a sua forma (religiosa, jurídica, política), posições de classe.” (ALTHUSSER, 1974, p. 23) E, recorreremos a Pêcheux (2000) para lembrar que “uma ideologia não é idêntica a si mesma, ela só existe sob a modalidade da divisão, e não se realiza a não ser na contradição que com ela organiza a unidade e a luta dos contrários.” (PÊCHEUX, 2000, p. 11) De tal maneira perceberemos que a formação discursiva comporta as tensões da ideologia, da que a constitui e a dos sujeitos que com ela se (des)identificam. A submissão dos sujeitos a uma formação discursiva é fruto de seu posicionamento na classe. Contudo, essa submissão muitas vezes não é passiva, mas é marcada pela luta, pela resistência, pela oposição. É, então, na contradição típica do próprio sujeito e constitutiva da própria ideologia que o sujeito desenvolve um movimento - que nos permite chamá-lo de *Instância Enunciativa Sujeitucional*, de Santos (2009) – de identificação e de desidentificação com uma formação discursiva dada. E essa movimentação no interior da própria formação discursiva permite que compreendamo-la como dividida, heterogênea.

Considerando que “o sujeito emerge nas instituições como sujeito de identidades e subjetividades, submetido a um sistema de interdições e sujeições, que passam a atuar sobre o corpo e sua subjetividade, tornando-o [ou não]” um corpo dócil (CAMPILONGO, 1999, p. 69), somos incitados a questionar, novamente: o que pode haver numa formação discursiva que exerça essa força de determinar o que “pode” e o que “deve”? Deparamo-nos, ao tentar dar conta disso, com a força da dominação, com o peso do poder, com o valor do saber e com o estatuto de verdade, como elementos capazes de justificar os limites, os embates, a conformação e a resistência dos sujeitos nas formações discursivas.

Não obstante nossas reflexões, ao iniciarmos as análises a que nos propomos neste trabalho, defrontamo-nos com uma necessidade de abordar tais elementos. Saltavam aos olhos “índices de legibilidade” que requeriam tratássemos de noções como a verdade, o poder e o saber. Por isso, recorreremos aqui a Foucault (2000), para atender a requisição feita pelo próprio objeto deste estudo. Mesmo que o autor tenha outra perspectiva do jogo de dominação e poder, que não a das classes da teoria pecheutiana, suas contribuições sobre as relações de verdade e poder são preciosas para este trabalho.

1.1.2.1- A verdade, o saber e o poder.

Para Foucault, a verdade não existe enquanto valor universal e inalterável, mas ganha um caráter de “regime de verdade” (FOUCAULT, 1999, p. 27), que cada sujeito, ou coletividade, pode tomar por seu numa dada época. Assim, compreendemos que o regime de verdade não goza de um caráter de eternidade, nem mesmo de uma permanência garantida, mas que está suscetível de transformações com o passar do tempo. E, também, que tal regime vincula-se às concepções particulares (mesmo que de coletividades) assumidas como tais pelos sujeitos. Vamos, com Foucault (2000), observar com mais propriedade que esta verdade pode ser considerada como uma “vontade de verdade”.

Podemos verificar, pela importância atribuída à verdade nas sociedades de todos os tempos, que “essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos [...] uma espécie de pressão e como que um poder de coerção.” (FOUCAULT, 2000, p. 18) E com isso, perceber uma função de *regulação* – aquela acima mencionada no tocante aos verbos “poder” e “dever” - que a *vontade de verdade* exerce sobre as sociedades e os sujeitos. Estaria aí uma força que funciona no interior de uma formação discursiva.

Tal *regulação* é fruto do jogo pelo poder, que mobiliza o desejo no afã de conseguir tal poder e exercê-lo por essa *vontade de verdade*, que conforme ponderamos acima circunscreve-se num determinado limite social e temporal. Pois é ela, a vontade de verdade, conforme pondera Figueira (2007), que em determinados contextos sociais ou institucionais legitima a produção de conhecimentos e saberes.

A vontade de verdade, então, além de funcionar pela relação entre desejo e poder, é determinadora do valor do saber. Pois é ela que “governa, conduz e arregimenta os sistemas de exclusão e rarefação dos discursos” (FIGUEIRA, 2007, p. 81), ditando por tanto a cada época e em cada sociedade o que é verdadeiro ou falso. Dessa forma a vontade de verdade está profundamente ligada ao domínio, ao desejo pelo saber, à vontade de saber a verdade. Saber a verdade para assegurar o poder, assegurar o poder para regular, para dominar.

Tal dominação nos remete às relações políticas. Portanto, é preciso notar que

só pode haver certos tipos de sujeitos de conhecimento, certas ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se

forma o sujeito, os domínios do saber e as relações com a verdade. (FOUCAULT, 1999, p. 27)

Contudo, é preciso reconhecer, ainda, que essas relações políticas, compreendidas como relações de poder, são extremamente múltiplas. Pois,

o exercício do poder pode perfeitamente suscitar tanta aceitação quanto se queira [...]; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações. (FOUCAULT, 1995, P.243)

Considerando, então, essa capacidade do poder de motivar ou impedir as ações dos outros, somos chamados a considerar certos procedimentos de controle que podem incidir sobre os discursos e os sujeitos. São eles: i) *o comentário*; ii) *o autor*; iii) *as disciplinas*; iv) *o ritual*; v) *as sociedades de discurso*; vi) *as doutrinas*; e, vii) *as apropriações sociais*. Passamos a considerá-los:

i) O *comentário* remete-nos a um enunciado que se tornou um clássico: “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta” (FOUCAULT, 2000, p. 26) Para compreendê-lo devemos ter em mente dois textos, um que é o próprio objeto do dizer (texto primeiro) e o outro que é o *comentário* em si sobre este objeto (texto segundo). Há entre os dois um “desnível” (FOUCAULT, 2000, p. 24) que

desempenha dois papéis que são solidários. Por um lado permite (e indefinidamente) novos discursos [...] por outro lado, o *comentário* não tem outro papel, sejam quais forem as técnicas empregadas, senão o de dizer *enfim* o que estava articulado silenciosamente no *texto primeiro*. (FOUCAULT, 2000, p. 25 – grifos do autor).

Ou seja, “uma possibilidade aberta de falar” (FOUCAULT, 2000, p. 25) e uma possibilidade de re(dizer) o dito de outra forma são ocorrências que pelos comentários constituem uma forma de regulação do discurso, pois que limita o seu acaso “pelo jogo de uma *identidade* que teria a forma da *repetição* e do *mesmo*. (FOUCAULT, 2000, p. 25 – grifos do autor);

ii) Quanto ao *autor*, enquanto “princípio de rarefação do discurso” (FOUCAULT, 2000, p. 26), convém ponderar que ele deve ser compreendido como “princípio de agrupamento do discurso, como unidade de origem de suas significações, como foco de sua coerência.” (FOUCAULT, 2000, p. 26) De maneira que sob o jugo do *autor* - não o indivíduo empírico, mas uma identidade individualizada e geradora – os discursos passam a ser regulados, porque por são, por tal crivo, valorizados e significados. Assim, “é fácil ver que na ordem do discurso se pode ser *autor* de mais do que um livro – de uma teoria, de uma tradição, de uma disciplina, no interior das quais outros livros e outros autores vão poder, por sua vez, tomar lugar. (FOUCAULT, 1992, p. 57 – grifo nosso) Este conceito remete certamente à ideia de autoria nos poemas de *Ifá*, objeto de nosso estudo, e será retomando adiante com mais propriedade;

iii) Em se tratando das *disciplinas*, remontamos ao mundo dos saberes compartimentados e, vemo-las como um princípio restritivo, dotado de certa relatividade e mobilidade, conforme aponta Foucault (2000). É numa relação de oposição ao comentário, de caráter mais aberto, e ao de autor, pela marca de identidade, que *as disciplinas* compreendem o espaço do qual podem servir-se aqueles que estejam dispostos a seguir-lhe as regras norteadoras. Assim, “para que haja *disciplina* é preciso, pois, que haja possibilidade de formular, e de formular indefinidamente, proposições novas” (FOUCAULT, 2000, p. 30), desde que inscritas em seu “horizonte teórico” (FOUCAULT, 2000, p. 33);

iv) Já o *ritual* é a “forma mais superficial e visível desses sistemas de restrição” (FOUCAULT, 2000, p. 38), pois define gestos, modos, comportamentos, falas, posturas e atitudes que devem ser realizados pelos sujeitos visando a uma dada fixação de limites a papéis preestabelecidos;

v) Existem também, entre os procedimentos de controle, as *sociedades de discurso*, “cuja função é conservar ou produzir discursos, mas para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas, sem que seus detentores sejam despossuídos por essa distribuição.” (FOUCAULT, 2000, p. 39) Como exemplo de tais sociedades, Foucault (2000) apresenta os antigos grupos de poetas rapsodos que mantinham entre si o conhecimento dos poemas, sob um “jogo ambíguo de segredo e divulgação” (FOUCAULT, 2000, p. 40) – que ele afirma não existir mais em sociedades atuais; mas, que cremos reconhecer na sociedade formada senão por todos os iniciados, ao menos pelos sacerdotes do culto de *Orumilá/Ifá*. Nessa relação, o conhecimento e “sua

aprendizagem fazia estar ao mesmo tempo em um grupo e em um segredo que a recitação manifestava, mas não divulgava; [desta forma] entre a palavra e a escuta os papéis não podiam ser trocados.” (FOUCAULT, 2000, p. 40);

vi) Guardando semelhança com *as disciplinas*, delas se diferenciando, essencialmente, pelo reconhecimento de uma “pertença prévia” (FOUCAULT, 2000, p. 43), *as doutrinas* ligam “os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, de outras”. (FOUCAULT, 2000, p. 43). Nelas, ao contrário das *sociedades de discurso*, os discursos devem ser divulgados, propagados, impondo como condição única o reconhecimento e a aceitação das mesmas verdades, de maneira que os sujeitos a elas pertencentes fiquem submissos aos seus discursos, e os discursos ao grupo de tal grupo de sujeitos. Aqui, entra em jogo uma espécie de identidade dos sujeitos e dos discursos do grupo.

vii) E, por fim, a *apropriação social dos discursos* nos remete a funcionamentos mais amplos no que toca à “transmissão” e à assimilação de discursos. É por ela que proibições, permissões, oposições, lutas sociais e valores – muitas vezes implícitos numa sociedade – são difundidos. A educação, não obstante seu caráter de direito e de veículo de saber, “é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com saberes e poderes que eles trazem consigo”. Por isso, ela compreende uma possibilidade de *apropriação social dos discursos*.

Encerramos, portanto, este capítulo, tendo em vista que o gesto de leitura empreendido neste trabalho fica mais rico com os conceitos aqui mobilizados, por eles desempenharem papel importante para uma acuidada análise de nosso objeto.

Passamos a considerar, no Capítulo II, sobre o estatuto de objeto de ciência e sobre a historicidade e caracterização de nosso objeto.

CAPÍTULO II – UM OBJETO DE ESTUDO À LUZ DA NOVA HISTÓRIA

Para empreender o estudo de uma prática cultural, de caráter mítico e religioso, como o oráculo de Ifá, mais especificamente dos *odu*Ifá e das formações discursivas deles/neles existentes que compreendem o alvo desta pesquisa, é preciso buscar: primeiro, suportes epistemológicos que permitam situar tal objeto como um objeto passível da investigação científica; e, segundo, uma compreensão teórica que permita situar com propriedade a conjuntura sócio-histórica e ideológica deste objeto. Assim, compreendemos que o discurso oracular de Ifá não pode ser entendido como um acontecimento abstraído da natureza contextual dos fatos, pois não se dá de forma isolada, mas imiscuída, marcada, constituída e constituinte da política, do social, do antropológico, do cultural, do filosófico e do histórico. E, quanto a este último aspecto - vemo-lo atravessar e denunciar os outros e por isso - acreditamos que figure com fundamental importância para a construção deste estudo.

2.1- A Nova História

Para Le Goff (2003), “A história começou como um ‘relato’, [um] a narração daquela que pode dizer ‘eu vi, senti’. [com] Aspecto da história relato, história testemunho.” (LE GOFF, 2003, p. 9) E, segundo o autor, por muito tempo a história se deteve na tarefa de registrar fatos, depois a descrevê-los, como que no ensaio para futuras interpretações, que ganhariam mais tarde o *status* de representações históricas. Contudo, nesse fazer do registro histórico, nos pareceres emitidos, nas interpretações dos fatos e do valor dos acontecimentos, só gozavam do privilégio de “ter história” os grandes homens, os reis, os heróis, os notáveis, os poderosos, os fatos de interesse dos estados organizados, os feitos dos dominadores de todos os tempos, restando aos demais homens da humanidade a função de espectadores, ou no máximo a de coadjuvantes ou anti-heróis, a quem cabia assistir aos grandes feitos e testemunhar massivamente as glórias de alguns eleitos.

O tempo passou - ao menos temos essa ilusão pela sucessão dos acontecimentos, pois “tempo em si é um contexto imóvel.” (HALBWACHS, 2006, p. 153) - e a história, compreendida como a sequência de fatos importantes que marcaram a vida da humanidade, ou como a disposição cronológica e inalterável de datas e nomes, de feitos e fatos que, supostamente inquestionáveis, devem balizar o dizer sobre o passado, não consegue mais responder sobre os homens, não atende mais às suas necessidades de identidade e de existência. Surge, então, a falta de uma História que rompa com os marcos temporais erigidos na superfície do saber, uma ciência História que permita fazer luzir sobre as estruturas sociais esquecidas, ou guardadas, sob as dobras da própria história. Grita a urgência por aquela que permita revolver o ‘subterrâneo’, ouvir o ‘silêncio’ e ecoar os ‘não ditos’. Pois,

o mesmo acontece com todos os fatos históricos que conhecemos. Nomes próprios, datas, fórmulas que resumem uma longa sequência de detalhes, às vezes uma historinha ou uma citação: é o epitáfio dos fatos de outrora, tão curto, geral e pobre de sentido como a maioria das inscrições que lemos sobre os túmulos. A história parece um cemitério em que o espaço é medido e onde a cada instante é preciso encontrar lugar para novas sepulturas. (HALBWACHS, 2006, PP. 73-74)

Mas, como o anseio humano não se aquieta diante do desgaste ou da inadequação de um campo disciplinar, para bastar essa urgência do afã de descobrir, de investigar, de conhecer, surge uma nova perspectiva da História, a Nova História. Dessa forma, “o movimento de mudança surgiu a partir de uma percepção difundida da inadequação do paradigma tradicional.” (BURKE, 1992, p.19)

Conforme aponta Peter Burke (1992): “a nova história começou a se interessar por virtualmente toda a atividade humana.” (BURKE, 1992, p. 11). E assim, a perspectiva de investigação histórica foi abrindo espaço para se olhar a história das minorias, das classes oprimidas, das ideias, do diferente – que antes era tido como indiferente para o saber histórico –, dos fatos vistos por outros ângulos, dos homens como dinamos vivos e modificadores do mecanismo sócio cultural e do organismo de uma história em funcionamento. Assim, “o que era previamente considerado imutável é agora encarado como uma ‘construção cultural’, sujeita a variações, tanto no tempo quanto no espaço.” (BURKE, 1992, p. 11)

Além de apresentar o fundamento dessa filosofia como aquela que percebe a realidade tida por “social e culturalmente constituída”, Burke (1992) ainda elenca outras

características da Nova História. Para ele, a nova história tem um envolvimento maior com o estudo e a compreensão das estruturas - o que não incide em fazer estruturalismo, ao menos não na acepção vulgata do termo – observando o seu funcionamento, suas mudanças, trabalhando com a análise das rupturas, das dispersões, ampliando o foco para aspectos que antes eram tidos por periféricos.

É nesse sentido que o autor endossa a perspectiva da Nova História como a “história vista por baixo” (BURKE, 1992, p. 13), em que a atenção não está como no olhar da História tradicional, mas por olhares outros, antes tidos por “comuns demais” para valer sobre. Assim, o espaço abre-se “para a história das mentalidades coletivas ou para a história dos discursos, ou ‘linguagens’” (BURKE, 1992, p. 13), por exemplo. Do que podemos compreender que, “Por meio das ampliações (diversas variações da história que vão surgindo) de seu âmbito, a história se torna sempre co-extensiva em relação ao homem.” (LE GOFF, 2003, p. 16)

Ainda, a Nova História abre a possibilidade de se pautar o conhecimento noutros tipos de fonte, que não as de que se serve a História tradicional. Assim, não apenas os documentos oficiais estão autorizados a dizer, mas também outras fontes podem ganhar voz e valor. Dessa forma, os pesquisadores “devem examinar uma maior variedade de evidências. Algumas dessas evidências são visuais, outras orais.” (BURKE, 1992, p. 14) O que possibilita a exploração do grande acervo de saber popular e cultural que, ao mesmo tempo, implica e reflete história humana.

Dessa maneira, o fazer uma pesquisa histórica sai do eixo de listar uma sucessão de atos, fatos e acontecimentos para outra dimensão, que ao invés de explorar o “que”, passa a observar o “como” tal “o que” veio a ser. Com isso, o historiador sai da simples atividade de registro de fatos e passa a investigar motivações que desencadearam o funcionar, o fazer, o modificar nas estruturas - múltiplas e, até então, inéditas para o empreendimento histórico.

Além disso, começam a ser admitidas marcas de subjetividade, já que a história admite contar como as coisas deram-se, ela abre brechas para a emersão de outras versões, oriundas de diferentes pontos de vista. Segundo Burke (1992):

o relativismo cultural obviamente se aplica, tanto à própria escrita da história, quanto a seus chamados objetos. Nossas mentes não refletem diretamente a realidade. Só percebemos o mundo através de uma estrutura de convenções esquemas e estereótipos, um entrelaçamento que varia de uma cultura para outra. (BURKE, 1992, p. 15)

Assim, considerando esse redimensionamento do pensar, que tal perspectiva de estudo da história permite, é possível explorar uma série de elementos, antes tidos à conta de fúteis ou indignos de se tornarem objeto dos estudos científicos. E, também, a possibilidade de diferentes pessoas, de diferentes culturas, consciências, vivências e saberes dizerem sobre um mesmo ou vários pontos de uma mesma questão é algo que enriquece a constituição do saber humano, de uma maneira geral. E que rompe com uma história dominadora e voltada a castrar raciocínios outros, que não os de interesse em fazer figurar fatos construídos dentro de uma visão inalterável e parafinada.

Outra noção importante nesse contexto da nova concepção do caráter histórico é a da historicidade. Pois,

o conceito de historicidade desligou-se das origens ‘históricas’ ligadas ao historicismo do século XIX, para desempenhar um papel de primeiro plano na renovação epistemológica da segunda metade do século XX. A historicidade permite, por exemplo, refutar no plano teórico a noção de ‘sociedade sem história.’ (LE GOFF, 2003, p. 19)

Assim, é a despeito de um forçoso cientificismo típico da História tradicional do século XIX que a historicidade faz reconhecer em “tudo” (LE GOFF, 2003, p.20) a sua possibilidade/ “realidade” histórica. E, conforme pondera Le Goff (2003, p. 19) até a própria história tem uma historicidade. Dessa forma, é possível compreender que objetos, situações, pessoas, disciplinas, saberes, e outros elementos antes deixados à margem são passíveis de sua própria (re)construção, de seu próprio (re)conhecimento histórico. Isso não num caráter de histórico estagnado e inquestionável, mas algo sempre aberto a uma discussão, (re)avaliação, refutação e, mesmo, negação.

A historicidade, por isso, remete ao fluxo de interpretações, não apenas as realizadas pelas vozes autorizadas das instituições, mas aquelas coletadas e (re)consideradas entre as pessoas “comuns” que vivem, experimentam, realizam e são, senão o próprio, um dado objeto de estudo. A historicidade fundamenta uma “categoria de real” (Le Goff, 2003, p. 19) que leva em conta acontecimentos e suas múltiplas possibilidades de compreensão, num jogo de interpretações estreitamente vinculado a um funcionamento social.

Por fim e por nossa filiação à Análise do Discurso, no que se refere à historicidade, somos chamados a aludir à sua compreensão como “um conjunto de discursos produzidos sobre um dado objeto”.

Ao pensar na historicidade de fatos históricos e em avaliar o seu valor de “real”, evocamos aqui Michel de Certeau (2002), quando problematiza a questão:

o real enquanto é o conhecido (aquilo que o historiador estuda, compreende ou ‘ressuscita’ de uma sociedade passada) e o real enquanto implicado pela operação científica (a sociedade presente a qual se refere a problemática do historiador, seus procedimentos, seus modos de compreensão e, finalmente, uma prática do sentido). De um lado o real é o resultado da análise e, de outro, é o seu postulado. Estas duas formas da realidade não podem ser nem eliminadas nem reduzidas uma a outra. A ciência histórica existe, precisamente, na sua relação. (CERTEAU, 2002, p. 45)

Delicada e frágil a questão do real, porque ela surge em si mesma atravessada por dupla (e ousaríamos dizer, múltipla) valoração. O próprio revolver o passado para ressuscitá-lo de algum modo já é marcado por tendências que, por mais que se queria delas fugir, se fazem sempre presentes, a começar pelos próprios dispositivos de que se lança mão para fazê-lo e, mais ainda, pela própria maneira com que se coloca o pesquisador diante de seu objeto, e do que dizem, pensam e sabem os outros sobre este.

Convém reafirmar com Le Goff (2003), que

A crítica da noção de fato histórico tem [...] provocado o reconhecimento de ‘realidades’ históricas negligenciadas por muito tempo pelos historiadores. Junto à história política, a história econômica e social, à história cultural, nasceu uma história das representações. (LE GOFF, 2003, p. 11)

Tal história remete a um universo plural de possibilidades de investigação, que trata de fatos até então ignorados pela História como ciência e que podem ser – como os outros – lidos e entendidos de diversas maneiras, conforme o olhar que se lhes lance. Assim, fica colocado em dúvida o valor de “real” do fato histórico. Para esclarecer, recorremos a Le Goff (2003) quando diz que “o fato não é, em história, a base essencial de objetividade, ao mesmo tempo porque os fatos históricos são fabricados e não dados e porque, em história, a objetividade não é a pura submissão aos fatos.” (LE GOFF, 2003, p. 31)

Diante disso, é preciso assumir que o fato não é algo inquestionável, e que sua veracidade não imputará heresia aos que dela discordarem, total ou parcialmente, e nem

que dada leitura/compreensão de um fato é algo imutável, pois que deriva de diversas interpretações que poderão ir se (re)significando ao longo do tempo. E mais, aceitar o fato como algo construído é reconhecer que o historiador (sujeito pesquisador) influencia nessa construção e que de alguma forma o fato é marcado por algo daquele que lho representa.

Observando esta reflexão, típica da epistemologia das ciências humanas, reportamo-nos a um teórico que, tratando da Linguística, ponderou sobre a questão e pode nos avaliar nessa perspectiva de compreensão, Milner (2000). Conforme aponta o autor, “a técnica é a aplicação prática da teoria” e “o empírico é manipulável pela técnica” e disso pode-se perceber que ao se escolher uma determinada posição teórica, consequentemente, se escolhe uma técnica, e ainda uma forma de recortar do objeto um dado e fazer emergir um fato – passível de “matematizações e falseações” que lhe garantam o estatuto de fato. Diante dessa observação sobre o fato, percebe-se uma relativização do que é e do que pode vir a ser fato na dinâmica relacional entre teoria e dado, pesquisador e objeto.

Posto isso, retomamos Le Goff (2003) para justificar que apesar da influência do historiador no seu trabalho, o fato histórico não é desprovido de uma objetividade, não é (de todo) algo irreal por comportar mais de uma verdade. Mesmo sendo manipulável, o fato histórico pode, e o faz, carregar uma parcela de real, porque mesmo quando falso é passível de denunciar a realidade que lhe conferiu existência. Para Le Goff (2003), “se a imparcialidade só exige do historiador honestidade, a objetividade supõe mais”, de tal forma, “a objetividade histórica – objeto ambicioso – constrói-se pouco a pouco através de revisões incessantes do trabalho histórico, laboriosas verificações sucessivas e acumulação de verdade parciais.” (LE GOFF, 2003, p. 33)

Reconhecemos, portanto, que a ciência histórica existe nessa tensão do historiador, constituído por uma história própria, com o seu objeto, visto por lentes cunhadas nessa sua história, a mostrar-se de modo singular.

Dessa maneira, afirma-se o valor da disciplina história compreendida como uma ciência de vozes plurais, tão passível de descobertas outras, quanto tantos investigadores diferentes dela se ocupem na análise de um mesmo objeto. Se o “resultado da análise” possui a marca – mesmo que inconsciente do historiador – assim como o possui o seu “postulado”, esse fazer científico trará sempre marcas de uma pessoalidade que incide determinantemente, como negativa, na tentativa de se achar um real totalizante e inquestionável. Na brecha entre o que o historiador descobre e o que ele diz sobre a descoberta, há a possibilidade de um novo dizer. E mais, no espaço onde se dá o fazer

científico da História, há espaço para um novo fazer: para um novo descobrir e dizer “real”. De tal forma que “em cada acontecimento, os testemunhos divergem segundo as simpatias e a memória de cada um.” (LE GOFF, 2003, p. 113)

Passando a observar a história não mais com uma voz única da verdade e inquestionável do real, mas como um campo de estudo capaz de deixar entrever marcas de subjetividade e de singularidade, e mais como um elemento constituinte de “tudo que é atividade humana”, podemos encontrá-la em diálogo com a linguística a gerar um ambiente muito favorável para o estudo do discurso, especificamente denunciando suas condições de produção.

Compreendemos, ainda,

que o passado depende parcialmente do presente. Toda história é bem contemporânea, na medida em que o passado é apreendido no presente e responde, portanto, a seus interesses, o que não só é inevitável como legítimo. Pois que a história é duração, o passado é ao mesmo tempo passado e presente. (LE GOFF, 2003, p. 51)

Porque na perspectiva da Nova História vamos encontrar uma ressignificação da dialética passado/presente, antigo/moderno, que põe a (re)construção dos fatos sob o índice de determinados elementos, dos quais passaremos a considerar a memória, a memória coletiva. Já que “a história dita ‘nova’, que se esforça por criar uma história científica a partir da memória coletiva, pode ser interpretada como ‘uma revolução da memória’.” (LE GOFF, 2003, p. 467)

Considerando, portanto, que “nada temos de melhor que a memória para garantir que algo aconteceu antes de formarmos sua lembrança” (RICOEUR, 2007, p. 26), passamos a considerar a memória, em sua dimensão coletiva.

2.2 - A memória Coletiva

“Tal como o passado não é a história, mas seu objeto, também a memória não é história, mas um de seus objetos, e simultaneamente, um nível elementar de sua elaboração histórica.”
(LE GOFF, 2003, p. 49)

Ao tratarmos de memória somos inelutavelmente remetidos ao plano das lembranças, sejam aquelas consideradas espontâneas, que surgem involuntariamente no nível da consciência, ou aquelas que são retomadas por um ato consciente de busca. Somos identificados com aquelas impressões que naturalmente registramos e com outras que nos esforçamos, e até nos servimos de técnicas, para guardar. Ao tratarmos de memória somos reportados às várias dimensões que o termo pode comportar, como as da biologia, da neurociência, da psicologia e de outras áreas do saber que dão, cada uma no seu campo científico, um tratamento próprio à memória. Muito embora cada uma dessas compreensões tenha seu valor e façam-se até correlatas às outras, cabe-nos esclarecer que aqui tomaremos a memória em sua dimensão histórica, como algo que funciona nos indivíduos e nas sociedades em sua produção de sentidos e no móvel de suas ações.

De maneira geral, “a busca da lembrança comprova uma das finalidades principais do ato de memória, a saber, lutar contra o esquecimento, arrancar alguns fragmentos de lembrança à ‘rapacidade’ do tempo, ao ‘sepultamento’ no esquecimento.” (RICOEUR, 2007, p. 48) Pois que inegavelmente a memória “continua sendo a guardiã da problemática da relação representativa do presente com o passado.” (RICOEUR, 2007, p. 100)

Cabe nos compreender, nessa perspectiva, como funciona a relação entre a memória individual e a memória coletiva. O que está em nós? O que está nos outros? Ou melhor, o que de nós está nos outros? O que dos outros está em nós?

Primeiramente, é forçoso reconhecer que “ao se lembrar de algo, alguém se lembra de si.” (RICOEUR, 2007, p. 107) O que nos dá a ideia da noção de pertencimento. Por que tais ou quais lembranças me ocorrem? Ou me pertencem? Porque eu também a elas pertenço, porque de alguma maneira elas são minhas, pois que significa(ra)m em mim ou para mim. Contudo, “a originalidade das impressões ou dos pensamentos que sentimos não se explicam por nossa espontaneidade natural” (RICOEUR, 2007, p. 132), mas “pelos encontros em nós de correntes que têm uma realidade objetiva fora de nós.” (HALBWACHS, 2006, p. 59).”

É por estarmos ligados a uma ou a várias “realidades” ao longo da vida que elas significam em nós, nos tocam, nos influenciam, nos modelam, nos formam, nos constituem, nos pertencem. E passam a constituir em nós um acervo de impressões e pensamentos que refletem a nossa relação com o mundo exterior a nós. Assim, “é nos quadros do pensamento coletivo que encontramos os meios de evocar a sequência e o encadeamento dos objetos” (RICOEUR, 2007, p. 133) e das pessoas que compõem essa

coletividade, que também significam nesse contexto coletivo e dele absorvem impressões e formulam pensamentos, é pela interação com esta memória dos outros, também, que movimentamos a nossa memória, é por nos acharmos ligados a um grupo que nossas memórias podem ser partilhadas, e retomadas, e reconstruídas, e ressignificadas por nós. E a dos outros, para os quais nós somos os outros, por eles, uma vez que “é por seu lugar num conjunto que os outros se definem.” (RICOEUR, 2007, p. 131)

Não queremos com isso negar a memória individual, mas reconhecer-lhe a existência e a conexão com um contexto maior de memória que, de alguma forma, a (e nos) contém/sustém. Para Jean Duvignaud¹³, conforme Halbwachs (2006):

É claro, a memória individual existe, mas está enraizada em diferentes contextos que a simultaneidade ou a contingência aproxima por um instante. A rememoração pessoal está situada na encruzilhada das redes de solidariedades múltiplas em que estamos envolvidos. Nada escapa à trama sincrônica da existência social ‘atual’, é da combinação desses diversos elementos que pode emergir aquela forma que chamamos lembrança, porque a traduzimos em uma linguagem. (DUVIGNAUD cf. HALBWACHS, 2006, p. 12)

Tais redes de solidariedades múltiplas funcionam como uma espécie de teias a conectar, num emaranhado de experiências, acontecimentos e fatos coletivos, a participação individual de cada membro dessa coletividade. Assim, estamos ligados ao nosso grupo, guardando uma parte singular e particular de memória que ao mesmo tempo toma e oferece ao todo coletivo a sua existência, numa relação simbiótica de significar o mundo e os outros e para eles.

Problematizando a relação da memória individual e coletiva, Ricoeur (2007) nos interpela com a questão: “Não existe, entre os dois pólos da memória individual e da memória coletiva, um plano intermediário de referência no qual se operam concretamente as trocas entre a memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades às quais pertencemos?” (RICOEUR, 2007, p. 141) E com isso, somos chamados a refletir com Ricoeur (2007) sobre a existência de “próximos” em nossas relações sociais e comunitárias. Por estarmos inseridos numa coletividade qualquer não significa que tenhamos com toda ela uma relação de afinidade uniforme e estreita; existem nessa comunidade aqueles que nos são mais próximos, com os quais as lembranças são compartilhadas com mais intensidade, com os quais temos lembranças próprias em

¹³Professor da Faculdade de Letras e Ciências Humanas de Orléans-tours, que assina o prefácio da obra *Memória Coletiva*, de Halbwachs (2006).

comum, com um quais guardamos uma relação maior de proximidade e de sentidos em comum, do que com o restante da comunidade. Esses “próximos” são para nós o testemunho mais acentuado de nossa própria existência e podem nos ajudar na recuperação de nossas experiências e impressões mais íntimas, ou as retomarem por eles mesmos. Esses “mais próximos” sempre estão conosco, reafirmando a nossa existência, a nossa relação com eles e a nossa relação com o mundo, porque estão em nós. Pois “para confirmar ou recordar uma lembrança, não são necessários testemunhos no sentido literal da palavra, ou seja, indivíduos presentes sob a forma material e sensível.” (HALBWACHS, 2006, p. 31) E, “não é preciso que outros (consideramos aqui, os “mais próximos”) estejam presentes materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem.” (HALBWACHS, 2006, p. 30) Assim, com Ricoeur (2007), compreendemos que a memória, no sentido como tomamo-la neste estudo, pode ter um tríplice aspecto, como atribuída a si, aos próximos e aos outros. De forma que entre a dimensão individual e a coletiva da memória figure a mediação da memória dos próximos.

É preciso refletir, então, sobre como se desperta em nós o movimento/funcionamento/ato dessa(s) memória(s), quando e por que ocasião uma lembrança nos ocorre? (questão talvez muito densa, da qual não pretendemos esgotar a resposta, ao contrário, apenas apontar, com Halbwachs (2006), um pálido esboço) Ou, então, por que não nos lembramos disso antes, ou a todo tempo? Para Halbwachs (2006), “nem sempre encontramos a lembrança que procuramos, porque temos de esperar que as circunstâncias, sobre as quais nossa vontade não tem muita influência, as despertem e as representem para nós.” (HALBWACHS, 2006, p. 53)

Dessa forma, compreendemos que

Quando muitas correntes sociais se cruzam e se chocam em nossa consciência, surgem estados que chamamos de intuições sensíveis e que tomam a forma de estados individuais porque os relacionamos a nós mesmos. Nem por isso eles puxam menos de toda sua força e da intensidade de suas ações conjugadas que então se exercem sobre nós. Nós perceberíamos isso muito bem se as analisássemos então, se as rastreássemos até suas raízes. (HALBWACHS, 2006, p. 58)

A esta altura da compreensão, carecemos de retomar do Capítulo I, as noções de sujeito, item 1.1.1.2; de formação ideológica, item 1.1.1.5; de formação discursiva, item 1.1.1.5; e de interdiscurso, item 1.1.1.6. Pois, podemos entrevê-las nessa concepção

teórica: Primeiramente, o indivíduo deixou sua condição de sujeito empírico e foi arrebatado à condição de sujeito de discurso por ter sido interpelado por uma formação ideológica dada, pois que atribuir sentidos, conscientemente ou não, a um fato ou acontecimento é fruto de uma captura ideológica sofrida. Depois, esse tal fato e/ou sua gama de significado e sentido é passível de ser recordado/revivido/ressentido no ato de memória por ocasião da conjuntura de um novo fato ou acontecimento, que faz vir à tona, pelo funcionamento do interdiscurso, formações discursivas (“correntes sociais que se cruzam e chocam em nossa consciência”- ou inconsciência) que remetem ao fato anterior e exercem sobre o sujeito uma força tal que a memória se lhe reaviva os sentidos já experimentados anteriormente, que retornam pela/sob a forma do novo.

Na maioria das vezes, de fato, “a nossa vontade não tem influência”, porque nos foge a consciência de que isso acontece, ou de como isso acontece. Assim,

é muito comum atribuímos a nós mesmos, como se apenas em nós se originassem, as ideias, reflexões, sentimentos, emoções que nos foram inspiradas pelo nosso grupo. Estamos em tal harmonia com os que nos circundam, que vibramos em uníssono e já não sabemos onde está o ponto de partida das vibrações, se em nós ou nos outros. (HALBWACHS, 2006, p. 64)

Contudo, é possível empreitar algumas jornadas de investigação a respeito das origens de nossas lembranças, de nossas impressões, de nossos pensamentos. Para tanto convém que resistamos com espírito crítico e interpretativo ao suposto caráter de acaso dos fatos, pois “enquanto sofremos docilmente a influência de um meio social, não a sentimos” (HALBWACHS, 2006, p. 58) e “não percebemos que somos apenas um eco.” (HALBWACHS, 2006, p. 64) Somente assim poderemos encontrar algumas raízes de nossas impressões, de nossas memórias.

Halbwachs (2006) serve-se da metáfora de um objeto pesado suspenso no ar por diversos fios para nos fazer compreender que é desta maneira que podemos compreender a relação de nossa memória individual em jogo de equilíbrio com a memória coletiva. Assim, nosso ato de memória não é independente das influências do exterior, “na verdade ele resulta de seu conjunto e está sempre dominado pela lei da causalidade.” (HALBWACHS, 2006, p. 70)

É preciso convir daí que, em contrapartida, “a memória coletiva contém as memórias individuais, mas não se confunde com elas.” (HALBWACHS, 2006, p. 72) e que

“contudo, não existe nenhuma memória universal. Toda memória coletiva tem como suporte um grupo limitado no tempo e no espaço.” (HALBWACHS, 2006, p. 106)

Dessa forma, o conceito de coletividade é guardado dentro de certos limites, que podemos compreender como aqueles necessários para que seus membros sintam-se em unidade, sintam-se pertencentes, e aqueles necessários para que essa unidade seja percebida pelos outros. Assim, a sucessão das gerações numa mesma coletividade vai ganhando, não obstante as alterações espaço-temporais, uma solução de continuidade. “É justamente essa continuidade que explica que uns lembram os outros, os que precederam ou seguiram, assim como não se pode apanhar um elo sem arrastar toda a corrente.” (HALBWACHS, 2006, p. 120)

Duas outras noções são muito importantes para o reconhecimento da memória coletiva: o tempo e o espaço.

Quanto ao tempo, podemos reconhecer que seu valor está extremamente vinculado à duração e à sucessão, uma vez que “os acontecimentos se sucedem no tempo, mas o tempo em si é um contexto imóvel. Os tempos são mais ou menos vastos, permitem que a memória retroceda mais ou menos longe no que se convencionou chamar de presente.” (HALBWACHS, 2006, p. 153) O que implica dizer que o tempo figura-se como uma esteira sobre a qual a memória desenvolve seu movimento, um movimento de resgate, de retomada, de perpetuação, de sobrevivência. Por isso, “não se pode nem dizer que esses tempos passam, pois cada consciência coletiva pode se lembrar, e a subsistência do tempo parece muito bem ser uma condição da memória.” (HALBWACHS, 2006, p. 153) E, dessa forma, a memória é o elemento que assegura a es(ins)tabilidade do tempo, pois que é ela que pode retroceder no presente para resgate e duração/manutenção do passado.

Quanto ao espaço, vemo-lo como algo que remete às referências mais materiais da memória. Ele é algo que dá certa sensação de segurança, de estabilidade, algo passível de comportar em si evidências materiais da memória – rastros históricos, vestígios - que podem a qualquer momento ser tomadas como um incentivo à lembrança e à confirmação da identidade coletiva. Um bom exemplo apontado por Halbwachs (2006) e que diz também do objeto deste estudo, é a sociedade religiosa que

quer se convencer de que não mudou, embora tudo se transforme a seu redor. Ela só consegue isso encontrando os lugares, ou reconstituindo a sua volta uma imagem ao menos simbólica dos lugares em que se constituiu – porque os lugares participam da estabilidade das coisas materiais e é fixando-se neles, encerrando-se em que seus limites e sujeitando nossa atitude à sua disposição que o pensamento

coletivo do grupo dos crentes tem maior oportunidade de se imobilizar e durar.
(HALBWACHS, 2006, p. 187)

Assim, a coletividade religiosa - na busca pela asseveração de sua identidade, de sua sobrevivência enquanto a mesma - endossa o valor do espaço para a memória. Mas, não apenas as sociedades religiosas, várias comunidades marcam suas vivências, conquistas e valores no espaço que as circundam e tendem a perpetuar e a reproduzir, se preciso for, tais marcas. Assim é o caso dos estados modernos a construírem obeliscos, criarem museus, tombarem edifícios, protegerem reservas e parques culturais e ecológicos.

Considerando a condição memória aqui explicitada, chamada a servir como um objeto da história e a recompor a historicidade de diversos objetos, esta pesquisa nela se apoia, pois que é por ela, pela memória coletiva, que o objeto deste estudo atravessou a marca dos milênios resistindo aos deslocamentos no espaço e no tempo, apresentando-se vivo em pleno século XXI. Foi pela memória coletiva que as comunidades africanas, filhas do mito e da fé, perpetuaram-se numa tradição de oralidade, numa cultura religiosa, numa compreensão de mundo que pode ser estudada no oráculo de Ifá. Assim, a memória coletiva significa para esta pesquisa não somente uma ferramenta histórica para a (re)composição de condições de produção, mas, sobretudo condição *sine qua non* de existência de seu próprio objeto de estudo.

Ainda, é por ela que podemos reconhecer “o *estatuto social da memória* como condição de seu funcionamento discursivo” (PÊCHEUX, 2011, p. 142), o que para este trabalho compreende importante alavanca teórica, senão a prática mesmo da teoria.

Considerando que “o primeiro domínio no qual se cristaliza a memória coletiva dos povos sem escrita é aquele que dá fundamento –aparentemente histórico – à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem” (LE GOFF, 2003, p. 424), passaremos agora a algumas considerações sobre o mito e a história.

2.3 - O mito

“Não faltam razões aos homens para fazerem existir os mitos que os fazem existir.”
(SOUZA FILHO, 2006, p. 7)

As mitologias remontam a um tempo – aqui, empregamos o termo “tempo” e não de “passado” (apesar da denúncia do verbo remontar), para reafirmar que este pode naquele subsistir- repleto da credulidade de povos, que para suprir sua necessidade de saber e de compreender suas origens e seu destino no mundo, a própria existência, as relações entre os homens e destes os outros seres do universo, serviram-se de narrativas fantasiosas (e quais podem furtar-se a este adjetivo) para construir significações, sentidos, referências, bases “racionais” e identidade na própria existência. Porque, conforme pondera Souza Filho (2006),

a imaginação mítica nasce de uma falta: a do compreender humano sobre o próprio homem e sobre o mundo por ele criado. Nasce de uma estrutura que é aquela do desconhecimento humano sobre o que funda o próprio ser humano e seu mundo. Sendo o homem aquele que está no centro da própria existência humana e do mundo humano, o mito vem a ser a palavra que, não se ignorando aqui a lógica do imaginário, descola o homem para fora da história de sua própria hominização, pondo em seu lugar a ação da natureza, dos seres sobrenaturais, das forças mágicas. (SOUZA FILHO, 2006, p. 3)

Isso ocorre de maneira tão determinante que as sociedades tendem a “confundir a história e o mito” (LE GOFF, 2003, p. 424). Fato que se explica facilmente, pois, como aponta Souza Filho (2006), o mito constitui a própria condição existência das sociedades do passado, como a história constitui a das sociedades modernas. Contudo, é forçoso convir que a “lógica”, a “força” e o papel dos mitos não são fatores inexistentes na atualidade. Tanto que

os mitos não são coisas do passado, não desapareceram. Os mitos continuam plenamente vivos. Seja porque sociedades primitivas (indígenas, tribais, etc.) continuam existindo, e nelas o mito fundamenta as atividades e o comportamento dos indivíduos, seja porque, nas chamadas sociedades complexas (urbano-industriais atuais), o imaginário continua como potência primária da produção de mitos em outras formas. (SOUZA FILHO, 2006, p. 1)

E essa confirma o fato de que “podemos estudar nas sociedades históricas o aparecimento de novas curiosidades cujo início recorre muitas vezes ao mito.” (LE GOFF, 2003, p. 55)

Uma vez que o mito além de fundador das próprias civilizações sobrevive nelas, mesmo que em traços remanescentes, alterado, adaptado e distorcido, ele é passível de se tornar objeto de história. Por isso, “o mito não só é objeto da história, mas também prolonga, em direção às origens, o tempo da história, enriquece os métodos dos

historiadores e alimenta um novo nível da história.” (LE GOFF, 2003, p. 56) Dessa forma, o mito é algo que a memória coletiva preservou para sua coletividade, que a qualquer momento pode, por sua própria memória, resgatá-lo, fazendo com que esse passado retorne no presente.

Considerando que o mito guarda estreita ligação com o sagrado, com o divino, percebemos que “a maior parte das religiões concebe uma idade mítica feliz senão perfeita, no início do universo” (LE GOFF, 2003, p. 283), ou no “fim do mundo”, podemos ver o mito funcionando ainda nas sociedades atuais. Seja numa perspectiva de degeneração ou de evolução da humanidade - que a história aponta existir como duas correntes de pensamento - propostas pelas religiões evocando uma idade mítica, que justifica as origens, e/ou uma que reporta ao fim dos tempos, numa dimensão escatológica, vamos encontrar o mito criando e recriando significados a cada vez que é retomado.

Além das extremidades míticas, de origem e final dos tempos, os mitos apontam para diversas relações humanas, buscando dotá-las de sentido. E por isso - nos esforços para lidar com tempo, nas passagens importantes da vida (nascimento, reprodução, morte), nos meios de subsistência (trabalho, alimentação), na luta pela sobrevivência (guerras e intempéries), e principalmente nas relações com a ancestralidade, com o sagrado, com o divino - o mito é evocado, ora como justificativa, ora como orientação, ora como reprodução do próprio mito na prática social.

Então, o mito é sempre resgatado, em determinadas sociedades, para manter-se vivo, para ser repassado, para perpetuar a tradição, para manter a unidade, para representar a força, para assegurar a identidade. Assim “o mito *informa* a vida de grupo do que ela é e das razões que a fazem existir e seu destino, assim como a *enforma* nos padrões, valores e instituições que o mito elegeu.” (SOUZA FILHO, 2006, p. 4 – grifos do autor) Diante disso,

Os mitos teriam assim uma função social. Contando uma “história verdadeira” e primordial, conseguem fazer com que homens e mulheres de uma dada sociedade se entreguem a crenças e práticas dotadas de sentidos que as tornam naturais, únicas, universais e sagradas [...] (SOUZA FILHO, 2006, p. 4)

Essa noção de verdade histórica que impregna as práticas sociais filhas do mito são determinantes para a “celebração da ordem da lei humana, pelo que esta representa como possibilidade de instituição do espaço de sociedade, e este como o espaço da vida que

agrega, reúne, liga, embora também subjugue.” (SOUZA FILHO, 2006, p. 2) Dito de outra forma, o mito estabelece uma dada ordem na sociedade.

Essa ordem, mítica, ao mesmo tempo determina e reflete a sua sociedade. O que nos leva a reconhecer que “o mito é, de alguma maneira, a primeira forma da ideologia [fundadora desta sociedade] – aqui, tomados em sentido lato.” (SOUZA FILHO, 2006, p.4)

Posto isso, é possível reconhecer que pelo estudo dos mitos ou dos traços, dos rastros mitológicos de uma sociedade, podemos, ao menos em parte, compreendê-la em suas relações e estrutura.

Existe sempre um fundo mítico na ideologia, mesmo quando esta se pretende “racional”, pela própria natureza da função ideológica na cultura. Da mesma maneira, uma parte do mito nunca existira sem sua função ideológica, isto é, de consagração simbólica do existente – o “mundo real”, necessário, inevitável e imutável! -, caucionada no desconhecimento do homem sobre sua própria existência e sobre a realidade do mundo no qual a existência humana se realiza. (SOUZA FILHO, 2006, p. 7)

É assim que o mito, elemento fundador das sociedades ioruba, do culto de Orunmilá/Ifá, vai permitir: que investiguemos o oráculo de Ifá, que perscrutemos alguns dos sentidos vibráteis e constitutivos da sociedade formada por esse culto; que, a partir da materialidade linguística coletada por ocasião de nossa consulta ao oráculo de Ifá, observemos as movimentações da *Instância Enunciativa Sujeitucional* - nossa concepção de sujeito (ser humano interpelado pela ideologia) -; e, por fim, que percebamos, pelas movimentações de (des)identificação desta Instância Enunciativa, as formações discursivas presentes no caso em estudo.

Observando, portanto, que a sobrevivência do mito, por muito tempo, foi assegurada pela transmissão oral e que o objeto de nosso trabalho é coletado da oralidade, passamos a tecer sobre ela algumas considerações.

2.4 - A Oralidade

Com a Nova História, abre-se, retoma-se - uma vez que, conforme aponta Le Goff (2003), a história começou com a narração, com o relato dos fatos, com os testemunhos

-ou, no mínimo, assevera-se, a possibilidade de se fazer história a partir de documentos outros que não os escritos, os achados materiais e outras “evidências” tidas por objetivas e irrefutáveis. Nessa nova perspectiva, a ciência histórica “se beneficia de novos métodos das ciências humanas (história, etnologia, sociologia), que tem a vantagem de ser ‘uma ciência em campo’, que utiliza todas as espécies de documentos, nomeadamente o documento oral.” (LE GOFF, 2003, p. 55)

A compreensão da oralidade como fonte para os estudos históricos permite elevar à categoria de objeto a realidade de diversas sociedades, culturas, de inúmeros saberes e práticas que são, genuinamente, de funcionamento e transmissão oral e se mantêm (sobre)vivos na atualidade. E ainda, permite um registro e a preservação destas mesmas culturas.

Importante notar, que

Nas sociedades sem escrita, a memória coletiva parece ordenar-se em torno de três grandes interesses: a idade coletiva do grupo, que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem; o prestígio das famílias dominantes, que se exprime pelas genealogias; e o saber técnico, que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa. (LE GOFF, 2003, p. 427)

Considerando isso, uma vez mais, vamos verificar a memória coletiva como um precioso recurso a funcionar e a manter coesa a unidade de uma sociedade sem escrita. Da mesma forma que, em tal sociedade, a oralidade é o veículo, o suporte, primordial de transmissão da memória coletiva pelas gerações umas para as outras. Os mitos e suas variações, as genealogias e seus motivos de orgulho e desdita, os saberes do cotidiano, como as técnicas de trabalho e subsistência, e as práticas religiosas, desde os rituais por ocasião do nascimento, da maturidade, do casamento e da morte, passando pelo culto à ancestralidade e ao sagrado, acabam por constituir os principais patrimônios das sociedades tipicamente orais e a sua principal face de identidade.

Como exemplo de uma sociedade originalmente de cultura oral e que preza por manter - ao menos parcialmente - este caráter, citamos os povos ioruba, da Nigéria (África Oeste), que apesar da mudança dos tempos e dos avanços tecnológicos do mundo, ainda resistem na preservação da oralidade em sua tradição mítico-religiosa, que incide multiplamente em toda sua organização social. A sociedade ioruba compreende a cultura mãe/filha do objeto de estudo deste trabalho, o oráculo de Ifá, especificamente os poemas de Ifá. Cabe considerar, porém, que a preservação de uma cultura de oralidade por parte

dos ioruba e por outras sociedades negro-africanas não deve, no dizer de Leite (1992), ser confundida com analfabetismo, pois, conforme acentua Salami (1999), é uma questão de tradição, de adoção da oralidade para transmissão e apreensão dos conhecimentos.

Logicamente, nas sociedades caracterizadas pela oralidade, a memória se faz um elemento de extrema importância e “nestas sociedades sem escrita, há especialistas da memória, homens-memória: ‘genealogistas, guardiães dos códigos reais, historiadores da corte, tradicionalistas’. [...] Mas também ‘chefes de família idosos, bardos, sacerdotes’.” (LE GOFF, 2003, p. 425) Para exemplificar, podemos citar da sociedade ioruba, que conta com seus especialistas em memória, os sacerdotes do oráculo de Ifá, do culto de *Ṣunmílá*/Ifá, os Babalaôs - “verdadeiros atletas da memória” (RICOEUR, 2007, p. 75), dos quais trataremos adiante.

