PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

CARLOS ALBERTO BAPTISTA

“A VOZ DE UM ANJO SUSSURROU NO MEU OUVIDO”: FUNDAÇÃO E LEGITIMAÇÃO DO DISCURSO RELIGIOSO

DOUTORADO EM LÍNGUA PORTUGUESA

SÃO PAULO

2022

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

CARLOS ALBERTO BAPTISTA

prof.carlos.itb@gmail.com

“A VOZ DE UM ANJO SUSSURROU NO MEU OUVIDO”: FUNDAÇÃO E LEGITIMAÇÃO DO DISCURSO RELIGIOSO

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de DOUTOR em Língua Portuguesa, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Jarbas Vargas Nascimento.

SÃO PAULO

2022

BANCA EXAMINADORA

_____

_____

_____

_____

_____

Esta Tese foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Código de Financiamento: 88887.163102/2018-00.

DEDICATÓRIA

Dedico esta Tese a todos aqueles que, dentro das Academias, não se enclausuram em seitas e grupos, que não se corrompem ao fechamento teórico, ao mais do mesmo, aqueles que não vão às Bancas para proteger os da Casa.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Roseli, por tornar este sonho possível, por ter me ingressado no caminho das Letras e estar sempre ao meu lado ao longo desta jornada;

À minha irmã, Vanessa, pelo constante apoio sempre que precisei. Minha cúmplice das coisas boas, ou nem tanto, de nossa infância, companheira de meus passos no caminho das Letras.

Ao meu amigo e orientador, Dr. Jarbas Vargas Nascimento, exemplo de sabedoria e humildade, por me encorajar, por me fazer acreditar em mim, por me guiar desde os primeiros passos, possibilitando-me esta travessia. A muito da minha vida acadêmica devo a você.

Ao amigo Anderson Ferreira, que foi meu interlocutor ao longo de toda esta jornada. Nossas reflexões foram fundamentais para a realização desta pesquisa.

À Professora Dra. Silma Ramos Coimbra Mendes, cuja participação foi imprescindível para apurar o trabalho final, pela dedicação com que leu este trabalho, contribuindo com observações preciosas;

À Professora Dra. Ana Rosa, que participou em várias etapas de minha formação, com quem muito aprendi, pelas palavras incentivadoras.

À Professora Dra. Izilda Nardocci, pela dedicação com que leu minha Tese, pela constante contribuição ao longo de minha trajetória acadêmica.

Às Professoras Dra. Maria Cecília Pérez de Souza-e-Silva e Dra. Fernanda Mussalim, pela leitura de minha Tese, pela contribuição que proporcionaram aos meus estudos, por meio da rica produção acadêmica que construíram.

À CAPES, pelos recursos concedidos, sem os quais, dificilmente, um menino pobre de Itapevi conseguiria concluir um Doutorado.

RESUMO

Discursos constituintes (MAINGUENEAU & COSSUTTA,1995) são aqueles que ocupam papel de fundadores e de sede de autoridade para outros discursos. Por não se sustentarem em outros, devem gerir suas próprias condições de emergência. Ao considerarmos isso, a problemática de pesquisa se inscreve no âmbito do processo enunciativo-discursivo que possibilita a "autofundação" de um discurso constituinte. Dessa problemática, alguns conceitos tornam-se basilares, a saber, o de fonte legitimadora, de Absoluto e de paratopia. Integramos também o conceito de responsabilidade enunciativa, tendo em vista que esse processo problematiza a responsabilidade pelo dizer. Entretanto, como a totalidade dos discursos constituintes tornaria o estudo abrangente, delimitamo-lo ao discurso religioso. Por esse motivo, definimos como tema de pesquisa: "o estudo do processo enunciativo-discursivo de legitimação de doutrinas emergentes do campo discurso religioso". Para tanto, constituímos o *corpus* com base em discursos fundadores de doutrinas do campo discursivo religioso, a saber, "O livro de Mórmon", "O livro dos Espíritos" e "A Verdade da Vida". Definimos como objetivos de pesquisa: examinar a responsabilidade enunciativa e sua relação com o processo enunciativo-discursivo de legitimação de doutrinas emergentes do campo discursivo religioso; identificar o processo de legitimação na emergência dessas doutrinas; relacionar a noção de paratopia com a de responsabilidade enunciativa; elaborar um dispositivo analítico para tratar da legitimação do discurso religioso instituinte; verificar o espaço interdiscursivo no processo de emergência das doutrinas. Constatamos como o discurso religioso instituinte produz cenografias que afastam o autor da responsabilidade pelo discurso, ao mesmo tempo que, engendra uma fonte enunciativa legitimadora a quem é imputada a responsabilidade pelo dizer. Com isso, dá autoridade ao discurso, ao caracterizá-lo como paratópico.

Palavras-chave: Discursos Constituintes, Campo Discursivo Religioso, Legitimação, Responsabilidade Enunciativa, Paratopia.

ABSTRACT

Constituent discourses (MAINGUENEAU & COSSUTTA, 1995) are those that occupy the role of founders and seat of authority for other discourses. As they do not support themselves in others, they must manage their own emergency conditions. When we consider this, the research problem falls within the scope of the enunciative-discursive process that enables the “self-foundation” of a constituent discourse. From this problem, some concepts become basic, namely, the legitimating source, the Absolute and the paratopia. We also integrate the concept of enunciative responsibility, considering that this process problematizes the responsibility for saying. However, as the totality of the constituent discourses would make the study comprehensive, we delimited it to the religious discourse. For this reason, we defined as the research theme: “the study of the enunciative-discursive process of legitimation of doctrines emerging from the field of religious discourse”. For that, we constituted the *corpus* based on founding discourses of doctrines in the religious discursive field, namely, “O livro de Mórmon”, “O livro dos Espíritos” and “A Verdade da Vida”. We defined as research objectives: to examine the enunciative responsibility and its relationship with the discursive process of legitimation of doctrines emerging from the religious discursive field; identify the legitimation process in the emergence of these doctrines; relate the notion of paratopia with that of enunciative responsibility; to elaborate an analytical device to deal with the paratopic enunciation of the religious discourse; to verify the interdiscursive space in the process of emergence of doctrines. We noticed how the instituting religious discourse produces scenography that removes the author from the responsibility for the discourse, at the same time that it engenders a legitimizing enunciative source to whom the responsibility for saying is attributed. With this, it gives authority to the discourse, by characterizing it as paratopic.

Keywords: Constituent Discourses, Religious Discourse Field, Legitimation, Enunciative Responsibility, Paratopia.

Sumário

INTRODUÇÃO 3
CAPÍTULO I - DA PRÁTICA SOCIAL À PRÁTICA DISCURSIVA 11
1.1 A prática social em Pierre Bourdieu: subjetivação da objetividade e objetivação da subjetividade 11
1.2 A prática discursiva: o social e o discursivo 18
1.3 Da prática discursiva às cenas de enunciação: o discurso em ação e a emergência da subjetividade 23
CAPÍTULO II - A LEGITIMAÇÃO DOS DISCURSOS CONSTITUINTES 30
2.1 Campos autônomos 30
2.2 Heteroconstituição e autoconstituição 33
2.3 Fonte enunciativa legitimadora, Absoluto e poder simbólico 40
2.4 - Tipos possíveis de processos enunciativos de legitimação 52
CAPÍTULO III - DIZER E ESCONDER-SE: A PARATOPIA E A RESPONSABILIDADE ENUNCIATIVAS 55
3.1 - Da gênese ao desenvolvimento do conceito de paratopia 55
3.2 – A fonte enunciativa legitimadora paratópica 63
3.3 A responsabilidade enunciativa 65
CAPÍTULO IV - O CAMPO DISCURSIVO RELIGIOSO: DA PRÁTICA DISCURSIVA À ANÁLISE DO DISCURSO RELIGIOSO 71
4.1. O religioso como objeto de estudo 72
4.1.1 – A religião como fenômeno social 74
4.1.2 Durkheim: a religião é a sociedade 76
4.1.3 Max Webber: racionalização do fenômeno religioso 79
4.1.4 Bourdieu: o campo religioso 85
4.2 O discurso e o interdiscurso religioso 91
4.2.1 Lugares de enunciação: a irreversibilidade 91
4.2.2 Representação de vozes 94
4.2.3 Interdiscursividade do discurso religioso 97
4.2.4 - O sagrado e a institucionalização: o discurso religioso instituinte e o discurso religioso instituído 107
CAPÍTULO V - A EMERGÊNCIA DE DOUTRINAS NO CAMPO DISCURSIVO RELIGIOSO 110
5.1 – Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (IJSUD): o instituído e o instituinte 111
5.1.1 – A instituição 111
5.1.2 – As Condições socio-históricas do campo discursivo religioso na emergência da IJSUD 114
5.1.3 – O peritexto 117

5.1.4 – A cenografia narrativa 135
5.2 – A doutrina espírita: uma tríplice constituência 148
5.2.1 – O discurso instituinte: "O livro dos Espíritos" 152
5.3- A Seicho-No-Ie 188
5.3.1– "A Verdade da Vida": a Verdade filosófica e a Verdade religiosa 194
CONSIDERAÇÕES FINAIS 220
REFERÊNCIAS 229

INTRODUÇÃO

Ao tratarmos de temas inerentes aos questionamentos da humanidade, como os do sentido da vida, as interrogações perenes acerca da origem da raça humana ou, ainda, ao tratarmos de temas polêmicos, como o aborto ou a clonagem, não é possível recorrer a discursos em que os enunciadores falam de lugares socialmente ordinários, isto é, lugares comuns de fala. Afinal, não é qualquer sujeito que pode assumir a responsabilidade enunciativa por esses discursos e não é de qualquer lugar que se pode afirmar se uma prática social é aceitável ou não ou se um conceito é verdadeiro ou falso.

É por esse motivo que o debate acerca de tais temas recorre, frequentemente, a instituições discursivas que possuem legitimidade, das quais seus enunciadores são sede de poder e de autoridade, como as dos discursos: religioso, científico, filosófico ou artístico. Este fato confirma que há instituições discursivas que norteiam e legitimam os atos e os discursos da coletividade e, mais do que isso, que essa legitimidade é inerente aos sujeitos que enunciam e aos lugares de onde provém sua enunciação. Assim, para se chegar a algum fundamento legítimo, as sociedades ocidentais recorrem a tais discursos que, por sua vez, legitimam as demais práticas discursivas, como as da imprensa ou as da política.

É com base na reflexão acerca de que há discursos com pretensão de ocupar a posição de fundadores que Maingueneau & Cossutta (1995), a partir de estudos em Análise do Discurso e do discurso filosófico, buscam delimitar, dentro das produções enunciativas de uma sociedade, discursos que reivindicam o papel de discursos primeiros: os discursos constituintes. Os autores denominam de discursos constituintes, portanto, esses discursos que não admitem que outros os constituam, para, assim, serem o *archeion* da sociedade.

Se os discursos constituintes são a sede de autoridade discursiva, podemos ir além e nos interrogar acerca de o que dá o poder de legitimidade enunciativa a esses discursos considerados como discursos primeiros. Se eles, de fato, são a fonte de verdade, devem, pois, de algum modo, criar suas próprias condições de legitimação. Em outros termos, para que um discurso

possa operar como um discurso legitimador, esse discurso necessita de um tipo de enunciação que exceda as operações enunciativas dos discursos ordinários de uma sociedade.