Todavia, Le Goff (2003) pondera que “a memória transmitida pela aprendizagem nas sociedades sem escrita não é uma memória ‘palavra por palavra’ (LE GOFF, 2003, p. 425), uma vez que “a memória coletiva parece, portanto, funcionar nestas sociedades segundo uma ‘reconstrução generativa’ e não segundo uma memorização mecânica.” (LE GOFF, 2003, p. 426) Dessa forma, compreendemos que a transmissão dos conhecimentos pela oralidade, mesmo no tocante aos mitos e às práticas ritualizadas, não é algo de uma reprodução mecanicamente perfeita, mas antes de uma assimilação espontânea e reprodução criativa. De tal maneira, “o estudo da tradição num meio oral mostra que os especialistas desta tradição podem inovar, enquanto a escritura pode, ao contrário, apresentar um caráter mágico que a torna mais ou menos intocável.” (LE GOFF, 2003, p. 53)

Considerando esse processo de transmissão-apreensão pela oralidade, vamos convir que “aprender é, para cada geração, fazer a economia, [...] do esforço exaustivo de reaprender tudo a cada vez” (RICOEUR, 2007, p. 75), mesmo que este processo seja marcado pela possibilidade de inovação, no que toca à reprodução. Isso nos remete ao processo de iniciação de um babalaô, que abordaremos à frente, no qual o sacerdote neófito é preparado pelos sacerdotes mais velhos, a princípio num curso mais intensivo típico dos ritos iniciáticos, mas sempre num aprendizado de longa duração que segue por uma vida inteira.

Dessa maneira, a oralidade configura-se também como condição da própria existência do objeto de estudo deste trabalho, primeiro por ser ela o veículo pelo qual a memória assegurou a sobrevivência de tal objeto, os poemas de Ifá e o seu funcionamento

dentro do oráculo. E, depois, porque nosso *corpus* de análise foi coletado dela, por gravação digital, num ato de consulta ao oráculo, que tradicionalmente é realizado por ela – digo, tradicionalmente, porque na atualidade a internet tem oferecido outras possibilidades, que trataremos oportunamente.

Passaremos, agora, à conceituação de documento/monumento.

2.5 - O documento/monumento

Tomando por base os princípios da nova história, que desviam o olhar do sujeito pesquisador para um universo de possibilidades de investigação até então marginalizado pela história tradicional; e, revelam a memória coletiva como elemento constitutivo e objeto de história; e, ainda, apresentam a oralidade, entre outras formas de expressão, como fonte de uma multiplicidade de objetos de estudo; somos impelidos a tratar da noção de documento, compreendido como um “repositório” de substância histórica a ser analisada. E para tanto, recorremos a Le Goff (2003), que numa esteira foucaultiana, apresenta interessantes contribuições.

Para Le Goff (2003),

o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam às ciências do passado e do tempo que passa, os historiadores.” (LE GOFF, 2003, p. 525)

Considerando isso, podemos perceber que o historiador elege, voluntaria e conscientemente ou não, aquilo que sobreviverá do passado, o que permanecerá, ao menos por sua voz. Dessa forma, algo muito importante é a escolha do “repositório” histórico que será analisado, e por isso, é preciso reconhecer que o documento “não é um material bruto, objetivo e inocente, mas exprime o poder da sociedade do passado sobre a memória e o futuro: o documento é monumento.” (LE GOFF, 2003, p. 10) Assim, uma vez que “o que transforma o documento em monumento [é] a sua utilização pelo poder” (LE GOFF, 2003, p. 535), ao tratar o documento, o pesquisador não pode tomá-lo a conta de volume de verdades explícitas, mas precisa considerá-lo com dúvida, em suas subliminares intenções,

em suas relações de dominação, de poder, de interesses, de confronto em sua sociedade de origem.

Ainda, com Le Goff (2003) “O monumento tem como característica o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária e involuntária, das sociedades históricas (é um legado à memória coletiva) e o reenviar os testemunhos que só numa parcela mínima são testemunhos escritos” (LE GOFF, 2003, p. 526), já que na atualidade eles “chegam a abranger a palavra, o gesto.” (LE GOFF, 2003, p. 10)

Essa variedade de testemunhos, corporificados em diversas formas, antes inconcebíveis, representam uma verdadeira revolução, que permite investigar, entre outras coisas, o funcionamento do poder, a identidade e pretensão de sobrevivência (perpetuação) de diversas coletividades. Essa revolução tende “a promover uma nova unidade de informação: em lugar do fato que conduz ao acontecimento e a uma história linear, a uma memória progressiva, ela privilegia o dado, que leva à série e a uma história descontínua.” (LE GOFF, 2003, p. 532)

Posto isso, compreendemos que o documento/monumento é um reservatório de dados, passíveis de recompor fragmentos da história de uma sociedade, mesmo que tal documento/monumento seja falso. Pois, para o autor supracitado,

qualquer documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro – incluindo talvez sobretudo os falsos – e falso, porque um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, um aparência enganadora, uma montagem. É preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos. (LE GOFF, 2003, p. 538)

Em nossa pesquisa, o documento-monumento tomado para a coleta de dados é oral e compreende uma gravação da entrevista com o sujeito sacerdote do culto de *Qrunmilá*/Ifã, o babalaô, e da consulta feita para nós, sujeito pesquisador deste trabalho, por ele ao oráculo. Pretendemos que tal documento-monumento esteja, minimamente, desmontado, desestruturado, demolido em sua construção aparente e analisado em suas condições de produção, no momento de sua análise neste trabalho (Capítulo III), a propósito das formações discursivas dele/nele existentes.

Seguiremos, agora, tratando da historicidade de nosso objeto de pesquisa

2.6 - Historicidade e Detalhamento do objeto

“O grande oráculo da nação Ioruba é Ifá.”
(BASCON, 1969/s.d., p. 18)

Para entrar nos domínios de Ifá é preciso fazer reverência. *Mo juba, Ifá!* (eu te saúdo, Ifá!)

Diante da amplitude desse oráculo, das múltiplas dimensões de sua incidência, da complexidade de seu sistema, do seu aspecto histórico, antropológico, mítico, mágico, sagrado, somos forçados a reconhecer as limitações deste trabalho. Do oráculo de Ifá, do culto a *Orunmilá/Ifá*, um sem número de trabalhos de pesquisa não seria bastante para lhe esgotar as possibilidades. Tantas são as direções para as quais nos (re)direciona este objeto que torna-se necessário, e imprescindível, estabelecer um roteiro para a exposição de traços da sua historicidade. Posta tal dimensão, gostaríamos de esclarecer que nos serviremos, essencialmente, de Salami (1999) para nos guiar nesta tarefa.

O trabalho de Salami (1999), sua tese de doutoramento em Sociologia, pelo Departamento de Sociologia da faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, compreende uma pesquisa de campo realizada na Nigéria, nas localidades *Abeokuta*, *Ijebu*, *Egbado*, *Osogbo* e *Ifé*, em diversas etapas entre 1994 e 1998. É uma abordagem dos poemas de Ifá e sua incidência nos valores da conduta social dos ioruba (também conhecidos por nagô, apesar do sentido pejorativo do termo, por significar piolhento), grupo étnico da Nigéria (África do Oeste). Tal trabalho traz uma expressiva contribuição para os estudos étnicos desse povo e, fundamentalmente, sobre os poemas de Ifá. Por se constituir tão valioso tomaremos-lo como bússola - a ele recorrendo insistentemente, por constituir uma referência íntegra e primordial - para (re)compor a historicidade do oráculo e dos poemas de Ifá.

Assim, começaremos por apresentar algumas notações sobre a Nigéria e os Ioruba, o funcionamento da oralidade e dos principais gêneros para estes povos, além de suas concepções existenciais, nos detendo nos dados relevantes para este trabalho.

Conforme elucida Salami (1999), a Nigéria é uma república federativa, situada na África do Oeste, que se tornou independente da colonização inglesa em 1960. Apesar dos golpes militares, trata-se de um país capitalista e presidencialista, que mantém administrações originárias e cultura ancestral. Sua economia é sustentada pela exportação

de petróleo, pela agricultura, com a produção de cacau, mandioca, feijão, milho e inhame, e, ainda, por manufaturas.

Conforme registra o autor, dos aproximados duzentos e cinquenta e seis grupos e sub-grupos étnicos da Nigéria,

os mais conhecidos são os Yoruba e os Hauça, que compõem quase metade da população nigeriana. [mas ainda existem] Os grupos Ibo, Igbo, Igala, Edo, Tiv, Efik, Igbomina, Kamuri, Ibibo, Ijo e Nupe, [que] assim como os Yoruba e Hauça, possuem idioma próprio e sistema de administração originário. (SALAMI, 1999, p. 16)

Pelos ioruba é ocupada uma faixa de terra que vai do Togo, à Nigéria e República do Benin (antigo Daomé). E apesar de a maior parte de sua população estar radicada na Nigéria, o país não levou em consideração as fronteiras étnicas na organização de sua natureza política e divisão com estados. Não obstante tal desconsideração com estes grupos, “os Yoruba constituem, na Nigéria, uma população de cerca de 25 milhões de indivíduos integrados nos sub-grupos *Egba*, *Egbado*, *Oyo*, *Ijesa*, *Ilaje*, *Ijebu*, *Ife*, *Ondo*, *Ilorin*, *Ibadan* e outros.” (SALAMI, 1999, p. 16)

Como é comum à maioria das sociedades, suas origens estão sempre ligadas a mitos que nos impõem a sua verdade como o histórico. Para os ioruba, o mundo começou na cidade de *Ile-Ife*, sua capital religiosa fundada por seu patriarca mítico, *Oduduwa*. Apesar de algumas controvérsias que situam *Oduduwa*, ora como um cidadão do Império Egípcio, ora como um nu, ora como um árabe; e ainda, aquelas que o colocam ora chegando a uma terra inabitada ora numa terra com populações que ele conquista; pode-se afirmar:

Mesmo sendo impossível precisar com exatidão a origem de *Oduduwa* ou separar seus feitos míticos dos reais, ou ainda, saber se ele encontrou as terras de *Ile-Ife* previamente povoadas ou não, todas as interpretações Yoruba o apontam como o grande patriarca desse povo. (SALAMI, 1999, p. 18)

Pois foi ele “quem unificou as populações num só reino sediado em *Ile-Ife*”. (SALAMI, 1999, p. 17) e após a sua morte, o reino foi dividido e coube a seus filhos a criação dos sub-grupos ioruba, que, além dos supracitados, gostaríamos de destacar Lagos, fundado por *Ogunfunminire*, ao qual filia-se a origem ancestral do sacerdote que consultou Ifá para a produção da materialidade linguística que dá *corpus* a nossa pesquisa.

Nas sociedades ioruba o sistema monárquico, com ascendência espiritual e sagrada que remonta a *Oduduwa*, coexistem o presidencialista. O governo originário é marcado pela presença do rei coroado (*oba*) e por outros em condições análogas que, desde os povoados, formados em torno de clãs familiares, até os estados, organizam-se de maneira hierárquica, tradicional, conjugando funções políticas e religiosas. Já o governo moderno é marcado pelos traços da colonização ocidental e impõe certos avanços, principalmente no que toca à industrialização e às relações diplomáticas com o exterior.

Tradicionalmente, essas sociedades organizam-se em clãs, sob uma forma patriarcal, na qual ao homem é comum a poligamia. À mulher competem os serviços da casa, de processamento dos produtos agrícolas, cultivados pelos homens, de comércio, entre outros. Todavia, as mulheres, conforme pondera Salami (1999), atualmente, “têm acesso a universidade, constituem seus próprios negócios, tornam-se empresárias e, em alguns casos equiparam-se aos homens [...] embora seja nesse campo que enfrentam os maiores obstáculos.” (SALAMI, 1999, p.21) Apesar dessa posição aparentemente “inferior” da mulher, existem várias divindades femininas, que “atesta a respeitabilidade espiritual que as mulheres sempre tiveram nessa sociedade” (SALAMI, 1999, p. 22). O processo de educação infantil obedece às necessidades práticas do cotidiano, filiadas aos ofícios dos pais, sendo que os meninos aprendem na prática com os homens e as meninas com as mulheres. E as questões morais são repassadas pelos provérbios, cantigas, entre outros elementos da oralidade ioruba.

Quanto à linguagem, os ioruba mantiveram-se restritos à oralidade até o século XIX, que, conforme aponta Salami (1999), foi quando surgiram os primeiros registros escritos da língua, a adaptação dela ao alfabeto latino e a criação de textos e dicionários, pela influência determinante da ocupação britânica. A língua ioruba pertence à família linguística nigero-congolêsa, que junto à nilo-saariana e a afro-asiática, representam as três básicas famílias linguísticas da Nigéria. Segundo esse autor, no interior do grupo ioruba é possível reconhecer uma “homogeneidade linguística, apesar das variações de inflexão [...]. [Sendo que] Tais variações ocorrem apenas a nível de entonação, permanecendo idênticos o vocabulário e a sintaxe.” (SALAMI, 1999, p.28)

Para ilustração e esclarecimentos quanto à grafia do ioruba, transcrevemos aqui, algumas lições sobre o idioma:

O Yoruba é tonal. Faz uso de três tons simples e de dois compostos. O acento agudo indica tom alto, o grave indica tom baixo e a ausência de acento indica tom médio. Esses são os tons simples. Os tons compostos são constituídos pela combinação de agudo/grave (tom alto-descendente) ou tom grave/agudo (tom médio-descendente). O alfabeto possui vinte e cinco letras, com sete vogais orais – a, e, e, i, o, o, u – e cinco vogais nasais – an, en, in, on, un.

Comparando o alfabeto Yoruba com o português, constatamos não haver naquele as letras C, Q, V, X e Z e observamos a existência de letras grafadas com um acento embaixo¹⁴: E, E, O, O, S e S, determinante de alteração da pronúncia: E (e), E (é), O (o), O (ó), S (s), S (ch). (SALAMI, 1999, p. 29)

Conforme colocamos anteriormente, ao tratar da oralidade, item 2.4, Salami (1999) enfatiza que o predomínio da oralidade e sua resistência não devem ser confundidos com analfabetismo, pois que tratam antes de questões culturais e de um posicionamento adotado para a transmissão/apreensão dos conhecimentos. Uma vez que, para esses povos, a palavra é

tomada como elemento de origem divina, força fundamental emanada do próprio Ser Supremo, é, ela própria, instrumento de criação. Considerada um dom do pré-existente serve de instrumento à materialização e exteriorização de forças vitais. (SALAMI, 1999, p. 29)

Na dinâmica de transmissão oral dos conhecimentos ioruba, vamos ver a articulação de alguns gêneros principais, responsáveis por conter a história, os valores e a cultura de tal grupo. São eles: “*oriki* (evocações), *orin* (cantigas), *orin-Esa* (cantigas em homenagem aos ancestrais masculinos), *orin-Efe* (cantigas em homenagem aos ancestrais femininos), *adura* (rezas) e *iba* (saudações).” (SALAMI, 1999, p. 32 – grifos nossos) Passemos a algumas definições e exemplos:

A palavra *oriki* compõe-se de *ori* e *ki*. *Ori* significa origem e *ki*, saudar ou louvar. Logo, *oriki* significa louvar ou saudar o *Ori* ou a origem daquele a quem se refere. Sendo as palavras consideradas portadoras de força, atribui-se aos *oriki* o poder de deterem em si próprios a força vital. (SALAMI, 1999, p. 32)

Como exemplo de um *oriki*, apresentamos:

Oriki (evocação) de Exu

¹⁴O acento embaixo, geralmente marcado por um ponto ou traço, fica registrado neste trabalho com um sublinhado na respectiva letra acentuada.

Exu, o inimigo dos orixás
Osetura é o nome pelo qual você é chamado por seu pai
 Alagogo Ija é o nome pelo qual você é chamado por sua mãe
 Exu Odara, o homem forte de Idolofin.
 Exu, que senta no pé dos outros.
 Que não come
 E não permite a quem está comendo que engula o alimento.
 Quem tem dinheiro reserva para Exu a sua parte.
 Quem tem felicidade reserva para Exu a sua parte.
 Exu, que joga nos dois times sem constrangimento.
 Exu, que faz uma pessoa falar coisas que não deseja.
 Exu, que usa pedra em vez de sal.
 Exu, o indulgente filho de deus,
 Cuja grandeza se manifesta em toda parte.
 Exu, apressado, inesperado,
 Que quebra em fragmentos que não se poderá juntar novamente.
 Exu, não me manipule. Manipule outra pessoa. (SALAMI, 1999, pp. 102-103)

Já os *orin*:

são formas mais brandas de louvação empregadas nas festas e celebrações aos orixás. Carregam parte da carga informativa dos *oriki* e representam um ponto intermediário entre a exortação dos poderes do orixá contidos na *adura* (rezas) e a musicalidade dos *oriki*. (SALAMI, 1999, p. 36)

Para ilustrar, uma cantiga de Ifá:

Orin (cantiga) de Ifá

Ifá, me ampare
 Peço que não me abandone, porque a raiz
 De uma árvore viva não a abandona
 Ope, me ampare
 Peço que não me abandone, porque a raiz
 de uma árvore viva não a abandona. (SALAMI, 1999, p. 98)

Quanto à modalidade *adura*,

são considerados excelentes veículos do axé, o poder de realização. Com os *oriki*, os *adura* visam propiciar as graças dos orixás e dirigem-se aos elementos por eles dominados. Através de seu uso são feitos pedidos a um orixá, procura-se agradá-lo, aplacar sua ira ou pedir-lhe que volte sua fúria contra os inimigos. (SALAMI, 1999, p. 38)

Para exemplificar:

Adura (reza) de Ogum

Ogum, senhor da morada da morte.
 Ogum, não nos conduza à morte.
 Livra-nos de desentendimentos com os outros.
 Livra os outros de desentenderem-se conosco.
 Ogum, espalhado por todo o universo,
 líder dos orixás,
 Ogum, que tem água em casa e toma banho de sangue,
 não se banhe com o meu sangue.
 Ogum, livra-nos de experimentar sua fúria
 Nos momentos de dificuldade
 Que a morte
 a doença,
 desapareçam de nossa casa. (SALAMI, 1991, p. 38)

E ainda o gênero *iba* no qual

constituem formas para saudar orixás, ancestrais, mestres e anciãos. Antes de qualquer oferenda a um orixá, por exemplo, antes mesmo da entonação de seus *oriki*, realizam-se as saudações. São utilizadas, pois para dar início a qualquer ritual. (SALAMI, 1999, p. 39)

Para uma melhor compreensão, exemplificamos:

Iba (saudação) a *Orunmilá*

Orumilá, bom dia! Tudo o que faça se concretize!
 Orumilá, Tudo o que eu faça, faça integralmente!
 Orumilá, Tudo o que faça tenha axé e transcorra como desejo! (SALAMI, 1999, p. 127)

Além desses, registramos os *itan*, compreendidos como “narrativas que integram os enunciados de Ifá, cujas personagens interagem em conformidade ou não com determinados padrões ideais” (SALAMI, 1999, p. 5). E, ainda, com importância fundamental para este estudo, os *odu* que são “poemas que podem ser entendidos também como a voz das outras divindades e dos fatos reais da vida.” (SALAMI, 1999, p. 4) Todavia, os *odus* precisam ser compreendidos de maneira mais ampla, como “formas específicas da oralidade Yoruba, [que] constituem um cruzamento de gêneros literários por conterem, simultaneamente, poemas, narrativa e fórmulas (orações).” (SALAMI, 1999, p. 32)

Apresentamos para ilustrar um *Odu* e um trecho de poema constitutivo de *odu*:

Odu Eji-Ogbe

Ponrinpon Sigidi é o adivinho da floresta
 Ogogoro é o adivinho de Ijamô
 Quando a afinidade com um amigo é
 Grande, ele é considerado um parente.
 Foi feito um jogo divinatório para Ifá
 No dia em que se tornaria o melhor amigo de Exu
 Para o melhor amigo de Exu não faltará prosperidade.
 - Exu, eu vim para ser o seu melhor amigo.
 - Não permita que me falte prosperidade.
 Para o melhor amigo de Exu não faltará sorte no amor.
 - Exu, eu vim para ser o seu melhor amigo.
 - Não permita que me falte sorte no amor.
 Para o melhor amigo de Exu não faltará fertilidade.
 - Exu, eu vim para ser o seu melhor amigo.
 - Não permita que me falte fertilidade.
 - Exu, eu vim para ser o seu melhor amigo.
 - Não permita que me falte qualquer tipo de sorte. (SALAMI, 1999, p. 257)

Trecho de um poema de Ifá

Ifá é o Senhor do Hoje
 Ifá é o Senhor do Amanhã
 Ifé é Senhor do Depois-de-amanhã
 A Ifá pertencem todos os quatro dias [semana ioruba original]
 Estabelecidos por Ooşa [Oxalá] na terra. (SALAMI, 1999, p. 114)

Por constituírem o *corpus* literário de Ifá, tais enunciados mítico-religiosos guardam a base do conhecimento dos ioruba, do conhecimento sobre si mesmos, sobre o mundo, sobre as relações sociais, sobre saúde, sobre a vida, sobre a morte, sobre “tudo”. Com Salami, compreendemos que os *Odu* são os “poemas” (SALAMI, 1999, p. 4), entendidos como “composições divinatórias” (SALAMI, 1999, p.2) que funcionam como “articuladores desse sistema [o de Ifá] e reveladores das relações sociais” (SALAMI, 1999, p. 3), podendo combinar em seu interior os gêneros acima citados, notadamente os *itan*, as narrativas. Os *odu* e sua multiplicidade serão abordados com mais detalhes adiante, quando tratarmos do sistema oracular de Ifá, pois que é na utilização desse sistema que o babalaô, sacerdote autorizado, recita os poemas. Um exemplo de *Odu*, contendo uma narrativa mais extensa e uma temática social, fica disponibilizado no anexo 3.

Seguiremos agora traçando algumas considerações sobre as concepções de existência e de sagrado dos povos ioruba.

Para os ioruba há uma relação muito estreita entre *orun*, o mundo espiritual, e o *aye*, mundo material, de tal maneira que aquele está a todo tempo influenciando e participando deste. Assim, a interação dos homens e seus ancestrais, divinizados ou não, é algo do cotidiano, da convivência doméstica.

Essa convivência e o funcionamento do mundo são considerados numa “rede de forças” (SALAMI, 1999, p. 41) que movimentam o axé¹⁵ - pressuposto de toda manifestação viva, que remete à energia positiva, saúde, capacidade, fertilidade, longevidade e prosperidade - que compreende a “força vital, energia que flui nos planos físico, social e espiritual, [e] constitui, pois, a força máxima para se atingir um objetivo.” (SALAMI, 1999, p. 42). Uma vez que tal energia pode ser “obtida ou perdida, acumulada ou esgotada, e também transmitida” (SALAMI, 1999, p. 42), os ioruba estão sempre a movimentar, a buscar, a pedir, a se relacionar com o axé, já que “toda e qualquer realização depende do axé” (SALAMI, 1999, p. 42)

A existência humana é compreendida como composta por estes princípios vitais: *ara*, *ojiji*, *okan*, *emi* e *ori*, e podemos assim compreendê-los:

Ara é o nome atribuído ao corpo físico e *ojiji*, representação visível da essência espiritual, acompanha o homem durante toda sua vida, morre junto com *ara* embora não seja enterrado com ele. *Okan*, cujo significado é coração, possui profunda relação com o sangue e é considerado a sede da inteligência, do pensamento intuitivo e a fonte originária de toda ação. *Emi*, princípio vital, sopro vital, intimamente relacionado à respiração, não se reduz a ela, pois se diz por ocasião da morte de uma pessoa que *emi* foi embora. *Ori*, literalmente cabeça, abriga *ori inu*, cabeça interna, a grande responsável pelo destino pessoal, pelas oportunidades e dificuldades existenciais. (SALAMI, 1999, p. 45)

De tais elementos destacamos *Ori*, que é tido à conta de divindade, inclusive a mais importante do panteão, pois “seja qual for o empenho de outras divindades em favorecer determinada pessoa, todo e qualquer progresso dependerá sempre do que for sancionado por *Ori*.” (SALAMI, 1999, p. 45) A noção de *Ori* está diretamente vinculada à de *Elede* (destino pessoal), compreendido não como uma sentença irrevogável, mas como passível de certas alterações. Ainda, *Ori* pode ser um *olorirere* ou um *olori buruku*, sortudo, abençoado, bendito ou azarado, condenado à vida, amaldiçoado, respectivamente.

Mas, gostaríamos de destacar aqui, conforme esclarece Salami (1999), que essa existência não é única, pois que o homem pode voltar a ocupar um novo corpo. Ou seja,

¹⁵“Axé possui também o significado de “assim seja” (ocorrerá, acontecerá, assim será – *a se*. [...] *A se* afirma que a qualquer momento ocorrerá o que está sendo afirmado.” (SALAMI, 1999, p. 43)

depois de morto passa à condição de ancestral, que não é perpetua, pois que pode renascer na mesma família. Notamos aqui um conceito reencarnacionista como elemento identitário da sociedade ioruba.

Segundo um mito,

quando *Ori* sai de *orun* em direção a *aye* atravessa uma portal e ali encontra *OnibodeOrun*, que lhe pede para dizer qual é o seu verdadeiro destino. Esse diálogo é guardado na memória de *Ori*, capacitando-o para guiar o homem em seu caminho. *Orunmilá*, a testemunha (*ẹlẹri ipin*), presencia a passagem de todos os que vêm de *orun* para *aye*, conhece os destinos humanos e dispõe-se a ajudar o homem a proceder corretamente, ou seja, a agir em consonância com as determinações de *ipin ori* – a sina do *ori*. (SALAMI, 1999, pp. 67-68)

É por isso que os homens consultam o oráculo de Ifá, é porque Ifá conhece o destino de cada *Ori* e pode ajudá-los na melhoria de suas vidas, a superar as dificuldades, a conseguir o que querem, a fugir da morte e de todas as outras coisas indesejáveis. E é por tal motivo, que após uma consulta ao oráculo, àquele que tudo sabe, à testemunha do destino, além de orientações, são prescritas, pelo sacerdote, algumas interdições e/ou procedimentos, dentre os quais passamos a conceituar os ebós.

Podemos compreender o ebó como

um dos recursos fundamentais de transformação das condições existenciais, sejam elas de ordem natural ou social, é um ato propiciatório realizado a partir da orientação do oráculo, com vistas a prevenir o mal ou atrair o bem, ou seja, com vistas a favorecer a libertação de problemas e a conquista do necessário para o desenvolvimento pessoal e grupal. (SALAMI, 1999, p. 68)

Os ebós são espécies de manipulações energéticas - considerando que para o ioruba o axé pode estar presente em diversos elementos, inclusive nos reinos animal, vegetal e, até, mineral – para um fim determinado. Nessas práticas são envolvidos elementos da natureza tais como as águas dos mares, lagos, oceanos e chuvas, a terra, as estradas, as encruzilhadas, as matas, os montes e montanhas, os vegetais em geral, o sacrifício de animais entre outros elementos organizados com feição de oferenda/ritual. Interessante notar que “às vezes o procedimento inclui a reconstituição, também analógica, de partes do mito.” (SALAMI, 1999, p. 74) E nesses atos podem ser recitadas partes do *corpus* literário de Ifá.

Tratemos agora de *Orunmilá*. Considerando que *oṣun*, mundo espiritual, é constituído por várias divindades, vamos reconhecer como habitantes desta região os ancestrais masculinos (*baba-egun*), os ancestrais femininos (*iya-agba* ou *iyami*) e os orixás, conforme pontua o autor. De forma que os “orixás, genitores divinos, acham-se relacionados à estrutura da natureza enquanto os ancestrais, genitores humanos, relacionados mais especificamente à organização social.” (SALAMI, 1999, p.78)

Dentre as 200 e 1700 divindades cultuadas pelos ioruba, os orixás podem estar inseridos em três categorias, a saber, aqueles que participaram da criação do mundo, aqueles que são ancestrais divinizados e aqueles que personificam fenômenos naturais ou forças. Exu, *Obatalá*, *Orunmilá* e Ogum são exemplos de orixás primordiais, que participaram da criação; Xangô é um exemplo de ancestral divinizado e *Olumô* é associado ao monte rochoso *Olumô*, de *Abeokuta*, e exemplifica a última categoria.

Nesse mar de divindades, encontra-se com primazia *Orunmilá*, que no dizer de Salami (1999) é

o grande transformador, aquele que pode alterar a data da morte, divindade da sabedoria, oráculo de homens e deuses. O nome Orunmilá refere-se exclusivamente à divindade enquanto Ifá refere-se simultaneamente à divindade e seu sistema divinatório. (SALAMI, 1999, p. 78 – grifos do autor)

Aproveitemos para estudar os nomes Ifá e *Orunmilá*

O nome Ifá [...] inclui a raiz *fá* –conter, compreender, acumular, abraçar -, indicação de que todo conhecimento originário Yoruba e todas as possibilidades de alcançar a compreensão do humano e do cósmico acham-se contidas no *corpus* literário de Ifá. Quanto ao nome *Orunmilá*, entre as interpretações mais aceitas estão as seguintes: a palavra decorre da contração de: *orun-l’o-mo-ḡni-ti-o-la* – (somente) o grande morador do *orun* sabe quem sobreviverá; *orun-l’o-mo-a-ti-la* = somente o morador do *orun* conhece os meios de libertação; *orun-mo-ola* = somente o morador do *orun* pode libertar. (ABIMBOLA, 1976 *apud* SALAMI, 1999, p. 79)

Segundo as narrativas míticas, *Orunmilá* foi escolhido por *Olodumare* ou *Eledumare*, o pré-existente, para ajudar na organização do mundo. Nessa tarefa, por ocasião da criação da Terra, *Orunmilá* e outras divindades chegaram a *Ile-Ife*, terra do patriarca *Oduduwa*, berço da civilização, e lá viveram, o que remonta a uma idade mítica das origens do povo ioruba. Assim, apesar de diversos detalhes controversos dos mitos, foi

a partir de *Ile-Ife* que o legado de *Orunmilá* ganhou reconhecimento e espalhou-se pelo território ioruba.

Passaremos a tratar do oráculo, sua configuração e possibilidades.

Consideremos, então, o oráculo de Ifá – que além de ser outro nome de *Orunmilá*, nomeia o sistema oracular- como sendo um tipo daqueles chamados

jogos geomânticos, que possibilitam adivinhar através da observação da superfície da terra ou da disposição de objetos em relação aos pontos cardeais, bem como através do uso de dezesseis configurações de pontos, sementes, pedras ou quaisquer outros elementos matematicamente interrelacionados. (SALAMI, 1999, p. 107)

Posto isso, compreendemos com Willian Bascon numa obra de 1969, cuja tradução livre e sem referência de data nos chegou por gentileza de participantes do culto de *Orunmilá/Ifá*, que

Ifá é um sistema de divinação baseado em 16 configurações básicas e 256 derivadas ou secundárias (odú), obtidas por intermédio da manipulação de 16 castanhas de palmeira (ikin) ou pelo meneio de uma corrente (opèlè) de oito meias conchas. (BASCON, 1969/s.d., p. 1)

Além dessas técnicas apontadas por Bascon (1969/s.d.), a consulta a Ifá poder ser feita através do *erindilogun*, jogo dos dezesseis búzios (cf. figura 1), atribuído aos cultos particulares dos orixás, realizado por babalorixás e ialorixás (pais e mães pelo orixá) e não pelo babalaô (sacerdote oficial de Ifá). O jogo de búzios é muito comum no Brasil e tem sua configuração determinada conforme a queda dos búzios e o número de faces abertas ou fechadas. Nessa modalidade,

a cada número desses [de faces abertas dos búzios jogados] e nessa ordem ascendente, corresponde um dos seguintes *odu*: *Okaran*, *Ejioko*, *Ogbeyonu*, *Irosun*, *Ose*, *Obara*, *Odi*, *Eji ogbe*, *Qsa*, *Ofun*, *Qworin*, *Ejila-asebora*, *Ika*, *oturupon*, *Ofun-okanran* e *Irete*. (SALAMI, 1999, p. 108)

Contudo, o jogo *erindilogun* parece ser mais limitado, tanto quanto às possibilidades numéricas de *odu*, quanto ao teor destes.



Figura 1: os búzios de um jogo.

Outro, e aparentemente mais reservado, meio de consulta a Ifá é o *ikin*, caroços/frutos secos do dendezeiro (cf. figura 2). Recorremos a Salami (1999) para descrevê-lo:

Para consultar com os *ikin* o babalaô fará, inicialmente, todas as saudações e orações que compõem o ritual. Em seguida, colocará todos os *ikin* na mão esquerda e tentará apanhá-los com a mão direita. Essa tentativa redundará em uma das seguintes possibilidades de resultados: (1) o babalaô consegue apanhar todos os *ikin* – nada registra no *iyerosun*; (2) resta apenas um *ikin* em sua mão – registra dois traços; (3) restam dois *ikin* em sua mão – registra um traço; (4) restam mais de dois *ikin* em sua mão – nada registra no *iyerosun*. O registro é feito da direita para a esquerda e as combinações dos traços – um ou dois – vão sendo organizadas em duas colunas de quatro linhas, dando origem à representação gráfica dos *odu*. (SALAMI, 1999, p. 108)



Figura 2: os *ikin* – caroços do dendezeiro.

E, por fim, o *opele* (cf. figura 3) – modalidade pela qual o babalaô consultou Ifá na ocasião que tomamos para emergência do objeto desta pesquisa. Segue sua descrição, nas palavras de Salami (1999), visto que as nossas, em nossa experiência, estarão mais adiante.

O *opele* é constituído de oito metades do fruto da árvore de mesmo nome, cada qual com uma face côncava e outra convexa. Quando o sacerdote o segura pelo seu ponto central e o lança sobre uma superfície plana, cria-se um desenho decorrente tanto da combinação das nove possibilidades de arranjo dos oito elementos (com duas faces distintas) quanto da posição das faces côncavas e das convexas no conjunto geral. Cada Arranjo remete a um *odu* maior. (SALAMI, 1999, p. 108)



Figura 3: *Opele*.

Quanto a esta modalidade, Bascon (1969/s.d.) acrescenta:

Alternativamente, uma das 256 configurações derivadas pode ser obtida com um só lançamento da corrente divinatória (*opèlè*), com cara/coroa ao invés de par/ímpar [como ocorre com o *ikin*]. Essa corrente é segurada ao meio, de tal modo que quatro meias conchas pendam para cada lado, num só alinhamento. Cada meia concha pode cair cara ou coroa, isto é, pode cair com sua superfície côncava para cima, o que equivale a uma marca única, ou com essa superfície para baixo, o que corresponderá a duas marcas na bandeja. (BASCON, 1969/s.d., p. 1)

Tais marcas que o sacerdote faz para representar graficamente (cf. quadro 1) o *odu* são feitas numa espécie de bandeja (cf. figura 4), coberta com um *iyerosun*, espécie de fina serragem amarelo claro extraída da árvore de mesmo nome. É “uma branqueada, achatada e geralmente circular bandeja ou tigela de madeira, por vezes finamente cinzelada, chamada de *Opon Ifá*.” (BASCON, 1969/s.d, p. 19)



Figura 4: *Opon* Ifá – a tábua de Ifá

Precisamos compreender, então, que a palavra *odu* corresponde ao mesmo tempo ao signo oracular obtido, sacado do jogo, na consulta ao oráculo e ao acervo literário oral a ele correspondente. O sistema conta com 256 *odu*, classificados em 16 principais, e 240 secundários ou menores. Os nomes dos 16 principais, em ordem hierárquica, são: *Eji Ogbe*; *Qyeku Meji*; *Iwori meji*; *Odi Meji*; *Irosun Meji*; *Qwónrin Meji*; *Qbara Meji*; *Qkaran Meji*; *Ogunda Meji*; *Qsa Meji*; *Ika Meji*; *Oturupon Meji*; *Otura Meji*; *Irete Meji*; *Qse Meji*;e, *Ofun Meji*. Eles guardam, na condição de *corpus* literário de Ifá, toda a sabedoria dos povos ioruba e asseguram a sua veiculação, “garantindo regras estruturais das relações intragrupo e intergrupos.” (SALAMI, 1999, p. 114) E são considerados como verdadeiras divindades.

Cada um dos 256 *odu*, constituintes do acervo de saberes de Ifá, é subdividido em

numerosos capítulos chamados *ese*. Embora o número de *odu* seja definido e conhecido, o mesmo não ocorre com o número de *ese*, que aumenta continuamente em decorrência do fato de que novos acontecimentos vão sendo mnemonicamente registrados no conjunto geral sem que, contudo se altere a forma básica do conjunto. Os 16 *odu* principais contêm os mais importantes *ese* Ifá. O sistema é portanto dinâmico, possibilitando sua atualização. (SALAMI, 1999, p. 115)

De maneira semelhante, Bascon (1969/s.d.) expõe sobre essa multiplicidade. “Além destes, há 16 outros *Odu* associados com cada um dos 256, o que faz o total de *Odu* ascender a 4.096. Alguns aumentam ainda mais esse grande número [...] porém os 16 principais são os mais frequentemente requisitados.” (BASCON, 1969/s.d., p. 18) – afirma este autor.

Em relação ao valor dessa multiplicidade de *odu* no sistema, Salami (1999) coloca que os 256 *odu* são importantíssimos no aspecto divinatório; e que os

ese de forma predominantemente poética, registram conhecimentos de história, geografia, religião, música etc. Parâmetros éticos e morais, valores e virtudes encontram-se nos *ese*, na maioria das vezes, metaforicamente apresentados. (SALAMI, 1999, p. 117)

Com isso concorda Bascon (1969/s.d.), observando que “Existe uma série de histórias tradicionais, a cada uma das quais é chamada uma trilha, um caminho, e se acha ligado a algum *odú* especial.” (BASCON, 1969/s.d., p. 18) E acrescenta que “o verdadeiro núcleo da divinação Ifá encontra-se nos milhares de versos memorizados por intermédio dos quais as 256 configurações são interpretadas.” (BASCON, 1969/s.d., p. 11)

No tocante ao *corpus* literário de Ifá, cabe salientar que “os versos incorporam mitos, recontando as atividades das divindades e justificando pormenores de ritual, sendo frequentemente citados a fim de clarificar um ponto controverso de teologia.” (BASCON, 1969/s.d., p. 11). E, ainda, há uma parte do jogo que pode responder “sim” ou “não” às perguntas elaboradas.

Por fim, é preciso considerar sobre esse dinamismo, mencionado acima, que Salami (1999) atribui ao *odu*. Existe, então, uma forma básica, algo estável, uno, e uma parte mais aberta, passível de alterações e, como disse o autor, de “atualizações”. É nesta última que certamente se manifesta de forma mais ostensiva a experiência do babalaô, e quando sua subjetividade por emergir mais livremente. Não que não haja marcas de subjetividade na parte que requer uma unidade maior, pois, uma vez que os *odu* são passados e assimilados oralmente, como é típico da oralidade, há sempre uma nova (re)formulação. Compreendemos que a parte mais estável, que mantém unidade, seja o cerne dos *odu*, e que a atualizável seja composta pelos *ese*.

Segundo Le Goff (2003), “a memória coletiva parece, portanto, funcionar nestas sociedades segundo uma ‘reconstrução generativa’ e não segundo uma memorização mecânica.” (LE GOFF, 2003, p. 426). Todavia o que vemos aqui é o [pretenso] funcionamento dos dois processos, uma memorização mecânica da parte elementar do oráculo e uma espécie de reconstrução generativa, oportunizando a co-criação pelo babalaô. Mas, considerando que “a memória transmitida pela aprendizagem nas sociedades sem escrita não é uma memória ‘palavra por palavra’” (LE GOFF, 2003, p. 425),

acreditamos que mesmo na parte central dos poemas haja, minimamente, uma certa maleabilidade.

Passaremos, agora, a considerar o babalaô, o interprete de Ifá.

O termo *babalawo* pode ser definido como “o pai do segredo”, aquele que conhece o segredo, antes de sê-lo, ele o foi um *omq-awo*, “um filho do segredo”, um conhecedor do segredo por ser iniciado no culto a *Orunmilá*/Ifá. Não é senão gradualmente e após reiterados ritos e um longo tempo de aprendizado que um iniciado nos mistérios de Ifá torna-se babalaô. É depois de várias cerimônias secretas, permitidas somente aos que já passaram por elas, e depois de esmerada educação/instrução junto aos mais velhos – alvo de todo o respeito e devoção - que um babalaô é reconhecido publicamente.

Diante disso, recorremos a uma ponderação de Bascon (1969/s.d.), feita por ocasião de uma brincadeira feita por sacerdotes de Ifá, para mostrar esse caráter de atualização do *corpus* literário de Ifá:

Quatro versos de Ifá recitados por gracejo por divinadores de Ifé [...] Caso venham ou não essas paródias a ser aceitas algum dia como verdadeiros versos não se sabe, mas elas mostram não apenas os efeitos de mudança cultural senão também quão habilmente versos de Ifá podem ser improvisados.” (BASCON, 1969/s.d, p. 161)

Convém ressaltar que miticamente não são os babalaôs que escolhem sê-lo, mas são escolhidos por *Orunmilá*. Por isso nem todos os iniciados em Ifá chegam a ser babalaôs, isso depende do *Eleda* (destino) de cada um. Além disso, o grau de babalaô, assim como cargos mais altos como o *Oluwo*, nível superior a babalaô, são restritos aos homens, a quem tradicionalmente reconhece-se a função de interpretar o oráculo. Dessa forma, as pessoas podem ser iniciadas em Ifá sem ocuparem “cargos” ou “graus” na hierarquia do culto, assim como podem recorrer ao oráculo sem serem iniciadas no culto.

O babalaô é tão importante para os ioruba que podemos percebê-lo como

o ponto central da religião iorubana, encaminhando sacrifícios e devotos para diferentes cultos, recomendando sacrifícios aos mortos ou elementos para lidar com feiticeiras e *abiku* (crianças que não desejam viver) e preparando magias protetoras ou retaliatórias. Ele ajuda seus clientes a tratar com o amplo espectro de impessoais ou personificadas forças em que os iorubas acreditam e a consumarem os destinos individuais que lhes foram consignados desde o nascimento. (BASCON, 1969/s.d., p. 11)

A vida dos babalaôs, geralmente, é o culto de *Orunmilá*/Ifá, e por isso compreende um sacerdócio e tem o valor de uma profissão, como um médico, um psicólogo, um doutor em diversas áreas. Dessa forma, os serviços de um babalaô são remunerados por seus clientes.

1. <i>Eji Ogbe</i> I I I I I I I I	2. <i>Oyeku Meji</i> II II II II II II II II	3. <i>Iwori Meji</i> II II I I I I II II	4. <i>Odi Meji</i> I I II II II II I I
5. <i>Irosun Meji</i> I I I I II II II II	6. <i>Owonrin Meji</i> II II II II I I I I	7. <i>Obara Meji</i> I I II II II II II II	8. <i>Okaran Meji</i> II II II II II II I I
9. <i>Ogunda Meji</i> I I I I I I II II	10. <i>Qsa Meji</i> II II I I I I I I	11. <i>Ika Meji</i> II II I I II II II II	12. <i>Oturupon Meji</i> II II II II I I II II
13. <i>Otura Meji</i> I I II II I I I I	14. <i>Irete Meji</i> I I I I II II I I	15. <i>Ose Meji</i> I I II II I I II II	16. <i>Ofun Meji</i> II II I I II II I I

Quadro 1: representação gráfica dos 16 *odu* principais (cf. SALAMI, 1999, p.109)

A organização hierárquica dos babalaôs é muito rígida e comporta uma série de regras, “um tácito e rigoroso código ético-moral regulador das atividades cotidianas. Impedimentos relativos ao uso da mentira, perjúrio, roubo, adultério, permeiam de modo sutil e sempre presente, essas relações.” (SALAMI, 1999, p. 119) Assim, cometendo “qualquer desvio delas é criticado por seus colegas e condenado por seus clientes. [...] um cliente sequer precisa revelar ao adivinho a natureza do problema que o leva a buscar seu aconselhamento.” (BASCON, 1969/s.d., p. 12) Os Babalaôs formam um sociedade, a *Egbe-Babalawo*,

responsável pela manutenção e reprodução da ordem social Yoruba. Responsável principal pela guarda e interpretação do passado, pela preservação e/ou reformulação de princípios da organização social, pela reprodução e impregnação de sentidos e valores ancestrais às atividades cotidianas, essa organização compete, mais que a qualquer outra do complexo Yoruba, a tarefa de reconhecer, conduzir e propor caminhos, estruturando, assim, o devir social. (BASCON, 1969/s.d., p. 12)

Diante das considerações até aqui expostas sobre o babalaô, sua formação e o sistema oracular, inquietam-nos algumas reflexões que passamos a registrar.

Irresistível é não notar que nesse aspecto, o de mantenedora e reprodutora da ordem social, podemos reconhecer a sociedade dos babalaôs funcionando como um procedimento de controle que Foucault (2000), denomina de “apropriação social dos discursos” (FOUCAULT, 2000, p. 43), pelo caráter de educativo que lhe é inerente. Mesmo que os conhecimentos só cheguem decodificados e “trocados em miúdos” para os consulentes, os seus valores implícitos compreendem discursos a regularem a sociedade ioruba. Com isso, sejam por consultas de cunho individual ou de interesse comunitário, a apreensão desse discurso faz-se massiva.

Quanto à guarda e proteção dos conhecimentos, do *corpus* literário de Ifá, pela sociedade dos babalaôs e por sua forma diluída e superficial de veiculação, na ocasião da recitação, podemos reconhecer uma “sociedade de discurso” (FOUCAULT, 2000, p. 39). Neste tipo de sociedade, os detentores do conhecimento trocam entre si os valores, os mantêm em segredo, e os propagam sob condições restritas, de uma maneira que o leigo não acesse o todo do conhecimento. Assim funciona a sociedade dos babalaôs. O segredo é partilhado por eles, somente divulgado sob condições específicas, e aquele que o escuta não o aprende, não se torna o seu conhecedor/reprodutor, pois que não lhe foram

conferidosa autoridade, a iniciação, a experiência, o reconhecimento e o conhecimento do todo do sistema.

Agora, se considerarmos o campo das orientações e recomendações vindas do oráculo, e conseqüentemente seus discursos implícitos, sendo vivenciadas na prática por parte dos devotos do culto, poderemos reconhecer o princípio de controle denominado “doutrina.” (FOUCAULT, 2000, p. 41) Pois que no caso dos devotos há a condição básica da “pertença prévia” (FOUCAULT, 2000, p. 43) e há uma divulgação mais ampla desse discurso por sua própria vivência das determinações do oráculo.

Se considerarmos os iniciados no culto, principalmente aqueles que têm condições e se dispõem a ser sacerdotes, assumindo um domínio do saber e passando a ser seus (re)produtores e ajudando a construir mais saber dentro do saber primeiro – e isso acontece, pois os babalaôs interferem com suas experiências enriquecendo os *odu* – vamos reconhecer o princípio regulador das “disciplinas” (FOUCAULT, 2000, p. 29) Contudo, e apesar dessa construção proceder num dado “horizonte teórico”, tal princípio não pode ser confirmado uma vez que as disciplinas não se associam à questão identitária do autor. E no caso em questão, enxergamos em tal saber uma autoria – mítica e divina - atribuída irrefutavelmente ao sagrado, à *Qrunmilá* – que desempenha o papel de autor.

No tocante ao “autor” (FOUCAULT, 2000, p. 26), como foco de unidade e de origem, concebemos que *Qrunmilá* seja o autor dos *odu*, portanto o autor do sistema oracular. Assim, o oráculo é “dinâmico” e conta com co-autores, que fazem reverberar o discurso, sob a assinatura do autor original.

O ritual (FOUCAULT, 2000, p. 38) remete veementemente ao proceder do babalaô, que está sempre em seus ofícios religiosos, em sua maneira de fazer, em seus gestos litúrgicos, em seus cantos e ebós, na reprodução de mitos e nas evocações de toda sorte empreendendo um ritual. Por isso mesmo, regulado por um comportamento preestabelecido que visa um fim determinado.

E por fim, diante de tanto controle, somos impelidos a procurar outro procedimento de regulação, o “comentário.” (FOUCAULT, 2000, p.21) E encontramos, facilmente, na enunciação do babalaô, a repetição dos *odu* numa mesma ou em outras consultas, ou seja, o enunciado podendo voltar sob a feição do novo. Agora, se por um lado o que se diz [“texto 2”(FOUCAULT, 2000, p. 24)] sobre um *odu* (“texto 1” (FOUCAULT, 2000, p. 25))] pode ser dito de várias formas, para uma mesma ou várias pessoas, teríamos aí um comentário; se, por outro lado, esse dizer sobre o *odu* não se funda numa “possibilidade aberta de falar”

(FOUCAULT, 2000, p. 25), sendo restrito pelas regras típicas de uma disciplina, não poderíamos reconhecer numa dada situação o comentário. Acreditamos, assim, que um comentário pode, muito provavelmente, ser reconhecido no dito sobre um *odu*, na volta desse *odu*, mas que para que se confirme o princípio de regulação do comentário é preciso considerar “como” volta esse dizer, “como” volta esse *odu*. De tal forma que isso dependeria da singularidade de cada caso.

Retomemos, portanto, as considerações sobre nosso objeto.

Tendo em conta que o Brasil na atualidade conta com a presença de várias pessoas iniciadas no culto de *Orunmilá/Ifá*, cabe-nos refletir sobre como começaram as relações entre os iorubas e o Brasil. Remontado à história, percebemos que essa relação internacional não se estabeleceu de forma espontânea. Mas como fruto da mediação dos colonizadores portugueses - que traficavam negros africanos na condição de escravos- os ioruba e diversos outros grupos africanos chegaram ao Brasil. Conforme aponta Verger (2002),

A presença dessas religiões africanas no novo mundo é uma consequência imprevista do tráfico de escravos. Escravos estes que foram trazidos para os diferentes países das Américas e das Antilhas, provenientes de regiões da África escalonadas de maneira descontínua. (VERGER, 2002, p. 13)

Vindos de diversas localidades da África, os escravos encontravam-se nos porões dos navios negreiros, muitas vezes não tendo em comum a língua, nem a cultura, nem a fé, sobrando-lhes a condição comum de forçosamente terem sido feitos escravos e estarem sendo conduzidos a um lugar desconhecido.

Pondera Verger (2002) que

os navios negreiros transportaram através do atlântico, durante mais de trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados aos trabalhos de mineração, dos canaviais, das plantações de fumo localizados no Novo Mundo, como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de se comportar, as suas crenças. (VERGER, 2002, p.14)

Dessa forma, dos negros africanos, a constituição social do Brasil não contou apenas com o braço escravo para o fortalecimento de sua economia, e nem com os aspectos da etnia para composição de seu povo; mas, sobretudo com seu acervo cultural e religioso

que passou a se adequar no novo ambiente, num processo de ressocialização que se fez muito importante na instauração de uma identidade nacional.

No tocante à religiosidade, os negros vindos das diversas localidades, que cultuavam em suas origens diferentes divindades, passando a viver juntos nas senzalas brasileiras, continuaram a cultuar seus ancestrais e acabaram por formar um culto “novo”, o candomblé. Tal culto compreende uma amálgama de diferentes partes dos cultos tradicionais africanos que subsistiram, sob a dominação do cristianismo, travestidas num sincretismo católico romano. O sincretismo garantiu a sobrevivência de valores e saberes africanos, mas fez com que eles se adequassem a um novo padrão e, conseqüentemente, que perdessem muito de sua originalidade. O candomblé foi por muito tempo considerado a referência da religiosidade africana no Brasil.

Mas, findo o tráfico negreiro no século XIX, conforme pondera VERGER (2002), existiram aqueles, gozando de liberdade,

entre os filhos de africanos [...], que retornaram [à África][...] para educar-se ou iniciar um aprendizado em Lagos [na Nigéria], voltando depois à Bahia, onde tiveram uma certa influência sobre a reafricanização dos cultos (VERGER, 2002, p. 21)

O que nos permite reconhecer que tanto entre aqueles que foram à África buscar conhecimentos como entre aqueles que vieram depois do tráfico negreiro, vamos encontrar os babalaôs, que tiveram (têm) uma importante função no processo de reafricanização dos cultos aos orixás. Além de auxiliar neste processo, os babalaôs puderam, também e principalmente, difundir o culto de Ifá, apresentando a existência de uma religião tradicional.

E apesar de os babalaôs estarem vinculados originalmente aos iorubas, muitos deles guardam segredos dos cultos de várias divindades e têm conhecimento, portanto, para difundi-los à maneira original. E dessa prerrogativa dos babalaôs, os candomblés brasileiros lançaram e lançam mão para restaurar em seus cultos traços considerados importantes.

Poderíamos levantar aqui uma grande questão: Por que o culto de *Orunmilá*/Ifá não está presente, de forma marcante como os dos outros orixás, desde o início da colonização, em território brasileiro? Um fato que comprova isso é a necessidade de se ter que retornar à África ou de lá vir para resgatar as origens. Outro fato que fundamenta a questão refere-se

à difusão dos tipos de oráculo, uma vez que vamos presenciar no Brasil uma popularização do *erindelogan*- jogo de búzios típico dos cultos aos orixás-, em detrimento dos outros oráculos típicos do sistema mais tradicional de Ifá, os *ikin* e o *opele*. Isso comprova que o culto de *Orunmilá*/Ifá só chega, determinantemente, ao Brasil mais tarde.

Para responder tal questão, evocamos uma explicação que nos foi dada pelo babalaô que nos atendeu para esta pesquisa. Segundo ele, os babalaôs tinham o oráculo, dominavam o segredo, e foram avisados da diáspora, não se deixando, portanto, ser capturados...

O fato é que entre os negros e a dominação europeia, os brancos – seja na Nigéria, por ocasião da colonização inglesa, ou no Brasil, pelo tráfico negreiro/colonização portuguesa-, há muito o que ser descoberto. No tocante aos processos históricos, à (re)construção dos novos alicerces étnicos e culturais que fundamentaram a prática divinatória na atualidade, aos processos de globalização e tecnologização das novas práticas sociais, devemos reconhecer que há uma imensidão de possíveis outros significados permeando o culto de *Orunmilá*/Ifá. O que nos permite afirmar que há *Entre o Negro e o Branco vários tons e sentidos* para serem encontrados, ouvidos, lidos, sentidos.

2.7 - Da busca pelo objeto

Os primeiros contatos que mantivemos com babalaôs foram por meio da internet, o que por si já compreende uma grande inovação no seio da cultura dos ioruba. Os pais do segredo, ao menos uma parte deles, servem-se de uma tecnologia tão contemporânea para interagir socialmente. A oralidade tradicional do culto coexiste com a escrita e com as possibilidades virtuais da cibernética.

Foi pela *internet*, notadamente em *sites* de relacionamento, que encontramos alguns perfis de sacerdotes de Ifá, com os quais nos pusemos em contato. Investigamos suas páginas, alguns tinham *sites* e outros até participavam de debates muito ricos sobre variadas temáticas alusivas ao oráculo de Ifá e ao culto de orixás. Reportamo-nos diretamente a três sacerdotes, tratamos da pesquisa, pedimos cooperação, conseguimos anuência e promessas de auxílio. Contudo, nunca conseguíamos agendar um encontro para

uma consulta ao oráculo. E, ainda, outros sacerdotes nos foram indicados, porém também não conseguimos agendar encontro ou mesmo contactá-los.

Por fim, após reiteradas tentativas com alguns, uma ialorixá da cidade de Goiânia-GO nos indicou um babalaô, da cidade de Uberlândia, que havia se iniciado na África. Contactamo-lo, conseguimos a garantia de sua participação na pesquisa, todavia não conseguimos agendar. Mas, este nos encaminhou a outro babalaô, cujo nome e cidade omitiremos por questões éticas, com quem conseguimos o comprometimento com a pesquisa e agendamos um atendimento. Na data e horários combinados, fomos atendidos e pudemos realizar a entrevista e a consulta, que utilizamos como materialidade linguística para os estudos deste trabalho.

Chegando ao templo de Orunmilá/Ifá, dirigido pelo babalaô, fomos recebidos prontamente por ele, que nos apresentou o templo, membros do culto e fez vários esclarecimentos e apontamentos. Em seguida, nos acomodamos no local preparado e, depois de ele responder à nossa entrevista (roteiro no anexo 1), partimos para a consulta.

O ambiente era o salão central do templo que estava preparado. Havia duas esteiras de palha, forradas com lençóis brancos, dispostas em T, de maneira que comportariam o sacerdote, sentado no chão com as pernas abertas, de frente para mim (por fins didáticos, narrarei na primeira pessoa do singular), o consulente. Entre nós estavam dispostos os aparatos religiosos da consulta: o Op_{on}-Ifá (tabuleiro de Ifá, na qual se marcam os *odu*), o Iyer_{osun} (pó amarelo claro, usado sobre a tábua de Ifá para marcar os *odu*), o ope_{le} (corrente divinatória), e o *irukere* (objeto confeccionado com crina de cavalo, símbolo de autoridade), além de outros objetos do culto, e próximo uma garrafa de gim. Importante acrescentar que esse ambiente ficou reservado para a consulta, não sendo frequentado pelos outros presentes no templo.

Já sentados no chão, ele pediu o dinheiro que eu daria a Ifá, o pagamento no valor de R\$ 100,00 (cem reais), colocando-o sob o tabuleiro, proferindo enunciados à guisa de orações (*adura/iba/oriki*). Em seguida, tomou o ope_{le} colocando-o entre as minhas mãos, pediu para que eu pensasse em minha pesquisa (e sobre o que quisesse saber), enquanto ele fazia as orações, e assim fiz.

Tomando de volta a corrente, ele começou a meneá-la, proferindo suas evocações. Perguntou meu nome completo e o de minha mãe, os repetiu; tocou o tabuleiro algumas vezes com o ope_{le}, sustentando-o no ar pelo meio, como é feito tradicionalmente; e, em seguida, lançou-o ao solo e identificou o primeiro *odu*: *oturup_{on}*, *iwori-oturup_{on}*. Logo,

ele grafou esse *odu* (traçou a representação) no *iyerosun* (pó amarelo claro) espalhado sobre o tabuleiro de Ifá. O referido *odu* o espantou pela carga de negatividade que traz. Então, ele me fez algumas perguntas sobre na minha família haver gêmeos, sobre eu ter tido um irmão que morreu, sobre alguma criança próxima na família que tivesse morrido. Às quais eu respondi todas negativamente. Ele me entrega dois objetos, um pedaço de osso e um búzio grande, e pede para eu misturá-los nas mãos e deixar ao final cada um em uma, ficando com as mãos fechadas. Depois me pede para abrir a esquerda. E, então, me diz para tomar cuidado com doenças, porque Ifá diz (ele interpreta Ifá) que minha energia (axé) é fraca. Acrescenta, ainda, que aquele *odu* estava dizendo que eu era um *abiku* - aquele que nasce para morrer, aquele que vem para não ficar no *aye* (terra). A partir de então, ele se demonstra preocupado e pede permissão para espargir um pouco de gim no ambiente, em torno de nós. Pede-me para fechar os olhos e faz isso – colocando o gim na boca e assoprando-, a título de espantar as más energias/os maus espíritos.

Em seguida, o babalaô vai fazendo outros comentários e explicações, eventualmente entremeados por algumas perguntas minhas. Mas, um fato muito interessante é que por várias vezes ele lançou o *opele* ao solo e se espantou, porque por mais de dez vezes seguidas (algumas delas intercaladas de comentários) apareceu o mesmo *odu*: *iwori-oturupon*. Tal fato, segundo o babalaô, não é comum, o que determinaria uma forte influência de tal *odu* naquele momento de minha vida.

Depois de algumas jogadas, ele encerrou o jogo com o *odu Okaran-Fun*. O babalaô interpretou esse *odu* de forma positiva e traduziu sua mensagem dizendo que eu deveria usar a sabedoria daquele *odu*, de *Orunmilá*, dos *itan*, e ainda recomendou que eu cuidasse de meu *ori* (cabeça) e de meu *eleda* (destino). Pelo fato de o *odu* que fechou o jogo estar positivo, ele me deu um punhado de *iyerosun* (pó amarelo claro no qual foi marcado o *odu*) e pediu para que eu o passasse no corpo, para atrair o axé. Assim a consulta foi encerrada.

Considerando ainda o que pudemos perceber em nossas conversas informais com o babalaô, é curioso notar como essa cultura existe na atualidade, conjugando uma tradição ancestral e as facilidades da modernidade. Pois, vários brasileiros e iorubas põem-se em contato pela internet, servem-se de livros, apostilas e outros recursos para inventário, divulgação e apreensão, ao menos de uma parte, dos saberes do culto. Realizam viagens internacionais para apreender/ensinar, iniciar e cumprir diversos ritos. Servem-se do inglês como idioma internacional para se colocarem em contato. Sacerdotes brasileiros viajam para outros países da América Latina a fim de prestarem serviços como babalaôs. Enfim, é

preciso reconhecer que os domínios de Ifá expandiram-se, não mais estão contidos em terras ioruba, difundem-se por outros lugares sendo assimilados e adotados como filosofia de vida/ religião/cultura por pessoas de diversas outras origens étnicas, que variam entre o negro e o branco. E que passam a produzir vários tons e sentidos no processo de perpetuação e atualização dos saberes de Ifá.

Gostaríamos, por fim, de salientar que a entrevista feita com o babalaô constituiu-se tão rica de possibilidades de interpretação que figura com valor semelhante ao da consulta para os fins deste trabalho – que é identificar as formações discursivas dos/nos poemas de Ifá. Das transcrições feitas da entrevista e da consulta, recortamos excertos (anexo 2) para compor o *corpus* deste trabalho. Passamos a analisá-lo no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3 – ENTRE O NEGRO E O BRANCO: TONS E SENTIDOS – A(S) FORMAÇÃO(ÕES) DISCURSIVA(S) DOS/NOS POEMAS DE IFÁ.

3.1- Considerações Gerais

Neste espaço, pretendemos apresentar nossa análise, tendo em vista o que compreendemos como sendo essencial na instauração da instância sujeito pesquisador, para uma prática fundamentada em Análise do Discurso.

Conforme identificamos nossa inscrição no início deste trabalho, percebemos o fazer científico como algo sempre marcado pela presença irrefutável do sujeito, o que não significa um abandono da razão, do método e do zelo com o objeto de estudo. Nessa perspectiva, compreendemos que cada trabalho de pesquisa revela uma dada compreensão sobre um objeto, um gesto de leitura. Portanto, “um” gesto, que se faz singular; pois que se constituiu pelo olhar do analista, numa relação de alteridade deste com o seu objeto de interpelação. Assim, cada sujeito analista – pela natureza própria de sua clivagem particular, singular e única – vai construir o seu “ponto de vista” (PÊCHEUX, 1975/1997b, p.179) sobre um dado objeto.

3.1.1 – Considerações teórico-metodológicas

Em Análise do Discurso há um imbricamento entre teoria e metodologia. Nela, os aportes teóricos se comportam como mecanismos próprios da interpretação e da análise, sendo movimentados pelo sujeito analista conforme a natureza do seu objeto de análise e as especificidades de seu *corpus*. Assim, nessa perspectiva epistemológica – que não conta com uma maquinaria pronta para significar discursos/sentidos/sujeitos/efeitos-, cada pesquisador vai lançar mão, em seu arcabouço teórico, dos aportes necessários para fazer emergir um olhar leitor, construindo, por isso, uma maneira singular de interpretação.

O fazer ciência dessa forma remete, portanto, a “uma operação hermenêutica que possibilita ao analista se colocar na posição de “sujeito desejante” para instituir formas e disposições na busca pelos efeitos de sentido em conjunturas enunciativas.” (SANTOS, 2004c, p.111) Assim, ao estabelecer uma metodologia de análise, o sujeito analista toma um posicionamento diante da outricidade que se lhe constitui objeto de análise.

O trabalho de um analista do discurso é, portanto, o de discursivizar sobre uma manifestação discursiva, levando em conta os elementos em alteridade descontínua no interior dessa manifestação e sem perder de vista que o que “enxerga” é fruto de sua relação de alteridade com tal outricidade, seu objeto – o que marca, determinantemente, o caráter de subjetividade, singularidade, unicidade e pontualidade (aqui, como oposta a universalidade) de sua pesquisa.

Na singularidade de nosso trabalho, reportamo-nos a Santos (2004c), quando esse autor fundamenta um dispositivo de análises, chamado de dispositivo matricial, que será utilizado neste trabalho para a compilação e análises do *corpus*. Esse dispositivo foi concebido por Santos (2004c) no interior do Laboratório de Estudos Polifônicos, cuja coordenação lhe compete.

O dispositivo matricial compreende uma proposta de análise que direciona o sujeito pesquisador a um reconhecimento de regularidades em uma manifestação discursiva e seu posterior mapeamento em matrizes, que permitem observar-lhes as características emergentes, expressas pela materialidade, e as relações de sentido e funcionamento que podem nelas ocorrer. Por esse dispositivo, consideraremos as transcrições feitas da entrevista e da consulta ao oráculo, observando as possíveis recorrências de regularidades, recortando-as e compilando-as, construindo, com elas, as matrizes de observação. (ANEXO 4)

Por regularidades devemos compreender “as evidências significativas, observadas na conjuntura enunciativa da manifestação discursiva em estudo”. (SANTOS, 2004c, p. 114) Tais regularidades, para serem significativas, devem guardar relação com a proposta da pesquisa, levando em consideração seus objetivos. Aqui, tomamos por regularidades os trechos de enunciados que: i) compreendem fragmentos dos *odu*, poemas, de Ifá; ii) nos remetem aos poemas de Ifá; e, iii) e que podem auxiliar na caracterização de uma formação discursiva de Ifá – atendendo, assim, aos objetivos desta pesquisa.

Quanto às matrizes, fundamentadas em sua ascendência pecheutiana, são apresentadas, por Santos (2004c), como esse “mapeamento de ocorrências das

regularidades no todo do *corpus*, com vistas a uma organização distintiva da conjuntura discursiva da enunciação”. (SANTOS, 2004c, p. 114) Sendo que por ocorrência compreendemos o aparecimento/acontecimento das regularidades na dinâmica do enunciado. E como as regularidades podem ocorrer mais de uma vez, passamos a ter as recorrências.

Ao elucidar sobre esse dispositivo, Santos (2004c) sugere que a análise, por meio das matrizes, pode ser realizada numa “macro-instância em que se situaria o discurso em sua conjuntura enunciativa e [n]uma micro-instância, focalizadora de potenciais de significação dos sentidos no interior de uma manifestação discursiva.” (SANTOS, 2004c, p. 113) Assim, essas instâncias compreenderiam duas etapas para a realização das análises.

Na primeira, na macro-análise, as potencialidades da manifestação discursiva seriam dimensionadas pelo revelar de características históricas, sociais, ideológicas – denunciadas pelo “lugar do sujeito” na enunciação -, pela emersão de sentidos imediatos e pela caracterização da enunciação. Isso identifica as condições de produção da discursividade e “delineia fronteiras discursivas”. (SANTOS, 2004c, p. 114)

Num segundo momento, na micro-análise, cuja composição com elementos a serem analisados provém de uma síntese obtida na matriz que serviu à macro-análise, serão observados os “comportamentos subjetivos ou as conjunturas sentidurais” (SANTOS, 2004c, p. 114), na dimensão de seu funcionamento e relação.

Esse dispositivo – construído por Santos (2004c) e por ele operacionalizado no Curso de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, ao ministrar uma disciplina intitulada Funcionamentos Discursivos¹⁶; e, também, operacionalizado por Castro Netto (2012) - assevera, portanto, o caráter interpretativo-analítico da inscrição teórica deste trabalho e constará como instrumento de análises nesta pesquisa.

3.1.2 – Diante do objeto e do *corpus*

Ao assumirmos como objeto deste trabalho a materialidade linguística que emerge de uma consulta ao oráculo de Ifá e de uma entrevista realizada com o babalaô, sacerdote

¹⁶Ministrada no Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Federal de Uberlândia, no segundo semestre de 2010.

responsável pelo oráculo, somos também chamados a identificar o que nos dispomos a observar neste vasto campo assim preestabelecido. Desse modo, i) as formações discursivas presentes em tal discursividade compreendem o alvo de nossa investigação e serão auscultadas no funcionamento do interdiscurso, pelo viés da memória discursiva.

Além disso, ii) pretendemos observar as movimentações da IES, no interior da manifestação discursiva e em suas relações de alteridades contínuas e descontínuas interpelações com os sentidos, no crivo da clivagem recíproca. E, ainda, iii) inventariar possíveis marcas que seriam características da Formação Discursiva Oracular de Ifá, no tocante a este caso.

Por fim, salientamos, que pela natureza do *corpus* desta pesquisa - que se constitui da gravação de uma entrevista com o babalaô e de uma consulta ao oráculo de *Ifá* -, tomamos como unidade de recorte o excerto. Porque nela, é possível observarmos diferentes (re)ocorrências de diferentes regularidades, oferecendo, portanto, uma farta possibilidade de observação do funcionamento do interdiscurso e das movimentações da IES. Assim, ao tomarmos o excerto como unidade de recorte do *corpus*, estaremos analisando o *continuum* de regularidades que emergem de tal recorte.

Dessa forma, estaremos aqui analisando treze excertos¹⁷, que foram selecionados por permitirem atingir os objetivos deste trabalho.

3.2 – Análise dos dados

3.2.1- Macro-análise

Para procedermos à macro-análise, a fim de identificarmos as “fronteiras discursivas” (SANTOS, 2004c, p. 114) da enunciação que se nos constituiu circunstância para a obtenção do *corpus*, passaremos a observar as potencialidades de significação que emergem da materialidade linguística. Essas potencialidades surgem como índices de regularidades que permitem vislumbrar a projeção de uma forma-sujeito, em seus possíveis

¹⁷Anexo 2

movimentos de IES. E, ainda, a conjuntura social, histórica e ideológica da própria enunciação.

Buscando uma organização dos recortes do *corpus*, no que se refere às regularidades observadas e aos excertos nos quais elas foram verificadas, resolvemos por identificá-las como E(x), sendo o E excerto e x o número do excerto do qual ela foi retirada, e R(x), figurando R como regularidade e x como um número a ela conferido. Essa codificação estará presente nas análises que seguem e pode ser, também, verificada nas matrizes em anexo¹⁸ neste trabalho.

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 1	RECORRÊNCIA(S)
Então se... o babalaô vai decorando 256, mas cada um desses <i>odu</i>, esse aqui é o primeiro <i>odu</i> [signo oracular/gênero textual], né?! Chamado <i>Eji-Ogbe</i>, ele tem várias informações morais, éticas, sociais e farmacológicas e herbárias e e fitoterápicas e mágicas, também. E isso é oral. Isso não tem nada escrito. Um babalaô ele passa pro seu devoto, tá, com, com o estudo. Geralmente, uma pessoa que vai ser babalaô, ele é levado pra viver com babalaô com quatro anos de idade. Aí o babalaô joga obi [noz de cola], faz os primeiros ebôs, chama <i>isefa</i> ou <i>asefa</i>[ritos iniciáticos]. Não é iniciação, é uma pré- iniciação. Aonde, ele vai tomar esse isoye [magias], uma medicina para ele memorizar os <i>itan</i>, pra ele memorizar os <i>itan</i> [narrativas/odu -poemas]. Se nós tivéssemos que enumerar os <i>itan</i>, dava essa parede aqui ó (mostra a parede), de tantos <i>itan</i> que são. Um babalaô é mais poderoso, o quanto ele decora mais <i>itan</i>, entendeu? P- Compreendo. Pra você ver [incomp.], quando o babalaô está se formando babalaô tem vinte e cinco babalaôs. Aí o babalaôs, sai o <i>odu</i> dele, o <i>odu</i> dele é tal, aí esse babalaô fala, esse fala, esse fala, esse fala. E, aquele que falar mais ganha mais dinheiro na hora. E o, a pessoa vai absorvendo tudo aquilo, que aquele <i>odu</i> que saiu é a vida da pessoa. Cê entendeu? E, e só sai a sua vida quando você toma <i>Itefa</i>[rito iniciático]. Os <i>odu</i> do dia a dia não é o seu <i>odu</i>, é ah, não é a sua vida. Eh, não é ah, a sua vida espiritual. É, é <i>odu</i> atemporal o outro é placentário. Cê tá entendendo? Dessa vida e de outras que você teve. Cê sempre vai tê ele nessa vida e em outras, quando você toma <i>Itefa</i>. Os <i>odu</i> que sai todo dia ou no <i>Isefa</i>[rito menor], são <u>odu</u> temporários, que e muda de acordo com magia, bruxaria, entendimento, felicidade, amor, entendeu? Mas você tem um <i>odu</i> que é fixo. Quando você foi criado no universo <i>Orunmilá</i> te deu aquele <i>odu</i> e só um <i>babalaô</i> iniciado e (com ênfase) treinado, porque muitos são só iniciados, e treinado, que vão poder ter os <i>odu</i> e mesmo assim precisa de ter muitos pra ajudar.	E1.R1. - “ele tem várias informações morais, éticas, sociais e farmacológicas e herbárias e e fitoterápicas e mágicas, também.” - “enumerar os <i>itan</i>, dava essa parede aqui ó (mostra a parede), de tantos <i>itan</i> que são.” “babalaô é mais poderoso, o quanto ele decora mais <i>itan</i>” - “uma pessoa que vai ser babalaô, ele é levado pra viver com babalaô com quatro anos de idade” E1.R2. -“<i>isoye</i>, uma medicina para ele memorizar os <i>itan</i>, pra ele memorizar os <i>itan</i>.” E1.R3. -“aquele <i>odu</i> que saiu é a vida da pessoa.” -“você foi criado no universo <i>Orunmilá</i> te deu aquele <i>odu</i>” E1.R4. -“Dessa vida e de outras que você teve.”

¹⁸Anexo 4.

Observando as ocorrências **E1.R1**(- “ele tem várias informações morais, éticas, sociais e farmacológicas e herbárias e e fitoterápicas e mágicas, também.”/- “enumerar os *itan*, dava essa parede aqui ó (mostra a parede), de tantos *itan* que são.”/-“babalaô é mais poderoso, o quanto ele decora mais *itan*”/- “uma pessoa que vai ser babalaô, ele é levado pra viver com babalaô com quatro anos de idade”), percebemos uma ênfase dada a amplitude do *corpus* literário de Ifã, que leva a um pensamento de que tal compêndio pode conter e/ ou dar conta de tudo, o que nos leva a reconhecer uma “ilusão de completude”. Além disso, remete a um desejo de poder pelo saber, a uma vontade de verdade, capaz de dotar o sacerdote de poder, tanto que o aprendizado para adquirir esse saber/poder desejado começa na infância.

Quanto ao **E1.R2**. (-“*isoye*, uma medicina para ele memorizar os *itan*, pra ele memorizar os *itan*.”), verificamos uma remissão ao mágico, ao sobrenatural, a uma magia capaz de estimular a memória. Essa compreensão inscreve tal enunciado numa formação discursiva do metafísico.

E, ainda, o **E1.R3**. (-“aquele *odu* que saiu é a vida da pessoa.”/-“você foi criado no universo *Orunmilá* te deu aquele *odu*”) é capaz de ilustrar o discurso mítico, que leva a uma compreensão do mundo e da realidade pelos mitos de origem, extremamente vinculados ao sagrado.

E em **E1.R4**. (-“Dessa vida e de outras que você teve.”) vemos, claramente a manifestação de uma crença reencarnacionista, manifesta pela alusão a uma pluralidade de vidas que se pode ter.

Em suma, podemos reconhecer, no excerto 1, as seguintes Formações Discursivas (FD): FD da Completude (A)¹⁹; FD do Poder pelo saber (B); FD do Metafísico (C); FD do Mito (D); FD Reencarnacionista (E); FD do Sagrado (F).

Passemos a considerar o excerto 2.

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 2	RECORRÊNCIA(S)
B – <i>Orunmilá</i> é a divindade. Ifã, isso que nós tamos falando é Ifã. Ifã é a prática divinatória, não é a divindade. Então, quando cê fala eu estou vendo <i>odu</i> -ifã, eu estou vendo o corpo literário de Ifã, cê entendeu? Que <i>Orunmilá</i> /Ifã traz. Então todo esse código moral, ético, social – tem que frisar bem isso –, porque não é só magia, é só vê, só vidência que tá tendo, é um corpo social, ético, moral de um povo, que não tinha, não tinha, não tinha gráfica, não tinha	E2.R5. - “todo esse código moral, ético, social – tem que frisar bem isso” - “não é só magia” - “não tinha letras, mas todo seu conhecimento era carne viva” - “é agráfico, mais é cultural.”

¹⁹Ao identificar as formações discursivas por letras, pretendemos organizar uma forma de remissão a elas e o balanço geral de suas ocorrências.

letras, mas todo seu conhecimento era carne viva, porque eles respeitavam o <i>awo</i>[culto/segredo] (mostra-se, tocando os braços) para o outro, o mais velho para o mais novo. Então, é agráfico, mais é cultural. Eles respeitavam. Nós não colocamos nossos idosos no asilo. Eles ficam morando conosco, é enterrado no fundo das nossas casas. A gente vai dar um carneiro pra ele. Quando meu nenê nascer, eu vou apresentar: Oh, avô, sua descendência aqui! Então o ioruba, ele é muito ligado com o antigo, ele não faz com o ocidente faz, entendeu? Então, o corpo literário ele apresenta, basicamente, nós temos 16 <i>odu</i> principais, depois eu te dou graficamente eles, pra você só tirar e por na sua... na sua ...	E2.R6. - “não colocamos nossos idosos no asilo. Eles ficam morando conosco, é enterrado no fundo das nossas casas.” - “Quando meu nenê nascer, eu vou apresentar: Oh, avô, sua descendência aqui!”
---	---

Em **E2.R5.** (- “todo esse código moral, ético, social – tem que frisar bem isso”/- “não é só magia”/ - “não tinha letras, mas todo seu conhecimento era carne viva”/- “é agráfico, mais é cultural.”), podemos verificar uma reafirmação do *corpus* literário de Ifá como algo do “real”, que reflete e trata do social, que é da ordem de algo empírico que está para além da magia. O que revela que o “ser magia” poderia deixar/colocar esse acervo de conhecimentos sob suspeita. Apresenta ainda uma noção de que o conhecimento por ser oral gozaria de menor valor/prestígio social, mas que esse valor pode ser comprovado, por ser “carne viva” e por ser “cultural” (compreendendo o cultural como algo reconhecido, atualmente, como digno de estudo). Isso nos remete a uma formação discursiva empírico/positivista, e ao desejo de pertencer a esta posição.

Já em **E2.R6.** (- “não colocamos nossos idosos no asilo. Eles ficam morando conosco, é enterrado no fundo das nossas casas.”- “Quando meu nenê nascer, eu vou apresentar: Oh, avô, sua descendência aqui!”), podemos verificar uma (super) valorização da ancestralidade como fonte do saber, como reafirmação das origens, da identidade. É uma muito curiosa conservação da memória, pela qual o antepassado é presente no cotidiano, sendo sua sepultura no próprio espaço da casa. Além de uma comparação entre sua maneira de tratar os mais velhos e o trato inferior dado por outros.

No excerto 2, observamos as seguintes Formações Discursivas (FD): FD Empírico Positivista (G); FD Mística (H); FD Moral Elevada (I); FD Valorização Identitária (J).

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 3	RECORRÊNCIA(S)
B- O primeiro <i>odu</i> é <i>Eji-Ogbe</i>, o segundo <i>odu</i> é o contrário, se <i>Eji-Ogbe</i> é vida, que que e, que é morte, é <i>iku</i>. Então, se eu to jogando Ifá pra uma pessoa, caiu <i>iku</i>, é morte. Cê tá entendendo? Cê tá entendendo? Mas, tem vários tipos de morte. E aí cê vai perguntar a <i>Qrunmilá</i>, se é morte física, se é alguma empresa que tá terminando, cê vai destrinchar aquilo.	E3.R7. - “Mas, tem vários tipos de morte.” - “cê vai destrinchar aquilo” E3.R8 - “<i>Qsa-Meji - Egba!</i> é o <i>odu</i> das <i>Iya</i>, tem que fazer reverência (em tom

Depois do <i>Eji-Ogbe</i>, o <i>Oyeku-Meji</i>, <i>Iwori-Meji</i>, <i>Odi-Meji</i>, <i>Irosun-Meji</i>, é <i>Qbara...</i>, eh <i>QwaOwornin-Meji</i>, <i>Qbara-Meji</i>, <i>Qkaran-Meji</i>, depois de <i>Qkaran-Meji</i>, <i>Ogunda-Meji</i>, <i>Qsa-Meji - Egba!</i> é o <i>odu</i> das <i>Iya</i> [mães ancestrais], tem que fazer reverência (em tom baixo) – <i>Qsa-Meji</i>, aí vem, <i>Ika-Meji</i>, <i>Otorupon-Meji</i>, <i>Otura-Meji</i>, <i>Irete-Meji</i>, <i>Ose-Meji</i>, <i>Ofun-Meji</i>. E, o que trabalha com todos esses dezesseis, <i>Qsetura</i>, que é Exu, que é a encarnação de Exu. <i>Todos esses dezesseis odu, eles estavam na criação do planeta. E Ifã diz até, na criação do universo. E eles, eles não colonizaram o planeta. Teve um momento, que eles vieram do orum, do céu, para a terra. O primeiro odu era o último, o último que eu falei, Ofun-Meji. Quando eles vieram da da do céu para terra, inverteu, o último passou a ser o primeiro e vice-versa. Então, houve/um, Eji-Ogbe era o último, Iku-Meji era o penúltimo. Né, cê tá entendendo? Porque aqui é reflexo de lá, então, aqui é como se fosse o espelho de lá. Quando se olha o espelho, é a imagem ao inverso. Por isso que o africano, ele bate a sua cabeça no chão, ele introduz que o céu não é lá em cima, é embaixo. Os odu, então, inverteram essa ordem cênica. Mas, quando Eji-Ogbe aparece ou o último aparece, que é Ofun-Meji, é o super sim. Por exemplo, você vai fazer uma boa viagem, cai Eji-Ogbe, sim. Cê vai fazer uma boa viagem? Cai Ofun-Meji, o último, ele é cênico, ele é anterior, ele manda, quer dizer, é sim. Entendeu?</i>	baixo)” - “Cê vai fazer uma boa viagem? Cai <i>Ofun-Meji</i>, o último, ele é cênico, ele é anterior, ele manda, quer dizer, é sim.” - “o africano, ele bate a sua cabeça no chão, ele introduz que o céu não é lá em cima, é embaixo” E3.R9 - “<i>Todos esses dezesseis odu, eles estavam na criação do planeta.</i>” - “<i>Teve um momento, que eles vieram do orum, do céu, para a terra</i>” - “aqui é reflexo de lá” E3.R10. - “<i>até, na criação do universo</i>”
--	---

Em **E3.R7.** (- “Mas, tem vários tipos de morte.”/- “cê vai destrinchar aquilo”), podemos verificar o discurso da relativização, que coloca um enunciado padrão sob a possibilidade de variação, pois que a “morte” dada pelo *odu* pode não ser morte física, mas “outro” tipo de morte, de tal forma que o caráter de valor do enunciado precisa ser confirmado em sua real significação. Assim, o sentido, o conteúdo de um *odu*, tem que ser interpretado pelo sacerdote na conformidade de cada caso e pelo oráculo sancionado. Esse caráter atribui ao oráculo um aspecto de jogo, jogo de significados e sentidos.

Em **E3.R8.** (- “*Qsa-Meji - Egba!* é o *odu* das *Iya*, tem que fazer reverência (em tom baixo)”/- “Cê vai fazer uma boa viagem? Cai *Ofun-Meji*, o último, ele é cênico, ele é anterior, ele manda, quer dizer, é sim.”/- “o africano, ele bate a sua cabeça no chão, ele introduz que o céu não é lá em cima, é embaixo”) revela-se o cumprimento de *rituais*, o que remete ao controle das ações, gestos e palavras, para a obtenção de determinado resultado. Aqui funciona o *ritual* como um ostensivo dispositivo de controle, obedecendo a uma tradição de fundamentação mítica e sagrada.

Já em **E3.R9.** (-“*Todos esses dezesseis odu, eles estavam na criação do planeta.*”/- “*Teve um momento, que eles vieram do orun, do céu, para a terra*”/- “aqui é reflexo de lá”), o que ressalta é o mito, inscrevendo o enunciado numa formação discursiva, evidentemente, mítica.

E, encerrando este excerto, **E3.R10.** (-“*até, na criação do universo*”), reporta-nos a uma retificação no enunciado da IES, em função da expressão “universo” aparecer depois da expressão “planeta”, numa aparente tentativa de inscrever o enunciado num discurso científico, que reconhece um universo, além do planeta. Por isso, enxergamos aqui a formação discursiva do cientificismo.

No balanço das Formações Discursivas (FD) observadas, reconhecemos: FD Relativização (M); FD Mítica (D); FD de Regulação (L); FD Cientificista (G).

Consideremos o excerto 4.

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 4	RECORRÊNCIA(S)
P- Babá, e as ramificações, essas nomenclaturas que a gente vê? Cultura Iorubana, Ifaísmo – como o senhor usou comigo -, é, Religião Indígena Ioruba, é, como é que funciona isso? B – Isso tudo é pra encher linguiça. Tem que colocar isso [na pesquisa], porque, hoje, é modismo Ifá. Quando eu comecei, não era tanto assim. É Religião Tradicional Ioruba. Cê entendeu? Religião Tradicional Ioruba. Quando se fala Ioruba, tem várias etnias e Ifaísmo é a religião. Entendeu? Que ela alberga essa cultura. Porque em toda Nigéria e toda Benin cultua-se <u>Orunmilá/Ifá</u>. Não cultua Oxossi, não cultua Oxum, não cultua Xangô. Mas, em todo país (com ênfase), cultua <u>Orunmilá/Ifá</u>. Porque, <u>Orunmilá/Ifá</u> é a bíblia, é o alcorão, é o livro sagrado que dá o ensinamento pra cultuar Xangô, que dá o ensinamento pra cultuar Oxossi, que dá o ensinamento pra cultuar todos Orixás. Orixá não faz Ifá. Ifá faz Orixá. Porque Ifá compreende Orixá. Orixá não compreende Ifá. Tanto que no <u>oduOgbe-Otura</u>, Ifá diz: Orixá é o chefe, mas Ifá é o proponente. Entendeu? Ele tá dizendo que Orixá é inferior e que ele é superior. Ele é o rei que coroa outros reis. Não adianta, no país Ioruba, ninguém faz nada sem <u>Orunmilá/Ifá</u>. Aqui no Brasil, eles, então, perderam esse conhecimento. Vai fazer Oxossi [remete ao processo iniciatório no culto a esse Orixá], não pergunta ao babalaô que caminhos que Oxossi vem. Aí se foode com a vida da pessoa, a pessoa vira crente depois. Depois, abandona a religião, porque não fez Oxossi, fez Aje [compreendido aqui como outra entidade]. Que que é Aje? Aje se manifesta na cabeça dos <u>eleguns</u> [iniciados/termo análogo a médium], no Brasil, como se fosse um o Orixá, e não é Orixá que tá ali. Eles acham que é só matar o sangue e jogar lá. E iniciação não é isso, é muito mais complexo. Entendeu?	E4.R11. - “hoje, é modismo Ifá” - “Isso tudo é pra encher linguiça” - “Ifaísmo é a religião”. E4.R12 -“Orixá não faz Ifá. Ifá faz orixá. Porque[...]Ifá diz: Orixá é o chefe, mas Ifá é o proponente.” - “Ele é o rei que coroa outros reis.” -“Eles acham que é só matar o sangue e jogar lá.” -“Aí se foode com a vida da pessoa, a pessoa vira crente depois.”

Em função da pergunta que fizemos sobre a nomenclatura do culto, **E4.R11.** (- “hoje, é modismo Ifá”/- “Isso tudo é pra encher linguíça”/- “Ifaísmo é a religião”), vemos emergir uma indignação e uma vontade de verdade, na qual se inscreve a IES. Em função disso, simultaneamente, há a asseveração de um posicionamento único e de um saber único no culto a *Orunmilá/Ifá*, a despeito dos vários nomes que lhe são – ao menos no Brasil – atribuídos. Vemos funcionar aqui o interdiscurso, trazendo a moda e a modernidade para explicar o que ocorre.

E, vemos aqui, em **E4.R12.** (-“Orixá não faz Ifá. Ifá faz orixá. Porque[...]Ifá diz: Orixá é o chefe, mas Ifá é o proponente.”/- “Ele é o rei que coroa outros reis.”/-“Eles acham que é só matar o sangue e jogar lá.”/-“Aí se foode com a vida da pessoa, a pessoa vira crente depois.”), uma sobreposição do Culto de Orunmilá/Ifá ao culto dos outros Orixás, inclusive e principalmente aos candomblés, que por serem brasileiros deixariam muito a desejar no tocante ao trato com o Orixá, os rituais, o conhecimento. Percebemos, então, uma formação discursiva de superioridade de saber, de verdade, em que se inscreve o Culto de *Orunmilá/Ifá* em relação às outras formações religiosas de origem africana; e mesmo a outras formações religiosas, representadas aqui pela expressão “crente”.

Podem ser observadas as seguintes Formações Discursivas (FD): FD Verdade (N); FD da Moda/Modernidade (O); FD Poder pelo saber (B); FD da Superioridade (P).

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 5	RECORRÊNCIA(S)
<i>Ori</i> (cabeça; capacidade de realização) é uma divindade, ela é na África, o seu eu superior, muito mais é, profundo do que Orixá. Porque Ifá, no <i>odu Ogbe-Odu</i>, <i>Ogbe-Odu</i>, esse <i>odu</i> aqui (mostra), ele fala da importância de <i>ori</i>. Tô fugindo um pouquinho, mas eu vou voltar (esclarece). <i>Que fala, qual Orixá que era mais importante. Exu fala: eu sou o mais importante. Ifá fala: qual dos Orixás que estão aqui, que levará seu filho – é uma história, um itan, eu tenho ele depois digitado</i> P – Humrum (sobreposição) B- eu dou, depois pra você levar e por aí. Ele fala: -<i>Qual dos odu, ah, qual dos Orixás levaria seu filho a uma terra longínqua além mar - já tava vendo a migração Nigéria-África[Brasil], isso há 6 mil anos atrás. Aí, Exu falou: - eu levo meu filho a uma terra longínqua [confuso]. Aí, Ifá: - Mas, se você Exu, chegar em Ketu, sua terra, e lhe oferecerem um galo e muito epo, muito dendê? -Eu abandono meu filho. Perguntou para todos os Orixás. Vou simplificar. Até para o próprio Orunmilá ele perguntou. Mas, e você, Orunmilá, se lhe oferecerem duas cabras já grávidas? Eu abandono meu filho e fico em minha terra. Entendeu? Aí ele, aí um devoto ele levantou e perguntou: Mas, eu não entendo, qual Orixá que verdadeiramente vai acompanhar? Ori.(cabeça/ capacidade de realização) Ele nunca nasce e é enterrado longe de seu devoto. Se você tem filhos, é Ori que você tem que agradecer, se você</i>	E5.R13. -“um <i>itan</i>, eu tenho ele depois digitado” -“ eu dou, depois pra você levar e por aí” -“(celular dele toca)” E5.R14. -“já tava vendo a migração Nigéria-África [Brasil], isso há 6 mil anos atrás.” -“ Jesus era um iniciado de Ifá” -“ Um negro, um dos três reis magos era iniciado de Ifá.” E5.R15 -“Vou simplificar” E5.R16. -“<i>Ori. Ele nunca nasce e é enterrado longe de seu devoto.</i>” -“ <i>é Ori</i> que você tem que agradecer” E5.R17.

tem dinheiro, é <i>Ori</i>. Então, a maior divindade que existe é <i>Eledumare</i>, depois <i>Exu</i> e <i>Ifá</i>, né? Não. <i>Eledumare</i> e <i>Ori</i>. <i>Exu</i> e <i>Ifá</i>. Lembra muito o cristianismo, quando o cristianismo fala: “Vós sois deuses, se me amais, podeis fazer mais do que eu.” A gente sabe muito bem que Jesus era um iniciado de Ifá, porque ficou trinta e três anos lá com os essênios. Um negro, um dos três reis magos era iniciado de Ifá. Porque é Baltazar, Belquior e Gaspar. (trecho confuso) Então, é <i>Eledumare</i>, depois de <i>Eledumare</i> é <i>Ori</i>. Depois vem <i>Exu</i> e <i>Ifá</i>. Depois de <i>Exu</i> e <i>Ifá</i>, vem <i>Ogum</i>, <i>Oxum</i>, <i>Obatalá (celular dele toca)</i>, só eles são <i>Orixás</i>... são <i>Orixás</i> importantes...	-“Lembra muito o cristianismo, quando o cristianismo fala:”
---	--

Primeiramente neste excerto, em **E5.R13**. (-“um *itan*, eu tenho ele depois digitado”/-“ eu dou, depois pra você levar e por aí”/-“(celular dele toca)”), vemos um processo de identificação com a modernidade, onde o conhecimento oral – ao menos em parte – já está digitado; onde o secreto – ou parte dele - já pode ser conhecido e publicado em mais larga escala, num trabalho acadêmico, por exemplo. E a presença do celular no momento que precedia a consulta (mas que nela permaneceu e tocou novamente) demonstra uma conjugação entre a tradição e a modernidade, o sagrado e o profano. Todos funcionando juntos na constituição da IES.

Em **E5.R14**. (-“já tava vendo a migração Nigéria-África [Brasil], isso há 6 mil anos atrás.”/-“ Jesus era um iniciado de Ifá”/-“ Um negro, um dos três reis magos era iniciado de Ifá.”), há uma asseveração da autoridade de *Ifá*, como conhecedor de tudo, inclusive da diáspora africana que viria a acontecer bem depois; e, enquanto o provedor de todo o saber, uma vez que ícones da história humana, como Jesus e um dos reis magos, são tidos como iniciados em seus mistérios.

No excerto presente, em **E5.R15**. (-“Vou simplificar”), vemos a manifestação da praticidade típica da modernidade, que faz com que se encurtem as histórias, ou que se dinamizem as ações, encurtem os dizeres, prezando por uma mais ágil conquista de resultados. E esta prática, neste ponto específico, pode estar velando enunciados e detalhes que não convém sejam expostos ao público.

Observando **E5.R16**. (-“*Ori*. *Ele nunca nasce e é enterrado longe de seu devoto.*”/-“ é *Ori* que você tem que agradecer”), perceberemos uma exaltação do eu, da cabeça (*ori*), da capacidade de realização particular do ser, o que parece introduzir uma contradição, uma vez que esse *ori* é tão sujeito a outros fatores e a influências das outras divindades africanas. Funciona aqui um jogo entre a submissão e a autonomia, o livre-

arbitrio e a regulação, que parece remeter a uma formação discursiva da racionalidade, pela valorização do *ori* (cabeça e sua capacidade).

E, em **E5.R17**. (-“Lembra muito o cristianismo, quando o cristianismo fala:”), vemos uma comparação na qual o cristianismo, que surge como uma referência importante, é um outro que precisa ser considerado e, às vezes, evocado para trazer autoridade, ou no mínimo, familiaridade, aceitabilidade, para os conhecimentos de Ifá.

Neste excerto podemos reconhecer inscrições nas seguintes Formações Discursivas (FD): FD Modernidade (O); FD Superioridade (P); FD Verdade (N); FD Poder pelo saber (B); FD Racionalidade (G); FD Cristã (Q).

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 6	RECORRÊNCIA(S)
P – Como é a preparação desse sacerdote? B- Demora de 4 a 16 anos. Com a ajuda da internet , hoje, você pode fazer um bom babalaô com menos tempo . Eu demorei 16 anos pra aprender. Quando eu comecei não tinha tanta internet . Entendeu? Mas, hoje, se você, se o babalaô domina a internet, você domine o inglês e e você tenha o contato, de quatro a cinco anos dá pra se fazer. Eu não vou falar um bom babalaô , mas preparar-se um babalaô. Mas entre quatro e dezesseis anos, no mínimo. Não adianta. Entendeu?	E6.R18. -“Com a ajuda da internet” -“fazer um bom babalaô com menos tempo” -“se você, se o babalaô domina a internet, você domine o inglês” E6.R19. -“não vou falar um bom babalaô” -“ Quando eu comecei não tinha tanta internet.”

No excerto 6, em **E6.R18**. (-“Com a ajuda da internet”/-“fazer um bom babalaô com menos tempo”/-“se você, se o babalaô domina a internet, você domine o inglês”), é possível ouvir um grito da modernidade reverberando na tradição iorubana; pois, os conhecimentos antes repassados e apreendidos apenas oralmente, hoje podem ser veiculados pela internet; e a formação de um babalaô não se restringe ao contato pessoal com o seu mestre, mas pode ser realizada, em partes, em ambiente virtuais. E ainda, o inglês, surgindo como a língua capaz de oferecer ao candidato a babalaô um aprendizado mais ágil, nos remete a um discurso neoliberalista, uma vez que se inscreve nos ditames capacitação/concorrência/realização.

Já em **E6.R19**.(- “não vou falar um bom babalaô”/-“ Quando eu comecei não tinha tanta internet.”), vemos uma relativização quanto à qualidade dos babalaôs, denunciada pelo adjetivo “bom”. Aqui notamos uma tácita escala de comparação entre uns e outros, meio que sugerindo que a internet e o inglês podem ajudar, mas não bastam, pois que o fator tempo e o fator experiência influem também. Isso nos remete ao discurso da competitividade, típico do neoliberalismo.

Podem aqui ser verificadas as Formações Discursivas (FD): FD da Modernidade (O); FD do Neoliberalismo (R); FD da Globalização (S); FD da Competitividade (R).

Observemos o excerto 7, e suas regularidades:

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 7	RECORRÊNCIA(S)
P – É, Babá, o que são os <i>itan</i>, os <i>itan</i> [odu] Ifá? B- <i>Itan</i> significa história. <i>Itan</i> Ifá, histórias de Ifá. Jesus Cristo copiou de <i>Orunmilá</i>, quando <i>Orunmilá</i> falava por poesias, por parábolas (risos), Jesus copiou. Ele também falava por parábolas, não era? Só que Ifá tem uma cultura de 6 mil anos, o cristianismo de 2 mil anos. Então, a gente sabe que Jesus é um grande avatar, um grande mestre, quicá filho de Oxalá. [remete ao sincretismo brasileiro] Não (com ênfase) o próprio Oxalá. Porque Obatalá (outro nome de Oxalá) é muito maior que Jesus. Isso aí é inadmissível falar isso. E, Jesus, então, copiou. Como a humanidade não aprendia ele falando. Foi até crucificado. Ele falando a verdade, não entendia. Tanto, coitado, ele falando, ele falando a verdade foi até crucificado. Imagina se ele não falasse por parábolas. Então, <i>Orunmilá</i>, também entendendo fala por parábolas. Porque, as histórias, ela, elas, os <i>itan</i>, eles codificam o cotidiano. Eu chego num lugar e matar uma pessoa. Isso não existe na humanidade? Esse ato de matar uma pessoa, não existe? Então, fala desse ato. Quando eu estou jogando cai o ato e que existe no universo, entendeu?E eu pego, então, e falo: ou você vai ser morto ou você vai matar alguém.Ifá tá avisando isso. Entendeu?	E7. R20. - “Jesus Cristo copiou de <i>Orunmilá</i>, [...]”; - “Não (com ênfase) o próprio Oxalá.”; E7.R21. - “Jesus é um grande avatar, [...]”; E7.R22. - “[...]Os <i>itan</i>, eles codificam o cotidiano”; - Cai o ato que existe no Universo; E7.R23. - “Imagina se ele não falasse por parábolas.” E7.R24. - “Então eu pego, então, falo:[...]”; - “Ifá tá avisando isso.”.

De acordo com a natureza das (re)ocorrências manifestas no excerto 7, podemos identificar que o Cristianismo se faz um “outro” presente e determinante, em tal enunciação. Ao que parece, pelo status social que o Cristianismo tem na atualidade, a presença do Cristo, enquanto atravessamento outro, na constituição da IES que emerge nessa discursividade, é marcada por tensões, como se pode verificar nas recorrências **E7.R20.** (- “Jesus Cristo copiou de *Orunmilá*, [...]”/- “Não (com ênfase) o próprio Oxalá.”) e **E7.R21.** (- “Jesus é um grande avatar, [...]”). Ocorre uma negação desse prestígio social desfrutado pelo Cristianismo, na tentativa de refutar sua autoridade, colocando o Cristo como um copista de *Orunmilá*, o que pode ser observado em **E7.R20.** (- “Jesus Cristo copiou de *Orunmilá*, [...]”/- “Não (com ênfase) o próprio Oxalá.”). Mas, também, uma tentativa de amenizar essa relação de desconforto, tentando reconhecer a importância social de Jesus, como denota a **E7.R21.** (- “Jesus é um grande avatar, [...]”). Configura-se, assim, uma relação tensa entre o culto de *Orunmilá*/Ifá e o Cristianismo.

Existe, também, um esforço de aculturação do culto de *Orunmilá/Ifá*, aos parâmetros da sociedade que, possivelmente, o refuta. Essa tentativa, observada nas **E7.R22.** (- “[...]Os *itan*, eles codificam o cotidiano”/- Cai o ato que existe no Universo), revela-se como uma busca pela identificação dos saberes constituintes do culto com as “leis da natureza” e o funcionamento da sociedade.

Em **E7.R23.** (- “Imagina se ele não falasse por parábolas.”), vemos uma formação discursiva de controle do saber/vontade de verdade, marcada pela possibilidade de ocultar o sentido dos enunciados, regulação.

E, por fim, em **E7.R24.** (- “Então eu pego, então, falo:[...]”/- “Ifá tá avisando isso.”), assevera-se o caráter de extraordinário do culto, evocando a figura do sujeito sacerdote como um intérprete do divino e, evidenciando, o oráculo como algo da ordem do sagrado, do sobrenatural, do metafísico.

Reconhecemos as seguintes Formações Discursivas (FD): FD Cristã (Q); FD Positivista (G); FD Poder pelo saber (B); FD do Sagrado (F).