É nesse sentido que a condição de possibilidade da existência desses discursos está atrelada a um tipo específico de enunciação denominada por Maingueneau (1993, 2006) de paratopia. Isto significa que as instâncias enunciativas que emergem desses discursos ocupam um lugar paradoxal na enunciação, ou seja, suas falas se alimentam da condição radicalmente problemática de pertencimento a um campo discursivo e à sociedade.

É em torno dessa reflexão que se inscreve a problemática de nossa pesquisa. Consideramos, para tanto, o seguinte raciocínio: se há discursos que fundam e dão legitimidade aos demais discursos de uma sociedade e se esses discursos fundadores formulam suas próprias condições de emergência, para, assim, possuir autoridade enunciativa; como opera, de fato, o processo enunciativo-discursivo que possibilita a "autofundação" de um discurso constituinte?

Sempre que propomos estudar o processo enunciativo-discursivo de emergência no conjunto de discursos considerados constituintes, a saber, o científico, o filosófico, o literário e o religioso, defrontamo-nos com o obstáculo de sua abrangência. Por isso, ao nos depararmos com a problemática de delimitação, optamos por estudar o discurso religioso, considerando, também, a sua abrangência, mas sem perdermos a intenção de propor uma reflexão mais interdisciplinar acerca da problemática.

Feito isso, o tema da presente pesquisa parte da problemática de que, se o discurso religioso se inscreve nos engendramentos enunciativo-discursivos dos discursos constituintes, o estudo do surgimento de uma nova doutrina dentro do campo discursivo religioso possibilita-nos compreender acerca do processo enunciativo-discursivo de fundação de um discurso, cuja pretensão é de fundar a si mesmo para, assim, legitimar outros discursos. Propomos, com isso, o seguinte tema de pesquisa: o estudo do processo enunciativo-discursivo de legitimação na emergência de doutrinas do campo discursivo religioso.

Definidos tema e problema de pesquisa, buscamos a delimitação de um *corpus* e a formulação das hipóteses, para, na sequência, delimitarmos os

objetivos de nossa pesquisa. A principal dificuldade é a de encontrar e de selecionar doutrinas religiosas que, de fato, possuem obras fundadoras, para fazer dessas obras os discursos que compõem o *corpus* de nossa tese. O primeiro princípio que consideramos nessa busca é o de que nem toda doutrina religiosa dispõe de um discurso de fundação ou não possui uma obra que registre essa pedra angular.

O segundo princípio que consideramos é de que algumas doutrinas, embora possuam uma obra de fundação, não tenham conquistado espaço significativo no campo discursivo religioso a ponto de deixarem de ocupar uma posição periférica, ou seja, sem constituir-se verdadeiramente como uma comunidade religiosa ou uma igreja. Com base nesses princípios, três doutrinas apresentaram-se mais adequadas para nosso intuito.

Selecionamos o Espiritismo, doutrina sistematizada na França, em 1857, cuja obra fundadora é “O livro dos Espíritos”. A segunda doutrina selecionada é a “Seicho-No-Ie”, fundada em 1930 no Japão; cuja divulgação de seu conteúdo doutrinal foi feita pela publicação da coletânea de livros “A verdade da vida”. A terceira doutrina selecionada é a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, fundada nos Estados Unidos, em 1830. A escolha desta religião deve-se ao fato de possuir uma obra sagrada de fundação, “O livro de Mórmon”. Apresenta, assim, discursos acessíveis, que contribuem para a realização da pesquisa.

Essas doutrinas apresentam como ponto em comum o fato de instituir-se por intermédio de sujeitos-fundadores que, por sua vez, organizam e fundam tais doutrinas pela produção escrita de obras que, na atualidade, demarcam sua emergência. Por essas obras se estabelece o processo enunciativo, cuja finalidade é a legitimação da doutrina no campo discursivo religioso. Os discursos presentes nessas obras expõem o processo de inscrição dentro dos discursos que visam instituir uma verdade na doxa de uma coletividade. Temos, assim, discursos que nos possibilitam analisar a emergência e a legitimação de doutrinas no campo discursivo religioso.

Definido o tema e o *corpus* da pesquisa, focamos no pressuposto de que, para garantir sua autoridade, os discursos de fundação não se sustentam em outros discursos, mas elaboram um processo enunciativo-discursivo que garante sua “autoconstituição”. Essa fundação de si mesmos é o que dá o

estatuto de discurso constituinte que tal discurso pretende para si. Concernente a isso, esse processo enunciativo de fundação de si mesmos está atrelado a uma enunciação paratópica, ou seja, a uma deslocalização da enunciação que garante que o discurso excede os lugares comuns de fala.

Nesse raciocínio, julgamos que a enunciação paratópica se dá por intermédio de uma fonte enunciativa legitimadora, uma fala exterior que somente esse discurso acessa e, ao mesmo tempo, é o que o legitima. Por conseguinte, surge a nossa principal hipótese de pesquisa: de que a emergência de uma doutrina no campo discursivo da religiosidade se constitui em uma enunciação que resgata e atualiza, na memória discursiva, a revelação divina.

Em outros termos, acreditamos que todo posicionamento discursivo emergente no campo discursivo religioso, mesmo que o negue, busca sua autolegitimação em um processo enunciativo que resgata, na cena enunciativa, a cenografia profética, na qual uma voz transcendental problematiza a responsabilidade enunciativa do discurso para elevá-lo ao nível das forças de um pertencimento/despertencimento deste mundo.

Surge, dessa reflexão, a hipótese secundária de que, ao emergir, o discurso estabelece um processo enunciativo que opera sobre a responsabilidade enunciativa para poder se autolegitimar. Tendo isso em vista, problematizar a responsabilidade pelo dizer seria a condição de elaboração de um processo enunciativo paratópico que, por sua vez, permite a autolegitimação do discurso e de sua sede de autoridade.

Com base nessas hipóteses e no tema definido, estabelecemos como objetivo geral da pesquisa: examinar a responsabilidade enunciativa e sua relação com o processo enunciativo-discursivo de legitimação de doutrinas do campo discursivo religioso; e como objetivos específicos: identificar o processo de legitimação na emergência de doutrinas do campo discursivo religioso; relacionar a noção de paratopia com a de responsabilidade enunciativa; elaborar um dispositivo analítico para tratar da legitimação do discurso religioso instituinte, com base nas teorias enunciativo-discursivas; verificar o processo de responsabilidade enunciativa em discursos de emergência de doutrinas do campo religioso; identificar o espaço interdiscursivo no processo de emergência das doutrinas do campo discursivo religioso.

Como pode ser notado ao longo desta introdução, o tema de nossa tese surgiu principalmente devido a uma inquietação teórica. Essa inquietação é decorrente da nossa trajetória de pesquisa em AD. Em Baptista (2015), pudemos construir reflexões acerca da relação de poder concernente à responsabilidade pelo dizer. Constatamos que, subjacente à responsabilidade enunciativa, desvelam jogos de poder marcados historicamente, que antecedem a própria fala, importantes para a manutenção da autoridade e legitimidade dos discursos. Pensamos sobretudo que, do mesmo modo que existe um jogo de legitimação por se dar a fala a um sujeito ou a uma instituição, também existe esse mesmo jogo ao se apagar a responsabilidade enunciativa.

Posteriormente, em Baptista & Vasconcellos (2016), questionamo-nos acerca da relação entre o conceito de paratopia e o processo de legitimação do discurso religioso. Desse percurso de estudos, surgiram nossas inquietações teóricas a respeito da imbricação dos conceitos de paratopia, de responsabilidade enunciativa e de discursos constituintes. Desta feita, a presente pesquisa se inscreve em uma problemática de caráter teórico-metodológico.

Destacamos ainda que, ao debruçarmos sobre a formulação do conceito de paratopia e de discursos constituintes na obra de Maingueneau (2006), percebemos que essas categorias são bastante exploradas em relação às condições de produção dos discursos - principalmente dos literários -, mas que falta a esses conceitos uma base mais sólida de fundamentação enunciativa.

O imbricamento dos dois conceitos projeta um novo olhar sobre os fenômenos enunciativo-discursivos. Trata-se de um programa de trabalho promissor, que pode ser explorado em diversos âmbitos e que permite uma abstração ousada acerca do modo como se organiza e se constitui historicamente o universo discursivo da cultura ocidental.

Contudo, a inter-relação dos conceitos de paratopia e de discursos constituintes tem muito ainda para se desenvolver, afinal, há diversas questões lacunares acerca desse mecanismo enunciativo. Dentre as pesquisas realizadas no Brasil, embora as duas noções sejam bastante exploradas no campo literário e literomusical, são raros os estudos que a contemplam no campo discursivo religioso ou mesmo no filosófico e científico. A pouca

aplicação acerca dessa operacionalidade em outros discursos limita tais conceitos à sua função no processo criativo de uma obra. Deixa-se, assim, de explorar seu poder de legitimação dos discursos, o que é mais evidente, quando se leva em conta discursos como o religioso. Com isso, o que propomos não é de aplicar os conceitos de paratopia e de discursos constituintes apenas para resolver problemas locais na análise de um *corpus*, mas, primordialmente, de elevá-los como um ponto crucial do problema de pesquisa.

Além da reflexão teórica, devemos destacar a pertinência de tomarmos o religioso como objeto de estudo, pela perspectiva da AD. Em primeiro lugar, como já apontamos, a produção discursiva exerce papel fundamental no estabelecimento dessas doutrinas, pois é pela reprodução e recepção dos discursos que ocorre o processo de legitimação e institucionalização desses posicionamentos no campo discursivo religioso. A partir disso, salientamos que o campo discursivo da Religião não se limita a ser um objeto de interesse apenas da Sociologia, da Ciência da Religião, da Teologia e da Filosofia, pois ao interrogá-lo pelos mecanismos discursivos, lançamos um novo olhar sobre esse objeto.

Em segundo lugar, embora o estudo a respeito do discurso religioso mereça destaque, por sua pertinência social, Maingueneau (2009) já apontava para a dificuldade de emergência de uma “Análise do Discurso Religioso”. No Brasil, em específico, são poucos os estudo em Análise do Discurso que contemplam o discurso religioso. Por isso, esse campo encontra-se como um território pouco explorado e carente de bases teóricas mais sólidas.

Um dos poucos estudos mais sistematizados acerca do tema é o de Orlandi (1983), o que faz dessa obra uma das poucas referências a respeito do assunto. De fato, já é tempo de pensarmos as transformações teóricas e sociais desses quase quarenta anos. É necessário um novo olhar, que contemple o nosso tempo, é necessário uma revisão teórica que dê conta dos avanços das ciências teológicas, linguísticas e discursivas das últimas décadas.

Em contrapartida, talvez, argumentem que tudo ou quase tudo já foi dito sobre o fenômeno religioso, por ser um campo sobre o qual, sob diversas perspectivas, é estudado há séculos. Entretanto, as novas práticas de

pesquisa, como a AD, que é um epistemologia de ruptura, engaja-nos, neste sentido, a lançar uma nova luz acerca da religiosidade.

Dessa maneira, ao transitar entre as teorias enunciativo-discursivas e as problemáticas sociológico-filosóficas, esta pesquisa situa-se diante de conceitos que intercruzam os estudos da linguagem e do discurso e que problematizam as fronteiras dos saberes. Temos, assim, as noções de paratopia e de discursos constituintes, desenvolvidas por Maingueneau (1993,1995, 2000, 2006, 2008b, 2010, 2015a, 2015b); de legitimidade e de campo social, propostas por Bourdieu (1989, 1996, 2004, 2011, 2013, 2019); além do conceito de responsabilidade enunciativa, desenvolvido por Rabatel (2009, 2016).