No excerto 8, passamos a verificar:

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 8	RECORRÊNCIA(S)
P – Como que o babalaô memoriza isso? Como que funciona esse processo de aprendizagem? B – O aprendizado, você, tem que fazer como eu faço. Babalaô, hoje, pela internet fica mais fácil. Agora tá no face, tá no facebook, tá no, eles (os babalaô da família dele no culto) ficaram uma semana aqui comigo. E eu vou pra lá sempre, cê tem que tá sempre em contato. Em país ioruba, o devoto mora com o babalaô. Como, hoje, é muito difícil: às vezes cê tá em Estados Unidos, às vezes cê tá em Ilé Ifé, cê tá e Osogbo, cê tá em Lagos - minha família é de Lagos. Como é que faz? A internet favorece. E o inglês, porque a barreira é o inglês. Não é o ioruba mais. Entendeu? Porque todos eles falam inglês. Cê tá entendendo?	E8.R25. - “fazer como eu faço.”; - “Cê tá entendendo?”; E8.R26. - “hoje, pela internet fica mais fácil. [...]”; - “[...] a barreira é o inglês. Não é o ioruba mais.”; E8.R27. - “Em país ioruba, [...].”;

As impressões mais evidentes de **E8.R25.** (- “fazer como eu faço.”/- “Cê tá entendendo?”) são as de revelar uma IES na “posição de superioridade”, na qual o “status” do lugar social sacerdote e o caráter de especialidade que o “sagrado” confere a esse lugar revelam uma formação ideológica daquele que tem/está no poder. As recorrências **E8.R25.** (- “fazer como eu faço.”/- “Cê tá entendendo?”), mostram isso, quando a IES se crê como aquela que sabe “como fazer” e pode ensinar.

Já nas recorrências **E8.R26.** (-“hoje, pela internet fica mais fácil. [...]”/-“[...] a barreira é o inglês. Não é o ioruba mais.”), é fulminante a inscrição numa formação discursiva da globalização, na qual a IES se diz inscrita, apesar de revelar-se, conforme mostra o excerto 8, num outro posicionamento, o daquele que, além da internet, serve-se do contato direto com os sacerdotes, uma vez que, presencialmente, “ficaram uma semana com ele”. Assim, apesar de essa IES revelar-se interpelada pelo discurso da modernidade, da internet, da globalização, vemo-la deslocar-se para um posicionamento mais tradicional, que valoriza o ensinamento fornecido pessoalmente. Além disso, a exortação do inglês como um idioma chave para a obtenção do conhecimento, no culto, atualmente, vem ao encontro dos discursos capitalistas, neoliberais e da globalização. Pois, em **E8.R26.** (-“hoje, pela internet fica mais fácil. [...]”/-“[...] a barreira é o inglês. Não é o ioruba mais.”;), evidenciam o inglês como uma língua mais importante do que aquela na qual foram lançadas as bases de tal conhecimento, o ioruba.

E, finalmente, revela-se, como objeto de desejo, filho de uma forte interpelação, o país outro, o lugar outro, onde é possível ser melhor. O “país ioruba”, presente em **E8.R27.** (- “Em país ioruba, [...]”), mostra isso, e reafirma que o fazer do nativo ioruba no culto de Ifá é visto como melhor que o fazer do brasileiro, o que nos reporta a uma sensação de inferioridade/incompletude. Coadunam com essa colocação os movimentos dos brasileiros que buscam suas iniciações e realizações de rituais na própria África.

No tocante às Formações Discursivas (FD), podemos observar as seguintes: FD Globalização (S); FD da Modernidade (O); FD da Superioridade (P); FD da Tradição (T); FD do Neoliberalismo (R); FD da Incompletude (U).

Já no excerto 9, observamos:

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 9	RECORRÊNCIA(S)
P- Como o babalaô interpreta os itans?	E9.R28.
B- Através, os itans são memorizados, através dos <i>isoyes</i> - magias que a gente toma para /aumentar a sinapse, as pré-sinapses, aumentar a carga meanímica do neurônio, pra você poder, o que, memorizar o que, a codificação das histórias. O babalaô é mais poderoso, quanto mais <i>itan</i>, histórias, ele souber. Porque dentro desses <i>itan</i>, existem magias, remédios, condições éticas, morais e sociais. O babalaô, ele vai, não é ele que está falando. Ele está interpretando. Tanto que o dinheiro que ele ganha do Ifá, ele não pode gastar, é do Ifá. Aí se ele vai fazer um trabalho, onde ele fica horas queimando folhas, fazendo banho, ele pode cobrar por aquilo. Mas o jogo de Ifá, o dinheiro que se ganha é do Ifá. Não é da autoridade do Babalaô, entendeu? O babalaô não pode. Como que ele gasta aquele dinheiro que ele	- “magias que a gente toma para”; - “não é ele que está falando, ele está interpretando.”; E9.R29. - “aumentar a sinapse, as pré-sinapses, [...]”; E9.R30. - “O babalaô é mais poderoso, quanto mais histórias, ele souber.”; E9.R31. - “dentro desses <i>itan</i> , existem magias,

ganha no oráculo? É arrumando seu templo, é aju/dando comida aos pobres, fazendo a festa d' Ifá etc., é do Ifá.	remédios, condições éticas, morais e sociais.”; E9.R32. - “o dinheiro que ele ganha do Ifá, ele não pode gastar, é do Ifá”; - “É arrumando seu templo, é aju/dando comida aos pobres, [...]”; E9.R33. - “se ele vai fazer um trabalho, [...], ele pode cobrar por aquilo.”;
--	--

No excerto 9, podemos verificar recorrências, em **E9.R28.** (- “magias que a gente toma para”/-“não é ele que está falando, ele está interpretando.”), que vêm situar o culto de *Orunmilá*/Ifá como algo da ordem do encantado, do sobrenatural, daquilo que foge à compreensão humana, mas, que por sua vez, dota os iniciados de uma força oculta, e os diferencia, portanto, das outras pessoas. Além disso, é buscada essa força para dar maior autoridade à fala da IES, pois que esta deriva do sagrado, do divino, do qual ela apenas é interprete.

Mesmo tendo a religião seculares conflitos com a ciência, pois que por muito tempo os saberes religiosos foram/são proscritos e tomados como credices e alienações, o discurso científico é evocado como uma voz capaz de dar mais autoridade às práticas e conhecimentos do culto. Práticas que, segundo enfatiza a IES, em **E9.R29.** (- “aumentar a sinapse, as pré-sinapses, [...]”), têm bases científicas.

Em **E9.R30.** (-“O babalaô é mais poderoso, quanto mais histórias, ele souber.”), o discurso do “saber” é articulado como condição elementar para o “poder”, uma vez que fica evidenciada, pelo posicionamento do sujeito, que o poder de um sacerdote está na proporção de seu conhecimento.

Já em **E9.R31.** (- “dentro desses *itan*, existem magias, remédios, condições éticas, morais e sociais.”), é asseverado um caráter de completude da sabedoria de Ifá, pois que os *itan* têm várias áreas de atuação, sendo, portanto, capazes de muito. Capazes, mesmo, de bastar às necessidades sociais.

Em **E9.R32.** (- “o dinheiro que ele ganha do Ifá, ele não pode gastar, é do Ifá”/- “É arrumando seu templo, é aju/dando comida aos pobres, [...]”), o discurso do sagrado é articulado com o discurso cristão, e mesmo com um discurso espírita (compreendido aqui como aquele que deriva da doutrina codificada por Allan Kardec), para justificar e mesmo

suavizar o aspecto comercial que envolve o oráculo. Então, apesar de sagrado, se paga por ele, mas esse bônus só se reverte ao sagrado, nas necessidades da própria religião e na prática da caridade.

Assim, considerando isso e o **E9.R33**. (-“se ele vai fazer um trabalho, [...], ele pode cobrar por aquilo.”), evidenciam-se as tensões desse sujeito em assumir/dissimular esse funcionamento econômico no culto.

No balanço das Formações Discursivas (FD) podemos observar: FD Metafísica (C); FD Cientificismo (G); FD Poder pelo saber (B); FD da Completude (A); FD Cristã (Q); FD Espírita (V); FD Capitalista (X).

Já no excerto 10, podemos verificar.

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 10	RECORRÊNCIA(S)
B- Então vamos começar. Cê pega o dinheiro que você vai dar pra Ifá. É pra Ifá. Aí o povo pega e usa o dinheiro do Ifá. B- Ifá fala que você é ebere. Que que isso? Abiku. Meu Deus! (com preocupação) Ifá fala que você é abiku. Sabe que que isso? P – Aquele que nasceu para morrer. B- <i>A</i> – (Nos? - confuso); <i>Bi</i> – nascimento, <i>Iku</i> – morte. Aqueles que nascem marcados para morrer. Mas o que que significa isso, se você tá vivo? Todos nós somos <i>abiku</i>. <i>Abiku</i> são pessoas que têm uma ligação espiritual muito grande com gêmeos. Que a gente chama de <i>egbe</i>. [...] Esses gêmeos, eles perturbam a vida da pessoa, amorosa, sentimental. Quando a pessoas não volta para o <i>orun</i>, eles ficam perturbando a vida da pessoa. E Ifá tá dizendo que você tem que se livrar dessa energia <i>abiku</i>, para suas coisas amorosas, materiais, espirituais irem pra frente. Porque eles vampirizam isso de você. Por isso que eu perguntei de gêmeos. Você tem que cultivar <i>Ibeji [orisas gêmeos, crianças]</i>. Independente de você ser gêmeos ou não, seria interessante você cultura <i>Ibeji</i>. (olha pra garrafa de gim e me pergunta...) Posso soprar isso aqui um pouquinho, porque tá uma energia (sugere que ruim). P- Pode. B- Fecha os olhos. (Ele põe o gim na boca e espargi no entorno) Eles ficam em volta! (sugerindo que a o procedimento aliviaria)	E10. R34. - “Cê pega o dinheiro que você vai dar pra Ifá” -“(Ele põe o gim na boca e esparge no entorno) Eles ficam em volta! (sugerindo que a o procedimento aliviaria)” E10. R35. - “Meu Deus! (com preocupação) Ifá fala que você é <i>abiku</i>.” - “eles ficam perturbando a vida da pessoa.” E10.R36. - “aqueles que nascem marcados para morrer. Mas o que que significa isso, se você tá vivo?” - “livrar dessa energia <i>abiku</i>, para suas coisas amorosas, materiais, espirituais irem pra frente.” E10. R37. -“Aí o povo pega e usa o dinheiro do Ifá.”

Em **E10.R34**. (- “Cê pega o dinheiro que você vai dar pra Ifá”/-“(Ele põe o gim na boca e esparge no entorno) Eles ficam em volta! (sugerindo que a o procedimento aliviaria)”), encontraremos a presença de um *ritual*, primeiro na solicitação do dinheiro que

paga a consulta, que deve ser entregue antes – o que nos remete a um princípio de regulação da condição do discurso oracular – este caso ainda atravessado por um discurso capitalista, denegado pelo ver “dar” ao invés do “pagar”. Depois, no procedimento de espargir o gim com a boca, para espantar os “espíritos infantis” - no sentido de crianças que estariam perturbando naquele momento - e outros malévolos. Novamente, aqui, a realização de gestos estabelecidos, objetivando um dado fim de caráter litúrgico.

Já em **E10.R35**. (- “Meu Deus! (com preocupação) Ifá fala que você é *abiku*.”/- “eles ficam perturbando a vida da pessoa.”), há uma manifestação da IES de desidentificação com o conteúdo do odu, ou seja, com a formação discursiva da morte, e, ainda, com a da doença, miséria, dificuldades das quais o signo oracular se fazia portador.

Em se tratando de **E10.R36**. (- “aqueles que nascem marcados para morrer. Mas o que que significa isso, se você tá vivo?”/- “livrar dessa energia *abiku*, para suas coisas amorosas, materiais, espirituais irem pra frente.”), vemos a reafirmação de uma formação discursiva de relativização, motivada pela questão: “como aquele que nasceu para morrer poderia estar vivo na fase adulta (uma vez que esta morte refere principalmente às ocorridas na infância)? Ainda aqui, vemos que os *odu* têm um caráter de maleabilidade, podendo se ajustar às pessoas e às situações. Assim, é possível livrar-se do mal. Lembremo-nos do enunciado que diz “Ifá é o senhor que adia a morte”, para justificar essa possibilidade. Por isso, o oráculo tem, na brecha da relativização, a possibilidade de trazer uma solução para o problema por ele apresentado. Ou seja, é possível refutar uma predição má; aliás, é esta uma das funções das predições em geral, principalmente entre os ioruba. O que só assevera o caráter de relativização do teor dos *odu*.

Em **E10.R37**. (- “Aí o povo pega e usa o dinheiro do Ifá.”), podemos verificar a afirmação de que há pessoas que não agem conforme os preceitos do culto. E isso remonta a um caráter de confiabilidade e honestidade que deve ser esperado das pessoas no culto, atravessado por uma marca capitalista.

Das Formações Discursivas (FD) observadas, elencamos: FD de Regulação (L); FD Capitalista (X); FD da Morte (Y); FD da Relativização (M); FD Hedonista (K); FD da Moral (I).

Passemos a considerar o excerto 11.

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 11	RECORRÊNCIA(S)
B – Esse <i>OduIwori</i> , ele fala que a pessoa é de Ifá. Se cair <i>Iwori-Meji</i> , fala que a pessoa é sacerdote. <i>Quando Orunmilá se cansou da terra</i> , to te explicando, o q., é um <i>odu</i> que fala que a pessoa é	E11.R38. -“para o cristão a hóstia sagrada, nós temos o <i>ikin</i> , se fosse comparar”

sacerdote. E ele cai aqui pra você. E, e, é, e, <i>ele deixou o ikin, aquela semente que eu te mostrei como seu corpo na terra</i>. Então, para o cristão a hóstia sagrada, nós temos o ikin, se fosse comparar. Entendeu? E na iniciação de <i>isefa/itefa</i>[ritos], você recebe o seu de Ifá e <i>ikin</i>. Então invés de eu jogar isso aqui [opele], eu vou jogar o seu <i>ikin</i>, que é seu fax mais direto com seu Orixá. Então todo iniciado tem o seu próprio <i>ikin</i>. Cê traz ele aqui e fala: Babá, joga pra mim e vê que que tá acontecendo. <i>Eu por exemplo, um exemplo, eu tenho um filho que é abiku e me dá trabalho demais (...) eu levei pro meu baba, meu baba jogou o Ifá, meu, pra ver a vida do meu filho, e fez um ebó, ele é policial civil e tava mudando pra uma outra cidade. Essa outra cidade tinha bandidos, se ele chegasse lá, eles matavam ele, porque eu tinha visto. Cê tá entendendo? O Baba fez o ebó, ele mudou pra uma outra cidade. O dia que ele chegou na cidade, a Federal prendeu todos os bandidos. Entendeu? (risos) Isso é Ifá, eu gosto é disso, de ver essas coisas funcionando. Ele falou: Baba, senhor não acredita. Eu falei: eu acredito, nós fomos lá em São Paulo, fez o etutu [oferenda/ritual] com meu pai, que é seu avó. Num vai acontecer?</i> E eu fico muito feliz, porque você tem a marca de Ifá e você vai ser um Baba ainda. Mas, vai pelos caminhos certos. Toma <i>isefa</i>, depois <i>itefa</i>, depois ... Cê tá entendendo. Monta suas coisas e vai trabalha pras pessoas. E vai dar aula na universidade. To vendo aqui, sua vida é acadêmica. Entendeu? Pode procurar fazer seus concursos e trabalhar com as pessoas, você vai por esse lado. É o lado que Ifá tá determinando pra você. Você vai ser muito bem, porque Ifá põe você lá sim. E você vai bem. Você vai ganhar dinheiro assim, não vai fazer outras coisas não. Não vai dar.	E11.R39. -“meu baba jogou o Ifá, meu, pra ver a vida do meu filho, e fez um ebó, ele [...] Essa outra cidade tinha bandidos, se ele chegasse lá, eles matavam ele, [...] O dia que ele chegou na cidade, a Federal prendeu todos os bandidos.” E11.R40. -“Isso é Ifá, eu gosto é disso, de ver essas coisas funcionando.” -“eu acredito, nós fomos lá em São Paulo, fez o <i>etutu</i> com meu pai, que é seu avó. Num vai acontecer?” E11.R41. -“porque você tem a marca de Ifá” -“É o lado que Ifá tá determinando pra você” E11.R42. -“Mas, vai pelos caminhos certos.”
---	--

Conforme pudemos observar acima a interpelação pelo cristianismo é marcante, e o **E11.R38**. (-“para o cristão a hóstia sagrada, nós temos o *ikin*, se fosse comparar”) vem, uma vez mais, confirmar isso, por meio da comparação denegada que o configura.

Já que existe, como pudemos observar ao tratar da historicidade do objeto, uma parte mais ou menos aberta dos *odu*, na qual ao sacerdote seria/é permitido acrescentar, em **E11.R39**. (-“meu baba jogou o Ifá, meu, pra ver a vida do meu filho, e fez um ebó, ele [...] Essa outra cidade tinha bandidos, se ele chegasse lá, eles matavam ele, [...] O dia que ele chegou na cidade, a Federal prendeu todos os bandidos.”), podemos verificar uma atualização do *corpus* literário de Ifá, que passa a incorporar uma narrativa típica da experiência da própria IES, em seu lugar social.

Em **E11.R40**. (-“Isso é Ifá, eu gosto é disso, de ver essas coisas funcionando.”/-“eu acredito, nós fomos lá em São Paulo, fez o *etutu* com meu pai, que é seu avó. Num vai acontecer?”), vemos um atestado de fé, no qual a crença é tomada como verdadeira e inquestionável.

No que se refere a **E11.R41**. (-“porque você tem a marca de Ifá”/-“É o lado que Ifá tá determinando pra você”), observamos a formação discursiva do determinismo, acrescida da reafirmação da autoridade de Ifá.

Por fim, em **E11.R42**. (-“Mas, vai pelos caminhos certos.”), marca-se a possibilidade de caminhos errados no culto a Ifá, ou seja, a reafirmação de que há um padrão, uma tradição, um discurso autorizado que determina o que é certo ou errado em Ifá. E isso nos conduz a uma vontade de verdade.

Podemos elencar as Formações Discursivas (FD): FD Cristã (Q); FD do Poder pelo saber (B); FD da Verdade (N); FD do Determinismo (W).

E, no excerto 12, vemos:

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 12	RECORRÊNCIA(S)
B- E o Kardec fala, ah!. <i>Ifá diz: a nossa casa é o céu</i>, como é que é, <i>o mercado é onde viemos, é a terra, o shopping, é a terra. O mercado é a terra, nossa casa é céu, mas chegamos em casa e queremos fazer compras. É aqui que a gente realiza. E fica bem</i>, que tem filhos, namora, cresce... todo mundo que vai pro <u>orun</u> vem pro <u>aye</u>. <i>Ifá diz: o céu é a nossa casa, e as coisas da nossa casa não estão disponíveis na terra ainda, coisas maravilhosas não estão disponíveis na terra ainda</i>. Isso é do <i>OduIwori, Iwori-Otura</i>, é um <i>itan</i>. Que as coisas maravilhosas do céu, não estão disponíveis, os homens não estão preparados pra isso, ainda, na terra. <i>Aí, uma pessoa, uma pessoa no itan fala: que coisas boas são essas? Não haverá animais peçonhentos, não haverá obsessão, não haverá desgraças, não haverá doenças, não haverá fome</i>. Há, há coisa que não conhecemos na terra que já estão disponíveis no céu. Aí, eu fico lembrando do Chico Xavier, que em 45, 43 [reporta-se a 1943/1945], (falou de) computador naqueles livros, ele já falava disso e hoje ta aí, disponível.	E12.R43. - “Kardec fala”; - “Nossa casa é o céu”; - “Aí, eu fico lembrando do Chico Xavier [...]”; - “<i>o mercado é onde viemos, é a terra, o shopping, é a terra.</i>” E12.R44. - “É aqui que a gente realiza. E fica bem,” E12.R45. - “[...] não haverá doenças, não haverá fome.”. - “<i>o céu é a nossa casa, [...] coisas maravilhosas não estão disponíveis na terra ainda</i>”

Fica notória a interpelação espírita, da IES, no **E12.R43**. (- “Kardec fala”/-“Nossa casa é o céu”/-“Aí, eu fico lembrando do Chico Xavier [...]”/- “*o mercado é onde viemos, é a terra, o shopping, é a terra.*”), já que isso é verbalizado, ao serem nominados dois sujeitos que figuram como ícones de tal formação discursiva. Ainda, o movimento imputado ao homem, nessas idas e voltas do céu a terra, remete a uma formação discursiva reencarnacionista - que apesar de pertencer à concepção existencial e religiosa dos iorubas, busca aqui a sua reafirmação pela autoridade espírita. Dessa forma, observamos um movimento de identificação com a formação discursiva espírita e uma tentativa de asseverar um lugar de verdade, por essa identificação.

Em **E12.R44.** (- “É aqui que a gente realiza. E fica bem,”), manifesta-se uma voz hedonista, que remete a um aspecto de valorização da vida na terra e aos benefícios que dessa vida se pode usufruir. Isso se apresenta como uma marca patente a motivar a relação com o divino.

Por fim, referendando a necessidade humana de bem estar acima mencionada e sua valorização no culto à *Orunmilá/Ifá*, a **E12.R45.** (- “[...] não haverá doenças, não haverá fome.”/- “*o céu é a nossa casa, [...] coisas maravilhosas não estão disponíveis na terra ainda*”) vem marcar o atravessamento do sujeito, e de tal discurso, pelo desejo de uma vida melhor, idealizado como algo passível de vir-a-ser pela intervenção do divino, do sagrado, de deus(es). Além de fazer uma remissão direta às eras míticas, onde vigora uma felicidade inalterável.

As Formações Discursivas (FD) reconhecidas foram: FD Espírita (V); FD Hedonista (K); - FD Metafísica (C); FD Mítica (D).

Finalmente, passemos ao excerto 13.

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 13	RECORRÊNCIA(S)
B- Vamos fechar seu jogo então: <i>Okaran-Fun. Okaran-Fun</i> pede pra você usar a sabedoria dele de <i>Orunmilá</i>, os <i>itan</i> de Ifá, cuidar muito do seu <i>Ori</i>, do seu <i>Eléda</i>, da sua energia pessoal, <i>Ode</i> [refere-se a um orixá], cultuar muito, segurança nas palavras de Ifá, porque ele vai mudar seu destino. Ele já está mudando seu destino. Só de você falar de Ifá, só de você pesquisar Ifá, já muda seu destino. Ifá é tão poderoso, porque ele faz isso com a gente. Entendeu? E, você vai ser realizado, ainda, na sua vida. Ifá diz que você terá varanda. Você terá tempo de ver o tempo passar na varanda da sua casa. Quer dizer que sua velhice, você vai envelhece bem, você vai ter coisas boas. <i>Orunmilá</i> fala. <i>Okaran-Fun</i> fala disso. Fala da grande percepção espiritual que você tem e dessa necessidade de tomar <i>Itefa</i>, a iniciação verdadeira. <i>Itefa</i>, para que ele possa trabalhar com você e com as pessoas que vivem ao seu redor. Não se esqueça que você tem que ter um filho homem na sua família, pode adotar, pode ter uma outra criança. Porque Ifá precisa vir através desse homem, seu Ifá precisa ser herdado por um homem e não por uma mulher.	E13.R46. -“ele vai mudar seu destino. Ele já está mudando seu destino.” -“ Ifá é tão poderoso, porque ele faz isso com a gente.” E13.R47. -“<i>Ifá diz que você terá varanda</i>” - “<i>você vai envelhece bem, você vai ter coisas boas</i>” E13.R48 -“ Não se esqueça que você tem que ter um filho homem na sua família, pode adotar, pode ter uma outra criança.”

Tomando, então, o último excerto, podemos perceber em **E13.R46.** (-“ele vai mudar seu destino. Ele já está mudando seu destino.”/-“ Ifá é tão poderoso, porque ele faz isso com a gente.”) uma exortação ao poder de Ifá, pelo qual ele é capaz de intervir na vida das pessoas e mudá-la. O seu poder é tanto que é capaz de mudar o destino; de alterar o “inalterável”, de revogar o pré-determinado.

Em **E13.R47.** (-“*Ifá diz que você terá varanda*”/- “*você vai envelhece bem, você vai ter coisas boas*”), vemos a caracterização ostensiva de uma predição, remetendo a coisas boas, o que a caracteriza como atravessada pelo discurso do desejo da felicidade, do hedonismo; e, ainda, de uma espiritualidade.

Por fim, em **E13.R48.** (- “ Não se esqueça que você tem que ter um filho homem na sua família, pode adotar, pode ter uma outra criança.”), vemos manifestar-se uma prescrição, determinando a necessidade de uma ação que visa um fim determinado. Percebemos aqui um princípio de regulação e uma vontade de verdade.

E as Formações Discursivas (FD) observadas foram: FD Vontade de Verdade (N); FD do Poder pelo saber (B); FD Hedonista (K); FD Machista (Z).

Passaremos às considerações sobre a Macro-análise

Diante do exposto sobre as potencialidades da materialidade linguística, de uma maneira geral, é possível delinear os aspectos limítrofes da enunciação, em sua dimensão discursiva. Considerando que os resultados aqui encontrados são frutos imediatos das condições de produção do discurso - a saber: a memória discursiva; a historicidade do objeto e a clivagem enunciativa da IES - e uma vez que tais aspectos se imiscuem na fundação do acontecimento discursivo, cabe-nos perceber-lhes a presença. Passamos a fazê-lo no afã de dar os contornos discursivos da materialidade linguística pelo registro das formações discursivas que são articuladas, tomando por base, em ordem decrescente, sua recorrência nos treze excertos analisados.

Por sete vezes a FD do Poder pelo Saber(B) aparece, sendo reconhecível nos excertos 1, 4, 5, 7, 9, 11 e 13. Tal formação caracteriza-se pela busca da instauração de um poder sobre o outro, a partir do saber, notadamente, da maneira específica na teoria foucaultiana exposta no Capítulo I deste trabalho.

Já a FD que aqui intitulamos de Científica (Cientificista)/Empírico/Positivista/ de Racionalidade (G), remete a uma inscrição do discurso num lugar de verdade que depende da aprovação do saber institucionalizado e autorizado pela epistemologia empírico-positivista de se conceber a racionalidade e a ciência, de se conceber a verdade de um saber. Tal formação aparece por cinco vezes, especificamente nos excertos 2, 3, 5, 7 e 9.

Em se tratando da FD da Verdade (N), notamos que ela parece por quatro vezes, nos excertos 4, 5, 11 e 13. Sua identidade está caracterizada por um posicionamento ideológico de irrefutabilidade, pelo qual a IES coloca-se numa posição de soberania inquestionável e de controle do dizer. Também aparece por quatro vezes a FD da

Moda/Modernidade (O), nos excertos 4, 5, 6 e 8. Sua característica é reportar-se à contemporaneidade e a tecnologia moderna, exaltando também o que é usual na atualidade. E ainda, na mesma recorrência, a FD Cristã (Q), que é determinantemente marcada pelo Cristianismo com seus preceitos e valores. Esta aparece nos excertos 5, 7, 9 e 11. Esta formação surge como sendo uma forte e presente outricidade a constituir a IES.

A FD do Metafísico (C), que aparece nos excertos 1, 9 e 12; do Mito (D), que aparece nos excertos 1, 3 e 12; da Superioridade (P) que é recorrente nos excertos 4, 5 e 8; e a Hedonista (K), que aparece nos excertos 10, 12, 13, aparecem cada uma delas por três vezes. A FD do Metafísico é identificada por uma alusão a um universo transcendental, a um conjunto de forças e situações do mundo extrafísico. Ela remete a uma existência de elementos diversos para além do mundo natural. A FD Mítica, ou do mito, é marcada pela utilização do mito para estabelecer justificativas e/ou explicações diversas, além de determinar ações dos sujeitos. Já a FD da Superioridade, que muito se reporta à da Verdade, caracteriza-se pela relação de alteridade que estabelece colocando sempre o sujeito que nelas se inscreve numa posição de privilégio e supremacia em relação àqueles que se lhe constituem outricidades. E, por fim, a formação discursiva Hedonista remete a uma valorização dos prazeres e gozos terrestres, ao mundo material como fonte de felicidade.

Aparecem por duas vezes as seguintes formações discursivas, nos respectivos excertos: a FD da Completude (A), nos excertos 1 e 9; a FD do Sagrado (F), nos excertos 1 e 7; a FD da Moral Elevado (I), nos excertos 2 e 10; a Regulação (L) nos excertos 3 e 10; a FD da Relativização (M), nos excertos 3 e 10; a FD da Competitividade/Neoliberalista (R), nos excertos 6 e 8; a FD da Globalização (G), 6 e 8; a FD Espírita(V), nos excerto 9 e 12; e a FD Econômico/Capitalista (X), nos excertos 9 e 10. Destas, a FD da Completude remete ao pensamento de suficiência no qual o sujeito pode inscrever-se, acreditando que dá conta de tudo, que tudo lhe é acessível ou mesmo que tudo está no seu controle; a FD do Sagrado reporta-se a uma mentalidade de fé no poder divino, inacessível e inapreensível, que paira e pode com todas as coisas; a FD da Moral Elevada remete a uma formação de moralidade e ética, muitas vezes tácita, que deve permear as relações humanas e religiosas; a FD de Regulação determina uma inscrição em um lugar de verdade e poder, capaz de regular as relações e as ações dos outros. Sua principal característica é a dominação; a FD de Relativização, muito ligada à de Regulação, pois que no afã de regular inscreve-se numa posição de relatividade, que permite a realização de um jogo de sentidos e significados

capazes de variar conforme diferentes casos e situações; já a FD de Competitividade/Neoliberalista remete a um movimento de concorrência, pelo qual o mais capacitado é capaz de se tornar o melhor e que, ainda, para atingir tal condição é permitido lançar mãos de determinados subterfúgios; e a FD da Globalização caracteriza-se pela assimilação dos discursos da tecnologia e de uma maior facilidade de interação entre os povos e as nações; em se tratando da FD Espírita, podemos considerá-la como aquela que se fundamenta nos preceitos da doutrina codificada por Allan Kardec, que neste trabalho aparecem notadamente nos princípios da caridade, da reencarnação; e, então, a FD Econômico/Capitalista, que é reconhecível, principalmente, por um aspecto mercadológico das relações, marcado pelo trabalho remunerado e pelo lucro.

Por fim, aparecem uma única vez as formações discursivas: FD reencarnacionista, no excerto 1 (apesar de estar marcada também no excerto 12, sob a determinação da FD Espírita), caracterizada pela crença na reencarnação dos seres por várias vezes no plano material; a FD Mística (H), no excerto 2, caracterizada pela alusão a um universo de mistério, marcado pela presença de figuras alegóricas e por elementos extraordinários; a FD da Valorização da Identidade, no excerto 2, caracterizada pela expressão de satisfação e orgulho em se ser quem é, uma espécie de valorização da pertença social/identitária; já a FD da Tradição (T), no excerto 1, reporta-se ao movimento de manutenção de práticas do passado, o que caracteriza a própria tradição; na FD da Incompletude (U), no excerto 8, vemos a manifestação de um desejo de ser melhor, marcado pela presença do outro que interpela; já na FD da morte (Y), no excerto 10, podemos reconhecer uma valoração negativa da morte, como que ligada a um fim indesejável e temível; a FD do determinismo (W), no excerto 11, que remete a uma predestinação irrefutável, imposta pelo “divino” e da qual não se pode fugir. E, por fim, a FD Machista (Z), no excerto 13, caracterizada pela supervalorização masculina em detrimento da mulher.

Esses elementos são constitutivos da materialidade linguísticas e imbricados estão a denunciar sob que condições a discursividade instaurou-se a partir desta materialidade aqui estudada. E mais, denota as formações discursivas que são o objeto de investigação deste trabalho e nas/pelas quais a IES realiza seus movimentos de (des)identificação, na alteridade com os próprios sentidos que a interpelam.

Passaremos à micro-análise.

3.2.2- Micro-análise

Procedermos à micro-análise, primeiro, tomando cada uma das quarenta e oito regularidades - que observamos nos trezes excertos de que compõem o *corpus* deste trabalho - e descrevendo-as em sua dimensão sentidural; depois, tomando a descrição dos sentidos por base, como os trilhos pelos quais a IES desenvolve seus movimentos, iremos interpretar tais movimentos, excerto por excerto. Para tal empreendimento nos servimos de matrizes: Matriz Geral da Descrição dos Sentidos e Matriz Interpretativa dos Movimentos da IES, disponíveis no Anexo 4.

Passemos à descrição geral dos sentidos, também realizada excerto por excerto.

3.2.2.1- Micro-análise sentidural

Excerto 1

Do excerto 1, nas regularidades **E1.R1.** (- “ele tem várias informações morais, éticas, sociais e farmacológicas e herbárias e e fitoterápicas e mágicas, também.”/- “enumerar os *itan*, dava essa parede aqui ó (mostra a parede), de tantos *itan* que são.”/“babalaô é mais poderoso, o quanto ele decora mais *itan*”/- “uma pessoa que vai ser babalaô, ele é levado pra viver com babalaô com quatro anos de idade”), vamos observar a designação de uma amplitude de sentidos, marcada por uma ilusão de completude, trazendo um sentido e um efeito de valorização do saber, pois que dele pode derivar o poder. E, ainda, manifestando um desejo de legitimação.

Na regularidade **E1.R2.** (-“*isoye*, uma medicina para ele memorizar os *itan*, pra ele memorizar os *itan*.”), identificamos a alusão a um poder mágico, capaz de aumentar o conhecimento, o que nos remete ao interdiscurso pela articulação do discurso mítico, e por um efeito de distanciamento assevera a autoridade da IES.

Já em **E1.R3.** (-“aquele *odu* que saiu é a vida da pessoa.”/-“[quando] você foi criado no universo, *Orunmilá* te deu aquele *odu*”), reconhecemos uma formação imaginária, manifesta numa vontade de verdade, buscando um efeito de real e a

instauração de um sentido de sagrado. Tal recorrência é marcada pela memória discursiva e pelo mito.

Por fim, neste excerto, em **E1.R4.** (-“Dessa vida e de outras que você teve”), observamos o discurso transcendental/metafísico, marcado pelo funcionamento do interdiscurso, trazendo o discurso da reencarnação, para dar um sentido de verdade, trazendo um efeito de dominação, marcado por uma vontade de verdade, a fim de estabelecer meios de regulação pela irrefutabilidade, servindo-se da reencarnação para asseverar essa verdade.

Excerto 2

No excerto 2, em **E2.R5.** (- “todo esse código moral, ético, social – tem que frisar bem isso”/ - “não é só magia”/-“não tinha letras, mas todo seu conhecimento era carne viva”/- “é agráfico, mais é cultural.”), vemos a referência da positividade e do empírico para marcar a identidade. Essa referência vem atravessada pela formação discursiva Cientificista/Empírico/Positivista, pela formação discursiva Mística, que articuladas pelo interdiscurso, vêm trazer um efeito de legitimidade, na busca por uma aceitabilidade social.

E, em **E2.R6.** (- “não colocamos nossos idosos no asilo. Eles ficam morando conosco, é enterrado no fundo das nossas casas.”/- “Quando meu nenê nascer, eu vou apresentar: Oh, avô, sua descendência aqui!”), podemos verificar a afirmação de um aspecto identitário que estabelece uma comparação, pelo valor de moralidade, com vistas a afirmação de um posição de superioridade. Essa regularidade surge marcada pela memória discursiva, que traz à tona o “modo pelo qual os outros tratam seus idosos” e pretende buscar uma aceitabilidade social na asseveração do moralmente correto.

Excerto 3

Quanto ao excerto 3, em **E3. R7.** (- “Mas, tem vários tipos de morte.”/- “cê vai destrinchar aquilo”), vemos um caráter de relativização que vem estabelecer uma possibilidade de refutação, para marcar um caráter de controle e regulação dos sentidos. Atravessado pela memória discursiva que oferece condições de plurissignificar, vemos uma afirmação de uma capacidade de dominação e conhecimento da verdade.

Em **E3.R8.** (- “*Qsa-Meji - Egba!* é o *odu* das *Iya*, tem que fazer reverência (em tom baixo)”/- “Cê vai fazer uma boa viagem? Cai *Ofun-Meji*, o último, ele é cênico, ele é

anterior, ele manda, quer dizer, é sim.”/- “o africano, ele bate a sua cabeça no chão, ele introduz que o céu não é lá em cima, é embaixo”), verificamos a alusão a um ritual, que vem marcar uma identidade, num processo de regulação, fundamentado num atravessamento místico, de uma formação discursiva mística, de enunciando o funcionamento de relações imaginárias (inscritas em Formações Imaginárias).

Já em **E3.R9.** (-“*Todos esses dezesseis odu, eles estavam na criação do planeta.*”/- “*Teve um momento, que eles vieram do orum, do céu, para a terra*”/- “aqui é reflexo de lá”), vemos uma formação imaginária, que surge marcada por uma vontade de verdade, atravessada pela memória discursiva que traz o mito para estabelecer um valor de sagrado, contribuindo para uma construção identitária fundamentada num desejo pelo saber.

Por fim, em **E3.R10.** (- “*até, na criação do universo*”), observamos a ocorrência da equivocidade seguida de uma retificação, dando um sentido de (re)atualização, atravessado por uma vontade de verdade, a fim de afirmar um caráter científico-positivista, trazido pelo interdiscurso, com vistas à criação de um maior aceitabilidade social, pelo caráter de saber científico atualizado.

Excerto 4.

No excerto 4, em **E4.R11.**, (- “hoje, é modismo Ifá”/- “Isso tudo é pra encher linguiça”/- “Ifaísmo é a religião”), vemos uma contradição, que surge dando um sentido de denegação, marcada pelo interdiscurso introduzindo o discurso da moda/modernidade, sob uma tensão, para um efeito de autoafirmação, buscando instaurar um lugar de verdade.

Na **E4.R12.** (-“Orixá não faz Ifá. Ifá faz orixá. Porque [...]Ifá diz: Orixá é o chefe, mas Ifá é o proponente.”/- “Ele é o rei que coroa outros reis.”/-“Eles acham que é só matar o sangue e jogar lá.”/-“Aí se foode com a vida da pessoa, a pessoa vira crente depois.”), há uma asseveração da identidade pela autoafirmação, atravessada pela memória discursiva e pelo mito, construindo uma formação imaginária que assevera um lugar de verdade e de superioridade.

Excerto 5

Na regularidade **E5.R13.** (-“um *itan*, eu tenho ele depois digitado”/-“ eu dou, depois pra você levar e por aí”/-“(celular dele toca)”), denomina uma atualização/modernização do discurso, marcada pela contradição, sob o signo da heterogeneidade,

dando um efeito de praticidade e racionalidade, instaurando uma ressignificação/atualização das práticas no culto.

Em **E5.R14.** (-“já tava vendo a migração Nigéria-África [Brasil], isso há 6 mil anos atrás.”/-“Jesus era um iniciado de Ifá”/-“ Um negro, um dos três reis magos era iniciado de Ifá.”), observamos a memória discursiva a evocar um sentido de poder, pelo funcionamento do interdiscurso, que mobiliza a formação discursiva Cristã, articulada com uma vontade de verdade, construindo uma ilusão de completude, para determinar uma ascendência dos conhecimentos de Ifá sobre o Cristianismo.

Na regularidade **E5.R15.** (-“Vou simplificar”), manifesta-se o discurso da modernidade, trazendo um sentido de praticidade, articulando pelo interdiscurso uma formação discursiva de modernidade/praticidade, para manter uma regulação e afirmar uma possibilidade de modernização do culto.

Em **E5.R16.** (-“*Ori. Ele nunca nasce e é enterrado longe de seu devoto.*”/- “*é Ori que você tem que agradecer*”), o mito e a memória discursiva vêm trazer um sentido de real, pela interdiscursividade de uma formação discursiva de racionalidade, dando um efeito de livre-arbítrio e instaurando um efeito de sacralização da razão.

Por fim, em **E5.R17.** (-“Lembra muito o cristianismo, quando o cristianismo fala:”), a memória discursiva e o interdiscurso trazem um sentido de afirmação da identidade, por uma comparação que evidencia uma vontade de verdade e revela um desejo pelo lugar do outro (o Cristianismo).

Excerto 6

Observando o excerto 6, vemos em **E6.R18.** (-“Com a ajuda da internet”/-“fazer um bom babalaô com menos tempo”/-“se você, se o babalaô domina a internet, você domine o inglês”) a denominação de uma modernização, dando um sentido de globalização, atravessada pela contradição e pelo interdiscurso, dando um efeito de atualização e instaurando, sob o signo da contradição, um efeito de modernização a despeito da tradição. Ainda, determina um caráter de mutabilidade do culto.

Em **E6. R19.** (-“não vou falar um bom babalaô”/-“Quando eu comecei não tinha tanta internet.”), ocorre uma comparação, dando um sentido de contradição, atravessado pelo interdiscurso que traz uma formação discursiva neoliberalista, dando um efeito de competitividade, estabelecendo, assim, uma tensão em assumir no culto aspectos da modernidade, marcando um caráter de dúvida.

Excerto 7

Neste excerto, em **E7.R20.** (- “Jesus Cristo copiou de *Orunmilá*, [...]”/- “Não (com ênfase) o próprio Oxalá.”), vemos denominada uma (des)identificação com o cristianismo, trazendo um sentido de denegação, articulando um interdiscurso e uma memória discursiva, evidenciando uma tensão, para a instauração da ilusão de um reconhecimento social.

Em **E7. R21.** (- “Jesus é um grande avatar, [...]”), a identificação com o Cristo e uma memória discursiva trazem um sentido de retratação, atravessado determinantemente pelo interdiscurso, denotando a formação discursiva cristã, trazendo um efeito de apaziguamento, com pretensão a uma aceitabilidade social.

Em **E7.R22.** (- “[...]Os *itan*, eles codificam o cotidiano”/- Cai o ato que existe no Universo), vemos a denominação de uma legitimação da própria autoridade, pelo estabelecimento de uma racionalidade, marcado por uma vontade de verdade, com efeito de asseveração da própria existência e com pretensões a uma aceitabilidade social.

Já em **E7.R23.**, o interdiscurso e uma formação discursiva cristã, trazendo um sentido de comparação, atravessado por uma vontade de verdade, dando um efeito de dominação, para asseverar a possibilidade de regulação dos discursos.

Por fim, em **E7.R24.** (- “Então eu pego, então, falo:[...]”/- “Ifá tá avisando isso.”), há a denominação de uma legitimação da própria autoridade, para estabelecer uma credibilidade, marcado pelo pertencimento ao sagrado, com efeito de “autoafirmação como insuspeito, para instaurar uma posição de superioridade.

Excerto 8

Considerando o excerto 8, **E8.R25.** (-“fazer como eu faço.”/- “Cê tá entendendo?”) denomina uma legitimação da própria autoridade, dando um sentido de ilusão de completude, atravessado por uma vontade de poder, trazendo um efeito de valorização do conhecimento/saber, para uma inscrição num “status” social.

Já em **E8.R26.** (-“hoje, pela internet fica mais fácil. [...]”/- “[...] a barreira é o inglês. Não é o ioruba mais.”), identificamos uma representação imaginária da facilidade atual e uma projeção do idioma inglês como um elemento gerador de conhecimento. Isso traz um sentido de afirmação da atualização do culto frente á modernidade, marcada pelo

interdiscurso, articulando o discurso neoliberal, e pela contradição, trazendo um efeito de revelar-se em evolução frente à dinâmica do mundo, projetando uma inscrição em um lugar de modernidade (fuga do obsoleto).

E, **E8.R27.** (- “Em país ioruba, [...]”), denomina uma representação do outro como melhor, revelando um desejo, atravessado por uma memória discursiva, trazendo um efeito de interpelação, num jogo de superioridade e inferioridade, num espelhamento.

Excerto 9

No excerto 9, em **E9.R28.** (- “magias que a gente toma para”/-“não é ele que está falando, ele está interpretando.”), ocorre uma representação de si como sagrado, como intérprete do divino, trazendo um sentido de afirmação da superioridade, atravessado pela formação discursiva do metafísico, do sobrenatural, dando um efeito de especialidade, a fim de endossar a própria autoridade.

Na **E9.R29.** (- “aumentar a sinapse, as pré-sinapses, [...]”), ocorre uma tentativa de asseverar-se pela racionalidade, trazendo um sentido de afirmação pela ciência, atravessado pela formação discursiva do cientificismo/empírico/positivista, demonstrando uma vontade de poder e denunciando um desejo/necessidade de reconhecimento/pertença social.

Já **E9.R30.** (- “O babalaô é mais poderoso, quanto mais histórias, ele souber.”) denomina uma valorização do saber que confere poder, no sentido de relativizar a importância dos sacerdotes entre si, com o atravessamento de uma vontade de poder pelo saber, que traz um efeito de alteridade, tomando sempre um outro como referência, marcando, por isso, um desejo de poder.

Em **E9.R31.** (- “dentro desses *itan*, existem magias, remédios, condições éticas, morais e sociais.”), há a denominação de uma diversidade de temas e possibilidades de significação dos *itan*, no sentido de revelar grandeza e importância, marcada pelas formações discursivas da sociologia, da medicina, do sagrado, articuladas pelo interdiscurso, sob um efeito de ilusão de completude, para estabelecer um reconhecimento social pelos outros/pelas instâncias de poder e saber.

Na **E9.R32.** (- “o dinheiro que ele ganha do Ifá, ele não pode gastar, é do Ifá”/- “É arrumando seu templo, é aju/dando comida aos pobres,[...]”) ocorre uma regulação entre o sagrado, com efeito de legitimação, atravessada pelas formações discursivas cristã e

espírita, articuladas pelo interdiscurso, trazendo um efeito de argumentos, determinando uma ilusão de credibilidade social.

Por fim, neste, excerto, em **E9.R33**. (-“se ele vai fazer um trabalho, [...], ele pode cobrar por aquilo.”), há uma tentativa de legitimação do viés profissional dos sacerdotes, no sentido de justificativa, atravessado por uma formação discursiva capitalista, denotando o funcionamento do interdiscurso, com efeito de pretensão a uma aceitabilidade social, pelo apagamento do sagrado.

Excerto 10

Considerando o excerto 10, na regularidade **E10.R34**. (- “Cê pega o dinheiro que você vai dar pra Ifá”/-“(Ele põe o gim na boca e esparge no entorno) Eles ficam em volta! (sugerindo que a o procedimento aliviaria)”), há a denominação de um ritual, no sentido de regulação, atravessado pelo interdiscurso que movimenta a formação discursiva capitalista, o mito e a tradição, com efeito de regular para conseguir o resultado esperado, a fim de instaurar um caráter de controle/regulação para a IES e um apagamento do capitalismo.

Na **E10.R35**. (- “Meu Deus! (com preocupação) Ifá fala que você é *abiku*.”/- “eles ficam perturbando a vida da pessoa.”), ocorre uma denominação de uma vontade de verdade, no sentido de um determinismo, marcado pela memória discursiva e pelo mito, com efeito de uma tensão, para instaurar uma dominação pelo saber.

Em **E10.R36**. (- “aqueles que nascem marcados para morrer. Mas o que que significa isso, se você tá vivo?”/- “livrar dessa energia *abiku*, para suas coisas amorosas, materiais, espirituais irem pra frente.”), denomina-se uma contradição, no sentido de relativização para uma regulação, marcada pelo interdiscurso que articula as formações discursivas da morte, econômico/capitalista e hedonista, com efeito de dominação, para asseveração do poder de IES.

Por fim, no excerto 10, em **E10.R37**. há uma denominação de denúncia, no sentido de comparação, atravessada pela formação discursiva capitalista, para instaurar efeitos de afirmação de moralidade e de ética.

Excerto 11.

No excerto 11, em **E11.R38**. (-“para o cristão a hóstia sagrada, nós temos o *ikin*, se fosse comparar”), há a denominação de uma comparação, no sentido de (des)identificação,

atravessada pela formação discursiva cristã, articulada pelo interdiscurso, com efeito de denegação, para estabelecer uma legitimidade social.

Já em **E11.R39**. (-“meu baba jogou o Ifá, meu, pra ver a vida do meu filho, e fez um ebó, ele [...] Essa outra cidade tinha bandidos, se ele chegasse lá, eles matavam ele, [...] O dia que ele chegou na cidade, a Federal prendeu todos os bandidos.”), ocorre uma asseveração do poder, no sentido de alcançar credibilidade, atravessada pela memória discursiva e pelo interdiscurso, com efeito de reafirmação da identidade, para uma afirmação de poder, pela vontade de verdade.

Em **E11.R40**.- (“Isso é Ifá, eu gosto é disso, de ver essas coisas funcionando.” /-“eu acredito, nós fomos lá em São Paulo, fez o *etutu*[ebó] com meu pai, que é seu avó. Num vai acontecer?”), denomina-se uma identificação, no sentido de confirmação da verdade, atravessada pelo discurso do mito e do sagrado, com efeito de vontade de verdade, para uma asseveração do caráter de sagrado e de poderoso.

Na **E11.R41**. (-“porque você tem a marca de Ifá”/-“É o lado que Ifá tá determinando pra você”), ocorre uma regulação, no sentido de estabelecer uma identificação, marcada, também, pelo discurso do mito e do sagrado, para um efeito de dominação, no sentido de revelar um determinismo com base no sagrado, capaz de instaurar/reafirmar uma relação de identificação.

Por fim, neste excerto, em **E11.R42**. (-“Mas, vai pelos caminhos certos.”), ocorre uma recomendação, no sentido de vontade de verdade, atravessada pelo desejo de saber, com efeito de regulação, para revelar contradições no interior do próprio culto.

Excerto 12

No excerto 12, em **E12.R43**. (- “Kardec fala”/-“Nossa casa é o céu”/-“Aí, eu fico lembrando do Chico Xavier [...]”), há uma clara identificação com o espiritismo, no sentido de revelar coerência, pelo funcionamento do interdiscurso, com efeito de estabelecer legitimidade, para assegurar pela similitude uma credibilidade.

Em **E12.R44**. (- “É aqui que a gente realiza.”), denomina-se um apego/necessidade/desejo pela vida na terra, no sentido de valorização social da vida e do que ela oferece, atravessado por uma formação discursiva hedonista, com efeito de materialismo (aqui contrário a espiritualismo), para naturalizar o prazer e o bem estar material.

E, ainda, em **E12.R45**. (- “[...] não haverá doenças, não haverá fome.”/- “*o céu é a nossa casa, [...] coisas maravilhosas não estão disponíveis na terra ainda*”), configura-se uma promessa do divino/ do sagrado, no sentido de despertara fé, atravessada pelas formações discursivas Cristã e Espírita, articuladas pelo interdiscurso, com efeito de desejo do sujeito, para instauração de uma promessa, fazendo remissão a uma idade mítica.

Excerto 13

Finalmente, no excerto 13, em **E13.R46**. (-“ele vai mudar seu destino. Ele já está mudando seu destino.”/-“Ifá é tão poderoso, porque ele faz isso com a gente.”), ocorre uma asseveração do Poder de Ifá, no sentido de sagrado, marcado por uma vontade de verdade, com efeito de regulação, para asseverar pela vontade de verdade e pelo caráter de sagrado o poder de Ifá.

Já em **E13.R47**. (-“*Ifá diz que você terá varanda*”/- “*você vai envelhece bem, você vai ter coisas boas*”), denomina-se uma predição, no sentido de desejo (de felicidade, de coisas boas), atravessada pela memória discursiva que evoca uma contradição com o conceito de *abiku* (aquele que nasce para morrer), com efeito de identificação, para remeter à possibilidade de realização de desejos e asseverar o poder do oráculo.

E, por fim, em **E13.R48**. (-“Não se esqueça que você tem que ter um filho homem na sua família, pode adotar, pode ter uma outra criança.”), há uma prescrição no sentido de medida preventiva/regulação, atravessada pelo discurso do mito e por um discurso machista, pelo funcionamento do interdiscurso, com efeito de regulação, para instaurar uma vontade de verdade.

Uma vez realizada a descrição da conjuntura sentidural, passaremos à interpretação dos movimentos da IES.

3.2.2.2- Micro-análise interpretativa dos movimentos da IES

Para a realização da micro-análise da movimentação sujeitudinal, foi necessário que estabelecêssemos, primeiramente, as relações sentidurais e foi o que fizemos acima. De tal maneira que a conjuntura sentidural nos permitisse interpretar os movimentos da IES, na trama e pelo crivo dos sentidos. Tomamos cada uma das colunas das matrizes das quais

nos servimos para realizar a leitura dos sentidos - a saber: Denominação (significação); Designação (sentido); Articulação (atravessamento); Encaixe (efeito); Potencial (devir)- e fizemos uma interpretação dos movimentos da IES e suas relações, excerto por excerto, em matrizes de mesma natureza, que estão disponíveis no anexo 4. Assim, a coluna da Denominação remete a um significado mais pontual da regularidade analisada, diante da universalidade de efeitos do sentido produzido, que vem expresso na coluna da Designação. Já a coluna da Articulação aponta para os atravessamentos sofridos pelos efeitos de sentido no jogo das significações, reportando-nos para a emersão de efeitos singulares, expressos na coluna do Encaixe, denotadores de um devir, notadona coluna do Potencial. Dessa forma, analisar uma regularidade em tal matriz nos permite perceber a dinâmica das significações, em sua expressão sentidural, em seus atravessamentos constitutivos, em seus efeitos e devir. Para esta análise, portanto, as regularidades são, conforme mencionamos acima, cada uma das colunas, que denotam esse funcionamento nas conjunturas sentidurais, que analisadas em sua (des)continuidade nos permitem, excerto por excerto, interpretar as movimentações da IES, em sua constituição sujeitidual, ao enunciar no acontecimento discursivo.

Passamos agora, a apresentar o nosso gesto de leitura das movimentações da IES, pelos trilhos dos sentidos encontrados em função das recorrências de cada excerto que - mesmo sob pena de uma repetição desnecessária, mas, visando facilitar a compreensão - reproduzimos antes de cada interpretação.

Excerto 1

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 1	RECORRÊNCIA(S)
Então se... o babalaô vai decorando 256, mas cada um desses <i>odu</i>, esse aqui é o primeiro <i>odu</i> [signo oracular/gênero textual], né?! Chamado <i>Eji-Ogbe</i>, ele tem várias informações morais, éticas, sociais e farmacológicas e herbárias e e fitoterápicas e mágicas, também. E isso é oral. Isso não tem nada escrito. Um babalaô ele passa pro seu devoto, tá, com, com o estudo. Geralmente, uma pessoa que vai ser babalaô, ele é levado pra viver com babalaô com quatro anos de idade. Aí o babalaô joga obi [noz de cola], faz os primeiros ebós, chama <i>isefa</i> ou <i>asefa</i>[ritos iniciáticos]. Não é iniciação, é uma pré- iniciação. Aonde, ele vai tomar esse <i>isoye</i> [magias], uma medicina para ele memorizar os <i>itan</i>, pra ele memorizar os <i>itan</i> [narrativas/odu -poemas]. Se nós tivéssemos que enumerar os <i>itan</i>, dava essa parede aqui ó (mostra a parede), de tantos <i>itan</i> que são. Um babalaô é mais poderoso, o quanto ele decora	E1.R1. - “ele tem várias informações morais, éticas, sociais e farmacológicas e herbárias e e fitoterápicas e mágicas, também.” - “enumerar os <i>itan</i>, dava essa parede aqui ó (mostra a parede), de tantos <i>itan</i> que são.” “babalaô é mais poderoso, o quanto ele decora mais <i>itan</i>” - “uma pessoa que vai ser babalaô, ele é levado pra viver com babalaô com quatro anos de idade” E1.R2. -“<i>isoye</i>, uma medicina para ele memorizar os <i>itan</i>, pra ele memorizar os <i>itan</i>.” E1.R3. -“aquele <i>odu</i> que saiu é a vida da pessoa.” -“você foi criado no universo <i>Orunmilá</i> te deu

mais itan, entendeu? P- Compreendo. Pra você ver [incomp.], quando o babalaô está se formando babalaô tem vinte e cinco babalaôs. Aí o babalaôs, sai o <i>odu</i> dele, o <i>odu</i> dele é tal, aí esse babalaô fala, esse fala, esse fala, esse fala. E, aquele que falar mais ganha mais dinheiro na hora. E o, a pessoa vai absorvendo tudo aquilo, que aquele odu que saiu é a vida da pessoa. Cê entendeu? E, e só sai a sua vida quando você toma <i>Itefa</i>[rito inciático]. Os <i>odu</i> do dia a dia não é o seu <i>odu</i>, é ah, não é a sua vida. Eh, não é ah, a sua vida espiritual. É, é <i>odu</i> atemporal o outro é placentário. Cê tá entendendo? Dessa vida e de outras que você teve. Cê sempre vai tê ele nessa vida e em outras, quando você toma <i>Itefa</i>. Os <i>odu</i> que sai todo dia ou no <i>Isefa</i>[rito menor], são <i>odu</i> temporários, que e muda de acordo com magia, bruxaria, entendimento, felicidade, amor, entendeu? Mas você tem um <i>odu</i> que é fixo. Quando você foi criado no universo <i>Orunmilá</i> te deu aquele odu e só um <i>babalaô</i> iniciado e (com ênfase) treinado, porque muitos são só iniciados, e treinado, que vão poder ter os <i>odu</i> e mesmo assim precisa de ter muitos pra ajudar.	aquele <i>odu</i>” E1.R4. -“Dessa vida e de outras que você teve.”
---	---

No excerto 1, as ocorrências sentidurais {**amplitude/ ilusão de completude; poder mágico; formação imaginária; discurso transcendental/metafísico (reencarnacionista); interdiscurso.**} denominam a interpelação da IES, marcada pelo esquecimento n.1, atravessada por uma outricidade, com efeito de identificação, determinando uma inscrição ideológica.

Já as ocorrências {**saber; conhecimento; vontade de verdade; sagrado**} correspondem à clivagem da IES, em movimento de identificação, atravessada pela sua heterogeneidade, com efeito de lugar discursivo (de dominação), para identificar com um posição de dominação.

No deslocamento pelas ocorrências {**vontade de verdade; discurso místico; interdiscurso; mito; memória discursiva**}, há a denominação da clivagem, no sentido de identificação, atravessada pela heterogeneidade, sob o esquecimento n.1, para instauração de uma ilusão de completude.

Em {**poder; distanciamento; real; dominação**} reconhecemos a posição sujeito (sua inscrição ideológica), no sentido de identificação, articulando uma alteridade, com efeito de lugar discursivo (de dominação), numa identificação com a posição de dominação.

E, por fim, no excerto 1, as ocorrências {**desejo de legitimação; asseveração da autoridade da IES; instaurar um sentido de sagrado; estabelecer meios de regulação**

pela irrefutabilidade, servindo-se da reencarnação para asseverar o valor do *odu*.} denominam a posição sujeito (inscrição ideológica), num sentido de identificação, atravessado pela interpelação, com efeito de lugar discursivo, marcando um desejo de legitimação.

Passaremos ao excerto 2.

Excerto 2

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 2	RECORRÊNCIA(S)
B – <i>Qrunmilá</i> é a divindade. Ifã, isso que nós tamos falando é Ifã. Ifã é a prática divinatória, não é a divindade. Então, quando cê fala eu estou vendo <i>odu</i>-ifã, eu estou vendo o corpo literário de Ifã, cê entendeu? Que <i>Qrunmilá</i>/Ifã traz. Então todo esse código moral, ético, social – tem que frisar bem isso –, porque não é só magia, é só vê, só vidência que tá tendo, é um corpo social, ético, moral de um povo, que não tinha, não tinha, não tinha gráfica, não tinha letras, mas todo seu conhecimento era carne viva, porque eles respeitavam o <i>awo</i>[culto/segreto] (mostra-se, tocando os braços) para o outro, o mais velho para o mais novo. Então, é agráfico, mais é cultural. Eles respeitavam. Nós não colocamos nossos idosos no asilo. Eles ficam morando conosco, é enterrado no fundo das nossas casas. A gente vai dar um carneiro pra ele. Quando meu nenê nascer, eu vou apresentar: Oh, avô, sua descendência aqui! Então o ioruba, ele é muito ligado com o antigo, ele não faz com o ocidente faz, entendeu? Então, o corpo literário ele apresenta, basicamente, nós temos 16 <i>odu</i> principais, depois eu te dou graficamente eles, pra você só tirar e por na sua... na sua ...	E2.R5. - “todo esse código moral, ético, social – tem que frisar bem isso” - “não é só magia” - “não tinha letras, mas todo seu conhecimento era carne viva” - “é agráfico, mais é cultural.” E2.R6. - “não colocamos nossos idosos no asilo. Eles ficam morando conosco, é enterrado no fundo das nossas casas.” - “Quando meu nenê nascer, eu vou apresentar: Oh, avô, sua descendência aqui!”

No excerto 2, as ocorrências sentidurais {**referência de positividade/ do caráter de empírico; afirmação de um aspecto identitário**} denominam uma asseveração, no sentido de identificação, atravessada por uma outricidade, com efeito de encaixe, para uma afirmação/marcas um desejo de um lugar discursivo.

Em {**identidade; comparação**}, verificamos uma relação de alteridade, num processo de (des)identificação, atravessado por uma outricidade, com efeito de tensão, para instaurar o próprio processo de alteridade.

Já em {**formação discursiva cientificista; formação discursiva mística; interdiscurso; valor de moralidade**} há uma interpelação, no sentido de clivagem, marcada pela descontinuidade, determinando um efeito de posição sujeito, para revelar a heterogeneidade do sujeito.

Em {**legitimidade; Superioridade/Memória**} verificamos a posição sujeito, revelando uma alteridade, marcada pela outricidade, com efeito de tensão, marcando um lugar discursivo de superioridade.

Por fim, neste excerto, em {**busca da aceitabilidade social, pelo caráter empírico/ positivista; busca pela aceitabilidade social na asseveração do moralmente correto**} ocorre a interpelação, designando um desejo, articulando a heterogeneidade, com efeito de alteridade, para instaurar um lugar discursivo (de verdade/de certo).

Seguiremos com o excerto 3.

Excerto 3

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 3	RECORRÊNCIA(S)
B- O primeiro <i>odu</i> é <i>Eji-Ogbe</i>, o segundo <i>odu</i> é o contrário, se <i>Eji-Ogbe</i> é vida, que que e, que é morte, é <i>iku</i>. Então, se eu to jogando Ifã pra uma pessoa, caiu <i>iku</i>, é morte. Cê tá entendendo? Cê tá entendendo? Mas, tem vários tipos de morte. E aí cê vai perguntar a <i>Orunmilá</i>, se é morte física, se é alguma empresa que tá terminando, cê vai destrinchar aquilo. Depois do <i>Eji-Ogbe</i>, o <i>Oyeku-Meji</i>, <i>Iwori-Meji</i>, <i>Odi-Meji</i>, <i>Irosun-Meji</i>, é <i>Qbara...</i>, eh <i>owaOwornin-Meji</i>, <i>Qbara-Meji</i>, <i>Okaran-Meji</i>, depois de <i>Okaran-Meji</i>, <i>Ogunda-Meji</i>, <i>Qsa-Meji - Egba!</i> é o <i>odu</i> das <i>Iya</i> [mães ancestrais], tem que fazer reverência (em tom baixo) – <i>Qsa-Meji</i>, aí vem, <i>Ika-Meji</i>, <i>Otorupon-Meji</i>, <i>Otura-Meji</i>, <i>Iretę-Meji</i>, <i>Qse-Meji</i>, <i>Ofun-Meji</i>. E, o que trabalha com todos esses dezesseis, <i>Osetura</i>, que é Exu, que é a encarnação de Exu. Todos esses dezesseis <i>odu</i>, eles estavam na criação do planeta. E Ifã diz até, na criação do universo. E eles, eles não colonizaram o planeta. Teve um momento, que eles vieram do <i>orun</i>, do céu, para a terra. O primeiro <i>odu</i> era o último, o último que eu falei, <i>Ofun-Meji</i>. Quando eles vieram da da do céu para terra, inverteu, o último passou a ser o primeiro e vice-versa. Então, houve/um, <i>Eji-Ogbe</i> era o último, <i>Iku-Meji</i> era o penúltimo. Né, cê tá entendendo? Porque aqui é reflexo de lá, então, aqui é como se fosse o espelho de lá. Quando se olha o espelho, é a imagem ao inverso. Por isso que o africano, ele bate a sua cabeça no chão, ele introduz que o céu não é lá em cima, é embaixo. Os <i>odu</i>, então, inverteram essa ordem cênica. Mas, quando <i>Eji-Ogbe</i> aparece ou o último aparece, que é <i>Ofun-Meji</i>, é o super sim. Por exemplo, você vai fazer	E3.R7. - “Mas, tem vários tipos de morte.” - “cê vai destrinchar aquilo” E3.R8 - “<i>Qsa-Meji - Egba!</i> é o <i>odu</i> das <i>Iya</i>, tem que fazer reverência (em tom baixo)” - “Cê vai fazer uma boa viagem? Cai <i>Ofun-Meji</i>, o último, ele é cênico, ele é anterior, ele manda, quer dizer, é sim.” - “o africano, ele bate a sua cabeça no chão, ele introduz que o céu não é lá em cima, é embaixo” E3.R9 - “<i>Todos esses dezesseis odu, eles estavam na criação do planeta.</i>” - “<i>Teve um momento, que eles vieram do orun, do céu, para a terra</i>” - “aqui é reflexo de lá” E3.R10. - “<i>até, na criação do universo</i>”

uma boa viagem, cai <i>Eji-Ogbe</i> , sim. Cê vai fazer uma boa viagem? Cai <i>Ofun-Meji</i>, o último, ele é cênico, ele é anterior, ele manda, quer dizer, é sim. Entendeu?	
--	--

No excerto 3, as ocorrências de sentido **{relativização; ritual; formação imaginária; retificação; equivocidade}** denominam a heterogeneidade, no sentido de contradição, articulando uma descontinuidade, com efeito de equivoco, para instaurar a luta por um lugar de verdade.

Considerando as ocorrências **{refutabilidade; identidade; vontade de verdade; atualização}**, verifica-se a clivagem da IES, designando uma regulação, atravessada pela interpelação descontinua, com efeito de alteridade, para a afirmação da identidade por (des)identificação.

Em **{plurissignificação; memória discursiva; formação discursiva mítica; mito; vontade de verdade}**, há uma clivagem designando uma identificação, atravessada pela interpelação, sob o esquecimento n.1, para instauração de um lugar discursivo de saber e verdade.

Já em **{controle; regulação; valor de sagrado; cientificismo; positivismo; interdiscurso}** verificamos o esquecimento n.1, designando a asseveração da identidade, articulando a alteridade, por efeito da interpelação, para instaurar um lugar discursivo de saber e verdade.

E, então, em **{afirmação de um caráter capaz de dominar/ conhecer a verdade; o funcionamento de relações imaginárias (inscritas em formações imaginárias); construção identitária fundamentada num desejo pelo saber; criação de uma maior aceitabilidade social pelo valor científico (re)atualizado}** há patente uma interpelação funcionando em relação de alteridade com outricidades, sob o efeito de tensão para a autoafirmação da identidade e da verdade.

Passemos ao excerto 4.

Excerto 4

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 4	RECORRÊNCIA(S)
P- Babá, e as ramificações, essas nomenclaturas que a gente vê? Cultura Iorubana, Ifaísmo – como o senhor usou comigo -, é, Religião Indígena Ioruba, é, como é que funciona isso? B – Isso tudo é pra encher linguiça. Tem que	E4.R11. - “hoje, é modismo Ifã” - “Isso tudo é pra encher linguiça” - “Ifaísmo é a religião”.

colocar isso [na pesquisa], porque, hoje, é modismo Ifá. Quando eu comecei, não era tanto assim. É Religião Tradicional Ioruba. Cê entendeu? Religião Tradicional Ioruba. Quando se fala Ioruba, tem várias etnias e Ifaísmo é a religião. Entendeu? Que ela alberga essa cultura. Porque em toda Nigéria e toda Benin cultua-se <i>Orunmilá/Ifá</i>. Não cultua Oxossi, não cultua Oxum, não cultua Xangô. Mas, em todo país (com ênfase), cultua <i>Orunmilá/Ifá</i>. Porque, <i>Orunmilá/Ifá</i> é a bíblia, é o alcorão, é o livro sagrado que dá o ensinamento pra cultuar Xangô, que dá o ensinamento pra cultuar Oxossi, que dá o ensinamento pra cultuar todos Orixás. Orixá não faz Ifá. Ifá faz Orixá. Porque Ifá compreende Orixá. Orixá não compreende Ifá. Tanto que no <i>odu Ogbe-Otura</i>, Ifá diz: Orixá é o chefe, mas Ifá é o proponente. Entendeu? Ele tá dizendo que Orixá é inferior e que ele é superior. Ele é o rei que coroa outros reis. Não adianta, no país Ioruba, ninguém faz nada sem <i>Orunmilá/Ifá</i>. Aqui no Brasil, eles, então, perderam esse conhecimento. Vai fazer Oxossi [remete ao processo iniciatório no culto a esse Orixá], não pergunta ao babalaô que caminhos que Oxossi vem. Aí se foode com a vida da pessoa, a pessoa vira crente depois. Depois, abandona a religião, porque não fez Oxossi, fez Aje [compreendido aqui como outra entidade]. Que que é Aje? Aje se manifesta na cabeça dos <i>eleguns</i> [iniciados/termo análogo a médium], no Brasil, como se fosse um o Orixá, e não é Orixá que tá ali. Eles acham que é só matar o sangue e jogar lá. E iniciação não é isso, é muito mais complexo. Entendeu?	E4.R12 -“Orixá não faz Ifá. Ifá faz orixá. Porque[...]Ifá diz: Orixá é o chefe, mas Ifá é o proponente.” - “Ele é o rei que coroa outros reis.” -“Eles acham que é só matar o sangue e jogar lá.” -“Aí se foode com a vida da pessoa, a pessoa vira crente depois.”
---	--

No excerto 4, as ocorrências sentidurais {**contradição; asseveração da identidade**} denominam uma heterogeneidade, designam a clivagem atravessada por uma outricidade, sob o efeito de alteridade, revelando a descontinuidade da IES no afã de legitimar-se.

Em {**denegação; autoafirmação**} denomina-se a posição sujeito, designando uma (des)identificação, atravessada pela contradição, sob um efeito de alteridade, para afirmação de um lugar discursivo.

Já em {**tensão; interdiscurso; discurso da moda; memória discursiva; mito**}, há a clivagem a designar a heterogeneidade, marcada por uma outricidade, com efeito de tensão, para afirmação de um lugar discursivo de verdade.

Em {**autoafirmação; formação imaginária**} revela-se o esquecimento n.1, em um movimento de (des)identificação, atravessado pelo desejo de instaurar uma verdade, com efeito de alteridade, para afirmação de um lugar discursivo de verdade.

E, em {**instaurar um lugar de verdade ; asseverar um lugar de verdade e superioridade**} designa-se uma ilusão de completude, designando uma alteridade, atravessada pela outricidade, com efeito de tensão, para afirmação de um lugar discursivo de verdade.

Observaremos agora o excerto 5.

Excerto 5

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 5	RECORRÊNCIA(S)
<i>Ori</i> (cabeça; capacidade de realização) é uma divindade, ela é na África, o seu eu superior, muito mais é, profundo do que Orixá. Porque Ifá, no <i>odu Ogbe-Odu, Ogbe-Odu</i>, esse <i>odu</i> aqui (mostra), ele fala da importância de <i>ori</i>. Tô fugindo um pouquinho, mas eu vou voltar (esclarece). <i>Que fala, qual Orixá que era mais importante. Exu fala: eu sou o mais importante. Ifá fala: qual dos Orixás que estão aqui, que levará seu filho</i> – é uma história, um itan, eu tenho ele depois digitado P – Humrum (sobreposição) B- eu dou, depois pra você levar e por aí. Ele fala: -<i>Qual dos odu, ah, qual dos Orixás levaria seu filho a uma terra longínqua além mar - já tava vendo a migração Nigéria-África[Brasil], isso há 6 mil anos atrás. Aí, Exu falou: - eu levo meu filho a uma terra longínqua [confuso]. Aí, Ifá: - Mas, se você Exu, chegar em Ketu, sua terra, e lhe oferecerem um galo e muito epo, muito dendê? -Eu abandono meu filho. Perguntou para todos os Orixás. Vou simplificar. Até para o próprio Orunmilá ele perguntou. Mas, e você, Orunmilá, se lhe oferecerem duas cabras já grávidas? Eu abandono meu filho e fico em minha terra. Entendeu? Aí ele, aí um devoto ele levantou e perguntou: Mas, eu não entendo, qual Orixá que verdadeiramente vai acompanhar? Ori. (cabeça/ capacidade de realização) Ele nunca nasce e é enterrado longe de seu devoto.</i> Se você tem filhos, é Ori que você tem que agradecer, se você tem dinheiro, é <i>Ori</i>. Então, a maior divindade que existe é <i>Eledumare</i>, depois <i>Exu</i> e <i>Ifá</i>, né? Não. <i>Eledumare</i> e <i>Ori</i>. <i>Exu</i> e <i>Ifá</i>. Lembra muito o cristianismo, quando o cristianismo fala: “Vós sois deuses, se me amais, podeis fazer mais do que eu.” A gente sabe muito bem que Jesus era um iniciado de Ifá, porque ficou trinta e três anos lá com os essênios. Um negro, um dos três reis magos era iniciado de Ifá. Porque é Baltazar, Belquior e Gaspar. (trecho confuso) Então, é <i>Eledumare</i>, depois de <i>Eledumare</i> é <i>Ori</i>. Depois vem <i>Exu</i> e <i>Ifá</i>. Depois de <i>Exu</i> e <i>Ifá</i>, vem <i>Ogum</i>, <i>Oxum</i>, <i>Obatalá (celular dele toca)</i>, só eles são Orixás... são Orixás importantes...	E5.R13. -“um <i>itan</i>, eu tenho ele depois digitado” -“ eu dou, depois pra você levar e por aí” -“(celular dele toca)” E5.R14. -“já tava vendo a migração Nigéria-África [Brasil], isso há 6 mil anos atrás.” -“ Jesus era um iniciado de Ifá” -“ Um negro, um dos três reis magos era iniciado de Ifá.” E5.R15 -“Vou simplificar” E5.R16. -“<i>Ori. Ele nunca nasce e é enterrado longe de seu devoto.</i>” -“ é <i>Ori</i> que você tem que agradecer” E5.R17. -“Lembra muito o cristianismo, quando o cristianismo fala:”

No excerto 5, as ocorrências {**atualização; modernidade; memória discursiva; discurso da modernidade; mito; interdiscurso**} denominam a clivagem, no sentido de heterogeneidade, atravessada pela descontinuidade, com efeito de contradição, num movimento de identificação e contradição entre tradição e modernidade.

As {**contradição; poder; praticidade; real; afirmação da identidade**} denominam a inscrição ideológica, designam a interpelação, articulando uma outricidade, sob o efeito de tensão, para instaurar um lugar discursivo de verdade e poder.

Já as ocorrências {**heterogeneidade; vontade de verdade; formação discursiva cristã; interdiscurso; formação discursiva da modernidade/praticidade; formação discursiva de racionalidade; comparação**} denominam a clivagem, no sentido de (des)identificação, articulando a heterogeneidade pela alteridade, numa afirmação de identidade.

E, em {**praticidade; racionalidade; ilusão de completude; regulação; livre arbítrio; vontade de verdade**} encontraremos a posição sujeito (inscrição ideológica), designando um movimento de regulação, atravessado pela contradição e pela alteridade, sob um efeito de tensão e um movimento de identificação, para instaurar um lugar discursivo (revelar uma mentalidade).

E, por fim, no excerto 5, em {**instaurar uma resignificação/atualização das práticas no culto; determinar uma ascendência dos conhecimentos de Ifá sobre o Cristianismo; afirma uma possibilidade de modernização do culto; instaura um efeito da sacralização da razão; revela um desejo pelo lugar do outro, o cristianismo**}, veremos denominado um lugar discursivo, designando um desejo, uma interpelação, atravessado por uma outricidade, sob o efeito da alteridade, revelando uma tensão nos movimentos de (des)identificação para instaurar um lugar discursivo de verdade.

Vejamos o excerto 6.

Excerto 6

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 6	RECORRÊNCIA(S)
P – Como é a preparação desse sacerdote? B- Demora de 4 a 16 anos. Com a ajuda da internet , hoje, você pode fazer um bom babalaô com menos tempo . Eu demorei 16 anos pra aprender. Quando eu comecei não tinha tanta internet . Entendeu? Mas, hoje, se você, se	E6.R18. -“Com a ajuda da internet” -“fazer um bom babalaô com menos tempo” -“se você, se o babalaô domina a internet, você domine o inglês”

o babalaô domina a internet, você domine o inglês e e você tenha o contato, de quatro a cinco anos dá pra se fazer. Eu não vou falar um bom babalaô , mas preparar-se um babalaô. Mas entre quatro e dezesseis anos, no mínimo. Não adianta. Entendeu?	E6.R19. -“não vou falar um bom babalaô” -“ Quando eu comecei não tinha tanta internet.”
---	---

No excerto 6, as ocorrências sentidurais {**modernização; comparação**} denominam uma alteridade, designando uma construção de identidade, atravessada por uma outricidade, sob tensão, para instaurar um lugar discursivo.

Em {**globalização ; contradição**} há a heterogeneidade, designando a clivagem, marcada pela outricidade, revelando uma tensão, para (de)negar/revelar a identidade.

Já em {**contradição; interdiscurso; formação discursiva neoliberalista**}, vemos denominada a clivagem, designando uma (des)identificação, articulada na contradição, marcada pela tensão, para revelar a heterogeneidade e a contradição da IES.

E, em {**atualização, competitividade**}, a interpelação designa a alteridade, atravessada pela outricidade, num processo de identificação para instaurar um lugar discursivo.

E, ainda no excerto 6, em {**instaura, sob o signo da contradição um efeito de modernização a despeito da tradição. Ainda, determina um caráter de mutabilidade do culto; estabelece uma tensão em assumir no culto aspectos da modernidade, marcando um caráter de dúvida**}, verificamos uma descontinuidade designando a alteridade, atravessada pela tensão e com efeito de contradição, revelando a descontinuidade na interpelação do processo de construção identitária

Passemos ao excerto 7.

Excerto 7

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 7	RECORRÊNCIA(S)
P – É, Babá, o que são os <i>itan</i> , os <i>itan</i> [odu] Ifã? B- <i>Itan</i> significa história. <i>Itan</i> Ifã, histórias de Ifã. Jesus Cristo copiou de <i>Orunmilá</i>, quando <i>Orunmilá</i> falava por poesias, por parábolas (risos), Jesus copiou. Ele também falava por parábolas, não era? Só que Ifã tem uma cultura de 6 mil anos, o cristianismo de 2 mil anos. Então, a gente sabe que Jesus é um grande avatar, um grande mestre, quicá filho de Oxalá. [remete ao sincretismo brasileiro] Não (com ênfase) o próprio Oxalá. Porque Obatalá (outro nome de Oxalá) é muito maior que Jesus. Isso aí é inadmissível falar isso. E, Jesus, então,	E7. R20. - “Jesus Cristo copiou de <i>Orunmilá</i> , [...].”; - “Não (com ênfase) o próprio Oxalá.”; E7.R21. - “Jesus é um grande avatar, [...].”; E7.R22. - “[...]Os <i>itan</i> , eles codificam o cotidiano”; - Cai o ato que existe no Universo; E7.R23.

copiou. Como a humanidade não aprendia ele falando. Foi até crucificado. Ele falando a verdade, não entendia. Tanto, coitado, ele falando, ele falando a verdade foi até crucificado. Imagina se ele não falasse por parábolas. Então, <i>Qrunmilá</i>, também entendendo fala por parábolas. Porque, as histórias, ela, elas, os itan, eles codificam o cotidiano. Eu chego num lugar e matar uma pessoa. Isso não existe na humanidade? Esse ato de matar uma pessoa, não existe? Então, fala desse ato. Quando eu estou jogando cai o ato e que existe no universo, entendeu?E eu pego, então, e falo: ou você vai ser morto ou você vai matar alguém.Ifá tá avisando isso. Entendeu?	- “Imagina se ele não falasse por parábolas.” E7.R24. - “Então eu pego, então, falo:[...].”; - “Ifá tá avisando isso.”.
---	---

No excerto 7, as ocorrências **{(des)identificação com o cristianismo; memória discursiva; legitimação da própria autoridade; formação discursiva cristã; interdiscurso}** denominam uma (des)identificação, designando uma alteridade, marcada pela outricidade, sob tensão, para revelar o conflito da IES frente a uma outricidade que a interpela.

Já em **{denegação; retratação; estabelecer racionalidade; comparação; estabelecer credibilidade}**, denomina-se uma tensão na alteridade com uma outricidade, para estabelecer identidade e instaurar um lugar discursivo de credibilidade.

E em **{interdiscurso/memória discursiva; formação discursiva cristã; vontade de verdade; pertencimento ao sagrado}** verificamos uma heterogeneidade designando uma clivagem, marcada pelas outricidades, num efeito de (des)identificação, para revelar a interpelação descontinua da IES e o seu desejo de um lugar discursivo.

Em **{tensão; apaziguamento; asseveração da própria existência; dominação; autoafirmação como insuspeito}** vemos uma (des)identificação, no sentido de alteridade sob tensão com outricidades para instaurar um lugar discursivo de verdade e insuspeição.

Por fim, no excerto 7, nas ocorrências **{instauração da ilusão de um reconhecimento social; pretensão de aceitabilidade social; asseverar a possibilidade de regulação dos discursos; instaurar posição de superioridade}**, verificamos, também, um processo de (des)identificação designando alteridade com dada outricidade para instauração desse lugar discursivo de verdade e insuspeição.

Agora, o excerto 8.

Excerto 8

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 8	RECORRÊNCIA(S)
P – Como que o babalaô memoriza isso? Como que funciona esse processo de aprendizagem? B – O aprendizado, você, tem que fazer como eu faço. Babalaô, hoje, pela internet fica mais fácil. Agora tá no face, tá no facebook, tá no, eles (os babalaô da família dele no culto) ficaram uma semana aqui comigo. E eu vou pra lá sempre, cê tem que tá sempre em contato. Em país ioruba, o devoto mora com o babalaô. Como, hoje, é muito difícil: às vezes cê tá em Estados Unidos, às vezes cê tá em Ilé Ifè, cê tá e Osogbo, cê tá em Lagos - minha família é de Lagos. Como é que faz? A internet favorece. E o inglês, porque a barreira é o inglês. Não é o ioruba mais. Entendeu? Porque todos eles falam inglês. Cê tá entendendo?	E8.R25. -“fazer como eu faço.”; - “Cê tá entendendo?”; E8.R26. -“hoje, pela internet fica mais fácil. [...]”; - “[...] a barreira é o inglês. Não é o ioruba mais.”; E8.R27. - “Em país ioruba, [...].”;

No excerto 8, em **{legitimação da própria autoridade; representação imaginária da facilidade atual; projeção do inglês como um elemento gerador de conhecimento; representação do outro como um melhor}** denomina-se a heterogeneidade do sujeito, designando sua clivagem, marcada por movimentos de alteridade com uma outricidade, em um movimento de identificação marcado pelo desejo.

Em **{ilusão de completude; afirmar uma atualização do culto frente à modernidade; revelar um desejo}** está denominada a interpelação, no sentido de inscrição discursiva e ideológica, atravessada pela outricidade, com efeito de desejo, em um movimento de (des) identificação.

Já em **{vontade de poder; contradição; discurso neoliberal; interdiscurso; memória discursiva}** vemos a clivagem designando uma alteridade, atravessada por uma outricidade, com efeito de tensão para instaurar um lugar discursivo.

No tocante à **{valorização do conhecimento/saber; intuito de revelar-se em evolução, também, frente à dinâmica do mundo interpelação pela ideologia}** denomina-se uma posição sujeito (inscrição ideológica), no sentido de interpelação, atravessada pela memória discursiva, com efeito de revelar uma identificação, para instauração de um lugar discursivo.

E, por fim, no excerto 8, as ocorrências **{inscrição num lugar de “status” social; inscrição num lugar de modernidade (fuga do obsoleto); jogo de superioridade e inferioridade; espelhamento}** determinam um lugar discursivo, marcado pela

interpelação, atravessado por uma outricidade, sob efeito de alteridade para instauração de um lugar discursivo.

Consideremos o excerto 9.

Excerto 9

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 9	RECORRÊNCIA(S)
P- Como o babalaô interpreta os itans? B- Através, os itans são memorizados, através dos <i>isoyes</i> - magias que a gente toma para /aumentar a sinapse, as pré-sinapses, aumentar a carga meanímica do neurônio, pra você poder, o que, memorizar o que, a codificação das histórias. O babalaô é mais poderoso, quanto mais <i>itan</i>, histórias, ele souber. Porque dentro desses <i>itan</i>, existem magias, remédios, condições éticas, morais e sociais. O babalaô, ele vai, não é ele que está falando. Ele está interpretando. Tanto que o dinheiro que ele ganha do Ifá, ele não pode gastar, é do Ifá. Aí se ele vai fazer um trabalho, onde ele fica horas queimando folhas, fazendo banho, ele pode cobrar por aquilo. Mas o jogo de Ifá, o dinheiro que se ganha é do Ifá. Não é da autoridade do Babalaô, entendeu? O babalaô não pode. Como que ele gasta aquele dinheiro que ele ganha no oráculo? É arrumando seu templo, é aju/dando comida aos pobres, fazendo a festa d’ Ifá etc., é do Ifá.	E9.R28. - “magias que a gente toma para”; - “não é ele que está falando, ele está interpretando.”; E9.R29. - “aumentar a sinapse, as pré-sinapses, [...]”; E9.R30. - “O babalaô é mais poderoso, quanto mais histórias, ele souber.”; E9.R31. - “dentro desses <i>itan</i>, existem magias, remédios, condições éticas, morais e sociais.”; E9.R32. - “o dinheiro que ele ganha do Ifá, ele não pode gastar, é do Ifá”; - “É arrumando seu templo, é aju/dando comida aos pobres, [...]”; E9.R33. - “se ele vai fazer um trabalho, [...], ele pode cobrar por aquilo.”;

No excerto 9, as ocorrências de sentido **{representação de si como sagrado, como interprete do divino; tentativa de asseverar-se pela racionalidade; valorização do saber que confere poder; diversidade de temas e possibilidades de significação dos *itan*; regulação entre o econômico e o sagrado; legitimação do viés profissional dos sacerdotes}** denominam um lugar discursivo, revelando uma inscrição ideológica, atravessado por uma outricidade com a qual ocorre uma (des)identificação para a instauração de um lugar discursivo.

E em **{afirmar-se superior; afirmação pela ciência; relativizar a importância dos sacerdotes entre si; revelar grandeza e importância; legitimação; justificativa}** encontramos um movimento de alteridade a denunciar uma inscrição ideológica, marcada pelo esquecimento n.1, com efeito de legitimação, para asseverar a própria identidade.

Já em {**formação discursiva do sobrenatural/do metafísico; formação discursiva do cientificismo/do ceticismo/do positivismo; interdiscurso; vontade de poder pelo saber; formações discursivas da Sociologia, da Medicina e do sagrado; formações discursivas cristã e espírita; formação discursiva capitalista**} denomina-se a heterogeneidade designando a clivagem da IES em constante alteridade com outricidades, desenvolvendo movimentos de (des)identificação.

Em {**conferir especialidade; vontade de poder; alteridade que toma sempre um outro como referência; ilusão de completude; interdiscurso articulado em argumentos; pretensão à aceitabilidade social**} verificamos uma alteridade, designando a posição sujeito, atravessada pela outricidade com que está em alteridade, numa identificação entre um lugar social e um lugar discursivo.

Por fim, no excerto 9, em {**endossar a própria autoridade; desejo/necessidade de reconhecimento/pertença social; desejo de Poder; reconhecimento social pelo outros/ pelas instâncias de poder e de saber; ilusão de credibilidade social; apagamento do sagrado**} denomina-se a instauração de um lugar discursivo, marcado pelo desejo e pela tensão, com efeitos de alteridade, em um movimento de (des)identificação e apagamento.

Sigamos com o excerto 10.

Excerto 10

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 10	RECORRÊNCIA(S)
B- Então vamos começar. Cê pega o dinheiro que você vai dar pra Ifá. É pra Ifá. Aí o povo pega e usa o dinheiro do Ifá. B- Ifá fala que você é ebere. Que que isso? Abiku. Meu Deus! (com preocupação) Ifá fala que você é abiku. Sabe que que isso? P – Aquele que nasceu para morrer. B- <i>A</i> – (Nos? - confuso); <i>Bi</i> – nascimento, <i>Iku</i> – morte. Aqueles que nascem marcados para morrer. Mas o que que significa isso, se você tá vivo? Todos nós somos <i>abiku</i>. <i>Abiku</i> são pessoas que têm uma ligação espiritual muito grande com gêmeos. Que a gente chama de <i>egbe</i>. [...] Esses gêmeos, eles perturbam a vida da pessoa, amorosa, sentimental. Quando a pessoas não volta para o <i>orun</i>, eles ficam perturbando a vida da pessoa. E Ifá tá dizendo que você tem que se livrar dessa energia <i>abiku</i>, para suas coisas amorosas, materiais, espirituais irem pra frente. Porque eles vampirizam isso de você. Por isso que eu	E10. R34. - “Cê pega o dinheiro que você vai dar pra Ifá” -“(Ele põe o gim na boca e esparge no entorno) Eles ficam em volta! (sugerindo que a o procedimento aliviaria)” E10. R35. - “Meu Deus! (com preocupação) Ifá fala que você é <i>abiku</i>.” - “eles ficam perturbando a vida da pessoa.” E10.R36. - “aqueles que nascem marcados para morrer. Mas o que que significa isso, se você tá vivo?” - “livrar dessa energia <i>abiku</i>, para suas coisas amorosas, materiais, espirituais irem pra frente.” E10. R37. -“Aí o povo pega e usa o dinheiro do Ifá.”

perguntei de gêmeos. Você tem que cultivar <i>Ibeji</i> [<i>orixás gêmeos, crianças</i>]. Independente de você ser gêmeos ou não, seria interessante você cultura <i>Ibeji</i>. (olha pra garrafa de gim e me pergunta...) Posso soprar isso aqui um pouquinho, porque tá uma energia (sugere que ruim). P- Pode. B- Fecha os olhos. (Ele põe o gim na boca e espargi no entorno) Eles ficam em volta! (sugerindo que a o procedimento aliviaria)	
--	--

No excerto 10, observamos que as ocorrências **{ritual; vontade de verdade; contradição; denuncia}** revelam uma inscrição ideológica, designam uma descontinuidade, marcada por tensão e contradição, em movimentos de (des)identificação.

Já as ocorrências {regulação; determinismo; relativização; comparação} denominam uma contradição, designam uma descontinuidade; atravessada pela heterogeneidade, marcando o esquecimento n.1.

Quanto a **{mito/tradição; formação discursiva capitalista; memória discursiva; formação discursiva da morte; formação discursiva hedonista; interdiscurso}** vemos denominar a heterogeneidade da IES, designar sua clivagem, em relação de alteridade com as outricidades em movimentos de (des)identificação.

Em **{regular para conseguir o resultado esperado; tensão; dominação; afirmação da moralidade/ética}** vemos a posição sujeito, sob efeito de tensão, em relação de alteridade com uma outricidade, a instaurar um lugar discursivo.

E, por fim, no excerto 10, em **{instaurar um caráter de controle/regulação para a IES; apagamento do capitalismo; instaura um efeito de dominação pelo saber; asseveração do Poder da IES; instaurar efeitos de uma ética determinada para o culto.}** determina-se uma posição sujeito, em relação, também, de tensa alteridade com uma outricidade no afã de instauração de seu lugar discursivo.

Agora o excerto 11

Excerto 11

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 11	RECORRÊNCIA(S)
B – Esse <i>OduIwori</i> , ele fala que a pessoa é de Ifã. Se cair <i>Iwori-Meji</i> , fala que a pessoa é sacerdote. <i>Quando Orunmilá se cansou da terra</i> , to te explicando, o q., é um <i>odu</i> que fala que a pessoa é sacerdote. E ele cai aqui pra você. E, e, é, e, <i>ele deixou o ikin, aquela semente que eu te mostrei</i>	E11.R38. -“para o cristão a hóstia sagrada, nós temos o <i>ikin</i>, se fosse comparar” E11.R39. -“meu baba jogou o Ifã, meu, pra ver a vida do meu

<i>como seu corpo na terra. Então, para o cristão a hóstia sagrada, nós temos o ikin, se fosse comparar.</i> Entendeu? E na iniciação de <i>isefa/itefa</i>[ritos], você recebe o seu de Ifá e <i>ikin</i>. Então invés de eu jogar isso aqui [<i>opele</i>], eu vou jogar o seu <i>ikin</i>, que é seu fax mais direto com seu Orixá. Então todo iniciado tem o seu próprio <i>ikin</i>. Cê traz ele aqui e fala: Babá, joga pra mim e vê que que tá acontecendo. <i>Eu por exemplo, um exemplo, eu tenho um filho que é abiku e me dá trabalho demais (...) eu levei pro meu baba, meu baba jogou o Ifá, meu, pra ver a vida do meu filho, e fez um ebó, ele é policial civil e tava mudando pra uma outra cidade. Essa outra cidade tinha bandidos, se ele chegasse lá, eles matavam ele, porque eu tinha visto. Cê tá entendendo? O Baba fez o ebó, ele mudou pra uma outra cidade. O dia que ele chegou na cidade, a Federal prendeu todos os bandidos. Entendeu? (risos) Isso é Ifá, eu gosto é disso, de ver essas coisas funcionando. Ele falou: Baba, senhor não acredita. Eu falei: eu acredito, nós fomos lá em São Paulo, fez o etutu [oferenda/ritual] com meu pai, que é seu avó. Num vai acontecer?</i> E eu fico muito feliz, porque você tem a marca de Ifá e você vai ser um Baba ainda. Mas, vai pelos caminhos certos. Toma <i>isefa</i>, depois <i>itefa</i>, depois ... Cê tá entendendo. Monta suas coisas e vai trabalha pras pessoas. E vai dar aula na universidade. To vendo aqui, sua vida é acadêmica. Entendeu? Pode procurar fazer seus concursos e trabalhar com as pessoas, você vai por esse lado. É o lado que Ifá tá determinando pra você. Você vai ser muito bem, porque Ifá põe você lá sim. E você vai bem. Você vai ganhar dinheiro assim, não vai fazer outras coisas não. Não vai dar.	filho, e fez um ebó, ele [...] Essa outra cidade tinha bandidos, se ele chegasse lá, eles matavam ele, [...] O dia que ele chegou na cidade, a Federal prendeu todos os bandidos.” E11.R40. -“Isso é Ifá, eu gosto é disso, de ver essas coisas funcionando.” -“eu acredito, nós fomos lá em São Paulo, fez o <i>etutu</i> com meu pai, que é seu avó. Num vai acontecer?” E11.R41. -“porque você tem a marca de Ifá” -“É o lado que Ifá tá determinando pra você” E11.R42. -“Mas, vai pelos caminhos certos.”
--	--

No excerto 11, as regularidades {**comparação; asseveração do poder; identificação; regulação; recomendação**} denominam uma alteridade, designam uma posição sujeito, articulando uma outricidade pela própria alteridade em movimentos de (des)identificação.

Em {(des)identificação; **alcançar a credibilidade; confirmação da verdade; estabelecer; identificação; vontade de verdade**} observamos um lugar discursivo, marcado pela relação tensa de alteridade com dada outricidade, para instaurar um lugar discursivo.

Já em {**formação discursiva cristã; interdiscurso; memória; discurso do mito e do sagrado; desejo de saber**} denomina-se uma heterogeneidade, designando uma

clivagem, atravessada por uma outricidade pela relação de alteridade, desenvolvendo movimentos de (des)identificação na instauração de um lugar discursivo;

E {**denegação; reafirmação da identidade; vontade de verdade; dominação; regulação**} denominam a inscrição ideológica, no sentido de alteridade com uma outricidade, sob o efeito de posição sujeito, na instauração de um lugar discursivo.

Considerando as regularidades {**estabelecer uma legitimidade social; afirmação de poder/vontade de verdade; asseveração do caráter de sagrado e poderoso; revela um determinismo, com base no sagrado, capaz de instaurar/reafirmar uma relação de identificação; revelar contradições no interior do próprio culto**}, reconheceremos um lugar discursivo, designando uma alteridade, atravessado por uma outricidade, com efeito de (des)identificação, para revelar uma inscrição ideológica e instaurar um lugar discursivo.

Passemos ao excerto 12

Excerto 12

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 12	RECORRÊNCIA(S)
B- E o Kardec fala, ah!. <i>Ifã</i> diz: a nossa casa é o céu, como é que é, o mercado é onde viemos, é a terra, o shopping, é a terra. O mercado é a terra, nossa casa é céu, mas chegamos em casa e queremos fazer compras. É aqui que a gente realiza. E fica bem, que tem filhos, namora, cresce... todo mundo que vai pro <u>orun</u> vem pro <u>aye</u>. <i>Ifã</i> diz: o céu é a nossa casa, e as coisas da nossa casa não estão disponíveis na terra ainda, coisas maravilhosas não estão disponíveis na terra ainda. Isso é do <i>Odu/Iwori, Iwori-Otura</i>, é um <i>itan</i>. Que as coisas maravilhosas do céu, não estão disponíveis, os homens não estão preparados pra isso, ainda, na terra. <i>Aí, uma pessoa, uma pessoa no itan fala: que coisas boas são essas? Não haverá animais peçonhentos, não haverá obsessão, não haverá desgraças, não haverá doenças, não haverá fome</i>. Há, há coisa que não conhecemos na terra que já estão disponíveis no céu. Aí, eu fico lembrando do Chico Xavier, que em 45, 43 [reporta-se a 1943/1945], (falou de) computador naqueles livros, ele já falava disso e hoje tá aí, disponível.	E12.R43. - “Kardec fala”; - “Nossa casa é o céu”; - “Aí, eu fico lembrando do Chico Xavier [...]”; - “o mercado é onde viemos, é a terra, o shopping, é a terra.” E12.R44. - “É aqui que a gente realiza. E fica bem,” E12.R45. - “[...] não haverá doenças, não haverá fome.”. - “o céu é a nossa casa, [...] coisas maravilhosas não estão disponíveis na terra ainda”

Tomando o excerto 12, em {**identificação com o espiritismo; apego/necessidade e desejo pela vida na terra; configura-se como uma promessa do divino/do sagrado**}

vemos denominada uma clivagem, designando uma posição sujeito, atravessada pela heterogeneidade, para um efeito de identidade na instauração de um lugar discursivo.

Em {**revelar coerência; valorização social da vida e do que ela oferece; despertar a fé**} há um lugar discursivo, designado pela interpelação, atravessado pela alteridade com uma outricidade, na reafirmação de uma identidade.

Observando {**interdiscurso; formação discursiva hedônica; formações discursivas cristã e espírita (e de paraíso)**} percebemos uma clivagem, no sentido de heterogeneidade, atravessada por uma outricidade que interpela para, também, instaurar um lugar discursivo.

Já em {**estabelecer legitimidade; materialismo (contrário de espiritualismo); desejo do sujeito**} denomina-se uma inscrição ideológica, no sentido de interpelação, atravessada por uma outricidade, com efeito de alteridade para instauração de um lugar discursivo de legitimidade.

Por fim, no excerto 12, em {**assegurar pela similitude uma credibilidade; naturalizar o prazer/ o bem estar material; instauração de uma promessa**} denomina-se a inscrição ideológica da IES, designada pela interpelação, atravessada pela alteridade, em movimentos de identificação, na instauração do lugar discursivo.

Consideremos o excerto 13.

Excerto 13

OCORRÊNCIAS – EXCERTO 13	RECORRÊNCIA(S)
B- Vamos fechar seu jogo então: <i>Okaran-Fun</i>. <i>Okaran-Fun</i> pede pra você usar a sabedoria dele de <i>Orunmilá</i>, os <i>itan</i> de Ifá, cuidar muito do seu <i>Ori</i>, do seu <i>Eléda</i>, da sua energia pessoal, <i>Ode</i> [refere-se a um orixá], cultivar muito, segurança nas palavras de Ifá, porque ele vai mudar seu destino. Ele já está mudando seu destino. Só de você falar de Ifá, só de você pesquisar Ifá, já muda seu destino. Ifá é tão poderoso, porque ele faz isso com a gente. Entendeu? E, você vai ser realizado, ainda, na sua vida. Ifá diz que você terá varanda. <i>Você terá tempo de ver o tempo passar na varanda da sua casa. Quer dizer que sua velhice, você vai envelhece bem, você vai ter coisas boas</i>. <i>Orunmilá fala. Okaran-Fun</i> fala disso. Fala da grande percepção espiritual que você tem e dessa necessidade de tomar <i>Itefa</i>, a iniciação verdadeira. <i>Itefa</i>, para que ele possa trabalhar com você e com as pessoas que vivem ao seu redor. Não se esqueça que você tem que ter um filho homem na sua família, pode adotar, pode ter uma outra criança. Porque Ifá	E13.R46. -“ele vai mudar seu destino. Ele já está mudando seu destino.” -“ Ifá é tão poderoso, porque ele faz isso com a gente.” E13.R47. -“<i>Ifá diz que você terá varanda</i>” - “<i>você vai envelhece bem, você vai ter coisas boas</i>” E13.R48 - “ Não se esqueça que você tem que ter um filho homem na sua família, pode adotar, pode ter uma outra criança.”

precisa vir através desse homem, seu Ifá precisa ser herdado por um homem e não por uma mulher.	
---	--

No excerto 13, finalmente, consideramos que **{asseveração do Poder de Ifá; predição; prescrição}** denomina-se uma posição sujeito, inscrição ideológica, designada pela interpelação, atravessada por uma outricidade em um movimento de identificação com ela, na instauração de um lugar discursivo.

Considerando **{sagrado; desejo (de felicidade de coisas boas); medida preventiva/regulação}**, encontramos a interpelação designando uma relação de alteridade com uma outricidade, em um jogo entre desejo e tensão, para a reafirmação de um lugar discursivo.

Já em **{vontade de verdade; memória discursiva; contradição (com o conceito de *abiku*); discurso do mito; discurso machista; interdiscurso}** denomina-se uma heterogeneidade, no sentido de clivagem, atravessada por uma outricidade, sob o efeito de alteridade, em movimentos de (des)identificação.