A tese está organizada em cinco capítulos. No capítulo I, especificamos o posicionamento teórico que assumimos em nossa tese. Fazemos, com esse intuito, três recortes que nos possibilitam passar da prática social à prática discursiva e enunciativa. A teoria da prática de Bourdieu nos possibilita captar a prática social e nos transpor a uma prática discursiva. Nesse sentido, a noção de campo é central nesse capítulo, entendido como campo social e como espaço específico de produção dos discursos. Fundamentada a noção de prática discursiva, discorremos acerca de como o arcabouço teórico-metodológico proposto por Maingueneau, possibilita, por sua vez, compreender a prática social como imbricamento entre ação social e uso do código linguageiro.

No capítulo II, fazemos revisão acerca do conceito de discursos constituintes, com intuito de verificarmos o processo enunciativo de legitimação desses discursos. Detalhamos as características desses discursos atrelados a campos específicos para, em seguida, aprofundarmos em um aspecto fundamental de tais discursos: seu modo de emergência e legitimação. Nesse sentido, destacamos o modo como os discursos constituintes fundam a si mesmos e se legitimam. A “autoconstituição” é atrelada às noções de fonte legitimadora e Absoluto, que são discutidas nesse capítulo. Damos maior precisão aos sentidos dessas categorias e introduzimos a noção de poder simbólico, para melhor compreendermos o processo enunciativo de legitimação dos discursos constituintes.

No capítulo III, tendo em vista a importância do conceito de paratopia para compreendermos o processo de legitimação dos discursos constituintes, empenhamo-nos na identificação do embrião desse conceito em Bourdieu (1996 [1992]), para depois identificarmos como é conceituado e desenvolvido por Maingueneau (2001[1993]) e, posteriormente, relacionado aos discursos constituintes. O ponto que destacamos e buscamos aprofundar é o fato de a paratopia ser intrínseca à legitimação dos discursos, ou seja, apontamos a paratopia como um processo enunciativo de garantia da legitimidade de alguns tipos de discurso. Esse processo enunciativo paratópico, por sua vez, é estudado por nós como um jogo sutil com a responsabilidade enunciativa, ponto que também discutimos nesse capítulo.

No capítulo IV, tratamos acerca do objeto de estudo: a religião e o discurso religioso. No primeiro momento, discutimos a problemática da religião como objeto de estudo. Em seguida, tomamos os estudos da Sociologia da Religião como apoio para compreendermos o fenômeno religioso e o modo como se constitui na prática discursiva religiosa. Para tanto, os estudos clássicos de Durkheim (1996) e de Webber (2008, 2009) e os estudos contemporâneos de Bourdieu são retomados por nós. No segundo momento, revemos a noção de discurso religioso como definida por Orlandi (1983) e buscamos atualizá-la com base nas pesquisas contemporâneas propostas por Nascimento (1993, 2009, 2020). Além disso, destacamos a característica fundamental do discurso religioso: a interdiscursividade. Por conseguinte, tomamos um posicionamento teórico acerca do modo que consideramos o interdiscurso e a constituência do discurso religioso em nossa tese.

Por último, no capítulo V, realizamos a análise dos discursos contidos nas três obras selecionadas. Iniciamos com os discursos de “O livro de Mórmon” e damos sequência com a análise de “O livro dos Espíritos” e “A verdade da vida”. A análise é seguida da conclusão, na qual apresentamos os resultados da pesquisa.

CAPÍTULO I - DA PRÁTICA SOCIAL À PRÁTICA DISCURSIVA

Este capítulo é dedicado à especificação do posicionamento teórico-metodológico que adotamos neste trabalho. Fazemos três recortes que nos possibilitam passar da prática social à prática discursiva e enunciativa. Retomamos, com essa finalidade, a noção de prática social em Bourdieu, para, em seguida, definirmos a noção de prática discursiva. Por último, mostramos como o acesso ao aparelho enunciativo, principalmente as cenas de enunciação (MAINGUENEAU, 1997; 2013; 2015,) permite-nos analisar o entrelaçamento entre plano social e plano discursivo.

O intuito é apontarmos o modo como captamos o plano social, isto é, como os discursos são produzidos e postos em circulação no plano social; e como o agente social se apropria da linguagem e marca, no discurso, as estruturas sociais, ao mesmo tempo em que se constitui como sujeito, ator da enunciação. É um movimento de duplo sentido no qual o discurso é o reflexo de uma prática social e a ferramenta de ação que possibilita a mudança da própria prática.

Para compreendermos o plano social, embasamo-nos na noção de prática social de Bourdieu (2011), da qual são enfatizados os conceitos de *habitus* e de campo. Sua proposta, tomada por nós por um viés discursivo, interessa-nos por apreender o modo como o mundo social é organizado pelos agentes e pelas suas ações. O segundo momento, visa conceber como é possível ler a prática social como uma prática discursiva. Assim, passamos do plano social propriamente dito para o plano da interação, na qual a linguagem exerce papel fundamental. Por último, com base em uma perspectiva enunciativo-discursiva, buscamos tecer o modo como o discurso é apreendido e analisado como espaço de emergência do sujeito.

1.1 A prática social em Pierre Bourdieu: subjetivação da objetividade e objetivação da subjetividade

A teoria da prática proposta por Bourdieu (2011), em especial as noções de campo e *habitus,* visa superar o antagonismo filosófico entre o subjetivismo

e o objetivismo. Conforme Bourdieu, esse dualismo é danoso para a ciência, mas é necessário conservar o que cada um deles contribuiu para os modos de conhecimento, visto que ambos oferecem epistemologias essenciais para se compreender o mundo social.

O objetivismo embasa-se, principalmente, no Estruturalismo, que considera os sujeitos como passivos às estruturas já existentes na sociedade. Essa tradição tem como base o Estruturalismo saussuriano e a Antropologia de Lévi-Strauss. Para esses pensadores, as estruturas objetivas existem independentes da consciência e das ações dos sujeitos. Embora não desconsidere a existência das estruturas, Bourdieu (2011) considera esse pensamento por uma visão crítica, na qual o sujeito não se reduz às estruturas externas. Em contrapartida, o sociólogo concebe criticamente também a ideia de que a estrutura social é produto somente das ações individuais. Essa visão é fundamentada pelo Existencialismo e pela Fenomenologia, que concebem o sujeito como livre e autônomo.

Para além das regras sociais, que determinam o comportamento do sujeito, e a autonomia total do indivíduo, o que Bourdieu propõe em sua obra é um agente investido de um *habitus* e de uma *estratégia* em um campo social. Tal noção permite considerar que os sujeitos não são nem totalmente livres nem totalmente determinados, mas que suas ações emergem de estratégias de posicionamento. Tais estratégias visam obter maior legitimidade no espaço social e não são, em sua totalidade, conscientes nem inconscientes, mas equilibradas por fatores de objetivação e de subjetivação.

A noção de campo (Bourdieu, 1989, 1996, 2019) surge, assim, como forma de sustentar o objetivismo na análise social, sem recair no determinismo ou no estruturalismo externo para os quais os sujeitos são nulos. Nesse ponto de vista, as estratégias dos agentes são estruturadas pelo próprio campo, ou seja, existem independentes deles; mas também são estruturantes do campo, isto é, formam a identidade e o funcionamento do campo, pois são o conjunto dos posicionamentos que compõe esse espaço social.

> A noção de campo está aí para designar esse espaço relativamente autônomo, esse microcosmo dotado de suas leis próprias. Se, como o macrocosmo, ele é

> submetido a leis sociais, essas não são as mesmas. Se jamais escapa às imposições do macrocosmo, ele dispõe, com relação a este, de uma autonomia parcial mais ou menos acentuada (BOURDIEU, 2004, p. 21).

Nessa ótica, o campo não deixa de ser uma estrutura - assim como propuseram os pensamentos objetivistas ou estruturalistas; no entanto, trata-se de uma estrutura estruturante e estruturada porque há cumplicidade entre o plano subjetivo e o plano objetivo. A noção de campo surge também como alternativa ao determinismo social, pois, conforme esse pensamento, o contato entre indivíduo e sociedade acontece, indiretamente, mediado por tais substratos sociais, os campos.

O campo é um espaço abstrato, um sistema de posições e relações objetivas, uma estrutura constituída por posições sociais simbólicas. Através dessas posições, os agentes (sujeitos, instituições...), que compartilham interesses comuns, interagem, disputam por troféus específicos e organizam-se hierarquicamente, de acordo com o poder de legitimidade, no campo, distribuído desigualmente.

Desse modo, como podemos depreender, os posicionamentos dos agentes são determinados pela própria hierarquia estabelecida no campo e/ou pelas estratégias dos agentes, ao buscarem maior legitimidade, que somente é adquirida pela obtenção de capital simbólico do campo. Portanto, a interação entre os agentes se dá por uma disputa pelo capital simbólico do campo, que garante a legitimidade desses atores sociais.

Nessa perspectiva, o campo é um espaço de luta e de cumplicidade, de concorrência e de alianças, de conservação e de subversão. Essa disputa faz com que o campo esteja em constante transformação, pois cada novo agente, ao conquistar a legitimidade, impõe o que é legítimo, provocando a reestruturação do campo. É por esse motivo que as posições dominantes tendem a ser conservadoras, *ortodoxas*, como forma de manter o *status quo*, e seu domínio, enquanto as posições marginais são revolucionárias e subversivas, *heterodoxas*.

O campo é tanto um campo de força determinista, que age sobre os agentes, impondo-lhes regras tácitas, inscritas historicamente, quanto um

campo de lutas subjetivas, no qual os agentes atuam para manter e reconstruir as estruturas do campo. Assim, o campo pode ser analisado como espaço estruturado de posições, ou seja, objetivamente; ou subjetivamente, como espaço de lutas e de alianças entre agentes investidos de um *habitus* e de posicionamentos estratégicos (BOURDIEU, 1989; 1996; 2004; 2019).

Como se pode notar, cada campo possui regras próprias, logo, toda inserção no campo pressupõe a aceitação de suas leis tácitas, que funcionam como as regras de um jogo. Assim, todo agente sabe o que é permitido ou não, do mesmo modo que sabe o que está em disputa. A disputa acontece de acordo com troféus simbólicos e capital específico que cada campo possui, ou seja, poderes que somente fazem sentido para aqueles que participam do campo e aceitam participar do jogo.

Tendo em vista que cada campo possui capital simbólico próprio, é somente pelo campo que se pode explicar os fenômenos sociais e discursivos; pois é nele que encontramos a chave para a gênese dos valores sociais e simbólicos em disputa e, fora dele, tais valores não fazem sentido ou não significam. Em síntese, somente pode existir o certo ou o errado de acordo com as regras tácitas estabelecidas pelo campo.

Assim, ao considerar que o campo é um espaço de luta, Bourdieu (1996) descreve essa disputa entre posições como um jogo, em que os agentes, ao inserirem-se nesse espaço, aceitam as regras tácitas inscritas nele. A aceitação das regras do jogo que o campo estabelece é denominada de *Ilusio*, palavra cujo sentido pode ser entendido como: estar no jogo, levar o jogo a sério, acreditar que o jogo vale a pena. Nesse contexto, trata-se de se identificar com as regras de um jogo social, que são regras tácitas impostas pelo campo. Por conseguinte, admitir, desta forma, que o jogo merece ser jogado e reconhecer que os alvos, o capital e os troféus próprios daquele campo, merecem ser disputados. Todo campo tem troféus e critérios de vitória. No campo político, como exemplo, a eleição funciona como um troféu. O troféu é o *ilusio*, um valor que apenas os jogadores que o disputam entendem.

Mas, para existir estrutura e regras, é preciso uma lei que funda todo o funcionamento do campo. Bourdieu denomina de “nomos” esse princípio que funciona como uma regra tácita que dá origem e estrutura ao campo. Como exemplo, cita que, no campo literário, é a negação do capital econômico o

princípio gerador que faz com que o campo literário se torne autônomo. Deste modo, todo ingressante sabe que somente é possível vencer na arte, ao perder na vida econômica. Ou seja, o *nomos* nesse campo é o paradoxo de que vencer é perder (BOURDIEU, 1996).

Todo campo é composto por leis tácitas aceitas como óbvias ou naturais, por isso inquestionáveis: a doxa. Trata-se de crenças compartilhadas que constituem o campo, fazendo com que as arbitrariedades sociais sejam reproduzidas pelas estruturas e incorporadas pelos agentes. A doxa é, além de tudo, como aponta Deer (2018), uma forma simbólica de poder que faz com que não se questione a sua própria legitimidade nem a daqueles que a impõem.

Por sua vez, as ações e as posições que os agentes ocupam no campo é relativa ao capital simbólico que os agentes detêm, visto que, “cada campo é o lugar de constituição de uma forma específica de capital” (BOURDIEU, 2004, p. 26). O capital são as cartas com as quais cada agente disputa os troféus específicos do campo, sendo que o capital de um campo não tem valor em outro. Cada campo possui capital específico, cuja distribuição é desigual, formando-se, assim, a hierarquia que estrutura o campo, de acordo com a quantidade de capital que cada agente possui.

Embora a noção de capital seja emprestada do campo da economia, ela não se restringe ao capital financeiro, pois engloba uma complexidade de elementos simbólicos. Por isso, Bourdieu divide-o em uma tríade: o capital econômico, o capital cultural e o capital social. O capital social são reconhecimentos outorgados pelos pares, o que permite alianças e acessos sociais aos agentes. O capital cultural engloba qualificações intelectuais e podem ser incorporados (modo de agir e se comportar), objetificados (em forma de obra) e sancionados por uma instituição (como os títulos e diplomas).

O capital simbólico é, portanto, a síntese desses capitais, que dá reconhecimento, prestígio e legitimidade aos agentes em um campo determinado. Desta forma, o capital simbólico próprio de cada campo permite o ingresso, a permanência, a ascensão e, sucessivamente, o poder aos agentes, para que atuem na manutenção do campo.

> Esse capital, de um tipo inteiramente particular **(conforme o campo)**, repousa, por sua vez, sobre o reconhecimento de uma competência que, para além dos efeitos que ela produz e em parte mediante esses efeitos, proporciona autoridade e contribui para definir não somente as regras do jogo, mas também suas regularidades, as leis segundo as quais vão se distribuir os lucros nesse jogo. (BOURDIEU, 2004, p. 27, acréscimo nosso).

Conforme pode ser inferido, há campos que possuem autonomia relativa às forças econômicas e políticas. Há, pois, campos que conquistam maior autonomia, como o campo da arte, e aqueles mais influenciados e dependentes dos fatores externos, como o campo pedagógico-educacional, conforme argumentamos em Baptista (2018), que é um campo altamente atravessado por forças políticas e econômicas, as qual definem o conceito de educação. Assim, é possível considerar que cada campo opera diferentemente sobre as forças externas e internas.

O segundo conceito basilar, para compreendermos a teoria da prática de Bourdieu, é o conceito de *habitus*, que se integra ao conceito de campo, permitindo que se opere entre a subjetividade e a objetividade, entre o que há de individualidade dos agentes e o que há de estrutural do campo e como essas duas realidades moldam uma a outra. Principalmente, essa noção é trazida por Bourdieu para evitar o objetivismo estruturalista sem recair na filosofia do sujeito ou da consciência presente nos estudos de Sartre e nos da Hermenêutica. Trata-se ainda de uma saída para contrapor-se à filosofia da consciência “sem anular o agente na sua verdade de operador na prática de construções de objeto” (BOURDIEU, 1989, p. 62).

Habitus é definido como “sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes” (BOURDIEU, 1994, p. 61). Dizer que é um sistema de disposições significa que o *habitus* é o esquema de percepções, de ser no mundo que leva o sujeito a pensar e a agir, a locomover-se e a comportar-se de certo modo. O sujeito incorpora esse esquema pela sua trajetória individual e social. Trata-se, assim, do produto de uma aprendizagem adquirida inconscientemente nas estruturas familiares, religiosas, escolares... que se tornam disposições incorporadas.

Dizer que o *habitus* é uma estrutura estruturada significa que os sujeitos apreendem as estruturas sociais nas quais são inseridos, fazendo com que esquemas de percepção e de ação sejam incorporados pelos agentes, portanto, uma interiorização da exterioridade. Considerar o *habitus* uma estrutura estruturante é admitir que os esquemas internalizados moldam as práticas sociais, dessa maneira, trata-se da exteriorização da interioridade. As práticas dos agentes atuam na reestruturação do campo social pelas estratégias que esses agentes empenham no campo.

Há, deste modo, uma dialética entre a objetividade e a subjetividade, o individual e o social, a estrutura e a ação, fazendo do *habitus* uma subjetividade socializada e o social incorporado (GRENFELL, 2018, p. 79). Assim, a estrutura, ou seja, o campo, molda a prática social dos agentes, mas estes também moldam a estrutura por suas estratégias e ações no campo. Afinal, mesmo jogando de acordo com as regras tácitas do campo, os agentes não são nulos ao inventivo e ao criativo. Thiery-Cherques (2006, p. 34) ilustra essa relação com o seguinte exemplo: aprendemos os códigos da linguagem, da escrita, da música, da ciência etc.; dominamos saberes e estilos para podermos dizer, escrever, compor, inventar. Portanto, dominamos as estruturas para podermos atuar sobre ela.

Do mesmo modo, assimilamos as estruturas sociais dos espaços familiares, religiosos, administrativos, acadêmicos. Ao assimilarmos as estruturas de um campo específico, podemos agir no interior do campo e ocupar uma posição específica. Assim, passamos da esfera da estrutura para a esfera da ação. Contudo, uma ação condicionada ao poder das posições que podemos ocupar no campo.

Os sujeitos apreendem os discursos, como estruturas, para agir sobre e pelos discursos, que agora são formas de ação. Por essa ótica, a mudança social, no sentido empregado por Fairclough (2001), é possível, tendo em vista que os sujeitos, embora não sejam livres, não são totalmente assujeitados às estruturas.

Em síntese, a prática social é o resultado de três fatores: o *habitus*, o campo e o capital. O agente assume uma posição num campo em um dado momento socio-histórico específico de estruturação do campo (de conflitos). Essa posição se dá de acordo com as disposições (*habitus*) do agente; no

entanto, seu poder de ação está condicionado à sua legitimidade no campo, ou seja, ao capital que o agente adquiriu em sua trajetória interna e externa ao campo.

Atentamos que Bourdieu utiliza-se do termo agente e não de sujeito. Isto se deve ao fato de que agente está relacionado a prática ou ação. O agente é aquele que se movimenta estrategicamente no campo (posição) conforme seu *habitus* (disposição). Além disso, a noção de agente abrange o institucional, o individual e o coletivo. O agente subsiste socialmente ao participar do jogo, num determinado momento ou situação do campo.

1.2 A prática discursiva: o social e o discursivo

Do mesmo modo que o social pode ser estudado pelo recorte de campos relativamente autônomos, os discursos podem ser delineados em campos discursivos específicos. Estes últimos devem ser compreendidos como discursos que são estruturados nos campos sociais, ao mesmo tempo em que são estruturantes de tais campos. Nesse sentido, é necessário um arcabouço teórico-metodológico que capte, não só como a prática social funciona, mas também como a prática discursiva envolve o social e o uso da linguagem.

É possível, desse modo, recortarmos os campos discursivos, ou seja, os discursos que são produzidos dentro de um campo social e que, ao mesmo tempo, são responsáveis pela manutenção do campo, visto que a prática social é intrinsecamente uma prática de linguagem no interior de um campo social. É necessário, portanto, assumirmos prática discursiva e prática social como noções intrínsecas, mas não idênticas.

Por essa ótica, consideramos que prática discursiva e prática social entrelaçam-se em dois sentidos. Por um lado, a prática social está inscrita na prática discursiva. Isso quer dizer que pelo discurso é possível compreender as relações de força, de poder e de interação que estruturam a prática social, pois essa relação e estrutura inscrevem-se no uso que se faz da linguagem, que coloca em funcionamento as redes discursivas. Logo, o estudo do discurso é, inevitavelmente, o estudo das relações sociais estabelecidas em campos

sociais específicos. Com isso, o estudo do discurso contribui, mesmo que não seja seu objetivo, para o conhecimento do campo social, no sentido sociológico.

Por outro lado, a prática discursiva é o que sustenta a existência da prática social. Somente há interação, campos sociais e instituições pelos discursos. Assim, prática social e prática discursiva fundam-se simultaneamente, pois a linguagem, quando colocada em ação e transformada em discurso, funda a identidade de um campo social. Logo, mesmo que busquemos compreender somente a prática social, contribuímos para o entendimento da prática discursiva.

Nessas duas direções que se convergem, o analista de discurso, cujo ofício é o estudo da prática discursiva, contribui para o estudo da prática social. O plano social e o discursivo devem ser tomados como duas faces de uma mesma moeda. Com efeito, isso significa que, mesmo se o analista visar ao estudo, de forma restrita, do funcionamento do discurso, revelará como a prática social estrutura e é estruturada pela prática discursiva. Do mesmo modo, as pesquisas sociológicas, cujo fim é estudar a prática social, contribuem para a compreensão de mecanismos discursivos. Essa dupla face pela qual captamos o discurso constitui o que chamamos aqui de prática discursiva. É pensar a ação dos agentes no campo como uma ação intrinsecamente social e discursiva.

Maingueneau (1997) define a prática discursiva como a reversibilidade entre a face social e a face textual do discurso. Trata-se de um processo de organização que estrutura simultaneamente o posicionamento discursivo e a comunidade discursiva. A comunidade, instância social, gere os discursos do posicionamento, ao mesmo tempo que é fundada por esse discurso.

Tal noção tem o intuito de superar a problemática que o conceito de condições de produção acarretaria. Afinal, as condições de produção podem referir-se a uma exterioridade, em oposição a uma interioridade do discurso, ou seja, podem operar uma cisão entre o plano social e o plano textual. Em contraste a esse modo de conceber como o plano social afeta o discurso, Maingueneau (1997) defende que as comunidades que a enunciação de um posicionamento pressupõe são regidas pelas mesmas regras que o posicionamento discursivo.

A noção de comunidades discursivas dá ênfase ao entrelaçamento entre um lugar e o uso da linguagem. As comunidades são assentadas no e pelo discurso, ao mesmo tempo que são o lugar de onde os discursos emergem. As comunidades são grupos nos quais são produzidos os discursos de um posicionamento; mas que não se reduzem a instituições e à interação de agentes, pois incluem uma identidade: modo de ser, de se vestir e de agir na sociedade, o que Maingueneau (1997, p. 56) define como um “modo de vida”.