Em **{regulação; identificação}** vemos a alteridade pela interpelação de uma outricidade a instaurar um lugar discursivo.

E, por fim, **{asseverar pela vontade de verdade e pelo caráter de sagrado o poder de Ifá; remeter à possibilidade de realização de desejos; e asseverar o poder do oráculo; instaurar uma vontade de verdade}** denomina uma interpelação, designando uma inscrição ideológica, articulada pela alteridade, sob a tensão de asseverar um lugar discursivo.

Uma vez descritos os movimentos da IES na transversalidade dos sentidos, passaremos, agora, a um balanço das principais percepções da macro-análise na relação com as micro-análises realizadas.

No **excerto 1**, aparecem as seguintes formações discursivas: FD da Completude; FD do Poder pelo saber; FD do Metafísico; FD do Mito; FD Reencarnacionista; FD do Sagrado denunciando formações imaginárias, numa conjuntura sentidural marcada, principalmente, pela ilusão de completude, pela vontade de verdade, pelo desejo de legitimação. Retratando, ainda, as inscrições ideológicas da IES, sua identificação com uma posição de dominação e um esforço pela legitimação através do saber.

Já no **excerto 2**, podem ser observadas: FD Empírico/Positivista; FD Mística; FD Moral Elevada; e, FD Valorização Identitária que denotam, com mais ênfase, um jogo de

construção identitária e uma relação de alteridade da IES, em movimentos de (des)identificação pela comparação.

No **excerto 3**, a FD Relativização; a FD Mítica; a FD de Regulação; e, a FD Cientificista contribuem para a instauração de efeitos de relativização e refutabilidade, vontade de verdade e identidade, constituintes de uma formação imaginária que apresenta os movimentos de (des)identificação da IES no afã de estar num lugar de verdade.

As FD Verdade, FD da Moda/Modernidade, FD Poder pelo saber e FD da Superioridade, no **excerto 4**, apontam para efeitos de tensão, denegação e contradição, revelando a IES no esforço de instaurar, também, o “seu” lugar de verdade.

No **excerto 5**, sob os signos da contradição e da heterogeneidade, sentidos de modernidade e de racionalidade emergem, marcados pelas FD Modernidade, FD Superioridade, FD Verdade, FD Poder pelo saber, FD Racionalidade e FD Cristã. E, a IES, sob tensão e movimentos de contradição, busca uma afirmação da identidade e uma posição de verdade.

Observando o **excerto 6**, podemos reconhecer as FD da Modernidade, FD do Neoliberalismo, FD da Globalização e FD da Competitividade trazendo efeitos de comparação e contradição, e denunciando movimentos de alteridade e de identificação da IES.

Já as FD Cristã, FD Positivista, FD Poder pelo saber e FD do Sagrado, no **excerto 7**, denunciam efeitos de denegação, retratação, tensão e os movimentos de (des)identificação da IES.

Considerando o **excerto 8**, veremos as seguintes formações discursivas: FD Globalização; FD da Modernidade; FD da Superioridade; FD da Tradição; FD do Neoliberalismo; e, FD da Incompletude, construindo efeitos de legitimação, ilusão de completude, vontade de poder e contradição. Isso revelando o desejo da IES em seus movimentos de identificação e alteridade.

No **excerto 9**, a FD Metafísica, a FD do Cientificismo, a FD Poder pelo saber, a FD da Completude, a FD Cristã, a FD Espírita e a FD Capitalista, auxiliam na construção dos sentidos de vontade de verdade, poder, ilusão de completude e legitimação, denunciando os movimentos de (des)identificação e asseveração da própria identidade, realizados pela IES.

Já no **excerto 10**, as formações: FD de Regulação; FD Capitalista; FD da Morte; FD da Relativização; FD Hedonista; FD da Moral facultam a instauração de efeitos de

determinismo, relativização, dominação e regulação, pelos quais os movimentos de (des)identificação da IES são realizados no afã de asseverar o seu lugar discursivo.

As formações: FD Cristã; FD do Poder pelo saber; FD da Verdade; e FD do Determinismo, no **excerto 11**, vêm colaborar no jogo de sentidos caracterizado pela regulação, comparação, verdade, poder e denegação, denunciando as relações de alteridade da IES e sua tensão na instauração de um lugar discursivo

Considerando o **excerto 12**, as formações: FD Espírita; FD Hedonista; FD Metafísica; e, FD Mítica denunciam um jogo identitário no afã de uma legitimação, nas relações de alteridade da IES, com outricidades que lhe interpelam numa identificação.

E por fim, no **excerto 13**, as FD Vontade de Verdade, FD do Poder pelo saber, FD Hedonista e FD Machista vêm trazer sentidos de regulação, vontade de verdade, identificação e desejo, pelos movimentos de (des)identificação da IES, na asseveração/instauração de seu lugar discursivo.

E, finalmente, estando realizadas as análises passaremos às considerações finais.

PARA FECHAR O JOGO²⁰

Eis que as janelas se abriram, e temos vasculhados os cantos em busca dos sentidos. Encontramos alguns, fomos encontrados por outros, pois que é pela nossa relação de alteridade com o objeto desta pesquisa que pudemos refletir um pouco sobre a natureza das significações dos poemas (*odu*) Ifá. Mas, deste trabalho, convém ressaltar que compreende um estudo de caso, não podemos e nem pretendíamos, numa ilusão de completude, dar conta de todos os sentidos, de todos os significados e de todos os efeitos de sentido. Sobre nós, em nós, por nós, ficaram alguns efeitos... (na ilusão de serem sentidos). Aqui, sobretudo, gostaríamos de asseverar que fazemos um gesto de leitura, marcado pela nossa clivagem de sujeito pesquisador, determinado pela singularidade do caso que nos dispomos a investigar.

Começamos por, em nosso Capítulo I, lançar as bases, determinar a esteira sobre a qual desenvolveríamos os nossos movimentos de IES, determinados pelas nossas interpelações, no afã de analisar. Tomamos, da Análise do Discurso Francesa, os postulados de Michel Pêcheux para balizar o nosso fazer científico. E, ainda, por evidências do próprio objeto, descobertas logo no início de nossas análises, chamamos a voz de Michel Foucault, com as noções de saber, verdade e poder, para nos indicar caminhos. Tomamos, no nosso Capítulo II, as noções da Nova História, principalmente no tocante à memória coletiva e à oralidade para referendar a natureza de nosso objeto. Partimos para a historicidade deste objeto, buscando traços que pudessem auxiliar na composição dos sentidos. E, por fim, passamos para as análises, no Capítulo III, das quais apresentamos aqui algumas considerações.

Gostaríamos, antes, de destacar que, nesta pesquisa, encontramos como *corpus* literário de Ifá as ocorrências, que podem ser notadas especificamente nos excertos 3, 4, 5, 10, 11, 12, 13. Sendo que as três primeiras: do excerto 3 - {***“Todos esses dezesseis odu, eles estavam na criação do planeta.[...], Iku-Meji era o penúltimo.”***}; do excerto 4 - {***“no oduOgbe-Otura, Ifá diz: [...] ninguém faz nada sem Orunmilá/Ifá.”***}; e do excerto 5 - {***“Que fala, qual Orixá que era mais importante. [...] Ori.(cabeça/ capacidade de realização) Ele nunca nasce e é enterrado longe de seu devoto”.***} foram citadas no

²⁰Expressão típica para determinar a última jogada na consulta aos oráculos, proferida pelo sacerdote.

momento da entrevista. E as outras quatro: do excerto 10 - {“*Abiku são pessoas que têm uma ligação espiritual muito grande com gêmeos. [...] Porque eles vampirizam isso de você.*”}; do excerto 11 - {“*Eu por exemplo, um exemplo, eu tenho um filho que é abiku [...] Num vai acontecer?*”}; do excerto 12 - {“*Ifá diz: a nossa casa é o céu, [...] não haverá doenças, não haverá fome.*”}; e do excerto 13 - {“*Okaran-Fun. Okaran-Fun [...] Ifá diz que você terá varanda. [...] Okaran-Fun fala disso.*”} foram enunciadas no momento da consulta. Assim, estas são as ocorrências mais ostensivas do referido *corpus*, salientando que com exceção daquelas dos excertos 10 e 11 - que parecem reportar ao espaço mais aberto do *corpus* de Ifá, no qual é permitido aos sacerdotes acrescentarem suas experiências-, as demais parecem aludir a uma parte de maior unidade na literatura de Ifá. Às tais ocorrências foram acrescentadas - na condição de que poderiam ajudar a fundamentar as características de uma FD de Ifá - outros enunciados, associados a esses fragmentos de poemas e que emergiram no correr da entrevista, sendo que desta seleção compõem-se os treze excertos que analisamos no Capítulo III.

No tocante ao nosso primeiro objetivo, qual seja, o de identificar as FD presentes na materialidade linguística que analisamos, podemos dizer que encontramos-las. E passamos a apresentá-las com os respectivos movimentos da IES que pudemos nelas interpretar, o que constitui a realização do nosso segundo objetivo.

Podemos reconhecer a FD da Completude (A), que se caracteriza pela crença de tudo poder, de tudo ser acessível, de tudo controlar e pelo pensamento patente de autossuficiência. Tal formação pode ser identificada, nos excertos 1 e 9, marcada pela inscrição da IES e por um movimento de identificação. Em oposição, veremos a IES, no excerto 8, inscrita numa FD da Incompletude (U), que se caracteriza pelo desejo de ser melhor, e pela interpelação de uma outricidade, objeto do desejo.

Aparecem ainda e são correlatas as FD do Poder pelo saber (B), FD da Verdade (N), FD da Superioridade (P), FD Cientificista/Empírico/Positivista/Racionalista (G), FD de Regulação (L), FD Relativização (M). Vemos a IES inscrita fortemente na FD do Poder pelo saber (B), pois que ela é a mais recorrente das FD, ocorrendo nos excertos 1, 4, 5, 7, 9, 11 e 13. Ela é caracterizada pela busca de instaurar um poder sobre o outro a partir do saber, conforme a perspectiva foucaultiana. Muito semelhante é a FD da Verdade (N), que ocorre nos excertos 4, 5, 11 e 13, e que se diferencia da FD do Poder pelo saber, principalmente, por um pensamento de irrefutabilidade, controle do dizer (e nisso é semelhante à FD da Completude) e soberania nas ações, sem necessariamente estar

vinculada ao saber. Já a FD da Superioridade (P), apesar de muito se reportar à da Verdade, caracteriza-se pela relação de alteridade que estabelece colocando sempre o sujeito que nelas se inscreve numa posição de privilégio e supremacia em relação àqueles que se lhe constituem outricidades. A FD da Superioridade denota um movimento de identificação da IES nela inscrita nos excertos 4, 5 e 8. A serviço dessas FD, vemos as seguintes. A FD Cientificista/Empírico/Positivista/Racionalista (G) - que remete a uma inscrição do discurso num lugar de verdade que depende da aprovação do saber institucionalizado e autorizado pela epistemologia empírico-positivista de se conceber a racionalidade e a ciência, de se conceber a verdade de um saber – é evocada para dar um caráter de verdade e de aceitação social pela IES, que nela se inscreve em movimentos de identificação nos excertos 2, 3 e 5; e por movimentos de desidentificação nos excertos 7 e 9. Já a FD de Regulação (L) é caracterizada por determinar uma inscrição num lugar de verdade e poder, capaz de regular as relações e as ações dos outros, sua principal característica é a dominação. Nela ocorre uma inscrição da IES nos excertos 3 e 10, caracterizada pela identificação. E, por fim, neste bloco de FD, a FD de Relativização (M), reconhecida por permitir a realização de um jogo de sentidos e significados capazes de variar conforme diferentes casos e situações. Nela se inscreve a IES nos excertos 3 e 10.

Passamos a considerar, então, outro bloco de FD aproximadas. São elas: a FD do Metafísico (C) - identificada por uma alusão a um universo transcendental, ao um conjunto de forças e situações do mundo extrafísico, ela remete a uma existência de elementos diversos para além do mundo natural – que ocorre pela inscrição da IES, num movimento de identificação nos excertos 1, 9 e 12; em se tratando da FD do Mito (D) veremos que ela é marcada pela utilização do mito para estabelecer justificativas e/ou explicações diversas, além de determinar ações dos sujeitos, ocorrendo aqui por a IES nela se inscrever nos excertos 1, 3 e 12; já a FD Mística (H), ocorre no excerto 2 pela inscrição da IES num movimento de identificação e caracteriza-se pela alusão a um universo de mistério, marcado pela presença de figuras alegóricas e por elementos extraordinários; a FD do Sagrado (F), que ocorre nos excertos 1 e 7 por identificação da IES, pode ser reconhecida por reporta-se a uma mentalidade de fé no poder divino, inacessível e inapreensível, que paira sobre/pode com todas as coisas. E, então, a FD do Determinismo (W), na qual a IES inscreve-se no excerto 11, remete a uma predestinação irrefutável, imposta pelo “divino” e da qual não se pode fugir.

Passamos a considerar a FD Cristã (Q), caracterizada pelos valores e preceitos do cristianismo, que compreende uma forte interpelação para a IES, na qual ela está em tensos movimentos de (des)identificação, o que pode ser observado nos excertos 5, 7, 9 e 11. Muito semelhante à Cristã, até por nela estar contida, é a FD Espírita (V) compreendida como aquela que se fundamenta nos preceitos da doutrina codificada por Allan Kardec, que neste trabalho aparecem notadamente nos princípios da caridade, da reencarnação, nos excertos 9, por uma (des)identificação e 12 por uma identificação. Associada à FD Espírita (V), está a FD Reencarnacionista (E), com a qual a IES se identifica no excerto 1, e que reaparece no excerto 13, sob uma feição mais ampla de FD Espírita (V). E, ainda, a FD de Moral Elevada (I), que remete a uma formação de moralidade e ética, muitas vezes tácita que deve permear as relações humanas e religiosas, ocorre em um movimento de (des)identificação da IES no excerto 2, e num movimento de identificação no excerto 10.

Ocorre, ainda, a inscrição da IES numa FD de Valorização Identitária (J), no excerto 2, caracterizada pela expressão de satisfação e orgulho em se “ser”, uma espécie de valorização da pertença social/identitária. E, a FD da Tradição (T), que ocorre num movimento de (des)identificação no excerto 8, reporta-se ao movimento de manutenção de práticas do passado, o que caracteriza a própria tradição. Já a FD da Moda/Modernidade (O), em que a IES inscreve-se num movimento de (des) identificação nos excertos 4, 6 e 8, e num movimento de identificação no excerto 5, caracteriza-se por remeter-se à contemporaneidade e à tecnologia moderna, exaltando também o que é usual na atualidade.

Revelam-se ainda inscrições da IES na FD Econômico/Capitalista (X), em movimentos de (des)identificação no excerto 10 e de identificação no excerto 9. Tal FD é compreendida por indicar um aspecto mercadológico das relações, marcado, muitas vezes, pelo trabalho remunerado e pelo lucro. Semelhante a ela, há a FD do Neoliberalismo (R) - que remete a um movimento de concorrência, pelo qual o mais capacitado é capaz de tornar-se o melhor e que, ainda, para atingir tal condição é permitido lançar mãos de determinados subterfúgios -, que ocorre nos excertos 6 e 8 em movimentos de identificação. E, a FD da Globalização (S), na qual a IES inscreve-se nos excertos 8, por identificação, e 6, por (des)identificação, é determinada pela assimilação dos discursos da tecnologia e de uma maior facilidade de interação entre os povos e as nações.

Registramos ainda, duas FD confluentes: FD da Morte (Y) e a FD Hedonista (K). Na FD da Morte (Y), podemos reconhecer uma valoração negativa da morte, como que ligada a um fim indesejável e temível, que ocorre num movimento claro de

desidentificação no excerto 10. E, a FD Hedonista, em que a IES inscreve-se nos excertos 10, 12 e 13, por movimentos de identificação, é marcada por uma valorização dos prazeres e gozos terrestres, tendo o mundo material como fonte de felicidade.

E, finalmente, no excerto 13, a IES inscreve-se por identificação numa FD Machista (Z), caracterizada por estabelecer uma supremacia do elemento masculino sobre o feminino.

Passamos, então, a considerar o nosso terceiro objetivo, o de identificar possíveis características que pudessem caracterizar uma FD como sendo de Ifá. Claro, reafirmamos, tratamos aqui de um caso específico e não pretendemos estabelecer regras; apresentamos, dessa forma, o que verificamos em nossa observação.

Dos sentidos e das FD registradas, percebemos que ostensivamente constituem o cerne do discurso de Ifá: o Mito, por compreender o alicerce sobre o qual se ergue um universo de representações imaginárias que são mantidas e repassadas de geração para geração e, ainda, a fonte original do saber; assim, o *Saber*, em suas múltiplas possibilidades dentro dos vários *odu* constituem a base para o poder, do qual se investe o babalaô, cuja autoridade e poder guardam relação direta com o saber; ainda uma posição de Verdade e de Superioridade marca, determinantemente o oráculo, tornando sua voz como irrefutável e como expressão inquestionável do real; o *Poder*, outorgado pelo saber, pela verdade e pela superioridade remetem a uma origem sagrada, e estabelecem um sistema de regulações, que caracterizam o discurso do oráculo; a *Regulação* revela-se a verdadeira práxis do oráculo, nortando, frequentemente, a vida daqueles que dele se servem; e, ainda, uma ideia de Completude marca o discurso de Ifá, pois que tudo lhe é conhecido e de tudo pode dar conta. De tal forma que Mito, Saber, Verdade, Superioridade, Poder, Completude, Regulação e Sagrado compreendem as principais características do Discurso Mítico Oracular de Ifá, caracterizando assim a Formação Discursiva de Ifá.

Reservamo-nos o direito de por último tratar do elemento *Sagrado*, constitutivo da FD de Ifá, por tal elemento nos avivar nossa interpelação pecheutiana, fazendo-nos reconhecer nele a verdadeira Classe Dominante nas relações com o Oráculo. O babalaô, o sacerdote, pode até investir-se do poder atribuído ao oráculo para provisoriamente dominar, contudo, sua condição é de servo. E junto a todos os outros que buscam o oráculo para guiar suas vidas, para nortear suas práticas religiosas, para empreender estudos acadêmicos e mesmo para outros fins constitui uma classe dominada. Dominada pelo

sagrado, dominada por um panteão de inúmeras divindades, que pela voz do oráculo comandam e repercutem seu poder pelo mundo sensível, pela terra, em relações que se reproduzem há milênios.

Por mais que o tempo se nos dê a impressão de mover-se, estamos nós, como antigamente, subordinados ao Sagrado, impressionados com seu poder, totalmente sob seu controle. Os tempos “mudaram”, o oráculo não é só dos negros ioruba, é também dos brancos, é também de todas as etnias que queiram dele se servir. É por isso que Entre o Negro e o Branco o oráculo é comum, o oráculo é a fé, é o conforto, é a solução, é a religião. É a chibata que liga o *orun* ao aye, numa confortável e dócil relação de dominação das divindades chamadas *odu* [poemas], a realizar-se em vários tons e sentidos.

À GUIA DE POSFÁCIO

Foi feito um jogo divinatório para o Céu e a Terra

No dia em que iriam confrontar-se.

Eles foram aconselhados a fazer ebó para evitar o confronto.

O Céu dizia que ia matar a Terra.

A Terra dizia que ia matar o Céu.

Assim, o Céu foi consultar seu adivinho para saber o que fazer para destruir a terra.

Aconselharam-no a providenciar um cabrito, bastante dendê, búzios e bebida para preparar um ebó e ele o fez.

O motivo da briga é que os dois saíram para caçar e apanharam somente um rato.

O Céu disse que ficaria com ele e a Terra disse a mesma coisa. Os dois começaram a brigar, o Céu pegou o rato e fugiu.

A Terra também foi consultar seu adivinho para saber o que fazer para acabar com o Céu.

Foi recomendado um ebó, mas ela não quis seguir o conselho.

Os dois marcaram encontro na encruzilhada. Então, o Céu começou atirar flechas contra a Terra e acertava em tudo. A Terra resolveu dar o troco, cortando árvores. Elas agora não podiam mais crescer para se aproximarem do Céu, ficando sempre ao alcance das vistas dos homens.

Odu Ofun-Meji- (SALAMI, 1999, pp. 287-288)

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, W. **Ifá**. An exposition of Ifá Literary Corpus. Ibadan, Oxford University Press, 1976.

_____. **Ijnlé Ohún Enu Ifa-Apá Kejí**. Nigéria, Oxford University Press, 1969.

_____. **Sixteen Great Poems of Ifá**. Unesco, 1975.

ACHARD, P. Memória e produção discursiva do sentido. In: _____. **O Papel da Memória**. Campinas: Pontes, 1999. p. 11-22.

ALTHUSSER, L. **Aparelhos ideológicos do estado**. Presença, Lisboa, 1974.

_____. Réponse à John Lewis. Paris, Maspero, 1973, 99p. Edição em português: In: **Posições I**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1978, 167p. (Biblioteca de Estudos Humanos: Série Posições ideológicas)

BASCON, W. **Ifa Divination. Communication between God and men in West África**. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press., 1969.

BURKE, P. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: _____. **A Escrita da História**. SP: EDUNESP, 1992. p. 7-37.

CAMPILONGO, M A. A noção de sujeito em Michel Foucault. **Educação, Subjetividade e Poder**, Porto Alegre, v.6, n. 6, ago. 1999, p. 63-72.

CARVALHO, J. A. **Entre o negro e o branco: tons e sentidos – ensaio sobre o discurso nos “poemas” de Ifá**. Anais de evento - III SEMAD. Uberlândia: UFU, 2008.

CASTRO NETTO, M. I. **Novas Tecnologias na discursividade de ensino-aprendizagem de língua inglesa**. Dissertação de Mestrado. Mestrado em Estudos Linguísticos. Universidade Federal de Uberlândia- UFU, 2012.

CERTEAU, M. A Operação Historiográfica. In: _____. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária 2002. P. 31-119.

COURTINE, J.-J.; MARANDIN, J. M. O Chapéu de Clémentis. Observação sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. (orgs.). **Múltiplos territórios da Análise do Discurso**. Porto Alegre: Sogra-Luzzatto, 1999, p. 15-22.

DAVALLON, J. A imagem, uma arte de memória? In: ACHARD, P. et al. **O Papel da Memória**. Campinas: Pontes, 1999. p. 23-38.

DOMINGUES, I. **O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas**. 2ª. Ed. São Paulo: Loyola, 1999.

EPEGA, D. O. **The Basis of Yoruba Religion**. Lagos, Ijamido Printer, 1971.

FIGUEIRA, L. F. B. **Atravessamentos polêmicos em estudos literários**. Dissertação de Mestrado. Mestrado em Estudos Linguísticos. Universidade Federal de Uberlândia- UFU, 2007.

FOUCAULT, M. **O que é um autor?** Trad. Antônio Fernandes Cascais e Edmundo Cordeiro, 2ª Ed. Vega, 1992.

_____. Sujeito e poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999. 160p.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LEANDRO FERREIRA, M. C. O caráter singular da língua no discurso. **Organon: Discurso, Língua e Memória**. Porto Alegre: Instituto de Letras/UFRGS, v. 17 n. 35. 2003. p.189-200.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2006, 224p.

LE GOFF, J. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão [et al.]. 5ª Ed. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 2003.

LEITE, F. **A questão da palavra em sociedades negro-africanas**. Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo. SECNEB, Salvador-BA, 1992.

MALDIDIER, D. **A inquietação do Discurso – (Re)Ler Michel Pêcheux hoje**. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 2003.

MILNER, J-C. **Introducción a una ciencia del lenguaje**. Buenos Aires: Manantial, 2000, p. 23-68.

PÊCHEUX, M. Análise automática do discurso (AAD-69). Trad. Eni P. Orlandi [et al.]. In: GADET, F. & HAK, T. (orgs.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1969/1997a.

_____. **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Trad. De Eni P. Orlandi. 3.ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1975/1997b.

_____. O Papel da Memória. In: ACHARD, P. et al. **O Papel da Memória**. Campinas: Pontes, 1999. P. 49-57.

_____. **Remontemos de Foucault a Spinoza**. Trad. GREGOLIN, M.R. Unicamp-SP: Mimeo, 2000.

_____. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Trad. Eni P. Orlandi. 3ª. Ed. Campinas: Pontes, 1983/2002.

_____. **Análise de Discurso: Michel Pêcheux**. Textos selecionados: Eni Puccinelli Orlandi. Campinas, SP: Pontes Editores, 2011.

PÊCHEUX, M & FUCHS, C. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. Trad. Péricles Cunha. In: GADET, F. & HAK, T. (orgs.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1969/1997a. p. 163-252.

REIS, A. M. **Candomblé, a panela do segredo**. São Paulo: Mandarin, 2000.

RICOEUR, P **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François [et al.]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

SALAMI, S. **Cânticos dos orixás na África**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1991.

_____. **Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste)**. Tese de Doutorado. São Paulo:USP, 1999. 375p.

SANTOS, J. B. C. Lugares Discursivos: influências no ensino e na escrita. **Letras e Letras**. Uberlândia, EDUFU, v. 15, n. 2, p. 37-51, jul./dez., 1999.

_____. Apresentação. In: FERNANDES, C. A. [et al.]. Sujeito, Identidade e memória. **Linguística IN FOCUS**. Uberlândia: EDUFU, 2004a, p. 7- 14.

_____. Manifestações de Polifonia no Discurso Universitário Institucional. In: FERNANDES, C. A. [et al.]. Sujeito, Identidade e memória. **Linguística IN FOCUS**. Uberlândia: EDUFU, 2004b, p. 249-269.

_____. Uma reflexão metodológica sobre análise de discursos. In: FERNANDES, C. A.; SANTOS, J. B. C. **Análise do Discurso**: unidade e dispersão. Uberlândia: Entremeios, 2004c. p. 109-118.

_____. A instância enunciativa sujeitudinal. **Linguística IN FOCUS**. Discursividades Contemporâneas. Uberlândia: EDUFU, 2009. P. 79-96.

SOUZA FILHO, A. Mito e Ideologia. **Comunicologia**. Revista de Comunicação e Epistemologia da Universidade Católica de Brasília. Ano 0, nº 01, 2006. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/alipiosousa/index_arquivos/ARTIGOS%20ACADEMICOS/ARTIGOS_PDF/MITO%20E%20IDEOLOGIA.pdf>. Acesso em 10 de junho 2013.

TRAVAGLIA, L. C. Tipelementos e a construção de uma teoria tipológica geral de textos. In FÁVERO, Leonor Lopes; BASTOS, Neusa M. de O. Barbosa e MARQUESI, Sueli Cristina (org.). **Língua Portuguesa pesquisa e ensino – Vol. II**. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2007. pp. 97-117.

VERGER, P. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.

_____. **Flux et reflux de La traité des négres entre Le Golfe de Benin et Bahia de Tous lès Saints**. Paris, Ed. Mouton, 1968.

_____. **Notes sur le Culte des Orisa et Vodun à Bahia, La Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves em Afrique**. IFAN/Dakar, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1957.

ANEXO 1 - ROTEIRO DA ENTREVISTA

- 1- Como foi o seu contato com o culto de Ifá? Fale um pouco sobre isso.
- 2- O que é Ifá? Como funciona (o seu culto)?
- 3- Há diferentes ramificações no culto de Ifá? Qual seria a diferença de Ifaísmo, Cultura Iorubana, Religião Indígena Ioruba?
- 4- Como é a hierarquia no culto de Ifá?
- 5- Quem é autorizado a consultar o oráculo?
- 6- Como é a preparação desse(s) sacerdote(s)?
- 7- O que são os *itan* de Ifá?
- 8- Como o sacerdote aprende e guarda os *itan*?
- 9- O que é um *odu*?
- 10- Como funciona o oráculo?
- 11- Como o *babalaô* interpreta o *itan*?
- 12- Todos os *itan* são um “mesmo” texto para todos os *babalaôs*? Ou, há variações? Por exemplo, se tal *odu* corresponde a tal *itan*, os *babalaôs* teriam uma unidade no texto do *itan*? Ou, o texto varia?
- 13- A interpretação do *itan* é feita pelo *babalaô* ou pelo consulente?
- 14- O que os *itan* podem significar? O que eles podem conter?
- 15- Como o consulente deve interpretar os *itan*?
- 16- Quem criou os *itan*?
- 17- Quem criou o oráculo e/ou instituiu o culto?
- 18- Para o senhor, como funcionam os sentidos dos *itan*?
- 19- O que significa o oráculo de Ifá para o senhor?
- 20- O que significam os *itan* na sua vida?

ANEXO 2

Transcrição da Entrevista e Consulta com IES - Babalaô.

Data: 08/03/2013 - às 17 horas.

ENTREVISTA

Mantivemos, na íntegra, a entrevista para uma melhor compreensão e contextualização do tema. Passamos, portanto, a **destacar com negrito os excertos** que julgamos mais relevantes para análises desta pesquisa.

P (Pesquisador) - Posso ir gravando, né, Babá?

B (Babalaô) - Pode.

B -Os *itan* Ifá, eles abordam a cultura, a religião e o comportamento moral e ético da sociedade. Então, por exemplo, quando esse *odu* aqui (mostra no *opẹlẹ*), *Eji-Ogbe*, certo? Este é o primeiro *odu* da casa de Ifá. Certo? E tudo é yang e yin. E esse *Eji-Ogbe*. Todo ele fechado (mostra como seria o *odu* que vai citar), ele é o *Oyeku-Meji*, o segundo *odu* da casa de Ifá, tá vendo?

P – Humrum.

EXCERTO 1:

Então se... o babalaô vai decorando 256, mas cada um desses *odu*, esse aqui é o primeiro *odu* [signo oracular/gênero textual], né?! Chamado *Eji-Ogbe*, ele tem várias informações morais, éticas, sociais e farmacológicas e herbárias e e fitoterápicas e mágicas, também. E isso é oral. Isso não tem nada escrito. Um babalaô ele passa pro seu devoto, tá, com, com o estudo. Geralmente, uma pessoa que vai ser babalaô, ele é levado pra viver com babalaô com quatro anos de idade. Aí o babalaô joga obi [noz de cola], faz os primeiros ebós, chama *isefa* ou *asefa* [ritos iniciáticos]. Não é iniciação, é uma pré- iniciação. Aonde, ele vai tomar esse *isọye* [magias], uma medicina para ele memorizar os *itan*, pra ele memorizar os *itan* [narrativas/*odu*-poemas]. Se nós tivéssemos que enumerar os *itan*, dava essa parede aqui ó (mostra a parede), de tantos *itan* que são. Um babalaô é mais poderoso, o quanto ele decora mais *itan*, entendeu?

P- Compreendo.

Pra você ver [incomp.], quando o babalaô está se formando babalaô tem vinte e cinco babalaôs. Aí o babalaôs, sai o *odu* dele, o *odu* dele é tal, aí esse babalaô fala, esse fala, esse fala, esse fala. E, aquele que falar mais ganha mais dinheiro na hora. E o, a pessoa vai absorvendo tudo aquilo, que aquele *odu* que saiu é a vida da pessoa. Cê entendeu? E, e só sai a sua vida quando você toma *Itefa* [rito inciático]. Os *odu* do dia a dia não é o seu *odu*, é ah, não é a sua vida. Eh, não é ah, a sua vida espiritual. É, é *odu* atemporal o outro é placentário. Cê tá entendendo? Dessa vida e de outras que você teve. Cê sempre vai tê ele nessa vida e em outras, quando você toma *Itefa*. Os *odu* que sai todo dia ou no *Isefa* [rito menor], são *odu* temporários, que e muda de acordo com magia, bruxaria, entendimento, felicidade, amor, entendeu? Mas você tem um *odu* que é fixo. Quando você foi criado no universo *Orunmilá* te deu aquele *odu* e só um *babalaô* iniciado e (com ênfase) treinado, porque muitos são só iniciados, e treinado, que vão poder ter os *odu* e mesmo assim precisa de ter muitos pra ajudar.

P – Compreendo.

B- Então (em sobreposição ao termo anterior)

P – Hoje, por exemplo, o senhor poderia acusar esse *odu* meu, ou não?

B – Não. São atemporários. Você, cê só vai saber do seu *odu* no dia que você tomar *Itefa*. *Ite* – tapete; terra; *Ifá*: Ifá traz a sua origem da terra. É muito profundo o negócio. Muito mais do que as pessoas imaginam, entendeu? E *Isefa* é trabalho espiritual dentro de Ifá. Porque, às vezes, a pessoa não tem condições de tomar um *Itefa*, toma um *Isefa*. Vem um *odu*, cê tá entendendo? Mas, é um *odu* que te traz grandes verdades, eu tive prova disso. Eu tomei *Isefa*, *Itefa*,... [incompreensível] e fui vendo, cada vez que eu fui tomando, vendo meus *odu*. O primeiro de *isefa* ele marca características, que eu sempre vi que eu tinha. Mas, a hora que eu tomei o *Itefa* que eu vi. Nossa! Esse aqui é mais aprofundado comigo, com a minha identidade, com a minha energia. Compreendeu?

P – Babá, como foi o seu contato inicial com o culto? Como o senhor se aproximou dele?

B – Então, eu, essa casa existe desde 1989. Eu, eu tinha 19 anos quando eu eu comecei a fazê-la. Inicialmente era umbanda aqui, umbanda com candomblé. Eu ia lá no Chico Xavier, ia no Chico toda semana. Depois, eu me iniciei no culto Omolocô, que é um culto formado aqui no Brasil e que totalmente descaracterizado. Então, eu fui estudando e fui vendo que era descaracterizado e fui pro candomblé. Raspei em 93 no candomblé. Em

1993, o pai Jovino, que é meu Pai de Candomblé, me iniciou pra Oxaguiã, aqui na casa, foi feito tudo aqui. Apesar que meu Orixá não é Oxaguiã. Mas no candomblé ele me deu Oxaguiã. E aí, em 2000... em 95, eu conheci o Ifá, só que eu não tava preparado pra Ifá, que eu tava tão envolvido com candomblé, com a ritualística do candomblé, que eu não aceitava outra religião a não ser o candomblé. Mas como o can, o Ifá foi me dando portas que o candomblé não me dava, em entendimento e magia. Eu conheci o candomblé, o Ifá na USP, num congresso que teve com o King, com várias pessoas da família *Epega*, com o Babalaô que me iniciou, estavam lá em 93, 95. E de lá pra cá eu vim caminhando, mas nunca mais sai do Ifá. Fui aprofundando e buscando babalaôs pra estar aqui na nossa casa.

P – Interessante. E o que é o Ifá em si? Como o senhor o define?

EXCERTO 2:

B – *Orunmilá* é a divindade. Ifá, isso que nós tamos falando é Ifá. Ifá é a prática divinatória, não é a divindade. Então, quando cê fala eu estou vendo *odu-ifá*, eu estou vendo o corpo literário de Ifá, cê entendeu? Que *Orunmilá/Ifá* traz. Então todo esse código moral, ético, social – tem que frisar bem isso –, porque não é só magia, é só vê, só vidência que tá tendo, é um corpo social, ético, moral de um povo, que não tinha, não tinha, não tinha gráfica, não tinha letras, mas todo seu conhecimento era carne viva, porque eles respeitavam o *awo*[culto/segredo] (mostra-se, tocando os braços) para o outro, o mais velho para o mais novo. Então, é agráfico, mais é cultural. Eles respeitavam. Nós não colocamos nossos idosos no asilo. Eles ficam morando conosco, é enterrado no fundo das nossas casas. A gente vai dar um carneiro pra ele. Quando meu nenê nascer, eu vou apresentar: Oh, avô, sua descendência aqui! Então o ioruba, ele é muito ligado com o antigo, ele não faz com o ocidente faz, entendeu? Então, o corpo literário ele apresenta, basicamente, nós temos 16 *odu* principais, depois eu te dou graficamente eles, pra você só tirar e por na sua... na sua ...

P – Tá.

EXCERTO 3:

B- O primeiro *odu* é *Eji-Ogbe*, o segundo *odu* é o contrário, se *Eji-Ogbe* é vida, que que e, que é morte, é *iku*. Então, se eu to jogando Ifá pra uma pessoa, caiu *iku*, é morte. Cê tá entendendo? Cê tá entendendo? Mas, tem vários tipos de morte. E aí cê

vai perguntar a *Orunmilá*, se é morte física, se é alguma empresa que tá terminando, cê vai destrinchar aquilo. Depois do *Eji-Ogbe*, o *Oyeku-Meji*, *Iwori-Meji*, *Odi-Meji*, *Irosun-Meji*, é *Obara...*, eh *owaOwornin-Meji*, *Obara-Meji*, *Okaran-Meji*, depois de *Okaran-Meji*, *Ogunda-Meji*, *Osa-Meji - Egba!* é o *odu* das *Iya* [mães ancestrais], tem que fazer reverência (em tom baixo) – *Osa-Meji*, aí vem, *Ika-Meji*, *Otorupon-Meji*, *Otura-Meji*, *Irete-Meji*, *Ose-Meji*, *Ofun-Meji*. E, o que trabalha com todos esses dezesseis, *Osetura*, que é Exu, que é a encarnação de Exu. *Todos esses dezesseis odu, eles estavam na criação do planeta. E Ifá diz até, na criação do universo. E eles, eles não colonizaram o planeta. Teve um momento, que eles vieram do orum, do céu, para a terra. O primeiro odu era o último, o último que eu falei, Ofun-Meji. Quando eles vieram da da do céu para terra, inverteu, o último passou a ser o primeiro e vice-versa. Então, houve/um, Eji-Ogbe era o último, Iku-Meji era o penúltimo.* Né, cê tá entendendo? Porque aqui é reflexo de lá, então, aqui é como se fosse o espelho de lá. Quando se olha o espelho, é a imagem ao inverso. Por isso que o africano, ele bate a sua cabeça no chão, ele introduz que o céu não é lá em cima, é embaixo. Os *odu*, então, inverteram essa ordem cênica. Mas, quando *Eji-Ogbe* aparece ou o último aparece, que é *Ofun-Meji*, é o super sim. Por exemplo, você vai fazer uma boa viagem, cai *Eji-Ogbe*, sim. Cê vai fazer uma boa viagem? Cai *Ofun-Meji*, o último, ele é cênico, ele é anterior, ele manda, quer dizer, é sim. Entendeu?

P – Muito interessante

B –(risos)

EXCERTO 4:

P- Babá, e as ramificações, essas nomenclaturas que a gente vê? Cultura Iorubana, Ifaísmo – como o senhor usou comigo –, é, Religião Indígena Ioruba, é, como é que funciona isso?

B – Isso tudo é pra encher linguiça. Tem que colocar isso [na pesquisa], porque, hoje, é modismo Ifá. Quando eu comecei, não era tanto assim. É Religião Tradicional Ioruba. Cê entendeu? Religião Tradicional Ioruba. Quando se fala Ioruba, tem várias etnias e Ifaísmo é a religião. Entendeu? Que ela alberga essa cultura. Porque em toda Nigéria e toda Benin cultua-se *Orunmilá/Ifá*. Não cultua Oxossi, não cultua Oxum, não cultua Xangô. Mas, em todo país (com ênfase), cultua *Orunmilá/Ifá*. Porque, *Orunmilá/Ifá* é a bíblia, é o alcorão, é o livro sagrado que dá o ensinamento pra

cultuar Xangô, que dá o ensinamento pra cultuar Oxossi, que dá o ensinamento pra cultuar todos Orixás. Orixá não faz Ifá. Ifá faz Orixá. Porque Ifá compreende Orixá. Orixá não compreende Ifá. Tanto que no *oduOgbe-Otura*, Ifá diz: Orixá é o chefe, mas Ifá é o proponente. Entendeu? Ele tá dizendo que Orixá é inferior e que ele é superior. Ele é o rei que coroa outros reis. Não adianta, no país Ioruba, ninguém faz nada sem *Orunmilá/Ifá*. Aqui no Brasil, eles, então, perderam esse conhecimento. Vai fazer Oxossi [remete ao processo iniciatório no culto a esse Orixá], não pergunta ao babalaô que caminhos que Oxossi vem. Aí se foode com a vida da pessoa, a pessoa vira crente depois. Depois, abandona a religião, porque não fez Oxossi, fez Aje [compreendido aqui como outra entidade]. Que que é Aje? Aje se manifesta na cabeça dos *eleguns* [iniciados/termo análogo a médium], no Brasil, como se fosse um o Orixá, e não é Orixá que tá ali. Eles acham que é só matar o sangue e jogar lá. E iniciação não é isso, é muito mais complexo. Entendeu?

P – Babá, como que funciona a hierarquia no culto?

B – Ah! Nós temos ah! Vamos começar de baixo pra cima. A pessoa que toma *isefa*, tá, isso tem que ser bem frisado, não é iniciado em Orixá, em Ifá.

P- Corresponderia ao *bori* [um ritual] do candomblé?

B – Não, o *bori* está dentro de *isefa*, é muito pequeno simplificar *isefa* diante de *bori*. *Bori* é um ritual que não tem nada a ver com iniciação.

P- Entendi.

B- O povo confunde *bori* com iniciação de Orixá. Pode ser que dentro de uma iniciação você faça *bori*. Mas é um culto a parte. Totalmente a parte. Não tem nada a ver com *Ode*, com Oxalá. É a parte. Iemanjá não é dona da cabeça, o povo confunde isso. Ela pode ajudar a melhorar uma cabeça.

EXCERTO 5:

Ori [cabeça; capacidade de realização] é uma divindade, ela é na África, o seu eu superior, muito mais é, profundo do que Orixá. Porque Ifá, no *odu Ogbe-Odu*, *Ogbe-Odu*, esse *odu* aqui (mostra), ele fala da importância de *ori*. Tô fugindo um pouquinho, mas eu vou voltar (esclarece). *Que fala, qual Orixá que era mais*

importante. Exu fala: eu sou o mais importante. Ifá fala: qual dos Orixás que estão aqui, que levará seu filho – é uma história, um itan, eu tenho ele depois digitado

P – Humrum (sobreposição)

B- eu dou, depois pra você levar e por aí. Ele fala: *-Qual dos odu, ah, qual dos Orixás levaria seu filho a uma terra longínqua além mar - já tava vendo a migração Nigéria-África[Brasil], isso há 6 mil anos atrás. Aí, Exu falou: - eu levo meu filho a uma terra longínqua [confuso]. Aí, Ifá: - Mas, se você Exu, chegar em Ketu, sua terra, e lhe oferecerem um galo e muito epo, muito dendê? -Eu abandono meu filho. Perguntou para todos os Orixás. Vou simplificar. Até para o próprio Orunmilá ele perguntou. Mas, e você, Orunmilá, se lhe oferecerem duas cabras já grávidas? Eu abandono meu filho e fico em minha terra. Entendeu? Aí ele, aí um devoto ele levantou e perguntou: Mas, eu não entendo, qual Orixá que verdadeiramente vai acompanhar? Ori.(cabeça/capacidade de realização) Ele nunca nasce e é enterrado longe de seu devoto. Se você tem filhos, é Ori que você tem que agradecer, se você tem dinheiro, é Ori. Então, a maior divindade que existe é Eledumare, depois Exu e Ifá, né? Não. Eledumare e Ori. Exu e Ifá. Lembra muito o cristianismo, quando o cristianismo fala: “Vós sois deuses, se me amais, podeis fazer mais do que eu.” A gente sabe muito bem que Jesus era um iniciado de Ifá, porque ficou trinta e três anos lá com os essênios. Um negro, um dos três reis magos era iniciado de Ifá. Porque é Baltazar, Belquior e Gaspar. (trecho confuso) Então, é Eledumare, depois de Eledumare é Ori. Depois vem Exu e Ifá. Depois de Exu e Ifá, vem Ogum, Oxum, Obatalá (celular dele toca), só eles são Orixás... são Orixás importantes...*

P – Pode atender, Babá. (mas ele não atende)

B- só eles são os Orixás importantes... da cosmologia, entendeu? Entendeu? Os outros foram a adicionados depois, foram seres que se santificaram. Eu falei a hierarquia espiritual. Agora, e a hierarquia material. Você chega, você toma um Isefa, você é um QmQ-Ifá, um filho de Ifá. Mas, você pode ser budista, você pode ser cristão, você pode de qualquer religião. Aí você quer aprofundar, você toma o Itefa. Itefa, iniciação do Ifá. Aonde o Babalaô vai te purificar. Entendeu? E, e pra você receber a a, o seu posto diante da sua esposa sagrada chamada “Ôdu”. Orunmilá, ele é social, mas existe um lado sagrado, secreto só pros homens e só pros babalaôs, chamada “Ôdulobodi” (? -grafei o som), que é a esposa sagrada e secreta de Orunmila. E, é ela que determina o seu odu, não

é *Orunmilá*. Então, o Babalaô leva você até ela. Ela fica numa floreta sagrada, que pode ser um quarto, que pode ser uma mata, que pode ser um... local sacralizado. O babalaô que tem “*Ódu*”, vai e te leva. Muitos babalaôs brasileiros, a grande maioria, nunca viu “*Ódu*”. Nem sabe que que isso. Ês vão lá, raspam a cabeça, põe uma peninha branca, acho que fez Ifá. E não fez. Aí você vai lá e essa senhora te dá o seu destino. Você pode vê-la, ou você não pode vê-la. Se o babalaô determinar que você vê ela, você já é um sacerdote imediatamente. Se você só entra no quarto e não a vê, você é um *awo*-Ifá, um iniciado de Ifá. *Awo-kekere*, o pequeno que domina o segredo, mas não o babalaô. Pode ter babalaô de 7 anos, de 10 anos, de quinze anos, de dezesseis, de setenta anos? Pode. Ela que vai determinar. A sabedoria é que vai distinguir esse babalaô. A população é que vai falar: ele é um babalaô verdadeiro. Aí depois você passa por uma cerimônia, depois de *Omo*-Ifá, *awo-ifá*, babalaô, aí passa por uma cerimônia chamada “*oke-tase*”, é, “*ako-ote*”, desculpa!.É, onde você é testado por mais de vinte babalaô nesses *itan* Ifá, nesses poemas, ele é obrigado a falar os *itan*, pra ver se ele memorizou. E, e, às vezes, eles até batem na gente (mostra uma batida na própria mão), se a gente não souber. Aí você é um babalaô. Passa-se anos, você aprofunda mais, aí você pode ser um *oluwo*. E, e se você nasce em país Ioruba, você pode ser um “*araba*”, que é o papa.

P- É o máximo?

B – É o máximo. Lá, na Nigéria, tem vários “*araba*”(?), mas tem “*araba*”(?), chamado, “*araba-agbaye*”(?), que mora em *Ile Ife*. Numa cidade chamada *Ile Ife*, num bairro chamado “*Oke-tase*”(?), aonde, miticamente, *Orunmilá* entrou pra dentro da Terra e foi construído o primeiro templo e *Orunmilá*. Isso existe lá. Entendeu? Em *Ile Ife*. Eu conheci pessoalmente o “*Araba*”(?) que (confuso).

P – Baba, quem é autorizado a consultar o oráculo?

B- Todo babalaô iniciado e treinado.

EXCERTO 6:

P – Como é a preparação desse sacerdote?

B- Demora de 4 a 16 anos. Com a ajuda da internet, hoje, você pode fazer um bom babalaô com menos tempo. Eu demorei 16 anos pra aprender. Quando eu comecei não tinha tanta internet. Entendeu? Mas, hoje, se você, se o babalaô domina a internet, você domine o inglês e e você tenha o contato, de quatro a cinco anos dá pra

se fazer. Eu não vou falar um bom babalaô, mas preparar-se um babalaô. Mas entre quatro e dezesseis anos, no mínimo. Não adianta. Entendeu?

EXCERTO 7

P – É, Babá, o que são os *itan*, os *itan* [odu] Ifá?

B- *Itan* significa história. *Itan* Ifá, histórias de Ifá. Jesus Cristo copiou de *Orunmilá*, quando *Orunmilá* falava por poesias, por parábolas (risos), Jesus copiou. Ele também falava por parábolas, não era? Só que Ifá tem uma cultura de 6 mil anos, o cristianismo de 2 mil anos. Então, a gente sabe que Jesus é um grande avatar, um grande mestre, quicá filho de *Oxalá*. [remete ao sincretismo brasileiro] Não (com ênfase) o próprio *Oxalá*. Porque *Obatalá* (outro nome de *Oxalá*) é muito maior que Jesus. Isso aí é inadmissível falar isso. E, Jesus, então, copiou. Como a humanidade não aprendia ele falando. Foi até crucificado. Ele falando a verdade, não entendia. Tanto, coitado, ele falando, ele falando a verdade foi até crucificado. Imagina se ele não falasse por parábolas. Então, *Orunmilá*, também entendendo fala por parábolas. Porque, as histórias, ela, elas, os *itan*, eles codificam o cotidiano. Eu chego num lugar e matar uma pessoa. Isso não existe na humanidade? Esse ato de matar uma pessoa, não existe? Então, fala desse ato. Quando eu estou jogando cai o ato e que existe no universo, entendeu? E eu pego, então, e falo: ou você vai ser morto ou você vai matar alguém. Ifá tá avisando isso. Entendeu?

EXCERTO 8:

P – Como que o babalaô memoriza isso? Como que funciona esse processo de aprendizagem?

B – O aprendizado, você, tem que fazer como eu faço. Babalaô, hoje, pela internet fica mais fácil. Agora tá no face, tá no facebook, tá no, eles (os babalaô da família dele no culto) ficaram uma semana aqui comigo. E eu vou pra lá sempre, cê tem que tá sempre em contato. Em país ioruba, o devoto mora com o babalaô. Como, hoje, é muito difícil: às vezes cê tá em Estados Unidos, às vezes cê tá em Ilé Ife, cê tá e Oṣogbo, cê tá em Lagos - minha família é de Lagos. Como é que faz? A internet favorece. E o inglês, porque a barreira é o inglês. Não é o ioruba mais. Entendeu? Porque todos eles falam inglês. Cê tá entendendo?

P – Babá, o que é o *Odu*?

B- *Odu* significa profundo; *Odun*, com *n* no final, significa idade. Muitas pessoas confundem *Odu*, com *odun*. Não existe nenhuma palavra africana com *m* de macaco no final. (é) com *n* de navio. *Odu* significa história, divindade, e que guarda consigo o ensinamento. Mas, não confundir com “*Iya Ôdu*”, que eu acabei de falar agora mesmo, que é a esposa sagrada e secreta de *Orunmilá*. “*IyaÔdu*”(?), ou “*Ôdua*”(?), é a esposa sagrada que dá o *odu* na iniciação do babalaô, que é chamado “*Itelodu*” (?).

P – Baba, como funciona o oráculo?

B- O oráculo, né, ele é um oráculo geomânico, né? Que você tem vários oráculos, né. Vamos falar dos principais. O primeiro oráculo é o oráculo de *obi* (noz de cola). Todo iniciado de Ifá tem que aprender a jogar *obi*, porque de 4 em 4 dias, ele próprio, tem que abrir *obi* pro seu Ifá [ritual]. Senão ele perde a iniciação. Então, e não espera sete anos, como no candomblé, para fazer isso. Você iniciou, você tem que saber jogar *obi*. E, imediatamente, você já recebe os dezesseis búzios pra, pra você começar também a jogar. Aprendeu jogar, porque você é iniciado. Não tem obrigação de 1, 3, 7 para esperar. Entendeu? Então, nós temos o oráculo de *obi*; nós temos o oráculo de “*Ifá- ologun*” (?), que são os dezesseis búzios, mais dedicado às mulheres. Ah e, (é) um oráculo muito corriqueiro e muito simples, diante do universo do *opele* e do *ikin*. O *opele* Ifá e o *ikin* ele dá a possibilidade das 256 casas de Ifá. O pai de santo, babalorixá, não conhece 240 caminhos, ele conhece 16 caminhos, na verdade é doze caminhos. Porque, você nunca vai ver um pai de santo ler as casas 13, 14 ,15 e ,16. Ele não tem domínio. Ifá já não manda clientes pra ele. Espiritualmente, ele só vai jogar de 12 pra baixo. Como o babalaô conhece todos os caminhos, Ifá manda as histórias, que representa aquilo que o cliente está passando.

EXCERTO 9:

P- Como o babalaô interpreta os itan?

B- Através, os itan são memorizados, através dos *isoyes* - magias que a gente toma para /aumentar a sinapse, as pré-sinapses, aumentar a carga meanímica do neurônio, pra você poder, o que, memorizar o que, a codificação das histórias. O babalaô é mais poderoso, quanto mais *itan*, histórias, ele souber. Porque dentro desses *itan*, existem magias, remédios, condições éticas, morais e sociais. O babalaô, ele vai, não é ele que

está falando. Ele está interpretando. Tanto que o dinheiro que ele ganha do Ifá, ele não pode gastar, é do Ifá. Aí se ele vai fazer um trabalho, onde ele fica horas queimando folhas, fazendo banho, ele pode cobrar por aquilo. Mas o jogo de Ifá, o dinheiro que se ganha é do Ifá. Não é da autoridade do Babalaô, entendeu? O babalaô não pode. Como que ele gasta aquele dinheiro que ele ganha no oráculo? É arrumando seu templo, é aju/dando comida aos pobres, fazendo a festa d' Ifá etc., é do Ifá.

P- Babá, os *itan* tem uma unidade? Os diferentes babalaôs têm unidade nos *itan*? Em termos de textos, o texto é mesmo pra todos?

B_ É, é, justamente. *Orunmilá* Ifá é a ordem inalterável. Não existe modificação. Eles mudam de nome de acordo a magia. Por exemplo, esse *odu* aqui você chama ele de *Ogbe-Ogunda*, mas quando, eu vou fazer magia, vou fazer *oriki*, vou fazer, chamar essa energia, eu falo “*Ogbe-Odu*”. Mas só o iniciado que vai saber os nomes diferentes. E, às vezes, esses nomes diferentes podem ser que sejam outros *odu*, mas não é. *Ogbe-Odu* é o mesmo que *Ogbe-Ogunda*, só que na hora da magia, você não usa o nome popular, que é encontrado na literatura. Você usa o nome que é encontrado dentro do *igba-odu*, dentro do *awo*, dentro do sagrado.

P – Compreendo. Os *itan* em si, as histórias, têm essa unidade?

B- Todas elas são quatro versículos. São quatro versículos. Entendeu? E sempre são quatro versículos. Pode ser de 8, de 2000, de 3000, que são 4 versículos. Entendeu, sempre são histórias que o babalaô memoriza.

P – A Interpretação é por conta do sacerdote ou do consulente?

B- A interpretação é do babalaô para, e interpreta a história para o consulente. Como que nos fazíamos, eu trago sempre dois africanos, um que sabe português, e o outro que tá traduzindo, entendeu? Agora, no meu caso, eu já falo em português direto pra pessoa. Entendeu?

P- Baba, o que os *itan* podem significar? O que eles podem conter?

B- Como nós já falamos anteriormente, o *itan* podem conter ah, a, o que o consulente está passando, medicina natural, neh?, dessa religião tradicional ioruba. Eh, pode contar folhas

que devem ser usadas praquela energia. Porque nem toda folha se deve usar, como o brasileiro faz. De acordo com a necessidade energética você usa a folha. Tem folha que é perigosa, tem folha que é calmante, tem folha que é a a ativa mais. Então o babalaô, com o *odu*, vai saber. Por exemplo, nesse *oduEji-Ogbe*, cai uma folha muito importante que é o caruru de porco, chamado “*Tetê-abalaie*”(?), neh, uma folha que a a gente já usa em todo ebó. Já se eu invertesse aqui ó, já seria o *mariwo*, que é a folha de coqueiro. E já se eu fizesse isso [muda o *odu*, para exemplificar] seria a folha do coq, do dendezeiro. Então, o babalaô, ele sabe quais as folhas medicinais que cada *odu* traz, qual as histórias, parábolas, que ele vai interpretar que o paciente, o consulente está passando naquele momento. E, o que se joga hoje, daqui quatro dias, não é a mesma coisa. Ifá muda de quatro em quatro dias, nada é estático, tudo é dinâmico no universo. Um ebó não feito em quatro dias tem que jogar de novo, porque Exu modifica tudo. E, (com ênfase) se você joga e não faz o ebó, Exu, ele castiga a pessoa. Então, sempre que você jogar, procurar um babalaô vai sair um determinado ebó. Pequeno, grande tem que ser feito. Pra não guardar essa energia pra você. Então, pra que procurar o oráculo. Entendeu?

P- Entendi. / Como o consulente deve interpretar o oráculo? A resposta que sai pra ele, como ele deve entendê-la?

B- Aquilo que ele está necessitando para socorrer sua vida. Entendeu? Porque ele procura o oráculo com uma dor, com sofrimento, com alegria, com curiosidade. Ele vai interpretar aquilo como para que lhe faça ser feliz. Porque *Orunmilá/Ifa* é a divindade que transforma a dor e o sofrimento em alegria. Então, ele deve interpretar com respeito para tentar modificar seu destino, seu carma, neh, seu *odu*.

P – Quem criou os *itan*?

B- *Orunmilá/Ifá*

P- Quem criou o oráculo e instituiu o culto?

B- *Orunmilá/Ifá*.

P – Para o senhor como funcionam os sentidos dos *itan*?

B- Os *itan* são para regradar a sociedade, para educar a sociedade. ... E, também, a base cultural, religiosa neh, sem, sem Ifá, sem *itan*, não tem como cultuar Orixá.

P- O que significa o oráculo de Ifá para o senhor?

B- Minha vida.

P – O que significam os *itan* na sua vida?

B- A compreensão da mesma.

P- É isso, babá... Então se o Sr, puder jogar...

DA CONSULTA

Da consulta apresentamos apenas os excertos que julgamos relevantes para a pesquisa, uma vez que aos nossos objetivos interessa o *corpus* literário de Ifá e as formações discursivas nele manifestas.

EXCERTO 10:

B- Então vamos começar. Cê pega o dinheiro que você vai dar pra Ifá. É pra Ifá. Aí o povo pega e usa o dinheiro do Ifá.

B- Ifá fala que você é ebere. Que que isso? Abiku. Meu Deus! (com preocupação) Ifá fala que você é abiku. Sabe que que isso?

P – Aquele que nasceu para morrer.

B- A – (Nos? - confuso); Bi – nascimento, Iku – morte. Aqueles que nascem marcados para morrer. Mas o que que significa isso, se você tá vivo? Todos nós somos *abiku*. *Abiku* são pessoas que têm uma ligação espiritual muito grande com gêmeos. Que a gente chama de *egbe*. [...] Esses gêmeos, eles perturbam a vida da pessoa, amorosa, sentimental. Quando a pessoas não volta para o *orun*, eles ficam perturbando a vida da pessoa. E Ifá tá dizendo que você tem que se livrar dessa energia *abiku*, para suas coisas amorosas, materiais, espirituais irem pra frente. Porque eles vampirizam isso de você. Por isso que eu perguntei de gêmeos. Você tem que cultivar *Ibeji* [*orisas gêmeos, crianças*]. Independente de você ser gêmeos ou não, seria interessante você cultura *Ibeji*. (olha pra garrafa de gim e me pergunta...) Posso soprar isso aqui um pouquinho, porque tá uma energia (sugere que ruim).

P- Pode.

B- Fecha os olhos. (Ele põe o gim na boca e espargi no entorno) Eles ficam em volta! (sugerindo que a o procedimento aliviaria)

EXCERTO 11:

B – Esse *OduIwori*, ele fala que a pessoa é de Ifá. Se cair *Iwori-Meji*, fala que a pessoa é sacerdote. *Quando Orunmilá se cansou da terra*, to te explicando, o q., é um *odu* que fala que a pessoa é sacerdote. E ele cai aqui pra você. E, e, é, e, *ele deixou o ikin*, *aquela semente que eu te mostrei como seu corpo na terra*. Então, para o cristão a hóstia sagrada, nós temos o *ikin*, se fosse comparar. Entendeu? E na iniciação de *isefa/itefa*[ritos], você recebe o seu de Ifá e *ikin*. Então invés de eu jogar isso aqui [opele], eu vou jogar o seu *ikin*, que é seu fax mais direto com seu Orixá. Então todo iniciado tem o seu próprio *ikin*. Cê traz ele aqui e fala: Babá, joga pra mim e vê que que tá acontecendo. *Eu por exemplo, um exemplo, eu tenho um filho que é abiku e me dá trabalho demais (...) eu levei pro meu baba, meu baba jogou o Ifá, meu, pra ver a vida do meu filho, e fez um ebó, ele é policial civil e tava mudando pra uma outra cidade. Essa outra cidade tinha bandidos, se ele chegasse lá, eles matavam ele, porque eu tinha visto. Cê tá entendendo? O Baba fez o ebó, ele mudou pra uma outra cidade. O dia que ele chegou na cidade, a Federal prendeu todos os bandidos. Entendeu? (risos) Isso é Ifá, eu gosto é disso, de ver essas coisas funcionando. Ele falou: Baba, senhor não acredita. Eu falei: eu acredito, nós fomos lá em SãoPaulo, fez o etutu [oferenda/ritual] com meu pai, que é seu avó. Num vai acontecer?* E eu fico muito feliz, porque você tem a marca de Ifá e você vai ser um Baba ainda. Mas, vai pelos caminhos certos. Toma *isefa*, depois *itefa*, depois ... Cê ta entendendo. Monta suas coisas e vai trabalha pras pessoas. E vai dar aula na universidade. To vendo aqui, sua vida é acadêmica. Entendeu? Pode procurar fazer seus concursos e trabalhar com as pessoas, você vai por esse lado. É o lado que Ifá tá determinando pra você. Você vai ser muito bem, porque Ifá põe você lá sim. E você vai bem. Você vai ganhar dinheiro assim, não vai fazer outras coisas não. Não vai dar.

EXCERTO 12:

B- E o Kardec fala, ah!. *Ifá diz: a nossa casa é o céu, como é que é, o mercado é onde viemos, é a terra, o shopping, é a terra. O mercado é a terra, nossa casa é céu, mas*

chegamos em casa e queremos fazer compras. É aqui que a gente realiza. E fica bem, que tem filhos, namora, cresce... todo mundo que vai pro orun vem pro aye. Ifá diz: o céu é a nossa casa, e as coisas da nossa casa não estão disponíveis na terra ainda, coisas maravilhosas não estão disponíveis na terra ainda. Isso é do OduIwori, Iwori-Otura, é um itan. Que as coisas maravilhosas do céu, não estão disponíveis, os homens não estão preparados pra isso, ainda, na terra. Aí, uma pessoa, uma pessoa no itan fala: que coisas boas são essas? Não haverá animais peçonhentos, não haverá obsessão, não haverá desgraças, não haverá doenças, não haverá fome. Há, há coisa que não conhecemos na terra que já estão disponíveis no céu. Aí, eu fico lembrando do Chico Xavier, que em 45, 43 [reporta-se a 1943/1945], (falou de) computador naqueles livros, ele já falava disso e hoje tá aí, disponível.

EXCERTO 13:

B- Vamos fechar seu jogo então: *Okaran-Fun*. *Okaran-Fun* pede pra você usar a sabedoria dele de *Orunmilá*, os *itan* de Ifá, cuidar muito do seu *Ori*, do seu *Eleda*, da sua energia pessoal, *Ode* [refere-se a um orixá], cultuar muito, segurança nas palavras de Ifá, porque ele vai mudar seu destino. Ele já está mudando seu destino. Só de você falar de Ifá, só de você pesquisar Ifá, já muda seu destino. Ifá é tão poderoso, porque ele faz isso com a gente. Entendeu? E, você vai ser realizado, ainda, na sua vida. *Ifá diz que você terá varanda. Você terá tempo de ver o tempo passar na varanda da sua casa. Quer dizer que sua velhice, você vai envelhece bem, você vai ter coisas boas. Orunmilá fala. Okaran-Fun* fala disso. Fala da grande percepção espiritual que você tem e dessa necessidade de tomar *Itefa*, a iniciação verdadeira. *Itefa*, para que ele possa trabalhar com você e com as pessoas que vivem ao seu redor. Não se esqueça que você tem que ter um filho homem na sua família, pode adotar, pode ter uma outra criança. Porque Ifá precisa vir através desse homem, seu Ifá precisa ser herdado por um homem e não por uma mulher.

ANEXO 3

Odu Ogunda-Otura

Se o filho do rei nasce dentuço, não se pode tomar emprestado os lábios do escravo para cobrir seus dentes.

Foi feito um jogo divinatório para *Odun-Ela*

No dia em que ele teria relação sexual com a mulher de seu pai e fugiria depois para a floresta.

Orumilá era rei de *Ifé*. Ao assumir o trono decretou a seguinte lei: *Qualquer homem que tenha relação sexual com a esposa do pai será condenado à morte*. Essa lei expandiu-se na comunidade e era respeitada.

Passados 90 dias o filho de *Alara* teve relação sexual com a esposa do pai. Foram ao palácio relatar a *Orumilá* o ocorrido.

Orumilá o chamou e perguntou se era verdade que tinha tido relação sexual com a esposa de seu pai. O filho de *Alara* confirmou e *Orumilá* mandou que o executassem. Mataram o filho de *Alara* conforme ordenava a lei.

Depois de algum tempo o filho de *Ajero* também teve relação sexual com a esposa do pai. Foram ao palácio relatar a *Orumilá* o ocorrido. *Orumilá* o chamou e perguntou se era verdade que tivera relação sexual com a esposa de seu pai. O filho de *Ajero* confirmou. E também foi condenando à morte, conforme determinava a lei.

O filho de *Qwa Orangun* também teve relação sexual com a esposa do pai. Foram novamente ao palácio relatar a *Orumilá* o ocorrido. *Orumilá* chamou-o e perguntou se era verdade que havia tido relação sexual com a esposa de seu pai. O filho de *Qwa Orangun* confirmou. E *Orumilá* ordenou que o matassem, conforme determinava a lei.

Certa manhã os conselheiros de *Orumilá* foram, como de costume, visitá-lo. Chegando ao palácio, em vez de entrarem por uma porta, entraram por outra e, ao entrarem, encontraram *Odun-Ela*, o único filho de *Orumilá*, tendo relação sexual com *Osunmilayo Agbonmiregun*, a jovem e linda nova esposa do pai.

Levaram *Odun-Ela* e *Osunmilayo Agbonmiregun* à presença de *Orumilá*.

Chegando ao local onde estava *Orumilá*, encontraram Exu, o bondoso, que tanto faz o bem como o mal. Os conselheiros de *Orumilá* relataram a ele o fato ocorrido e *Orumilá* perguntou ao filho se de fato tivera relação sexual com sua esposa. *Odun-Ela* respondeu que o relatado era verdade. *Orumilá* mandou matar *Odun-Ela*, seu único filho, conforme determinava a Lei.

Naquele momento, Exu deu a seguinte sugestão a *Orumilá* e seus conselheiros:

Quando uma norma dessa natureza é transgredida e a lei ordena a morte do transgressor, vocês deveriam esperar sete dias antes de executá-lo.

Todos aceitaram a sugestão de Exu. Os conselheiros de *Orumilá* levaram então *Odun-Ela* para ficar detido por sete dias.

Toda cidade ficou sabendo do ocorrido.

O único filho de *Orumilá* fora condenado por desrespeito à lei. Se fosse morto não haveria outras pessoas para assumir o trono após a morte de *Orumilá*. E como poderia a cidade de *Ifá* ficar sem rei?

Depois que os conselheiros de *Orumilá* saíram do local onde *Odun-Ela* estava, Exu dirigiu-se a ele dizendo:

-Amanhã, quando os conselheiros vierem falar com você, diga-lhes que está precisando fazer suas necessidades.

Depois, Exu foi falar com Orumilá e seus conselheiros e sugeriu que todo transgressor da ordem, como era o caso de Odun-Ela, não deveria fazer suas necessidades em casa e sim no mato.

Quando Odun-Ela foi visitado pelos conselheiros de Orumilá disse a eles que precisava fazer suas necessidades. Foi orientado a ir para o mato. Estavam todos tranquilos pois acreditavam que Odun-Ela não fugiria por não ter para onde ir.

Sem que eles soubessem, sem que ninguém visse, Exu acompanhou Odun-Ela até o mato e deu-lhe muita sabedoria e conhecimento. Deu a ele, também, o seguinte conselho:

-Fuja para evitar a morte.

Então, seguindo o conselho de Exu, Odun-Ela foi para o mato e não voltou mais para casa. Somente no dia seguinte os conselheiros de Orumilá descobriram que ele fugira. Inconformados, foram perguntar a Exu sobre o paradeiro de Odun-Ela. Exu respondeu que não o vira e que, portanto, não sabia onde se encontrava. Invertendo a situação, lhes perguntou se fora incumbido de vigiar Odun-Ela. Permaneceu em silêncio. Nada falou nem deixou transparecer através de seu comportamento que fora ele quem aconselhara Odun-Ela.

Passadas 84 luas novas, Exu encontrou Odun-Ela caçando na floresta. Seu corpo estava completamente coberto de pelos. Tinha a aparência de um animal selvagem. Exu o convidou a segui-lo e o convenceu a voltar para casa. Odun-Ela respondeu que não queria voltar porque seria morto por ter transgredido a ordem.

Exu lhe disse que ele certamente não seria morto e que, por isso, deveria acompanhá-lo. Disse também que Orumilá não tivera outro filho que pudesse sucedê-lo no poder.

Fortaleceu sua argumentação acrescentando que na cidade de Ifá, quando uma pessoa transgredir a ordem e fuge, passados sete anos é absolvida.

E assim, Exu levou Odun-Ela para a cidade de Ifé

Ao chegarem na casa de Orumilá, Exu pediu a Odun-Ela para vir andando atrás dele e foi entrando na frente. Assim, Odun-Ela via o pai mais não era visto por ele.

Exu então abriu a boca e entoou a seguinte cantiga:

- Oh! Barapetu não recuse o pedido de perdão

-Oh!Barapetu não recuse o pedido de perdão

-Odun-Ela pediu a mim que viesse pedir perdão a você

-Oh! Barapetu não recuse o pedido de perdão

Orumilá, sentado em seu trono, respondeu a Exu o seguinte:

-Oh! Foi Odun-Ela que não agiu corretamente e transgrediu a ordem

-Oh! Foi Odun-Ela que não agiu corretamente e transgrediu a ordem

- quantos filhos o Edu teve, para, sem prejuízos,

-Expulsar seu filho ou condená-lo à morte?

-Oh! Foi Odun-Ela que não agiu corretamente e transgrediu a ordem

Orumilá então recebeu o filho de volta.

Foi assim que a cidade de Ifé aboliu a lei de condenar à morte o homem que tem relação sexual com a esposa de seu pai. (SALAMI, 1999, pp. 265-271)

ANEXO 4

MATRIZ GERAL DAS POTENCIALIDADES DA MATERIALIDADE LINGUÍSTICA

Nº	OCORRÊNCIAS	RECORRÊNCIA(S)	SIGNIFICAÇÃO(ÕES)
Excerto 1	Então se... o babalaô vai decorando 256, mas cada um desses <i>odu</i>, esse aqui é o primeiro <i>odu</i> [signo oracular/gênero textual], né?! Chamado <i>Eji-Ogbe</i>, ele tem várias informações morais, éticas, sociais e farmacológicas e herbárias e e fitoterápicas e mágicas, também. E isso é oral. Isso não tem nada escrito. Um babalaô ele passa pro seu devoto, tá, com, com o estudo. Geralmente, uma pessoa que vai ser babalaô, ele é levado pra viver com babalaô com quatro anos de idade. Aí o babalaô joga obi [noz de cola], faz os primeiros ebós, chama <i>isefa</i> ou <i>asefa</i>[ritos iniciáticos]. Não é iniciação, é uma pré- iniciação. Aonde, ele vai tomar esse isoye[magias], uma medicina para ele memorizar os itan, pra ele memorizar os itan [narrativas/odu -poemas]. Se nós tivéssemos que enumerar os <i>itan</i>, dava essa parede aqui ó (mostra a parede), de tantos <i>itan</i> que são. Um babalaô é mais poderoso, o quanto ele decora mais <i>itan</i>, entendeu? P- Compreendo. Pra você ver [incomp.], quando o babalaô está se formando babalaô tem vinte e cinco babalaôs. Aí o babalaôs, sai o <i>odu</i> dele, o <i>odu</i> dele é tal, aí esse babalaô fala, esse fala, esse fala, esse fala. E, aquele que falar mais ganha mais dinheiro na hora. E o, a pessoa vai absorvendo tudo aquilo, que aquele odu que saiu é a vida da pessoa. Cê entendeu? E, e só sai a sua vida quando você toma <i>Itefa</i>[rito iniciático]. Os <i>odu</i> do dia a dia não é o seu <i>odu</i>, é ah, não é a sua vida. Eh, não é ah, a sua vida espiritual. É, é <i>odu</i> atemporal o outro é placentário. Cê tá entendendo? Dessa vida e de outras que você teve. Cê sempre vai tê ele nessa vida e em outras, quando você toma <i>Itefa</i>. Os <i>odu</i> que sai todo dia ou no <i>Isefa</i>[rito menor], são <i>odu</i> temporários, que e muda de acordo com magia, bruxaria, entendimento, felicidade, amor, entendeu? Mas você tem um <i>odu</i> que é fixo. Quando você foi criado no universo <i>Orunmilá</i> te deu aquele	E1.R1. - “ele tem várias informações morais, éticas, sociais e farmacológicas e herbárias e e fitoterápicas e mágicas, também.” - “enumerar os <i>itan</i>, dava essa parede aqui ó (mostra a parede), de tantos <i>itan</i> que são.” “babalaô é mais poderoso, o quanto ele decora mais <i>itan</i>” - “uma pessoa que vai ser babalaô, ele é levado pra viver com babalaô com quatro anos de idade” E1.R2. -“<i>isoye</i>, uma medicina para ele memorizar os <i>itan</i>, pra ele memorizar os <i>itan</i>.” E1.R3. -“aquele <i>odu</i> que saiu é a vida da pessoa.” -“você foi criado no universo <i>Orunmilá</i> te deu aquele <i>odu</i>” E1.R4. -“Dessa vida e de outras que você teve.”	Observando as ocorrências E1.R1, percebemos uma ênfase dada a amplitude do <i>corpus</i> literário de Ifá, que leva a um pensamento de que tal compêndio pode conter e/ ou dar conta de tudo, o que nos reporta a reconhecer uma “ilusão de completude”. Além disso, remete a um desejo de poder pelo saber, a uma vontade de verdade, capaz de dotar o sacerdote de poder, tanto que para adquirir esse saber/poder desejado o aprendizado começa na infância. Quanto ao E1.R2., verificamos uma remissão ao mágico, ao sobrenatural, a uma magia capaz de estimular a memória. Essa compreensão inscreve tal enunciado numa formação discursiva do metafísico. E, ainda, o E1.R3 é capaz de ilustrar o discurso mítico, que leva a uma compreensão do mundo e da realidade pelo mitos de origem, extremamente vinculados ao sagrado. E em E1.R4. vemos, claramente a manifestação de uma crença reencarnacionista, manifesta pela alusão à uma pluralidade de vidas que se pode ter. Balanço das Formações Discursivas (FD) observadas: - FD da Completude;

	<i>odu</i> e só um <i>babalaô</i> iniciado e (com ênfase) treinado, porque muitos são só iniciados, e treinado, que vão poder ter os <i>odu</i> e mesmo assim precisa de ter muitos pra ajudar.		- FD do Poder pelo saber; - FD do Metafísico; - FD do Mito; - FD Reencarnacionista - FD do Sagrado.
Excerto 2	B – <i>Orunmilá</i> é a divindade. Ifá, isso que nós tamos falando é Ifá. Ifá é a prática divinatória, não é a divindade. Então, quando cê fala eu estou vendo <i>odu</i>-ifá, eu estou vendo o corpo literário de Ifá, cê entendeu? Que <i>Orunmilá</i>/Ifá traz. Então todo esse código moral, ético, social – tem que frisar bem isso –, porque não é só magia, é só vê, só vidência que tá tendo, é um corpo social, ético, moral de um povo, que não tinha, não tinha, não tinha gráfica, não tinha letras, mas todo seu conhecimento era carne viva, porque eles respeitavam o <i>awo</i>[culto/segredo] (mostra-se, tocando os braços) para o outro, o mais velho para o mais novo. Então, é agráfico, mais é cultural. Eles respeitavam. Nós não colocamos nossos idosos no asilo. Eles ficam morando conosco, é enterrado no fundo das nossas casas. A gente vai dar um carneiro pra ele. Quando meu nenê nascer, eu vou apresentar: Oh, avô, sua descendência aqui! Então o ioruba, ele é muito ligado com o antigo, ele não faz com o ocidente faz, entendeu? Então, o corpo literário ele apresenta, basicamente, nós temos 16 <i>odu</i> principais, depois eu te dou graficamente eles, pra você só tirar e por na sua...na sua ...	E2.R5. - “todo esse código moral, ético, social – tem que frisar bem isso” - “não é só magia” - “não tinha letras, mas todo seu conhecimento era carne viva” - “é agráfico, mais é cultural.” E2.R6. - “não colocamos nossos idosos no asilo. Eles ficam morando conosco, é enterrado no fundo das nossas casas.” - “Quando meu nenê nascer, eu vou apresentar: Oh, avô, sua descendência aqui!”	Em E2.R5. podemos verificar uma reafirmação do <i>corpus</i> literário de Ifá como algo do “real”, que reflete e trata do social, que é da ordem de algo empírico que está para além da magia. O que revela que o “ser magia” poderia deixar/ coloca esse acervo de conhecimentos sob suspeita. Apresenta ainda uma noção que o conhecimento por ser oral gozaria de menor valor/prestígio social, mas que esse valor pode ser comprovado, por ser “carne viva” e por ser “cultural” (compreendendo o cultural como algo reconhecido, atualmente, como digno de estudo). Isso nos remete a uma formação discursiva empírico/positivista, e ao desejo de pertencer a esta posição. Já em E2.R6., podemos verificar uma (super) valorização da ancestralidade como fonte do saber, como reafirmação das origens, da identidade. E uma muito curiosa conservação da memória, pela qual o antepassado é presente no cotidiano, sendo sua sepultura no próprio espaço da casa. Além, de uma comparação entre sua maneira de tratar os mais velhos e o trato inferior dado por outros. Balanço das Formações Discursivas (FD) observadas:

			- FD Empírico Positivista; - FD Mística; - FD Moral Elevada; - FD Valorização Identitária.
Excerto 3	B- O primeiro <i>odu</i> é <i>Eji-Ogbe</i>, o segundo <i>odu</i> é o contrário, se <i>Eji-Ogbe</i> é vida, que e, que é morte, é <i>iku</i>. Então, se eu to jogando Ifá pra uma pessoa, caiu <i>iku</i>, é morte. Cê tá entendendo? Cê tá entendendo? Mas, tem vários tipos de morte. E aí cê vai perguntar a <i>Orunmilá</i>, se é morte física, se é alguma empresa que tá terminando, cê vai destrinchar aquilo. Depois do <i>Eji-Ogbe</i>, o <i>Oyeku-Meji</i>, <i>Iwori-Meji</i>, <i>Odi-Meji</i>, <i>Irosun-Meji</i>, é <i>Qbara...</i>, eh <i>owaQwornin-Meji</i>, <i>Qbara-Meji</i>, <i>Qkaran-Meji</i>, depois de <i>Qkaran-Meji</i>, <i>Ogunda-Meji</i>, <i>Qsa-Meji - Egba! é o odu das Iya [mães ancestrais], tem que fazer reverência (em tom baixo) -Qsa-Meji</i>, aí vem, <i>Ika-Meji</i>, <i>Otorupon-Meji</i>, <i>Otura-Meji</i>, <i>Irete-Meji</i>, <i>Qse-Meji</i>, <i>Ofun-Meji</i>. E, o que trabalha com todos esses dezesseis, <i>Qsetura</i>, que é Exu, que é a encarnação de Exu. Todos esses dezesseis odu, eles estavam na criação do planeta. E Ifá diz até, na criação do universo. E eles, eles não colonizaram o planeta. Teve um momento, que eles vieram do orum, do céu, para a terra. O primeiro odu era o último, o último que eu falei, <i>Ofun-Meji</i>. Quando eles vieram da da do céu para terra, inverteu, o último passou a ser o primeiro e vice-versa. Então, houve/um, <i>Eji-Ogbe</i> era o último, <i>Iku-Meji</i> era o penúltimo. Né, cê tá entendendo? Porque aqui é reflexo de lá, então, aqui é como se fosse o espelho de lá. Quando se olha o espelho, é a imagem ao inverso. Por isso que o africano, ele bate a sua cabeça no chão, ele introduz que o céu não é lá em cima, é embaixo. Os <i>odu</i>, então, inverteram essa ordem cênica. Mas, quando <i>Eji-Ogbe</i> aparece ou o último aparece, que é <i>Ofun-Meji</i>, é o super sim. Por exemplo, você vai fazer uma boa viagem, cai <i>Eji-Ogbe</i>, sim. Cê vai fazer uma boa viagem? Cai Ofun-Meji, o último, ele é cênico, ele é anterior, ele manda, quer dizer, é sim. Entendeu?	E3.R7. -“Mas, tem vários tipos de morte.” - “cê vai destrinchar aquilo” E3.R8 - “<i>Qsa-Meji - Egba!</i> é o <i>odu</i> das <i>Iya</i>, tem que fazer reverência (em tom baixo)” - “Cê vai fazer uma boa viagem? Cai <i>Ofun-Meji</i>, o último, ele é cênico, ele é anterior, ele manda, quer dizer, é sim.” - “o africano, ele bate a sua cabeça no chão, ele introduz que o céu não é lá em cima, é embaixo” E3.R9 -“<i>Todos esses dezesseis odu, eles estavam na criação do planeta.</i>” - “<i>Teve um momento, que eles vieram do orum, do céu, para a terra</i>” - “aqui é reflexo de lá” E3.R10. - “<i>até, na criação do universo</i>”	Em E3.R7., podemos verificar o discurso da relativização, que coloca um enunciado padrão sob a possibilidade de variação, pois que a “morte” dada pelo <i>odu</i> pode não ser morte física, mas “outro” tipo de morte. De tal forma que o caráter de valor do enunciado precisa ser confirmado em sua real significação. Assim, o sentido, o conteúdo de um <i>odu</i>, tem que ser interpretado pelo sacerdote na conformidade de cada caso e pelo oráculo sancionado. Esse caráter atribui ao oráculo um aspecto de jogo, jogo de significados e sentidos. Em E3.R8. revela-se o cumprimento de <i>rituais</i>, o que remete ao controle das ações, gestos e palavras, para a obtenção de determinado resultado. Aqui funciona o <i>ritual</i> como um ostensivo dispositivo de controle, obedecendo a uma tradição de fundamentação mítica e sagrada. Já em E3.R9., o que ressalta é o mito, inscrevendo o enunciado numa formação discursiva, evidentemente, mítica. E, encerrando este excerto, E3.R10., reporta-nos a uma retificação no enunciado da IES, em função de a expressão “universo” aparecer depois da expressão “planeta”, como que para inscrever o enunciado num discurso científico, que reconhece um universo,

			além do planeta. Por isso, enxergamos aqui a formação discursiva do cientificismo. Balanço das Formações Discursivas (FD) observadas: - FD Relativização; - FD Mítica; - FD de Regulação; - FD Cientificista.
Excerto 4	P- Babá, e as ramificações, essas nomenclaturas que a gente vê? Cultura Iorubana, Ifaísmo – como o senhor usou comigo -, é, Religião Indígena Ioruba, é, como é que funciona isso? B – Isso tudo é pra encher linguiça. Tem que colocar isso [na pesquisa], porque, hoje, é modismo Ifá. Quando eu comecei, não era tanto assim. É Religião Tradicional Ioruba. Cê entendeu? Religião Tradicional Ioruba. Quando se fala Ioruba, tem várias etnias e Ifaísmo é a religião. Entendeu? Que ela alberga essa cultura. Porque em toda Nigéria e toda Benin cultua-se <i>Orunmilá/Ifá</i>. Não cultua Oxossi, não cultua Oxum, não cultua Xangô. Mas, em todo país (com ênfase), cultua <i>Orunmilá/Ifá</i>. Porque, <i>Orunmilá/Ifá</i> é a bíblia, é o alcorão, é o livro sagrado que dá o ensinamento pra cultuar Xangô, que dá o ensinamento pra cultuar Oxossi, que dá o ensinamento pra cultuar todos Orixás. Orixá não faz Ifá. Ifá faz Orixá. Porque Ifá compreende Orixá. Orixá não compreende Ifá. Tanto que no <i>oduOgbe-Otura</i>, Ifá diz: Orixá é o chefe, mas Ifá é o proponente. Entendeu? Ele tá dizendo que Orixá é inferior e que ele é superior. Ele é o rei que coroa outros reis. Não adianta, no país Ioruba, ninguém faz nada sem <i>Orunmilá/Ifá</i>. Aqui no Brasil, eles, então, perderam esse conhecimento. Vai fazer Oxossi [remete ao processo iniciatório no culto a esse Orixá], não pergunta ao babalô que caminhos que Oxossi vem. Aí se foode com a vida da pessoa, a pessoa vira crente depois. Depois, abandona a religião, porque não fez Oxossi, fez Aje [compreendido aqui como outra entidade]. Que que é Aje? Aje se manifesta na cabeça dos <i>ẹleguns</i> [iniciados/termo análogo a médium], no Brasil, como se fosse um o Orixá, e não é Orixá que tá ali. Eles acham que é só matar o sangue e jogar lá. E iniciação não é isso, é muito mais complexo. Entendeu?	E4.R11. - “hoje, é modismo Ifá” - “Isso tudo é pra encher linguiça” - “Ifaísmo é a religião”. E4.R12 - “Orixá não faz Ifá. Ifá faz orixá. Porque[...]Ifá diz: Orixá é o chefe, mas Ifá é o proponente.” - “Ele é o rei que coroa outros reis.” - “Eles acham que é só matar o sangue e jogar lá.” - “Aí se foode com a vida da pessoa, a pessoa vira crente depois.”	Em função da pergunta que fizemos sobre a nomenclatura do culto, E4.R11., vemos emergir uma indignação e uma vontade de verdade, na qual se inscreve a IES. Em função disso, simultaneamente, há a asseveração de um posicionamento único e de um saber único no culto a <i>Orunmilá/Ifá</i>, a despeito dos vários nomes que lhe são – ao menos no Brasil – atribuídos. Vemos funcionar aqui o interdiscurso, trazendo a moda e a modernidade para explicar o que ocorre. E, vemos aqui, em E4.R12., uma sobreposição do Culto de <i>Orumilá/Ifá</i> ao culto dos outros Orixás, inclusive e principalmente aos candomblés, que por serem brasileiros deixariam muito a desejar no tocante ao trato com o Orixá, os rituais, o conhecimento. Percebemos, então, uma formação discursiva de superioridade de saber, de verdade, em que se inscreve o Culto de <i>Orunmilá/Ifá</i> em relação as outras formações religiosas de origem africana; e mesmo a outras formações religiosas, representadas aqui pela expressão “crente”.

			Balanço das Formações Discursivas (FD) observadas: - FD Verdade; - FD da Moda/Modernidade - FD Poder pelo saber; - FD da Superioridade
Excerto 5	<i>Ori</i> (cabeça; capacidade de realização) é uma divindade, ela é na África, o seu eu superior, muito mais é, profundo do que Orixá. Porque Ifá, no <i>odu Ogbe-Odu, Ogbe-Odu</i>, esse <i>odu</i> aqui (mostra), ele fala da importância de <i>ori</i>. Tô fugindo um pouquinho, mas eu vou voltar (esclarece). <i>Que fala, qual Orixá que era mais importante. Exu fala: eu sou o mais importante. Ifá fala: qual dos Orixás que estão aqui, que levará seu filho</i> – é uma história, um itan, eu tenho ele depois digitado P – Humrum (sobreposição) B- eu dou, depois pra você levar e por aí. Ele fala: <i>-Qual dos odu, ah, qual dos Orixás levaria seu filho a uma terra longínqua além mar - já tava vendo a migração Nigéria-África[Brasil], isso há 6 mil anos atrás. Ai, Exu falou: - eu levo meu filho a uma terra longínqua [confuso]. Ai, Ifá: - Mas, se você Exu, chegar em Ketu, sua terra, e lhe oferecerem um galo e muito epo, muito dendê? -Eu abandono meu filho. Perguntou para todos os Orixás. Vou simplificar. Até para o próprio Orunmilá ele perguntou. Mas, e você, Orunmilá, se lhe oferecerem duas cabras já grávidas? Eu abandono meu filho e fico em minha terra. Entendeu? Ai ele, aí um devoto ele levantou e perguntou: Mas, eu não entendo, qual Orixá que verdadeiramente vai acompanhar? Ori.(cabeça/ capacidade de realização)Ele nunca nasce e é enterrado longe de seu devoto.</i> Se você tem filhos, é Ori que você tem que agradecer, se você tem dinheiro, é <i>Ori</i>. Então, a maior divindade que existe é <i>Eledumare</i>, depois <i>Exu</i> e <i>Ifá</i>, né? Não. <i>Eledumare</i> e <i>Ori</i>. <i>Exu</i> e <i>Ifá</i>. Lembra muito o cristianismo, quando o cristianismo fala: “Vós sois deuses, se me amais, podeis fazer mais do que eu.” A gente sabe muito bem que Jesus era um iniciado de Ifá, porque ficou trinta e três anos lá com os essênios. Um negro, um dos três reis magos era iniciado de Ifá. Porque é Baltazar, Belquior e Gaspar. (trecho confuso) Então, é <i>Eledumare</i>, depois de <i>Eledumare</i> é <i>Ori</i>. Depois vem <i>Exu</i> e <i>Ifá</i>. Depois de <i>Exu</i> e <i>Ifá</i>, vem <i>Ogum</i>, <i>Oxum</i>,	E5.R13. -“um <i>itan</i>, eu tenho ele depois digitado” -“ eu dou, depois pra você levar e por aí” -“(celular dele toca)” E5.R14. -“já tava vendo a migração Nigéria-África [Brasil], isso há 6 mil anos atrás.” -“ Jesus era um iniciado de Ifá” -“ Um negro, um dos três reis magos era iniciado de Ifá.” E5.R15 -“Vou simplificar” E5.R16. -“<i>Ori</i>. Ele nunca nasce e é enterrado longe de seu devoto.” -“ é <i>Ori</i> que você tem que agradecer” E5.R17. -“Lembra muito o cristianismo, quando o cristianismo fala:”	Primeiramente neste excerto, em E5.R13., vemos um processo de identificação com a modernidade, onde o conhecimento oral – ao menos em parte – já está digitado; onde o secreto – ou parte dele - já pode ser conhecido e publicado em mais larga escala, num trabalho acadêmico, por exemplo. E a presença do celular no momento que precedia a consulta (mas que nela permaneceu e tocou novamente) demonstra uma conjugação entre a tradição e a modernidade, o sagrado e o profano todos funcionando juntos na constituição da IES. Em E5.R14., há uma asseveração da autoridade de Ifá, enquanto conhecedor de tudo, inclusive da diáspora africana que viria a acontecer bem depois; e, enquanto o provedor de todo o saber, uma vez que ícones da história humana, como Jesus e um dos reis magos, são tidos como iniciados em seus mistérios. No excerto presente, em E5.R15, vemos a manifestação da praticidade típica da modernidade, que faz com que se encurtem as histórias, ou que se dinamizem as ações, encurtem os dizeres, prezando por uma mais ágil conquista de resultados. E esta prática, neste ponto específico, pode estar

	Obatalá(celular dele toca), só eles são Orixás... são Orixás importantes...		velando enunciados e detalhes que não convém sejam expostos ao público. Observando E5.R16., perceberemos uma exaltação do eu, da cabeça (<i>ori</i>), da capacidade de realização particular do ser, o que parece introduzir uma contradição, uma vez que esse <i>ori</i> é tão sujeito a outros fatores e a influências das outras divindades africanas. Funciona aqui um jogo entre a submissão e a autonomia, o livre-arbítrio e a regulação, que parece remeter a uma formação discursiva da racionalidade, pela valorização do <i>ori</i> (cabeça e sua capacidade). E, em E5.R17., veremos uma comparação na qual o cristianismo, que surge como uma referência importante, é um outro que precisa ser considerado e, às vezes, evocado para trazer autoridade, ou no mínimo, familiaridade, aceitabilidade, para os conhecimentos de Ifã. Balanço das Formações Discursivas (FD) observadas: - FD Modernidade; - FD Superioridade; - FD Verdade; - FD Poder pelo saber; - FD Racionalidade; - FD Cristã.
Excerto 6	P – Como é a preparação desse sacerdote? B- Demora de 4 a 16 anos. Com a ajuda da internet, hoje, você pode fazer um bom babalaô com menos tempo. Eu demorei 16 anos pra aprender. Quando eu comecei não tinha tanta internet. Entendeu? Mas, hoje, se você, se o babalaô domina a internet, você domine o inglês e e você tenha o contato, de quatro a cinco anos dá	E6.R18. -“Com a ajuda da internet” -“fazer um bom babalaô com menos tempo” -“se você, se o babalaô domina a internet, você domine o inglês”	No excerto 6, em E6.R18., é possível ouvir um grito da modernidade reverberando na tradição iorubana; pois, os conhecimentos antes repassados e apreendidos apenas oralmente, hoje podem ser veiculados

	pra se fazer. Eu não vou falar um bom babalaô, mas preparar-se um babalaô. Mas entre quatro e dezesseis anos, no mínimo. Não adianta. Entendeu?	E6.R19. -“não vou falar um bom babalaô” -“ Quando eu comecei não tinha tanta internet.”	pela internet; e a formação de um babalaô não se restringe ao contato pessoal com o seu mestre, mas pode ser realizada, em partes, em ambiente virtuais. E ainda, o inglês, surgindo como a língua capaz de oferecer ao candidato a babalaô um aprendizado mais ágil, nos remete a um discurso neoliberalista, uma vez que se inscreve nos ditames capacitação/concorrência/realização. Já em E6.R19., vemos uma relativização quanto à qualidade dos babalaôs, denunciada pelo adjetivo “bom”. Aqui notamos uma tácita escala de comparação entre uns e outros, meio que sugerindo que a internet e o inglês podem ajudar, mas não bastam, pois que o fator tempo e o fator experiência influem também. Isso nos remete ao discurso da competitividade, típico do neoliberalismo. Balanço das Formações Discursivas (FD) observadas: - FD da Modernidade; - FD do Neoliberalismo; - FD da Globalização; - FD da Competitividade.
Excerto 7	P – É, Babá, o que são os <i>itan</i>, os <i>itan [odu]</i> Ifá? B- <i>Itan</i> significa história. <i>Itan</i> Ifá, histórias de Ifá. Jesus Cristo copiou de <i>Orunmilá</i>, quando <i>Orunmilá</i> falava por poesias, por parábolas (risos), Jesus copiou. Ele também falava por parábolas, não era? Só que Ifá tem uma cultura de 6 mil anos, o cristianismo de 2 mil anos. Então, a gente sabe que Jesus é um grande avatar, um grande mestre, quiçá filho de <i>Oxalá</i>.[remete ao sincretismo brasileiro]Não (com ênfase) o próprio Oxalá. Porque Obatalá (outro	E7. R20. - “Jesus Cristo copiou de <i>Orunmilá</i>, [...].”; - “Não (com ênfase) o próprio Oxalá.”; E7.R21. - “Jesus é um grande avatar, [...].”;	De acordo com a natureza das (re)ocorrências manifestas no excerto 7, podemos identificar que o Cristianismo se faz um “outro” presente e determinante, em tal enunciação. Ao que parece, pelo status social que o Cristianismo tem na atualidade, a presença do Cristo, enquanto

	nome de Oxalá) é muito maior que Jesus. Isso aí é inadmissível falar isso. E, Jesus, então, copiou. Como a humanidade não aprendia ele falando. Foi até crucificado. Ele falando a verdade, não entendia. Tanto, coitado, ele falando, ele falando a verdade foi até crucificado. Imagina se ele não falasse por parábolas. Então, <i>Qrunmilá</i>, também entendendo fala por parábolas. Porque, as histórias, ela, elas, os itan, eles codificam o cotidiano. Eu chego num lugar e matar uma pessoa. Isso não existe na humanidade? Esse ato de matar uma pessoa, não existe? Então, fala desse ato. Quando eu estou jogando cai o ato e que existe no universo, entendeu?E eu pego, então, e falo: ou você vai ser morto ou você vai matar alguém.Ifá tá avisando isso. Entendeu?	E7.R22. - “[...]Os <i>itan</i>, eles codificam o cotidiano”; - Cai o ato que existe no Universo; E7.R23. - “Imagina se ele não falasse por parábolas.” E7.R24. - “Então eu pego, então, falo:[...]”; - “Ifá tá avisando isso.”.	atravessamento outro, na constituição da IES que emerge nessa discursividade é marcada por tensões, como se pode verificar nas recorrências E7.R20 e E7.R21. Ocorre uma negação desse prestígio social desfrutado pelo Cristianismo, na tentativa de refutar sua autoridade, colocando o Cristo como um copista de <i>Qrunmilá</i>, o que pode ser observado em E7.R20. Mas, também, uma tentativa de amenizar essa relação de desconforto, tentando reconhecer a importância social de Jesus, como denota a E7.R21. Configura-se, assim uma relação tensa entre o culto de <i>Qrunmilá</i>/Ifá e o Cristianismo. Existe, também, um esforço de aculturação do culto de <i>Qrunmilá</i>/Ifá, aos parâmetros da sociedade que, possivelmente, o refuta. Essa tentativa, observada nas E7.R22, revela-se como uma busca pela identificação dos saberes constituintes do culto com as “leis da natureza” e o funcionamento da sociedade. Em E7.R23, vemos uma formação discursiva de controle do saber/vontade de verdade, marcada pela possibilidade de ocultar o sentido dos enunciados, regulação. E, por fim, em E7.R24, assevera-se o caráter de extraordinário do culto, evocando a figura do sujeito sacerdote como um interprete do divino e, evidenciando, o oráculo como algo da ordem do sagrado, do sobrenatural, do metafísico. Balanco das Formações Discursivas (FD) observadas:
--	---	--	--

			- FD Cristã; - FD Positivista; - FD Poder pelo saber; - FD do Sagrado.
Excerto 8	P – Como que o babalaô memoriza isso? Como que funciona esse processo de aprendizagem? B – O aprendizado, você, tem que fazer como eu faço. Babalaô, hoje, pela internet fica mais fácil. Agora tá no face, tá no facebook, tá no, eles (os babalaô da família dele no culto) ficaram uma semana aqui comigo. E eu vou pra lá sempre, cê tem que tá sempre em contato. Em país ioruba, o devoto mora com o babalaô. Como, hoje, é muito difícil: às vezes cê tá em Estados Unidos, às vezes cê tá em Ilê Ifê, cê tá e Osogbo, cê tá em Lagos - minha família é de Lagos. Como é que faz? A internet favorece. E o inglês, porque a barreira é o inglês. Não é o ioruba mais. Entendeu? Porque todos eles falam inglês. Cê tá entendendo?	E8.R25. -“fazer como eu faço.”; - “Cê tá entendendo?”; E8.R26. -“hoje, pela internet fica mais fácil. [...]”; -“[...] a barreira é o inglês. Não é o ioruba mais.”; E8.R27. - “Em país ioruba, [...].”;	As impressões mais evidentes de E8.R25 são as de revelar uma IES na “posição de superioridade”, na qual o “status” do lugar social sacerdote e o caráter de especialidade que o “sagrado” confere a esse lugar, revelam uma formação ideológica, daquele que tem/está no poder. As recorrências E8.R25, mostram isso, quando o sujeito se crê como aquele que sabe “como fazer” e pode ensinar. Já nas recorrências E8.R26, é fulminante a presença de uma formação discursiva da globalização, na qual a IES se diz inscrita, apesar de revelar-se, conforme mostra o excerto 8, num outro posicionamento, o daquele que, além da internet, serve-se do contato direto com os sacerdotes, uma vez que, presencialmente, “ficaram uma semana com ele”. Assim, apesar de essa IES revelar-se interpelada pelo discurso da modernidade, da internet, da globalização, vemo-la deslocar-se para um posicionamento mais tradicional, que valoriza o ensinamento fornecido pessoalmente. Além disso, a exortação do inglês como um idioma chave para a obtenção do conhecimento, no culto, atualmente, vem ao encontro dos discursos capitalistas, neoliberais e da globalização. Pois, em E8.R26, evidenciam o inglês como uma língua

			mais importante do que aquela na qual foram lançadas as bases de tal conhecimento. E, finalmente, revela-se, como objeto de desejo, filho de uma forte interpelação, o país outro, o lugar outro, onde é possível ser melhor. O “país ioruba”, presente em E8.R27, mostra isso, e reafirma que o fazer do nativo iorubá no culto de Ifá é visto como melhor que o fazer do brasileiro, o que nos reporta a uma sensação de inferioridade/incompletude. Coadunam com essa colocação, os movimentos dos brasileiros que buscam suas iniciações e realizações de rituais na própria África. Balanco das Formações Discursivas (FD) observadas: - FD Globalização; - FD da Modernidade; - FD da Superioridade; - FD da Tradição; - FD do Neoliberalismo; - FD da Incompletude.
Excerto 9	P- Como o babalaô interpreta os itans? B- Através, os itans são memorizados, através dos <i>isoyes</i> - magias que a gente toma para /aumentar a sinapse, as pré-sinapses, aumentar a carga meanímica do neurônio, pra você poder, o que, memorizar o que, a codificação das histórias. O babalaô é mais poderoso, quanto mais <i>itan</i>, histórias, ele souber. Porque dentro desses <i>itan</i>, existem magias, remédios, condições éticas, morais e sociais. O babalaô, ele vai, não é ele que está falando. Ele está interpretando. Tanto que o dinheiro que ele ganha do Ifá, ele não pode gastar, é do Ifá. Aí se ele vai fazer um trabalho, onde ele fica horas queimando folhas, fazendo banho, ele pode cobrar por aquilo. Mas o jogo de Ifá, o dinheiro que se ganha é do Ifá. Não é da autoridade do Babalaô, entendeu? O babalaô não pode. Como que ele	E9.R28. - “magias que a gente toma para”; - “não é ele que está falando, ele está interpretando.”; E9.R29. - “aumentar a sinapse, as pré-sinapses, [...]”; E9.R30. - “O babalaô é mais poderoso, quanto mais histórias, ele souber.”;	No excerto 9, podemos verificar recorrências, em E9.R28, que vem situar o culto de <i>Orunmilá</i>/Ifá, como algo da ordem do encantado, do sobrenatural, daquilo que foge a compreensão humana. Mas, que por sua vez dota os iniciados de uma força oculta, e os diferencia, portanto, das outras pessoas. Além disso, é buscada essa força para dar maior autoridade à fala da IES, pois que essa deriva do sagrado, do divino, do qual ela apenas é interprete.