Com efeito, a noção de prática discursiva engendra, em um movimento recíproco, uma identidade institucional - um modo de vida, de organizar-se, de socializar-se - e uma identidade enunciativa – um modo de usar a linguagem e de pensar:

> Da mesma forma que uma doutrina revolucionária edifica-se ao edificar as organizações que lhe darão suporte prático, a formação de uma doutrina religiosa funda-se com a formação hierárquica dos fiéis. O processo de constituição do grupo não é exterior nem posterior ao do pensamento (MAINGUENEAU, 1997, p. 59-60).

Com base nessa concepção, a prática discursiva é entendida, por nós, neste trabalho, como o processo pelo qual discursos estruturam as práticas sociais e são estruturados por ela. Portanto, uma prática objetivadora e subjetivadora, tendo em vista que é estruturante e estruturada, seguindo os pressupostos de Bourdieu.

O discurso é constituído por práticas sociais, ao mesmo tempo em que as constitui. No entanto, como a teoria de Bourdieu nos esclarece, é no campo que encontramos e compreendemos o funcionamento de tal prática. Por isso, não se deve perder de vista a interdependência entre a prática discursiva e o campo discursivo específico do qual ela faz parte.

Nessa perspectiva, faz-se mister delimitarmos a noção de campo discursivo. Maingueneau (2008a), define-o como uma região do universo discursivo em que um conjunto de posicionamentos se encontra em

concorrência. Um campo é organizado por discursos que possuem a mesma função social e divergem sobre o modo pela qual ela deve ser preenchida. O campo é perpassado por diversos posicionamentos, que disputam e definem em conjunto o funcionamento do campo. Esse é um lugar aberto de tensões e de embates, pois, correntes, pensamentos, doutrinas, partidos encontram-se em conflito e em aliança.

Como pode ser inferido, a noção é empregada por Maingueneau (2008a) para se pensar a interdiscursividade, ou seja, a relação que os discursos estabelecem uns com os outros, ao fundarem-se em uma vasta rede interdiscursiva. Dessa forma, o campo é uma abstração que possibilita delinear o interdiscurso.

Não desconsideramos que o campo discursivo é um recorte significativo para compreender a interdiscursividade, mas acrescentamos que o campo é um modo ainda de recortar o social. Em outras palavras, o campo discursivo possibilita compreender as organizações hierárquicas entre agentes e instituições, relações de poder internas e influências externas ao campo, além de processos de subjetivação e objetivação nos/dos discursos.

Pensar em um campo como o religioso, por exemplo, não se reduz a pensar em posicionamentos que se constituem de forma interdiscursiva. Para além disso, é pensar nas relações de autoria, dos sujeitos que podem ou são restritos a ocupar determinadas relações autorais, em como determinados posicionamentos lutam para preservar a estrutura do campo, enquanto outros visam rompê-las.

Em síntese, além de interação e identidade, o campo discursivo fornece a compreensão de relações de poder, de hegemonia, de hierarquia e subversão, que são concernentes a processos de objetivação, pelos quais o sujeito é determinado pelas estruturas, e subjetivação, pelos quais os sujeitos atuam para reestruturar o campo.

Outro conceito intrínseco ao de campo discursivo, como se nota, é o de posicionamento. Este assume os sentidos de instauração e conservação de uma identidade enunciativa, conforme Charaudeau & Maingueneau (2008). O posicionamento implica, ainda, segundo Maingueneau (2008b), uma tomada de posição em determinado campo discursivo, o que resulta numa definição

identitária do sujeito em relação aos outros que compõem o campo. Trata-se da disputa em “território simbólico” contra posicionamentos antagônicos.

Devemos, por fim, fazer algumas ressalvas acerca dos conceitos explorados acima. A noção de prática discursiva não assume aqui os sentidos de Fairclough (2011), que a concebe como a produção, distribuição e consumo de textos. A prática discursiva são os discursos produzidos em um campo específico por agentes que disputam o capital simbólico do campo.

Assim, é possível definirmos uma prática discursiva religiosa, política, filosófica. A prática discursiva religiosa, por exemplo, reúne os discursos produzidos no campo da religião pelos posicionamentos que disputam o capital simbólico da religião, ou seja, instituições ou sujeitos que enunciam de um lugar de fala específico, do campo discursivo religioso, e que pelos seus discursos visam a um posicionamento estratégico no campo.

Assim, a prática discursiva nega um assujeitamento do sujeito, ou seja, um sujeito dominado por suas condições socio-históricas, pois, embora o campo objetive sua prática em certos termos, o posicionamento do sujeito é estratégico e visa mudar a estrutura do campo e o lugar ocupado nesse campo.

A prática discursiva religiosa reúne, dessa forma, certos gêneros de discurso oficiais do cotidiano da prática social religiosa: sermões, pregações, orações, rituais, o culto, o testemunho, o exorcismo; mas reúne também cenografias fundadoras, como as obras sagradas, revelações, narrativa dos profetas, sutras e mantras.

A prática discursiva, como a definimos, envolve fatores como: um locutor que é agente do campo social religioso (padres, pastores, médiuns, videntes, xamãs, fiéis); agente que, ao assumir o lugar de fala, assume também um posicionamento discursivo estratégico no campo, ou seja, sua enunciação não é gratuita, é um ato de assumir um lugar específico no campo religioso, um posicionamento determinado em uma doutrina e contra outros posicionamentos de outra ou da mesma doutrina, um lugar conflituoso que, mesmo não sendo evidente e consciente, é lugar de disputa pelo capital simbólico religioso.

Tomada aqui como exemplo, a prática discursiva religiosa não pode ser confundida com um tipo de discurso. Embora toda prática discursiva religiosa pertença ao discurso religioso, nem todo discurso religioso corresponde a uma

prática discursiva religiosa. Quando um político assume um discurso religioso, pode não se tratar de uma prática discursiva religiosa, mas de uma prática discursiva política atravessada pelo interdiscurso religioso como forma de um posicionamento estratégico no campo político.

1.3 Da prática discursiva às cenas de enunciação: o discurso em ação e a emergência da subjetividade

Para os analistas do discurso, cujos objetivos de pesquisa se inscrevem no âmbito da Linguística e das imbricações desta com as ciências humanas e sociais, é preciso ancorar o plano social da prática discursiva nas teorias dos estudos da linguagem. Isto é, devemos reconhecer que as práticas linguageiras entrelaçam-se com as condições socio-históricas, ao invés de fazer com que a análise se desenvolva apenas sobre aspectos sociológicos ou históricos.

É por esse motivo que as disciplinas que tomam o discurso como objeto ancoram-se, cada uma a seu modo, em teorias linguísticas. A proposta de Maingueneau, do mesmo modo, visa captar o discurso como a imbricação entre o plano social e o dispositivo enunciativo. Para isso, o autor desenvolve a noção de cenas de enunciação (MAINGUENEAU, 1997). Essa noção permite apreender o discurso não só como um acontecimento social em um campo discursivo, mas também como uma instituição de fala e um ato enunciativo. Por isso, sua proposta teórico-metodológica assume uma perspectiva enunciativo-discursiva.

Maingueneau (2013, 2015) aponta que o coenunciador é envolvido, ao mesmo tempo, por três cenas. Por exemplo, ao deparar-se com os discursos do campo religioso, o coenunciador é interpelado por o que chamamos, aqui, de cena do campo discursivo religioso, na qual, conforme a teoria da prática discutida no capítulo, está em jogo os capitais simbólicos dos posicionamentos do campo, que objetivam conseguir adeptos para a doutrina, ou ainda manter aqueles que já o são. Essa cena, Maingueneau (2013, 2015) denomina de cena englobante, correspondente aos tipos de discurso: publicitário, jornalístico, religioso, literário...

A cena englobante pode referir-se, assim, na perspectiva de Maingueneau (2013, 2015), tanto aos discursos pertencentes a um campo discursivo (o religioso, o literário) quanto a discursos produzidos por aparelhos institucionais, ou seja, os lugares nos quais se produzem e circulam os discursos, como o hospitalar, o escolar, o empresarial, o jornalístico, o publicitário. A cena englobante corresponde, portanto, a substratos pelos quais as sociedades são organizadas e nos quais os sujeitos assumem posições sociais. Por esse motivo, é a cena mais afetada pela prática social.

Na própria cena englobante, o coenunciador é interpelado por outra cena, que corresponde aos papéis sociodiscursivos estipulados pelos gêneros de discurso, a cena genérica. Cada campo ou aparelho funcionam e são organizados por gêneros de discurso. Assim, cada gênero, conforme as regras tácitas do campo discursivo ao qual pertence, estipula também papéis enunciativo-discursivos a serem ocupados por seus enunciadores e coenunciadores. Um sermão ou um culto, por exemplo, estipulam, cada qual a seu modo, quem pode ocupar o lugar de enunciador e de coenunciador. Por isso, as coerções de cada gênero de discurso, as hierarquias entre seus participantes, as regras da prática linguageira, não podem ser estudadas desconexas dos campos ou aparelhos aos quais pertencem, pois são intrínsecas a eles.

O gênero de discurso é a manifestação mais concreta do aparelho de enunciação, pois estipula um lugar específico e institucionalizado que remete a determinada prática social e uso da linguagem. Portanto, o gênero é fundamental para relacionar os discursos a lugares sociais em que os agentes e a linguagem encontram-se em ação. Além disso, o gênero estabiliza uma cena genérica que, por sua vez, estipula os parceiros legítimos do discurso: os estatutos do EU e do TU.

Essas duas cenas, chamadas por Maingueneau (2013) de quadro cênico, definem um espaço estável no qual emerge o enunciado. Notemos que esse espaço é estabelecido antes da enunciação pelas normas sociais. Portanto, são posições objetivas que os sujeitos ocupam no discurso. Se a prática social e discursiva, conforme discorremos acima, acontece em um processo objetivante e subjetivante, é no quadro cênico que é possível analisar

a coerção objetivante do sujeito, ou seja, aquela em que a estrutura social é determinante sobre o sujeito.

Complementar a essas duas cenas, temos a cenografia. É por uma cenografia que acontece a interação imediata entre o enunciador e o coenunciador do discurso. Ela leva, assim, o quadro cênico a um segundo plano, pois à medida que a enunciação se instaura, em um ato único e irrepetível de tomada da palavra por um sujeito, essa própria enunciação constrói para si um espaço em que a fala é encenada: a cenografia. Esta é, ao mesmo tempo, um cenário, um lugar construído pelo discurso, mas também uma encenação, um modo de ser e agir (MAINGUENEAU, 2013, 2015).

A noção de cenografia sustenta-se, desse modo, na perspectiva enunciativa, desenvolvida a partir das teorias da enunciação. Tendo em vista que a enunciação é uma perspectiva teórica que apreende a linguagem em uso por um sujeito, há a possibilidade de diferentes viesses de estudo, conforme o modo que pesquisadores tomam a relação entre sujeito e linguagem. Contudo, embora não se possa negar que os estudos sobre a enunciação são diversos, no geral, iniciam-se de um propósito comum: a crítica aos limites impostos pelos estudos que foram denominados de Linguística de sistema, estruturalismo linguístico ou linguística da língua.

Assim, a linguística da enunciação surge com o propósito de romper com a dicotomia saussuriana e de considerar como objeto de estudo não somente a língua, mas também a fala. Nesse sentido, são pesquisas que questionam como o sistema linguístico, ou seja, a estrutura, é colocado em uso pelo falante.