	gasta aquele dinheiro que ele ganha no oráculo? É arrumando seu templo, é aju/dando comida aos pobres, fazendo a festa d' Ifá etc., é do Ifá.	E9.R31. - “dentro desses <i>itan</i>, existem magias, remédios, condições éticas, morais e sociais.”; E9.R32. - “o dinheiro que ele ganha do Ifá, ele não pode gastar, é do Ifá”; - “É arrumando seu templo, é aju/dando comida aos pobres,[...]”; E9.R33. -“se ele vai fazer um trabalho, [...], ele pode cobrar por aquilo.”;	Mesmo tendo a religião seculares conflitos com a ciência, pois que por muito tempo os saberes religiosos foram/são proscritos e tomados como crendices e alienações, o discurso científico é evocado como uma voz capaz de dar mais autoridade às práticas e conhecimentos do culto. Práticas que, segundo enfatiza a IES, em E9.R29, tem bases científicas. Em E9.R30, o discurso do “saber” é articulado como condição elementar para o “poder”, uma vez que fica evidenciada, pelo posicionamento do sujeito, que o poder de um sacerdote está na proporção de seu conhecimento. Já em E9.R31, é asseverado um caráter de completude da sabedoria de Ifá, pois que os <i>itan</i> tem várias áreas de atuação, sendo, portanto, capazes de muito. Capazes, mesmo, de bastar às necessidades sociais. Em E9.R32., o discurso do sagrado é articulado com o discurso cristão, e mesmo com um discurso espírita (compreendido aqui como aquele que deriva da doutrina codificada por Allan Kardec),para justificar e mesmo suavizar o aspecto comercial que envolve o oráculo. Então, apesar de sagrado, se paga por ele, mas esse bônus só se reverte ao sagrado, nas necessidades da própria religião e na prática da caridade. Assim, considerando isso e o E9.R33., evidenciam-se as tensões desse sujeito em assumir/dissimular esse
--	---	--	--

			funcionamento econômico no culto. Balanço das Formações Discursivas (FD) observadas: - FD Metafísica; - FD Cientificismo; - FD Poder pelo saber; - FD da Completude; - FD Cristã; - FD Espírita; - FD Capitalista.
Excerto 10	B- Então vamos começar. Cê pega o dinheiro que você vai dar pra Ifá. É pra Ifá. Aí o povo pega e usa o dinheiro do Ifá. B- Ifá fala que você é ebere. Que que isso? Abiku. Meu Deus! (com preocupação) Ifá fala que você é abiku. Sabe que que isso? P – Aquele que nasceu para morrer. B- <i>A</i> – (Nos? - confuso); <i>Bi</i> – nascimento, <i>Iku</i> – morte. Aqueles que nascem marcados para morrer. Mas o que que significa isso, se você tá vivo? Todos nós somos <i>abiku</i>. <i>Abiku</i> são pessoas que têm uma ligação espiritual muito grande com gêmeos. Que a gente chama de <i>egbe</i>. [...] Esses gêmeos, eles perturbam a vida da pessoa, amorosa, sentimental. Quando a pessoas não volta para o <i>orun</i>, eles ficam perturbando a vida da pessoa. E Ifá tá dizendo que você tem que se livrar dessa energia <i>abiku</i>, para suas coisas amorosas, materiais, espirituais irem pra frente. Porque eles vampirizam isso de você. Por isso que eu perguntei de gêmeos. Você tem que cultivar <i>Ibeji</i> [<i>orisas gêmeos, crianças</i>]. Independente de você ser gêmeos ou não, seria interessante você cultura <i>Ibeji</i>. (olha pra garrafa de gim e me pergunta...) Posso soprar isso aqui um pouquinho, porque tá uma energia (sugere que ruim). P- Pode. B- Fecha os olhos. (Ele põe o gim na boca e espargi no entorno) Eles ficam em volta! (sugerindo que a o procedimento aliviaria)	E10. R34. - “Cê pega o dinheiro que você vai dar pra Ifá” -“(Ele põe o gim na boca e esparge no entorno) Eles ficam em volta! (sugerindo que a o procedimento aliviaria)” E10. R35. -“Meu Deus! (com preocupação) Ifá fala que você é <i>abiku</i>.” - “eles ficam perturbando a vida da pessoa.” E10.R36. - “aqueles que nascem marcados para morrer. Mas o que que significa isso, se você tá vivo?” - “livrar dessa energia <i>abiku</i>, para suas coisas amorosas, materiais, espirituais irem pra frente.” E10. R37. -“Aí o povo pega e usa o dinheiro do Ifá.”	Em, E10.R34, encontraremos a presença de um <i>ritual</i>, primeiro na solicitação do dinheiro que paga a consulta, que deve ser entregue antes – o que nos remete a um princípio de regulação da condição do discurso oracular – este caso ainda atravessado por um discurso capitalista, denegado pelo ver “dar” ao invés do “pagar”. Depois, no procedimento de espargir o gim com a boca, para espantar os “espíritos infantis” - no sentido de crianças que estariam perturbando naquele momento - e outros malévolos. Novamente, aqui, a realização de gestos estabelecidos, objetivando um dado fim de caráter litúrgico. Já em E10.R35, há uma manifestação da IES de desidentificação com o conteúdo do odu , ou seja, com a formação discursiva da morte, e ainda, com a da doença, miséria, dificuldades das quais o signo oracular se fazia portador. Em se tratando de E10.R36., vemos a reafirmação de uma formação discursiva de relativização, motivada pela questão: “como aquele que nasceu

			para morrer poderia estar vivo na fase adulta(uma vez que esta morte refere principalmente às ocorridas na infância)? Ainda aqui, vemos que os <i>odu</i> têm um caráter de maleabilidade, podendo se ajustar às pessoas e às situações. Assim, é possível livrar-se do mal. Lembremo-nos, do enunciado que diz “Ifã é o senhor que adia a morte”, para justificar essa possibilidade. Por isso, o oráculo tem, na brecha da relativização, a possibilidade de trazer uma solução para o problema por ele apresentado. Ou seja, é possível refutar uma predição má; aliás, é esta uma das funções das predições em geral, principalmente entre os ioruba. O que só assevera o caráter de relativização do teor dos <i>odu</i>. Em E10.R37, podemos verificar a afirmação de que há pessoas que não agem conforme os preceitos do culto. E isso remonta a um caráter de confiabilidade e honestidade que deve ser esperado das pessoas no culto, atravessado por uma marca capitalista. Balanço das Formações Discursivas (FD) observadas: - FD de Regulação; - FD Capitalista; - FD da Morte; - FD da Relativização; - FD Hedonista; - FD da Moral
Excerto 11	B – Esse <i>OduIwori</i> , ele fala que a pessoa é de Ifã. Se cair <i>Iwori-Meji</i> , fala que a pessoa é sacerdote. <i>Quando Orunmilá se cansou da terra</i> , to te explicando, o q., é um <i>odu</i> que fala que a pessoa é sacerdote. E ele cai aqui pra você. E, e, é, e, <i>ele deixou o ikin, aquela semente que</i>	E11.R38. -“para o cristão a hóstia sagrada, nós temos o <i>ikin</i> , se fosse comparar”	Conforme pudemos observar acima a interpelação pelo cristianismo é marcante, e o E11.R38. vem, uma vez mais, confirmar isso, através da

	<i>eu te mostrei como seu corpo na terra. Então, para o cristão a hóstia sagrada, nós temos o ikin, se fosse comparar. Entendeu? E na iniciação de isefa/itefa[ritos], você recebe o seu de Ifá e ikin. Então invés de eu jogar isso aqui [opele], eu vou jogar o seu ikin, que é seu fax mais direto com seu Orixá. Então todo iniciado tem o seu próprio ikin. Cê traz ele aqui e fala: Babá, joga pra mim e vê que que tá acontecendo. Eu por exemplo, um exemplo, eu tenho um filho que é abiku e me dá trabalho demais (...) eu levei pro meu baba, meu baba jogou o Ifá, meu, pra ver a vida do meu filho, e fez um ebó, ele é policial civil e tava mudando pra uma outra cidade. Essa outra cidade tinha bandidos, se ele chegasse lá, eles matavam ele, porque eu tinha visto. Cê tá entendendo? O Baba fez o ebó, ele mudou pra uma outra cidade. O dia que ele chegou na cidade, a Federal prendeu todos os bandidos. Entendeu? (risos) Isso é Ifá, eu gosto é disso, de ver essas coisas funcionando. Ele falou: Baba, senhor não acredita. Eu falei: eu acredito, nós fomos lá em SãoPaulo, fez o etutu [oferenda/ritual] com meu pai, que é seu avó. Num vai acontecer? E eu fico muito feliz, porque você tem a marca de Ifá e você vai ser um Baba ainda. Mas, vai pelos caminhos certos. Toma isefa, depois itefa, depois ... Cê tá entendendo. Monta suas coisas e vai trabalha pras pessoas. E vai dar aula na universidade. Tô vendo aqui, sua vida é acadêmica. Entendeu? Pode procurar fazer seus concursos e trabalhar com as pessoas, você vai por esse lado. É o lado que Ifá tá determinando pra você. Você vai ser muito bem, porque Ifá põe você lá sim. E você vai bem. Você vai ganhar dinheiro assim, não vai fazer outras coisas não. Não vai dar.</i>	E11.R39. -“meu baba jogou o Ifá, meu, pra ver a vida do meu filho, e fez um ebó, ele [...] Essa outra cidade tinha bandidos, se ele chegasse lá, eles matavam ele, [...]O dia que ele chegou na cidade, a Federal prendeu todos os bandidos.” E11.R40. -“Isso é Ifá, eu gosto é disso, de ver essas coisas funcionando.” -“eu acredito, nós fomos lá em SãoPaulo, fez o etutu com meu pai, que é seu avó. Num vai acontecer?” E11.R41. -“porque você tem a marca de Ifá” -“É o lado que Ifá tá determinando pra você” E11.R42. -“Mas, vai pelos caminhos certos.”	comparação denegada que o configura. Já que existe uma parte mais ou menos aberta dos <i>odu</i>, na qual ao sacerdote seria/é permitido acrescentar, em E11.R39, podemos verificar uma atualização do <i>corpus</i> literário de Ifá que passa a incorporar uma narrativa típica da experiência da própria IES, em seu lugar social. Em E11.R40., vemos um atestado de fê, no qual a crença é tomada como verdadeira e inquestionável. No que toca a E11.R41., a formação discursiva do determinismo, acrescida da reafirmação da autoridade de Ifá. Por fim, em E11.R42, marca-se a possibilidade de caminhos errados no culto a Ifá, ou seja, a reafirmação de há um padrão, uma tradição, um discurso autorizado que determina o que é certo ou errado em Ifá. E isso nos conduz a uma vontade de verdade. Balanço das Formações Discursivas (FD) observadas: - FD Cristã - FD do Poder pelo saber; - FD da Verdade; - FD do Determinismo.
Excerto 12	B- E o Kardec fala, ah!. Ifá diz: <i>a nossa casa é o céu, como é que é, o mercado é onde viemos, é a terra, o shopping, é a terra. O mercado é a terra, nossa casa é céu, mas chegamos em casa e queremos fazer compras. É aqui que a gente realiza. E fica bem, que tem filhos, namora, cresce... todo mundo que vai pro grun vem pro aye. Ifá diz: o céu é a nossa casa, e as coisas da nossa casa não estão disponíveis na terra ainda, coisas maravilhosas não estão disponíveis na terra ainda.</i> Isso é do <i>OduIwori, Iwori-Otura</i>, é um <i>itan</i>. Que as coisas maravilhosas do céu, não estão disponíveis, os	E12.R43. - “Kardec fala”; - “Nossa casa é o céu”; - “Aí, eu fico lembrando do Chico Xavier [...]”; - “o mercado é onde viemos, é a terra, o shopping, é a terra.” E12.R44.	Fica notória a interpelação espírita, da IES, no E12.R43., já que isso é verbalizado, ao serem nominados dois sujeitos que figuram como ícones de tal formação discursiva. Ainda, o movimento imputado ao homem, nessas idas e voltas do céu à terra, remete a uma formação discursiva reencarnacionista - que apesar de

	homens não estão preparados pra isso, ainda, na terra. <i>Aí, uma pessoa, uma pessoa no itan fala: que coisas boas são essas? Não haverá animais peçonhentos, não haverá obsessão, não haverá desgraças, não haverá doenças, não haverá fome.</i> Há, há coisa que não conhecemos na terra que já estão disponíveis no céu. Aí, eu fico lembrando do Chico Xavier, que em 45, 43 [reporta-se a 1943/1945], (falou de) computador naqueles livros, ele já falava disso e hoje ta aí, disponível.	- “É aqui que a gente realiza. E fica bem,” E12.R45. - “[...] não haverá doenças, não haverá fome.”. - “<i>o céu é a nossa casa, [...] coisas maravilhosas não estão disponíveis na terra ainda</i>”	pertencer à concepção existencial e religiosa dos iorubas, busca aqui a sua reafirmação pela autoridade espírita. Dessa forma, observamos um movimento de identificação com a formação discursiva espírita e uma tentativa de asseverar um lugar de verdade, por essa identificação. Em E12.R44, manifesta-se uma voz hedonista, que remete a um aspecto de valorização da vida na terra e aos benefícios que dessa vida se pode usufruir. Isso apresenta-se como uma marca patente a motivar a relação com o divino. Por fim, referendando a necessidade humana de bem estar acima mencionada e sua valorização no culto à <i>Orunmilá</i>/Ifá, a E12.R45. vem marcar o atravessamento do sujeito, e de tal discurso, pelo desejo de uma vida melhor, idealizado como algo passível de vir-a-ser pela intervenção do divino, do sagrado, de deus(es). Além de fazer uma remissão direta às eras míticas, onde vigora uma felicidade inalterável. Balanço das Formações Discursivas (FD) observadas: - FD Espírita; - FD Hedonista; - FD Metafísica; - FD Mítica.
Excerto 13	B- Vamos fechar seu jogo então: <i>Okaran-Fun</i>. <i>Okaran-Fun</i> pede pra você usar a sabedoria dele de <i>Orunmilá</i>, os <i>itan</i> de Ifá, cuidar muito do seu <i>Ori</i>, do seu <i>Eleda</i>, da sua energia pessoal, <i>Ode</i>[refere-se a um orixá], cultuar muito, segurança nas palavras de Ifá, porque ele vai mudar seu destino. Ele já está mudando seu destino. Só de você	E13.R46. - “ele vai mudar seu destino. Ele já está mudando seu destino.” - “Ifá é tão poderoso, porque ele faz isso com a gente.”	Tomando, então, o último excerto, podemos perceber em E13.R46. uma exortação ao poder de Ifá, pelo qual ele é capaz de intervir na vida das pessoas e mudá-la. O seu poder é tanto que é

	falar de Ifá, só de você pesquisar Ifá, já muda seu destino. Ifá é tão poderoso, porque ele faz isso com a gente. Entendeu? E, você vai ser realizado, ainda, na sua vida. <i>Ifá diz que você terá varanda. Você terá tempo de ver o tempo passar na varanda da sua casa. Quer dizer que sua velhice, você vai envelhece bem, você vai ter coisas boas. Orunmilá fala. Okaran-Fun</i> fala disso. Fala da grande percepção espiritual que você tem e dessa necessidade de tomar <i>Itefá</i>, a iniciação verdadeira. <i>Itefá</i>, para que ele possa trabalhar com você e com as pessoas que vivem ao seu redor. Não se esqueça que você tem que ter um filho homem na sua família, pode adotar, pode ter uma outra criança. Porque Ifá precisa vir através desse homem, seu Ifá precisa ser herdado por um homem e não por uma mulher.	E13.R47. -“<i>Ifá diz que você terá varanda</i>” - “<i>você vai envelhece bem, você vai ter coisas boas</i>” E13.R48 - “Não se esqueça que você tem que ter um filho homem na sua família, pode adotar, pode ter uma outra criança.”	capaz de mudar o destino; de alterar o “inalterável”, de revogar o pré-determinado. Em E13.R47., vemos a caracterização ostensiva de uma predição, remetendo a coisas boas, o que a caracteriza como atravessada pelo discurso do desejo da felicidade, do hedonismo; e ainda, de uma espiritualidade. Por fim, em E13.R48, vemos manifestar-se uma prescrição, determinando a necessidade de uma ação que visa um fim determinado. Percebemos aqui um princípio de regulação e uma vontade de verdade. Balanço das Formações Discursivas (FD) observadas: - FD Vontade de Verdade; - FD do Poder pelo saber; - FD Hedonista; - FD Machista.
--	--	---	--

MATRIZ DESCRITIVA DOS SENTIDOS – EXCERTO 1

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
E1.R1. - “ele tem várias informações morais, éticas, sociais e farmacológicas e herbárias e e fitoterápicas e mágicas, também.” - “enumerar os <i>itan</i>, dava essa parede aqui ó (mostra a parede), de tantos <i>itan</i> que são.” “babalaô é mais poderoso, o quanto ele decora mais <i>itan</i>” - “uma pessoa que vai ser babalaô, ele é levado pra viver com babalaô com quatro anos de idade”	Amplitude/ ilusão de completude	Saber	Vontade de verdade	Poder	Desejo de Legitimação
E1.R2. -“<i>isoye</i>, uma medicina para ele memorizar os <i>itan</i>, pra ele memorizar os <i>itan</i>.”	Poder mágico	Conhecimento	Discurso Místico Interdiscurso	Distanciamento	Asseveração da autoridade da IES.
E1.R3. -“aquele <i>odu</i> que saiu é a vida da pessoa.” -“[quando] você foi criado no universo, <i>Qrunmilá</i> te deu aquele <i>odu</i>”	Formação imaginária	Vontade de verdade	Mito Memória Discursiva	Real	Instaurar um sentido de sagrado.
E1.R4. -“Dessa vida e de outras que você teve”	Discurso Transcendental/Metafísico (Reencarnacionista); Interdiscurso	Sagrado	Vontade de Verdade	Dominação	Estabelecer meios de regulação pela irrefutabilidade, servindo-se da reencarnação para asseverar

					o valor do odu
--	--	--	--	--	----------------

MATRIZ DESCRITIVA DOS SENTIDOS – EXCERTO 2

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
E2.R5. - “todo esse código moral, ético, social – tem que frisar bem isso” - “não é só magia” - “não tinha letras, mas todo seu conhecimento era carne viva” - “é agráfico, mais é cultural.”	Referência de positividade/ do caráter de empírico	Identidade	Formação discursiva Cientificista; Formação Discursiva Mística; Interdiscurso.	Legitimidade	Busca da aceitabilidade social, pelo caráter empírico positivista
E2.R6. - “não colocamos nossos idosos no asilo. Eles ficam morando conosco, é enterrado no fundo das nossas casas.” - “Quando meu nenê nascer, eu vou apresentar: Oh, avô, sua descendência aqui!”	Afirmação de um aspecto identitário	Comparação	Valor de Moralidade	Superioridade/ Memória Discursiva	Busca pela aceitabilidade social na asseveração do moralmente correto.

MATRIZ DESCRITIVA DOS SENTIDOS – EXCERTO 3

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
E3.R7. -“Mas, tem vários tipos de morte.” - “cê vai destrinchar aquilo”	Relativização	Refutabilidade	Plurissignificação Memória Discursiva	Controle/regulação	Afirmação de um caráter capaz de dominar/ conhecer a verdade.
E3.R8 - “ <i>Qsa-Meji - Egba!</i> é o <i>odu</i> das <i>Iya</i> , tem que fazer reverência (em tom baixo)” - “Cê vai fazer uma boa viagem? Cai <i>Ofun-Meji</i> , o último, ele é cênico, ele é anterior, ele manda, quer dizer, é sim.” - “o africano, ele bate a sua cabeça no chão, ele introduz que o céu não é lá em cima, é embaixo”	Ritual	Identidade	Formação Discursiva Mítica	Regulação	O funcionamento de relações imaginárias (inscritas em Formações Imaginárias)
E3.R9 -“ <i>Todos esses dezesseis odu, eles estavam na criação do planeta.</i> ” - “ <i>Teve um momento, que eles vieram do grum, do</i>	Formação Imaginária	Vontade de Verdade	Memória Discursiva Mito	Valor de Sagrado	Construção identitária fundamentada num desejo pelo saber.

<i>céu, para a terra”</i> - “aqui é reflexo de lá”					
E3.R10. - “até, na criação do universo”	Retificação/equivocidade	Atualização	Vontade de Verdade	Cientificismo/Positivismo Interdiscurso	Criação de uma maior aceitabilidade social pelo valor científico (re)atualizado.

MATRIZ DESCRITIVA DOS SENTIDOS – EXCERTO 4

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
E4.R11. - “hoje, é modismo Ifá” - “Isso tudo é pra encher linguiça” - “Ifaísmo é a religião”.	Contradição	Denegação	Tensão Interdiscurso Discurso da moda	Autoafirmação	Instaurar um lugar de verdade
E4.R12 -“Orixá não faz Ifá. Ifá faz orixá. Porque[...]Ifá diz: Orixá é o chefe, mas Ifá é o proponente.” - “Ele é o rei que coroa outros reis.” -“Eles acham que é só matar o sangue e jogar lá.” -“Aí se foode com a vida da pessoa, a pessoa vira crente	Asseveração da Identidade	Autoafirmação	Memória Discursiva Mito	Formação Imaginária	Asseverar um lugar de verdade e superioridade.

depois.”					
----------	--	--	--	--	--

MATRIZ DESCRITIVA DOS SENTIDOS – EXCERTO 5

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (dever)
E5.R13. -“um <i>itan</i> , eu tenho ele depois digitado” -“ eu dou, depois pra você levar e por aí” -“(celular dele toca)”	Atualização/Modernidade	Contradição	Heterogenidade	Praticidade/Racionalidade	Instaurar uma ressignificação/atualização das práticas no culto.
E5.R14. -“já tava vendo a migração Nigéria-África [Brasil], isso há 6 mil anos atrás.” -“Jesus era um iniciado de Ifá” -“ Um negro, um dos três reis magos era iniciado de Ifá.”	Memória Discursiva	Poder	Vontade de Verdade Formação Discursiva Cristã Interdiscurso	Ilusão de Completude	Determinar uma ascendência dos conhecimentos de Ifá sobre o Cristianismo
E5.R15 -“Vou simplificar”	Discurso da Modernidade	Praticidade	Formação discursiva da modernidade/praticidade; Interdiscurso	Regulação	Afirma uma possibilidade de modernização do culto
E5.R16. -“ <i>Ori. Ele nunca nasce e é enterrado longe de seu devoto.</i> ” -“é <i>Ori</i> que você tem que agradecer”	Mito Memória Discursiva	Real	Formação Discursiva de Racionalidade; Interdiscurso.	Livre arbítrio	Instaura um efeito da sacralização da Razão

E5.R17. -“Lembra muito o cristianismo, quando o cristianismo fala.”	Memória Discursiva; Interdiscurso	Afirmação da identidade	Comparação	Vontade de Verdade	Revela um desejo pelo lugar do outro – Cristianismo.
--	--------------------------------------	-------------------------	------------	--------------------	--

MATRIZ DESCRITIVA DOS SENTIDOS – EXCERTO 6

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
E6.R18. -“Com a ajuda da internet” -“fazer um bom babalaô com menos tempo” -“se você, se o babalaô domina a internet, você domine o inglês”	Modernização	Globalização	Contradição; Interdiscurso.	Atualização	Instaura, sob o signo da contradição um efeito de modernização a despeito da tradição. Ainda, determina um caráter de mutabilidade do culto.
E6.R19. -“não vou falar um bom babalaô” -“Quando eu comecei não tinha tanta internet.”	Comparação	Contradição	Formação discursiva neoliberalista; Interdiscurso.	Competitividade	Estabelece uma tensão em assumir no culto aspectos da modernidade, marcando um caráter de dúvida.

MATRIZ DESCRITIVA DOS SENTIDOS – EXCERTO 7

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
E7. R20. - “Jesus Cristo					

copiou de <i>Orunmilá</i> , [...].”; - “Não (com ênfase) o próprio Oxalá.”;	(Des)Identificação com o Cristianismo	Denegação	Interdiscurso/memória discursiva	Tensão	Instauração da ilusão de um reconhecimento social
E7.R21. - “Jesus é um grande avatar, [...].”;	Identificação com o Cristo; Memória Discursiva.	Retratação	Formação Discursiva Cristã; Interdiscurso.	Apaziguamento	Pretensão de aceitabilidade social
E7.R22. - “[...]Os itans, eles codificam o cotidiano”; - Cai o ato que existe no Universo;	Legitimação da própria autoridade	Estabelecer racionalidade	Vontade de verdade	Asseveração da própria existência	Pretensão de aceitabilidade social
E7.R23. - “Imagina se ele não falasse por parábolas.”	Formação Discursiva Cristã; Interdiscurso.	Comparação	Vontade de Verdade	Dominação	Asseverar a possibilidade de regulação dos discursos
E7.R24. - “Então eu pego, então, falo:[...]”; - “Ifá tá avisando isso.”.	Legitimação da própria autoridade	Estabelecer credibilidade	Pertencimento ao sagrado	Autoafirmação como insuspeito	Instaurar posição de superioridade

MATRIZ DESCRITIVA DOS SENTIDOS – EXCERTO 8

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
E8.R25. -“fazer como eu faço.”; - “Cê tá	Legitimação da própria autoridade	Ilusão de completude	Vontade de poder	Valorização do conhecimento/saber	Inscrição num lugar de “status” social

entendendo?";					
E8.R26. -“hoje, pela internet fica mais fácil. [...]”; - “[...] a barreira é o inglês. Não é o ioruba mais.”;	Representação imaginária da facilidade atual/ Projeção do inglês como um elemento gerador de conhecimento	Afirmar uma atualização do culto frente à modernidade	Contradição/ Discurso neoliberal; Interdiscurso.	Intuito de revelar-se em evolução, também, frente à dinâmica do mundo	Inscrição num lugar de modernidade (fuga do obsoleto)
E8.R27. - “Em país ioruba, [...].”;	Representação do outro como um melhor	Revelar um desejo	Memória Discursiva	Interpelação pela ideologia	Jogo de superioridade e inferioridade/Espelhamento

MATRIZ DESCRITIVA DOS SENTIDOS – EXCERTO 9

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
E9.R28. - “magias que a gente toma para”; - “não é ele que está falando, ele está interpretando.”;	Representação de si como sagrado, como interprete do divino	Afirmar-se superior	Formação discursiva do sobrenatural/do metafísico	Conferir especialidade	Endossar a própria autoridade
E9.R29. - “aumentar a sinapse, as pré-sinapses, [...]”;	Tentativa de asseverar-se pela racionalidade	Afirmação pela ciência	Formação discursiva do cientificismo/do ceticismo/do positivismo ; Interdiscurso.	Vontade de Poder	Desejo/necessidade de reconhecimento/pertença social
E9.R30. -“O babalaô é mais poderoso, quanto mais histórias, ele	Valorização do saber que confere poder	Relativizar a importância dos sacerdotes entre si	Vontade de poder pelo saber	Alteridade que toma sempre um outro como referência	Desejo de Poder

souber.”;					
E9.R31. - “dentro desses <i>itan</i> , existem magias, remédios, condições éticas, morais e sociais.”;	Diversidade de temas e possibilidades de significação dos <i>itan</i>	Revelar grandeza e importância	Formações discursivas da Sociologia, da Medicina e do sagrado; Interdiscurso.	Ilusão de completude	Reconhecimento social pelo outros/ pelas instâncias de poder e de saber.
E9.R32. - “o dinheiro que ele ganha do Ifá, ele não pode gastar, é do Ifá”; - “É arrumando seu templo, é aju/dando comida aos pobres, [...]”;	Regulação entre o econômico e o sagrado	Legitimação	Formações discursivas cristã e espírita; Interdiscurso	Interdiscurso articulado em argumentos	Ilusão de credibilidade social
E9.R33. - “se ele vai fazer um trabalho, [...], ele pode cobrar por aquilo.”;	Legitimação do viés profissional dos sacerdotes	Justificativa	Formação discursiva capitalista Interdiscurso	Pretensão à aceitabilidade social	Apagamento do sagrado

MATRIZ DESCRITIVA DOS SENTIDOS – EXCERTO 10

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
E10. R34. - “Cê pega o dinheiro que você vai dar pra Ifá” -“(Ele põe o gim na boca e esparge no	Ritual	Regulação	Mito/Tradição; Formação Discursiva Capitalista; Interdiscurso.	Regular para conseguir o resultado esperado	Instaurar um caráter de controle/regulação para a IES; Apagamento do

entorno) Eles ficam em volta! (sugerindo que a o procedimento aliviaria)”					capitalismo.
E10. R35. -“Meu Deus! (com preocupação) Ifã fala que você é <i>abiku</i> .” - “eles ficam perturbando a vida da pessoa.”	Vontade de Verdade	Determinismo	Memória Discursiva/ Mito	Tensão	Instaura um efeito de Dominação pelo saber
E10.R36. - “aqueles que nascem marcados para morrer. Mas o que que significa isso, se você tá vivo?” - “livrar dessa energia <i>abiku</i> , para suas coisas amorosas, materiais, espirituais irem pra frente.”	Contradição	Relativização; Regulação.	Formação Discursiva da Morte; Formação Discursiva Capitalista; Formação Discursiva Hedonista; Interdiscurso.	Dominação	Asseveração do Poder da IES.
E10. R37. -“Aí o povo pega e usa o dinheiro do Ifã.”	Denuncia	Comparação	Formação Discursiva Capitalista;	Afirmação da Moralidade/Ética	Instaurar efeitos de uma ética determinada para o culto.

MATRIZ DESCRITIVA DOS SENTIDOS – EXCERTO 11

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
E11.R38. -“para o cristão a hóstia sagrada, nós temos o <i>ikin</i> , se fosse comparar”	Comparação	(des)identificação	Formação Discursiva Cristã; Interdiscurso.	Denegação	Estabelecer uma legitimidade social
E11.R39. -“meu baba jogou o Ifá, meu, pra ver a vida do meu filho, e fez um ebó, ele [...] Essa outra cidade tinha bandidos, se ele chegasse lá, eles matavam ele, [...]O dia que ele chegou na cidade, a Federal prende todos os bandidos.”	Asseveração do Poder	Alcançar a credibilidade	Memória Discursiva/Interdiscurso	Reafirmação da identidade.	Afirmação de Poder/ Vontade de Verdade
E11.R40. -“Isso é Ifá, eu gosto é disso, de ver essas coisas funcionando.” -“eu acredito, nós fomos lá em SãoPaulo, fez o <i>etutu</i> com meu pai, que é seu avó. Num vai acontecer?”	Identificação	Confirmação da Verdade	Discurso do Mito e do Sagrado	Vontade de Verdade	Asseveração do Caráter de sagrado e poderoso.
E11.R41. -“porque você tem a marca de Ifá” -“É o lado que Ifá tá	Regulação	Estabelecer identificação	Discurso do Mito e do Sagrado	Dominação	Revela um determinismo, com base no sagrado, capaz de instaurar/reafirmar uma

determinando pra você”					relação de identificação.
E11.R42. -“Mas, vai pelos caminhos certos.”	Recomendação	Vontade de Verdade	Desejo de saber	Regulação	Revelar contradições no interior do próprio culto.

MATRIZ DESCRITIVA DOS SENTIDOS – EXCERTO 12

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
E12.R43. - “Kardec fala”; -“Nossa casa é o céu”; -“Aí, eu fico lembrando do Chico Xavier [...]”;	Identificação com o Espiritismo	Revelar coerência	Interdiscurso	Estabelecer legitimidade	Assegurar pela similitude uma credibilidade
E12.R44. - “É aqui que a gente realiza.”;	Apego/necessidade/desejo pela vida na terra	Valorização social da vida e do que ela oferece	Formação discursiva hedônica	materialismo (contrário de espiritualismo)	Naturalizar o prazer/ o bem estar material
E12.R45. - “[...] não haverá doenças, não haverá fome.”. - “o céu é a nossa casa, [...] coisas maravilhosas não estão disponíveis na terra ainda”	Configura-se como uma promessa do divino/do sagrado	Despertar a fé	Formações Discursivas Cristã e Espírita (e de paraíso); Interdiscurso	Desejo do sujeito	Instauração de uma promessa

MATRIZ DESCRITIVA DOS SENTIDOS – EXCERTO 13

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
E13.R46. -“ele vai mudar seu destino. Ele já está mudando seu destino.” -“Ifá é tão poderoso, porque ele faz isso com a gente.”	Asseveração do Poder de Ifá	Sagrado	Vontade de Verdade	Regulação	Asseverar pela vontade de verdade e pelo caráter de sagrado o poder de Ifá.
E13.R47. -“ <i>Ifá diz que você terá varanda</i> ” - “ <i>você vai envelhece bem, você vai ter coisas boas</i> ”	Predição	Desejo (de felicidade de coisas boas)	Memória Discursiva Contradição (com o conceito de <i>abiku</i>)	Identificação	Remeter à possibilidade de realização de desejos; e asseverar o poder do oráculo.
E13.R48 - “Não se esqueça que você tem que ter um filho homem na sua família, pode adotar, pode ter uma outra criança.”	Prescrição	Medida preventiva/ Regulação.	Discurso do Mito; Discurso Machista; Interdiscurso	Regulação	Instaurar uma vontade de verdade.

MATRIZ INTERPRETATIVA DOS MOVIMENTOS DA IES – EXCERTO 1

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
- Amplitude/ ilusão de completude; - Poder mágico; - Formação imaginária; - Discurso Transcendental/Metafísico (Reencarnacionista); - Interdiscurso.	Interpelação	Esquecimento n.1	Outricidade	Identificação	Inscrição ideológica
- Saber; - Conhecimento; - Vontade de verdade; - Sagrado.	Posição sujeito (inscrição ideológica)	Identificação	Alteridade	Lugar discursivo (dominação)	Identificação com a posição de dominação
- Vontade de verdade; - Discurso Místico; -Interdiscurso; - Mito; -Memória Discursiva;	Clivagem	Identificação	Heterogeneidade	Esquecimento n.1	Instaurar uma ilusão de completude.
- Poder; - Distanciamento; - Real; - Dominação.	Posição sujeito (inscrição ideológica)	Identificação	Alteridade	Lugar discursivo (dominação)	Identificação com a posição de dominação
- Desejo de Legitimação; - Asseveração da autoridade da IES; - Instaurar um sentido de sagrado; - Estabelecer meios de regulação pela irrefutabilidade, servindo-se da reencarnação para asseverar o valor do <i>odu</i>.	Posição sujeito (inscrição ideológica)	Identificação	Interpelação	Lugar discursivo (dominação)	Desejo de legitimação

MATRIZ INTERPRETATIVA DOS MOVIMENTOS DA IES – EXCERTO 2

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
- Referência de positividade/ do caráter de empírico; - Afirmação de um aspecto identitário.	Asseveração	Identificação	Outricidade	Alteridade	Afirmação/desejo de um lugar discursivo.
- Identidade; - Comparação.	Alteridade	(des)Identificação	Outricidade	tensão	Instaurar um processo de alteridade
- Formação discursiva Cientificista; -Formação Discursiva Mística; -Interdiscurso. - Valor de Moralidade.	Interpelação	Clivagem	Descontinuidade	Posição sujeito (inscrição ideológica)	Revela a heterogeneidade do sujeito
- Legitimidade; - Superioridade/ Memória.	Posição sujeito (inscrição ideológica)	Alteridade	Outricidade	Tensão	Lugar discursivo (superioridade)
- Busca da aceitabilidade social, pelo caráter empírico/ positivista; - Busca pela aceitabilidade social na asseveração do moralmente correto.	Interpelação	Desejo	Heterogeneidade	Alteridade	Instaurar um lugar discursivo (de verdade/ de certo)

MATRIZ INTERPRETATIVA DOS MOVIMENTOS DA IES – EXCERTO 3

Ocorrências	Denominação	Designação	Articulação	Encaixe	Potencial
-------------	-------------	------------	-------------	---------	-----------

(regularidades)	(significações)	(sentido)	(atravessamento)	(efeito)	(devir)
-Relativização -Ritual -Formação Imaginária -Retificação/ -Equivocidade	Heterogeneidade	Contradição	Descontinuidade	Equívoco	Instaura a luta por um lugar de verdade.
-Refutabilidade -Identidade -Vontade de Verdade -Atualização	Clivagem	Regulação	Interpelação descontinua	Alteridade	Afirmção da identidade. (des)identificação
Plurissignificação -Memória Discursiva -Formação Discursiva Mítica -Mito -Vontade de Verdade	Clivagem	Identificação	Interpelação	Esquecimento n.1	Instaurar um lugar discursivo (saber/verdade)
-Controle -Regulação -Valor de Sagrado -Cientificismo -Positivismo -Interdiscurso	Esquecimento n.1	Asseverar identidade	Alteridade	Interpelação	Instaurar um lugar discursivo (saber/verdade)
-Afirmção de um caráter capaz de dominar/ conhecer a verdade. -O funcionamento de relações imaginárias (inscritas em Formações Imaginárias) -Construção identitária fundamentada num	Interpelação	Alteridade	Outricidade	Tensão	Autoafirmação da Identidade e da verdade.

desejo pelo saber. -Criação de uma maior aceitabilidade social pelo valor científico (re)atualizado.					
---	--	--	--	--	--

MATRIZ INTERPRETATIVA DOS MOVIMENTOS DA IES – EXCERTO 4

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
- Contradição -Asseveração da Identidade	Heterogeneidade	Clivagem	Outricidade	Alteridade	Revela a descontinuidade da IES no afã de legitimar-se.
-Denegação Autoafirmação	Posição sujeito (inscrição ideológica)	(des)identificação	Contradição	Alteridade	Afirmação de um lugar discursivo.
Tensão -Interdiscurso -Discurso da moda Memória Discursiva Mito	Clivagem	Heterogeneidade	Outricidade	Tensão	Afirmação de um lugar discursivo. (lugar de verdade)
-Autoafirmação -Formação Imaginária	Esquecimento n.1	(des)identificação	Desejo de instaurar uma verdade	Alteridade	Afirmação de um lugar discursivo. (lugar de verdade)
-Instaurar um lugar de verdade -Asseverar um lugar de verdade e superioridade.	Ilusão de completude	Alteridade	Outricidade	Tensão	Afirmação de um lugar discursivo. (lugar de verdade)

MATRIZ INTERPRETATIVA DOS MOVIMENTOS DA IES – EXCERTO 5

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
-Atualização -Modernidade -Memória Discursiva -Discurso da Modernidade -Mito -Interdiscurso	Clivagem	Heterogeneidade	Descontinuidade	Contradição	Revela um movimento de identificação e contradição entre tradição e modernidade.
-Contradição -Poder -Praticidade -Real -Afirmação da identidade	Inscrição ideológica	Interpelação	Outricidade	Tensão	Instaurar um lugar discursivo (verdade e poder)
-Heterogeneidade -Vontade de Verdade -Formação Discursiva Cristã -Interdiscurso -Formação discursiva da modernidade/praticidade; -Formação Discursiva de Racionalidade; - Comparação	Clivagem	Identificação	Heterogeneidade	Alteridade	Afirmação de uma identidade.
-Praticidade/ -Racionalidade -Ilusão de Completude -Regulação -Livre arbítrio -Vontade de Verdade	Posição sujeito (inscrição ideológica)	Movimento de Regulação	Contradição/ Alteridade	Tensão/Identificação	Instaurar um lugar discursivo (revelar uma mentalidade)
-Instaurar uma resignificação/atualização das práticas no culto. -Determinar uma ascendência dos conhecimentos de Ifã	Lugar Discursivo (posição na classe)	Desejo/interpelação	Outricidade	Alteridade	Pela tensão dos movimentos de (des)identificação, instaurar um lugar

sobre o Cristianismo -Afirma uma possibilidade de modernização do culto -Instaura um efeito da sacralização da Razão -Revela um desejo pelo lugar do outro, o Cristianismo.					discursivo de verdade.
--	--	--	--	--	------------------------

MATRIZ INTERPRETATIVA DOS MOVIMENTOS DA IES – EXCERTO 6

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
-Modernização -Comparação	Alteridade	Construir identidade	Outricidade	Tensão	Instaurar um lugar discursivo
-Globalização -Contradição	Heterogeneidade	Clivagem	Outricidade	Contradição	De(negar)/revelar identidade
-Contradição; -Interdiscurso. -Formação discursiva neoliberalista;	Clivagem	(des)identificação	Contradição	Tensão	Revelar a heterogeneidade e a contradição da IES
-Atualização -Competitividade	Interpelação	Alteridade	Outricidade	Identificação	Instaurar um lugar discursivo
-Instaura, sob o signo da contradição um efeito de modernização a despeito da tradição. Ainda, determina um caráter de mutabilidade do culto.	Descontinuidade	Alteridade	Tensão	Contradição	Revelar uma descontinuidade na interpelação do processo de construção identitária

-Estabelece uma tensão em assumir no culto aspectos da modernidade, marcando um caráter de dúvida.					
--	--	--	--	--	--

MATRIZ INTERPRETATIVA DOS MOVIMENTOS DA IES – EXCERTO 7

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
-(Des)Identificação com o Cristianismo -Memória Discursiva -Legitimação da própria autoridade. -Formação Discursiva Cristã; -Interdiscurso.	(des)Identificação	Alteridade	Outricidade	Tensão	Revelar o conflito da IES frente a uma outricidade que a interpela
-Denegação -Retratção -Estabelecer racionalidade -Comparação - Estabelecer credibilidade	Tensão	Alteridade	Outricidade	Estabelecer Identidade	Instaurar um lugar discursivo de credibilidade
- Interdiscurso/memória discursiva -Formação Discursiva Cristã; -Vontade de Verdade Pertencimento ao sagrado	Heterogeneidade	Clivagem	Outricidade	(des)identificação	Revelar a interpelação descontinua da IES e o seu desejo de um lugar discursivo.
-Tensão -Apaziguamento					Instaurar um lugar

-Asseveração da própria existência -Dominação -Autoafirmação como insuspeito	(des)identificação	Alteridade	Outricidade	Tensão	discursivo de verdade e insuspeição.
-Instauração da ilusão de um reconhecimento social -Pretensão de aceitabilidade social -Asseverar a possibilidade de regulação dos discursos -Instaurar posição de superioridade	Processo de (des)identificação	Alteridade	Outricidade	Alteridade	Instaurar um lugar discursivo de verdade e insuspeição.

MATRIZ INTERPRETATIVA DOS MOVIMENTOS DA IES – EXCERTO 8

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
-Legitimação da própria autoridade - Representação imaginária da facilidade atual -Projeção do inglês como um elemento gerador de conhecimento -Representação do outro como um melhor	Heterogeneidade do sujeito	Clivagem	Outricidade	Alteridade	Movimento de Identificação, marcado pelo desejo.
-Ilusão de completude - Afirmar uma	Interpelação	Inscrição discursiva	Outricidade	Desejo	Movimento de Identificação

atualização do culto frente à modernidade -Revelar um desejo					
Vontade de poder -Contradição -Discurso neoliberal; -Interdiscurso -Memória Discursiva	Clivagem	Alteridade	Outricidade	Tensão	Instauração de um lugar discursivo
-Valorização do conhecimento/saber - Intuito de revelar-se em evolução, também, frente à dinâmica do mundo -Interpelação pela ideologia	Posição sujeito (inscrição ideológica)	Interpelação	Memória Discursiva	Revelar uma identificação	Instauração de um lugar discursivo
-Inscrição num lugar de “status” social - Inscrição num lugar de modernidade (fuga do obsoleto) -Jogo de superioridade e inferioridade -Espelhamento	Lugar discursivo	Interpelação	Outricidade	Alteridade	Instauração de um lugar discursivo

MATRIZ INTERPRETATIVA DOS MOVIMENTOS DA IES – EXCERTO 9

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
-Representação de si como sagrado, como interprete do divino -Tentativa de asseverar-se pela racionalidade	Lugar Discursivo	Inscrição Ideológica	Outricidade	(des)identificação	Instauração de um Lugar Discursivo.

-Valorização do saber que confere poder -Diversidade de temas e possibilidades de significação dos <i>itan</i> -Regulação entre o econômico e o sagrado -Legitimação do viés profissional dos sacerdotes					
-Afirmar-se superior -Afirmação pela ciência -Relativizar a importância dos sacerdotes entre si -Revelar grandeza e importância -Legitimação -Justificativa	Alteridade	(Inscrição Ideológica)	Esquecimento n. 1	Legitimação	Asseverar a própria Identidade
Formação discursiva do sobrenatural/do metafísico -Formação discursiva do cientificismo/do ceticismo/do positivismo -Interdiscurso. -Vontade de poder pelo saber -Formações discursivas da Sociologia, da Medicina e do sagrado; -Formações discursivas cristã e espírita; - Formação discursiva capitalista	Heterogeneidade	Clivagem	Outricidade	Alteridade	movimentos de (des)identificação.

-Conferir especialidade -Vontade de Poder -Alteridade que toma sempre um outro como referência -Ilusão de completude -Interdiscurso articulado em argumentos -Pretensão à aceitabilidade social	Alteridade	Posição sujeito	Outricidade	Alteridade	Instauração de um Lugar Social.
-Endossar a própria autoridade -Desejo/necessidade de reconhecimento/pertença a social -Desejo de Poder -Reconhecimento social pelo outros/ pelas instâncias de poder e de saber. -Ilusão de credibilidade social -Apagamento do sagrado	Instauração de um lugar social	Desejo/Tensão	Interpelação	Alteridade	Movimentos de (des)identificação e apagamento.

MATRIZ INTERPRETATIVA DOS MOVIMENTOS DA IES – EXCERTO 10

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
-Ritual -Vontade de Verdade	Inscrição Ideológica	Descontinuidade	Contradição	Tensão	Movimento de (des)identificação.

-Contradição -Denúncia					
-Regulação -Determinismo -Relativização -Comparação	Contradição	Descontinuidade	Heterogeneidade	Contradição	Esquecimento n 1.
-Mito/Tradição; -Formação Discursiva Capitalista; -Memória Discursiva -Formação Discursiva da Morte; -Formação Discursiva Hedonista; -Interdiscurso.	Heterogeneidade	Clivagem	Outricidade	Alteridade	Movimentos de (des)identificação
-Regular para conseguir o resultado esperado -Tensão -Dominação - Afirmação da Moralidade/Ética	Posição Sujeito	Alteridade	Outricidade	Tensão	Instauração de um Lugar Discursivo
-Instaurar um caráter de controle/regulação para a IES; -Apagamento do capitalismo. -Instaura um efeito de dominação pelo saber - Asseveração do Poder da IES. -Instaurar efeitos de	Posição Sujeito	Alteridade	Outricidade	Tensão	Instauração de um Lugar Discursivo

uma ética determinada para o culto.					
-------------------------------------	--	--	--	--	--

MATRIZ INTERPRETATIVA DOS MOVIMENTOS DA IES – EXCERTO 11

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
-Comparação -Asseveração do Poder -Identificação -Regulação -Recomendação	Alteridade	Posição Sujeito	Outricidade	Alteridade	Movimentos de (des)identificação.
-(des)identificação - Alcançar a credibilidade -Confirmação da Verdade -Estabelecer Identificação -Vontade de Verdade	Lugar Discursivo	Alteridade	Outricidade	Tensão	Instaurar um Lugar Discursivo
-Formação Discursiva Cristã; -Interdiscurso. -Memória -Discurso do Mito e do Sagrado -Desejo de saber	Heterogeneidade	Clivagem	Outricidade	Alteridade	Movimentos de (des)identificação, na instauração de um Lugar Social.
Denegação					

-Reafirmação da identidade. -Vontade de Verdade -Dominação -Regulação	Inscrição Ideológica	Alteridade	Outricidade	Posição Sujeito	Instauração de um Lugar Discursivo
-Estabelecer uma legitimidade social -Afirmação de Poder/ Vontade de Verdade -Asseveração do caráter de sagrado e poderoso. -Revela um determinismo, com base no sagrado, capaz de instaurar/reafirmar uma relação de identificação - Revelar contradições no interior do próprio culto.	Lugar Discursivo	Alteridade	Outricidade	(des)identificação	Revelar um Inscrição Ideológica e Instaurar um Lugar Discursivo

MATRIZ INTERPRETATIVA DOS MOVIMENTOS DA IES – EXCERTO 12

Ocorrências (regularidades)	Denominação (significações)	Designação (sentido)	Articulação (atravessamento)	Encaixe (efeito)	Potencial (devir)
-Identificação com o Espiritismo -Apego/necessidade e desejo pela vida na terra -Configura-se como	Clivagem	Posição sujeito	Heterogeneidade	Identidade	Instauração de um Lugar Discursivo

uma promessa do divino/do sagrado					
-Revelar coerência -Valorização social da vida e do que ela oferece -Despertar a fê	Lugar Discursivo	Interpelação	Outricidade	Alteridade	Reafirmação da identidade
-Interdiscurso -Formação discursiva hedônica -Formações Discursivas Cristã e Espírita (e de paraíso);	Clivagem	Heterogeneidade	Outricidade	Interpelação	Instaurar um Lugar Discursivo
-Estabelecer legitimidade -materialismo (contrário de espiritualismo) -Desejo do sujeito	Inscrição ideológica	Interpelação	Outricidade	Alteridade	Instauração de um Lugar Discursivo. (de legitimidade)
-Assegurar pela similitude uma credibilidade -Naturalizar o prazer/ o bem estar material -Instauração de uma promessa	Inscrição ideológica	Interpelação	Alteridade	Movimento de identificação	Instauração de um Lugar Discursivo.

MATRIZ INTERPRETATIVA DOS MOVIMENTOS DA IES – EXCERTO 13

Ocorrências	Denominação	Designação	Articulação	Encaixe	Potencial
-------------	-------------	------------	-------------	---------	-----------

(regularidades)	(significações)	(sentido)	(atravessamento)	(efeito)	(devir)
Asseveração do Poder de Ifá -Predição -Prescrição	Posição sujeito (inscrição ideológica)	Interpelação	Outricidade	Identificação	Instauração de um Lugar Discursivo
-Sagrado -Desejo (de felicidade de coisas boas) -Medida preventiva/Regulação.	Interpelação	Alteridade	Outricidade	Desejo/tensão	Reafirmação de um Lugar Discursivo
-Vontade de Verdade - Memória Discursiva -Contradição (com o conceito de <i>abiku</i>) -Discurso do Mito -Interdiscurso	Heterogeneidade	Clivagem	Outricidade	Alteridade	Movimentos de (des)identificação
-Regulação - Identificação	Alteridade	Outricidade	Interpelação	Alteridade	Instauração de um Lugar Discursivo
-Asseverar pela vontade de verdade e pelo caráter de sagrado o poder de Ifá. -Remeter à possibilidade de realização de desejos; e asseverar o poder do oráculo. -Instaurar uma vontade de verdade.	Interpelação	Inscrição ideológica	Alteridade	Tensão	Asseverar um Lugar Discursivo