Se os estudos da Linguística da enunciação surgem a partir do questionamento da linguística estrutural, na segunda metade do século XX, a muito se deve em relação a isso a Benveniste. Este linguista, sem desconsiderar as contribuições de Saussure à Linguística, propõe estudar a presença do homem na linguagem/língua, ou seja, como que o homem se apropria da língua e singulariza-se, tornando-se sujeito. Segundo o pensamento de Benveniste, é a língua que possibilita a subjetividade:

> não atingimos nunca o homem separado da linguagem e não o vemos nunca inventando-a. Não atingimos jamais o homem reduzido a si mesmo e procurando conceber a

> existência do outro. É um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem. E a linguagem ensina a própria definição do homem. (BENVENISTE, 2006, p. 285)

Sem romper com os estudos estruturalistas, o que Benveniste propõe é "supor sujeito e estrutura articulados" (FLORES & TEIXEIRA, 2008, p. 30). Assim, seus estudos buscam compreender a passagem da língua, o sistema, para a fala, o uso. Para isso, parte da ideia de que a enunciação é a apropriação da língua por um ato individual.

De acordo com Benveniste (1991, p. 277), a apropriação somente é possível, pois há elementos na língua que desempenham esse papel único, que é a conversão da linguagem em discurso, isto é, de se passar do sistema linguístico para o uso concreto da língua. Em específico, os elementos primordiais que desempenham esse papel são alguns dos pronomes pessoais. Esses pronomes são característicos daquilo que o autor chama de "instâncias do discurso": ato único em que a língua é atualizada em discurso pelo locutor.

Se nessa perspectiva, a instância de discurso é a enunciação ou a linguagem em uso; o pronome "eu" é a chave que permite ao locutor se apropriar da linguagem toda, convertendo-a em enunciação, ao mesmo passo que ele, o locutor, se propõe como sujeito. "Eu", portanto, é a única instância de pessoa subjetiva da linguagem. E toda a dêixis enunciativa é orientada por essa instância.

Em síntese, para Benveniste, a dêixis enunciativa, isto é, as coordenadas temporais, espaciais, é estabelecida, principalmente, pelo aparelho pronominal. São elementos que não pertencem somente à língua, pois seus sentidos instalam, no ato de dizer, uma referenciação entre elementos internos, do sistema linguístico, e elementos externos, da enunciação. O aparelho pronominal é, desse modo, composto por elementos vazios de sentido, mas atualizados em cada ato de colocar a língua em funcionamento.

Os estudos de Benveniste e de outros linguistas da enunciação*,* a *posteriori,* como Culioli e Ducrot, contribuíram para a compreensão da linguagem em funcionamento e da subjetividade na linguagem. No entanto, na

AD é necessário transcender os aspectos restritamente linguísticos da enunciação para dar conta do entorno extralinguístico que marca a produção do enunciado.

É nesse sentido que a noção de dêixis é revista por Maingueneau (1997), que busca concebê-la pelo prisma da AD. Conforme o autor, a dêixis discursiva possui a mesma função da dêixis enunciativa, mas adquire valor específico que abrange todo o universo de sentido construído pela enunciação de um posicionamento discursivo. Nessa ótica, a dêixis discursiva equivale à subjetividade e às coordenadas tempo-espaciais que permitem acessar à cenografia instaurada pelo discurso. A noção de cenografia, com efeito, torna-se fundamental para a compreensão dos processos enunciativos que envolvem o discurso.

A dêixis discursiva é composta pelo enunciador e o coenunciador, pela topografia e pela cronografia. Assim, aproxima-se dos elementos EU-TU, AQUI-AGORA presentes no conceito de dêixis das teorias enunciativas. No entanto, a dêixis discursiva não se refere a elementos da língua ou à referenciação a elementos extralinguísticos. Maingueneau (1997) defende que em AD não podemos nos contentar em relacionar a dêixis a um ambiente apenas empírico ou nos restringirmos à dêixis linguística. Manifestada em um nível mais amplo, a dêixis discursiva refere-se ao universo de sentidos construído por um posicionamento discursivo por meio de sua enunciação. Nesse ponto, é necessário distinguir o ambiente empírico, a situação de comunicação, da situação de enunciação.

Compreender que um discurso somente enuncia pela dêixis discursiva é superar uma visão empirista ou sociológica do discurso, segundo a qual um sujeito psicossocial toma a palavra em um momento histórico e em um lugar social dados anteriormente ao ato de enunciação. Ora, nessa visão apriorística, exclui-se os aspectos sociocognitivos e interacionais que envolvem a prática discursiva e sua produção de efeitos de sentido. Enunciar é construir um lugar para si e para o outro, ou ainda, é produzir uma cenografia: um lugar e um momento nos quais os sujeitos habitam e se movimentam. Essa cenografia é fundamental para que o discurso se legitime juntamente com o posicionamento discursivo que o constitui.

Não podemos perder de vista que a enunciação é a constituição de uma cenografia produzida por um posicionamento. Este último não pode ser compreendido ingenuamente como um ponto de vista ou uma opinião. O posicionamento é constituído historicamente na fundação dos campos sociais e sua identidade enunciativa é fruto dos conflitos que marcam a própria legitimação de um espaço no campo discursivo.

É por esse motivo que Maingueneau (1997, p. 42) atenta para o fato de a dêixis discursiva consistir apenas no primeiro plano de acesso à cenografia de um posicionamento. Em um segundo nível, devemos alcançar a dêixis fundadora: “esta deve ser entendida como a(s) situação(ões) de enunciação anterior(es) que a dêixis atual utiliza para a repetição e da qual retira boa parte de sua legitimidade”. A dêixis fundadora, portanto, funciona como a memória de um tempo e de um lugar habitados por sujeitos legítimos que o discurso, por sua enunciação, deve resgatar e atualizar; afinal, o posicionamento “só pode enunciar de forma válida se puder inscrever sua alocução nos vestígios de uma outras dêixis, cuja história ela institui ou ‘capta’ a seu favor” (MAINGUENEAU, 1997, p. 42).

Em síntese, a cenografia constituída pela dêixis discursiva permite captar a imbricação entre prática discursiva e subjetividade da linguagem. E este é o ponto nodal para compreendermos o discurso, objeto cuja essência é intrinsecamente de face social e linguística.

Referimos, neste capítulo, a três espaços distintos, mas interligados. Em primeiro lugar, a prática social em que os agentes se organizam nos substratos sociais. Recortar o plano macrossocial em substratos, conforme a proposta de Bourdieu, é compreender que o social não pode ser aprendido de modo global, como pressupõe uma teoria da ideologia, tendo em vista que os sujeitos agem de modo específico conforme os lugares que atuam.

Em segundo lugar, concebemos a prática discursiva como espaço em que enunciador e coenunciador assumem lugares nos campos discursivos. Trata-se da imbricação total entre a prática social e a prática discursiva. O que leva em conta que não há ação social desvinculada de uma prática linguageira, ou seja, do discurso. No terceiro momento, com base na noção de cenas de enunciação de Maingueneau (1997, 2013, 2015), apresentamos como as três cenas possibilitam captar, nas práticas linguageiras, o modo como os agentes

se apropriam da língua e tornam-se sujeitos do discurso, não mais locutores ou agentes empíricos, mas instâncias enunciativas que emergem no discurso e atuam, por intermédio dos sentidos, no mundo social.

CAPÍTULO II - A LEGITIMAÇÃO DOS DISCURSOS CONSTITUINTES

Neste capítulo, fazemos revisão acerca do conceito de discursos constituintes desenvolvido por Maingueneau & Cossutta (1995) e Maingueneau (1995, 2000, 2006, 2008b, 2010, 2015a) com intuito de verificarmos o processo enunciativo de legitimação desses discursos. No primeiro momento, retomamos a noção de campos autônomos, na obra de Bourdieu (1989, 1996, 2004, 2019), para relacioná-la ao modo como Maingueneau & Cossutta (1995) formulam o conceito de discursos constituintes. No segundo momento, fazemos a revisão crítica do conceito, identificando as características pertinentes de tais discursos e o modo como é desenvolvido e ampliado ao longo da produção teórica de Maingueneau (1995, 2000, 2006, 2008b, 2010, 2015a).

Detalhamos as características desses discursos atrelados a campos específicos para, em seguida, aprofundarmos em um aspecto fundamental de tais discursos: seu modo de emergência e legitimação. Nesse sentido, destacamos uma das peculiaridades e condição dos discursos constituintes: a autolegitimação ou autoconstituição, isto é, o modo como os discursos constituintes fundam a si mesmos e se legitimam.

A autoconstituição é atrelada às noções de fonte legitimadora e de Absoluto, discutidas neste capítulo. Damos maior precisão aos sentidos dessas categorias e introduzimos a noção de poder simbólico, para melhor compreendermos o processo enunciativo de legitimação dos discursos constituintes, assim como dos discursos que se aproximam desses ou os simulam.

2.1 Campos autônomos

Ao definir a noção de campo, Bourdieu (1996) destaca o fato de serem alguns mais autônomos do que outros. Isto significa que, enquanto estratos da sociedade como um todo, funcionam por regras e leis próprias, mas não com total independência das relações de poder que atravessam todos os planos sociais. Desse modo, ao estudar campos específicos, aponta como certos

campos possuem maior autonomia em relação ao campo do poder. Em Bourdieu (1996), por exemplo, o autor defende que o campo literário e o artístico, no contexto francês da segunda metade do século XIX, são levados a alto grau de autonomia, que é explicado como “independência com relação aos poderes externos, políticos ou econômicos” (BOURDIEU, 1996, p. 78).

A autonomia do campo é fundada pelo *nomos*, lei que distingue o seu funcionamento e que o opõe aos poderes externos, dando-lhe certo grau de autonomia. Nessa perspectiva, o *nomos* do campo literário, para o sociólogo, é a independência com relação aos poderes políticos e econômicos. Assim, para que os agentes possam se afirmar como membros legítimos do campo literário e para que aí possam ocupar posições dominantes, devem assumir a lei fundamental do campo, ou seja, devem manter condutas legítimas de aversão aos poderes externos, da política e da economia. É preciso comprometer-se com a obra, ao mesmo tempo em que se nega os interesses de tais poderes.

Mouger (2017, p.46) afirma que “os campos mais autônomos são aqueles que definiram uma lógica própria irredutível a de outros campos”. O nomos, isto é, a lei fundamental que constitui um campo, atua como divisor, fazendo com que aquele espaço funcione de modo diferente de outros espaços sociais. A noção de arte pela arte da Literatura Francesa, do final do século XIX, é exemplificado por Bourdieu (1996) como o alto grau de autonomia do campo literário, pois é uma lei que subverte qualquer valor externo ao campo.

Além disso, o capital específico do campo é também o que lhe proporciona a autonomia: na literatura, a lógica invertida de “quem perde ganha” vai de encontro à lógica do campo econômico, fortemente dominante em um cenário capitalista. Assim, a arte pela arte, que rejeita o lucro e não visa agradar o gosto do público, rompe com o capital econômico e cria para o campo da arte um capital simbólico próprio, somente compreendido por aqueles que fazem parte desse campo e participam do *ilusio*.

Similar à proposta de Bourdieu (1996), Cossuta & Maingueneau (1995) e Maingueneau (1995, 2000, 2006, 2008b, 2010, 2015a) também distinguem entre os campos, numa perspectiva discursiva, aqueles que apresentam forte autonomia, considerando não sua relação com o campo do poder político-econômico ou sua lei própria, mas a autonomia na inscrição desses discursos

no interdiscurso; isto é, na relação que um discurso estabelece com seu Outro. É após longa reflexão desenvolvida, a partir de estudos em AD e no discurso filosófico que tornou necessário especificar, dentro das produções enunciativas de uma sociedade, discursos que reivindicam o papel de discursos fundadores, os discursos constituintes (COSSUTA & MAINGUENEAU, 1995).

Os discursos constituintes são um “campo de pesquisa”, ou seja, não é algo dado, mas a reunião de discursos que apresentam uma singularidade: a pretensão de legitimar a totalidade dos discursos de uma sociedade. A noção, portanto, advém da tentativa de aproximar discursos cujas características são similares, mas não idênticas. São discursos que partilham propriedades quanto suas condições de emergência, circulação e funcionamento. Assim, Maingueneau (2000, p. 6) ressalta que aproximar discursos tão diferentes, como o religioso, o científico, o filosófico e o literário, “abre um interessante programa de pesquisa”.

É no artigo, assinado em conjunto por Cossutta & Maingueneau, intitulado “L'analyse des discours constituants”, publicado na revista “Langage”, em março de 1995, que é feita a primeira menção acerca da hipótese dos discursos constituintes. Depois disso, a noção foi frequentemente retomada e trabalhada em diversos textos de Maingueneau, tornando-se um dispositivo fundamental dentro do quadro teórico formulado pelo autor.

É na mesma revista, na edição de setembro do mesmo ano, que Maingueneau publica o segundo artigo, explorando o tema, desta vez para tratar do discurso filosófico: “L'énonciation philosophique comme institution discursive”. Nesse texto, há a primeira aproximação entre os conceitos de discursos constituintes e de paratopia, uma noção introduzida em Maingueneau (1993) para tratar do discurso literário.

Já na sua origem, a noção de discursos constituintes nasce interdisciplinar; por isso, dificilmente é apreendida por critérios apenas linguísticos, pois é atravessada por categorias diversas. Está relacionada ao uso do código linguageiro, a aspectos enunciativos da linguagem, mas também a aspectos sociológicos e filosóficos relativos à doxa e aos modos de se conceber a verdade no universo social de uma cultura e de um contexto socio-histórico determinado.

2.2 Heteroconstituição e autoconstituição

Maingueneau (2000, 2006, 2008b, 2010, 2015a) especifica como discursos constituintes: o religioso, o filosófico, o científico e o literário. Esses discursos são aqueles que dão sentido aos atos da sociedade, por legitimá-los, pois são a sede de autoridade e legitimidade. Eles são colocados em posição hierarquicamente superior aos demais discursos. Assim, o autor destaca como principais características de tais discursos: (i) exercer função de “archeion” na produção simbólica de uma sociedade; (ii) dar sentidos aos atos da coletividade e ser garantes de múltiplos gêneros de discurso; (iii) não reconhecer outra autoridade além da sua própria, por ocupar um lugar limite no interdiscurso, o que significa que não admitem outros acima deles; (iv) autorizar-se somente pela sua própria autoridade.

Acerca dos dois primeiros aspectos, função de “archeion” e dar sentido aos atos da coletividade, está a característica dos discursos constituintes de serem heteroconstituintes: legitimam os outros discursos, ditos, tópicos, isto é, aqueles gerados na própria sociedade, como o político, o jornalístico, o pedagógico-educacional, o jurídico, o publicitário...

É comum, por exemplo, que o repórter recorra a um posicionamento do discurso científico para respaldar uma determinada matéria jornalística; que o político se embase em determinado posicionamento do discurso religioso para legitimar sua fala; e que, mesmo nas infinitas interações linguageiras ordinárias, a evocação de um grande autor da literatura ou da filosofia dê autoridade ao discurso do enunciador. Assim, sucessivamente, os discursos constituintes funcionam como sede de autoridade; lugar-comum, onde determinada sociedade busca as falas legítimas. Isso faz com que a noção do que é legal ou ilegal, do verdadeiro ou falso, do legítimo e ilegítimo, respalde-se nesses discursos, o que justifica a afirmação de que eles “dão os sentidos aos atos da sociedade”.

Acerca do terceiro e quarto aspecto citado - não reconhecer outra autoridade além da sua própria, por ocupar um lugar limite no interdiscurso e autorizar-se por si próprios – é destacado que somente os discursos constituintes ocupam o espaço limite nessa hierarquia heteroconstitutiva. Os discursos constituintes, além de serem heteroconstituintes, são também

autoconstituintes. Isto é, devem fundar a si mesmos para, assim, ocupar um lugar limite no interdiscurso, não admitindo outros acima deles. O que quer dizer que são a fonte primeira de autoridade e somente atravessam outros como fonte legitimadora. A autoconstituição mostra-se, dessa forma, como uma característica fundamental, para que um discurso ocupe um lugar entre os constituintes.

A relação entre autoconstituição e heteroconstituição é assim destacada por Maingueneau:

> eles são ao mesmo tempo *auto* e *heteroconstituintes,* duas faces que se supõe reciprocamente: só um discurso que se *constitui* tematizando sua própria constituição pode desempenhar um papel *constituinte* para outros discursos. (MAINGUENEAU, 2008b, p. 39, **destaque do autor**).

Embora afirme que as duas faces se supõem reciprocamente, ressalvamos que uma não implica a outra de forma tão recíproca assim; pois, para desempenhar papel constituinte para outros discursos, ou seja, para legitimar ou autorizar outros discursos, não é fundamental ser autoconstituinte. Em contrapartida, por ser autoconstituinte, o discurso sempre desempenha um papel heteroconstituinte fundamental.

Em outras palavras, não é somente por legitimar outros discursos que um discurso é constituinte. Podemos questionar, por exemplo, que o discurso jornalístico e o jurídico possam legitimar certas práticas discursivas. Logo, a heteroconstituição é uma característica dos discursos constituintes, mas não se restringe somente a eles. Isto significa que, embora a heteroconstituição seja uma característica fundamental dos discursos constituintes, não é o que os define.

Entretanto, fundar a si mesmos ou se autoconstituirem aparenta ser característica-chave dos discursos constituintes, por isso, detemo-nos nela por mais tempo. Essa característica aparece difusa nos textos de Maingueneau e em algumas passagens é tomada pelas sinonímias “constituição” ou “constituência”, ambas destacadas no próprio texto de Maingueneau. Ora, quando se trata de um discurso constituinte, toda sua constituição é sempre

uma autoconstituição, tendo em vista que não é constituído por outros. Isso esclarece o motivo do destaque dado por Maingueneau.

Notemos no texto do autor como a ideia de autoconstituição é tratada, iniciando pela anterior: “um discurso que se *constitui* tematizando sua própria constituição” (MAINGUENEAU, 2008b, p. 39). Nessa citação, é enfatizada a palavra “constitui”, tendo em vista que se trata de uma constituição particular, que é a constituição de si mesmo. Dizer que um discurso se funda, ao tematizar seu próprio fundamento significa que há um fenômeno circular, que envolve um ato performativo da linguagem e a constituição, a fundação, o estabelecimento de regras e leis de emergência de um discurso. Na citação posterior, Maingueneau enfatiza e amplia esse fenômeno:

> Esses discursos têm o perigoso privilégio de legitimar-se ao refletir em seu funcionamento mesmo sua própria “constituição”. A pretensão associada a seu estatuto advém da posição limite que ocupa no interdiscurso: não há acima deles nenhum outro discurso, e eles se autorizam apenas a partir de si mesmos (MAINGUENEAU, 2006, p. 62).

Desta vez, fundar-se a si mesmos não envolve somente um ato circular e reflexivo entre discurso e sua constituição. Ressalta-se que há “o perigoso privilégio de legitimar-se” nesse ato circular. Portanto, não é apenas um ato metadiscursivo em que o discurso tematiza a si mesmo ao mesmo tempo em que se constitui, pois envolve nessa circularidade sua própria legitimação. A autoconstituição envolve três aspectos concomitantes e circulares: o discurso é metadiscursivo, pois tematiza a si mesmo e o seu funcionamento; é um ato performativo por ser fundador de um discurso, é um ato de legitimação pertinente a essa circularidade.

Um discurso diz sobre ele mesmo, mostrando pelo próprio discurso um funcionamento discursivo e institucional; ao dizer sobre si mesmo ele funda um discurso e estabelece suas regras e práticas legítimas; com efeito, sua legitimidade é fruto desse processo enunciativo.

Contudo, a legitimação – que, na verdade, é uma autolegitimação - torna-se o ponto relevante na autoconstituição e toma sentidos diferentes nos

textos de Maingueneau. Autorizar-se a partir deles mesmo, conforme a citação anterior, não seria o mesmo que se autolegitimar? Do que se trata, com relação aos discursos constituintes, a legitimação? Na passagem seguinte, a legitimidade é especificada como a legitimidade de ter um direito à fala que é recebido de uma fonte enunciativa:

> Se há "constituição", é justo na medida em que a cena de enunciação que o texto traz legitima de uma maneira, em certo sentido, performativa o direito à fala que ele pretende receber de alguma fonte (a Musa, Deus...) (MAINGUENEAU, 2006, p. 70).

A cena de enunciação, ou seja, o universo de sentidos construído pelo discurso, legitima "o direito à fala". Se quem tem direito à fala no discurso é o enunciador, significa que a cena de enunciação valida um enunciador específico, cuja fala advém de outro lugar, que não é dele mesmo, mas de uma fonte enunciativa. Os dois exemplos citados pelo autor rementem, respectivamente, ao discurso literário, especificamente à poesia, e ao discurso religioso. O poeta que invoca a Musa, e sua fala não é mais somente sua, e do profeta ou outra entidade religiosa cuja fala ressoa a voz de Deus. No próximo trecho, essa fala que advém de Outro é explicitada:

> A questão da autoridade da fala vai, com efeito, bem além da literatura, que não é o único tipo de discurso que se funda no estatuto, por assim dizer, "xamânico" de uma fonte enunciativa que participa ao mesmo tempo do mundo comum e de forças que excedem o mundo dos homens" (2006, p. 60).

Aqui, "autoridade" adquire os sentidos de legitimidade do texto anterior. Nesse sentido, a fala que advém de um Outro é o mesmo "estatuto xamânico" referido nesse texto. A metáfora exemplifica um tipo de enunciação, cujo enunciador torna-se o porta-voz de outra voz que, "por exceder o mundo dos homens", não se manifesta de outra maneira a não ser através dele. E é justamente esse "estatuto xamânico da fonte enunciativa" que funda o discurso, ou seja, que o constitui.

A legitimidade e autoridade dos discursos constituintes se devem, em parte, a esse estatuto do enunciador, mas esse estatuto é simultaneamente legitimado pela cena de enunciação que o próprio discurso formula. A cena de enunciação legitima ou possibilita uma fonte enunciativa, que funda o discurso; por sua vez, essa fonte dá autoridade à cena enunciativa. Por isso, essa circularidade é de uma constituição paradoxal:

> Discursos-limite, situados num limite, e que se ocupam do limite, eles devem gerir em termos textuais os paradoxos que seu estatuto implica. Com eles são formuladas em toda a sua acuidade as questões relativas ao carisma, à Encarnação, à delegação do absoluto: a fim de autorizar-se por si mesmos, eles devem se propor como ligados a uma fonte legitimadora (MAINGUENEAU, 2006, 61).

Dois pontos devem ser destacados nessa passagem: primeiro, que os discursos constituintes devem gerir[1] esse limite que os possibilita existir. Gerir, no sentido de gerenciar, conduzir e regular os paradoxos de sua autoconstituição. Gerir é fazer com que a circularidade que envolve sua constituição faça sentido. Isso envolve a prática social das comunidades discursivas e a instauração do aparelho enunciativo: a cenografia, o estatuto do enunciador. Esse gerenciamento acontece discursivamente orientado, ou melhor, é um aspecto originado e controlado no e pelo discurso.

O segundo ponto que ressaltamos é o de que esses discursos se propõem “ligados a uma fonte Legitimadora”. Conforme já discorremos acima, a fonte legitimadora é o estatuto do enunciador de enunciar de uma posição transcendente, ou, como dito anteriormente: é o “estatuto xamânico da fonte enunciativa”. Ou, para ser mais preciso, a fonte legitimadora é de onde o enunciador busca sua autoridade, em nome do que ele enuncia.

Como pode ser visto, a noção de paradoxo acerca dos discursos constituintes assume termos mais específicos em outros textos. Nesta citação, está relacionada diretamente ao estatuto do enunciador e do discurso em

[1] Na tradução, é empregado “gerar”, em Maingueneau (2008b, 2000), o que reduz o valor semântico do termo “gerir”, empregado nos textos posteriores.

delegar um Absoluto[2], ou seja, de projetar uma fonte enunciativa, cuja fala advém de um Outro, a fonte legitimadora, que revela o intangível.

> O paradoxo constitutivo do funcionamento de tais discursos é que esse Absoluto que os autoriza é supostamente exterior ao discurso para lhe conferir sua autoridade, mas deve ser construído por esse mesmo discurso para poder fundá-lo. (MAINGUENEAU, 2008b, p. 39).

Nesse sentido, o Absoluto autoriza e legitima o lugar de fala da cena enunciativa do discurso constituinte. Embora esse Absoluto seja construído pelo próprio discurso, deve ser configurado pelo discurso como algo extradiscursivo, que excede o próprio discurso. Por isso, gerir a autoconstituição é, acima de tudo, construir essa ficção enunciativa em que o Outro, o Absoluto, seja gerado pela cena enunciativa, mas que a mesma cena faça com que se creia que ele vem de fora, para legitimar tal discurso.

Em Maingueneau (2015a, p.141), a noção de discursos constituintes aparece intitulada de “pertencimento paradoxal”, o que mostra a ênfase do autor nessa característica fundamental desses discursos. Entretanto, desta vez, o paradoxo é explicado como a única forma pela qual os discursos constituintes podem se inscrever na sociedade: “uma forma paradoxal”. Essa forma paradoxal é o “impossível pertencimento”, característica que o autor define pela noção de paratopia.

Contudo, antes de tratarmos especificamente da paratopia, retomemos a noção de Absoluto que, em Maingueneau (2015, p. 141), é mais evidente: “eles (os discursos constituintes) se situam em uma fronteira, a que lhes permite falar em nome de um Absoluto que, por sua vez, só pode falar através deles”. O Absoluto, aqui, é em nome do que o discurso constituinte fala. Por isso que o Absoluto é legitimador, pois o discurso se coloca como o seu único porta-voz e, supõe-se que a sociedade careça de ouvir essa voz.

[2] Somente não empregado com maiúscula em Maingueneau (2006).

O Absoluto é uma Verdade acima de todas, que existe por si própria. Problematizada por diferentes pensadores na história da Filosofia[3], cada civilização buscou de sua forma, e segundo suas crenças, meios para responder aos grandes enigmas de sua existência e explicar fenômenos naturais. Os xamãs, os advinhas, os feiticeiros, os videntes, os astrólogos e outras tradições místicas de outrora, até os cientistas de nossos tempos, todos, foram fontes da Verdade, pois, de algum modo, através de técnicas específicas, puderam ou podem acessar um mundo intangível pela existência comum dos homens comuns. O Absoluto é dependente, portanto, das crenças e dos valores de cada civilização e de cada conjuntura histórica.

O Absoluto ou a fonte Legitimadora é constituído de um modo peculiar por cada discurso constituinte. Sua manutenção está ligada a rituais e manipulação da linguagem; dessa forma, é intrínseco aos dispositivos enunciativos que cada discurso constituinte, ao seu modo, elabora.

> Em um discurso constituinte, há "constituição" porque os dispositivos enunciativos que ele elabora legitimam de maneira, por assim dizer, performativa, sua própria existência, mas agindo como se obtivessem tal legitimidade do Absoluto, que falaria por meio deles (o Verbo revelado, a Natureza, a Beleza, a Razão, a Lei...) (MAINGUENEAU, 2015a, p. 142).

A "constituição" é considerada como fruto de um processo que envolve os dispositivos enunciativos, visibilizados pela cena enunciativa, que, concomitantemente, legitimam a própria cena enunciativa. Um processo circular em que a legitimação do discurso é uma autolegitimação, que acontece por uma encenação/simulação: o enunciador enuncia "como se" falasse em nome de um Absoluto.

É necessário, no entanto, ainda esclarecer se o Absoluto e a fonte Legitimadora não são tratados de modo preciso por Maingueneau. Para isso, observemos os próprios exemplos dados pelo autor. Na citação acima, o Absoluto é exemplificado como "o Verbo revelado", no qual quem enuncia é

[3] Hegel considera, *grosso modo*, que o Absoluto é o Real. HEGEL. Fenomenologia do Espírito. Petrópolis: Vozes: 2003.

Deus ou um anjo. Nitidamente, refere-se ao discurso religioso. A Filosofia fala em nome “da Razão”, a arte fala em nome “da Beleza”. Mais problemáticos são os outros exemplos: quem enuncia em nome “da Natureza”, seria o discurso das Ciências Naturais? Quem enuncia em nome “da Lei” é o discurso jurídico? O discurso religioso e o filosófico não podem assumir esse Absoluto? Como vemos, o exemplo não é esclarecedor[4].

Em Maingueneau (2008b, p. 47), o autor exemplifica como a “Fonte que funda o discurso constituinte: a Tradição, a Verdade, a Beleza...”. O discurso religioso, o filosófico e o científico podem enunciar em nome da Verdade acerca de certos temas. Em Maingueneau, (2006), a fonte (neste texto com minúscula) é a Musa e Deus, remetendo diretamente à voz que enuncia no discurso.

Podemos chegar a duas conclusões acerca desses termos nos textos de Maingueneau: a primeira é a de que não há uma definição clara entre o Absoluto e a Fonte (fonte) legitimadora ou ainda a de que são usadas como sinonímias. No entanto, é preciso distinguir a voz que enuncia no discurso, para legitimá-lo e em nome do que ele enuncia, ou seja, o que ele revela, para compreendermos o funcionamento dos discursos constituintes.

A segunda conclusão é a de que a Fonte ou o Absoluto podem ser compartilhadas por discursos constituintes diferentes. A Verdade sobre um fenômeno, por exemplo, pode ser explicada pelo discurso religioso, filosófico ou científico. O não partilhamento gera uma identidade de um discurso ou de um posicionamento e o partilhamento gera um conflito interdiscursivo, como ocorre, por exemplo, na explicação da origem da vida do posicionamento científico evolucionista e do posicionamento religioso criacionista.

2.3 Fonte enunciativa legitimadora, Absoluto e poder simbólico

Notamos que nos textos de Maingueneau não há um discernimento claro acerca de elementos de diferentes ordens. Diferenciar, deste modo, a Fonte legitimadora e o Absoluto esclarecem pontos fundamentais acerca do

[4] É conveniente lembrarmos, acerca disso, de uma máxima latina repetida constantemente pelo meu orientador, Jarbas Vargas Nascimento, ao longo de minha formação: *exemplum truncat,* com a qual ele insistia no fato de exemplos limitarem o alcance das reflexões teóricas.

funcionamento dos discursos constituintes. Para fazer as distinções necessárias e possibilitar outras reflexões, hipoteticamente, organizamos o funcionamento dos discursos constituintes mais evidentes. Definimos as noções de Fonte legitimadora, Absoluto e introduzimos a noção de poder simbólico e de pseudoparatopia[5].

Chamamos de fonte enunciativa legitimadora a voz enunciativa em nome da qual o discurso enuncia, para ser legitimado e ter autoridade. É o que dá estatuto de discurso primeiro a um discurso constituinte. Em outros termos, para que um discurso não surja "do nada", é necessário que ele elabore uma fonte que o legitime, que enuncie como se sua enunciação viesse de um outro lugar, de uma zona limite e paradoxal, de um além que transcende o tangível e que somente a partir de sua enunciação fosse possível acessá-lo. Trata-se do estatuto "xamânico" da enunciação dos discursos constituintes. Cada discurso constituinte possuiria, desse modo, uma maneira particular de ascender a uma Fonte Legitimadora.

Pela fonte enunciativa legitimadora, e unicamente por ela, é possível que um discurso, ou mais exato, um enunciador específico, acesse um **Absoluto.** Portanto, a fonte enunciativa legitimadora somente faz sentido por permitir a um discurso "tocar" um Absoluto. O Absoluto é o que o discurso constituinte estabelece como missão de sua existência, sua razão de ser fundamental para a humanidade. É em nome do que o discurso fala e que o faz ser legitimado socialmente. A Verdade sobre a vida, a Verdade sobre os fenômenos, a Justiça, a Arte verdadeira, o Belo, a Salvação, exemplificam em nome do que um discurso constituinte existe, é o Absoluto que somente dado discurso pode acessar.

Nos discursos constituintes, a fonte enunciativa legitimadora é o processo enunciativo pelo qual uma voz que transcende o mundo dos homens enuncia. Essa voz pode ser a enunciação do além; de um lugar absolutamente neutro; do subconsciente; da Razão ou de um sujeito único, cujo dom beire o divino. Contudo, ouvir a voz divina, acessar a razão ou falar em nome da

[5] VALÉRIO (2015, p.6) utiliza essa nomenclatura pela primeira vez, ao considerar que "poderia ser uma nova categoria de discurso que complementaria a condição paradoxal que existe dentro dos discursos constituintes" e, portanto, "nem sempre haveria o discurso constituinte baseado na paratopia e sim o simulacro desta". Entretanto, a autora não aprofunda o conceito.

ciência somente faz sentido, se essa enunciação revelar uma Verdade, ou seja, um Absoluto que somente pode ser tangível por esse discurso e por essa fonte enunciativa legitimadora.

O Absoluto é o que legitima socialmente a existência de um discurso, pois responde em nome de que o discurso existe que, geralmente, está relacionado a uma grande incógnita ou necessidade da existência humana. Explicar a origem, os fenômenos naturais, o sentido da vida, as enfermidades do corpo, da mente, do meio ambiente, ou o Real, a Verdade, a Salvação. Quanto mais necessária é a resposta para tal incógnita, maior é o poder de legitimidade do discurso constituinte que pode acessá-la. Assim, a demanda social atribui o poder simbólico a um discurso constituinte.

Com efeito, isso significa que o poder simbólico de um discurso constituinte é proveniente da demanda social em dada conjuntura socio-histórica, ou melhor, da importância de um Absoluto nas condições socio-históricas de produção e recepção de um discurso. O fato implica que, em determinado momento histórico ou em determinada sociedade, um discurso constituinte pode ter mais poder do que outro. A ciência, pelo alto grau de legitimidade que recebeu desde o Positivismo, mostra isso; contudo, atualmente, fala-se em “pós-verdade” para definir um momento em que a ciência perde espaço para verdades subjetivas, o que pode ser indícios de declínio do alto poder de legitimidade do campo discursivo científico.

Além disso, mais de um discurso constituinte pode disputar o direito por um Absoluto. “O sentido da vida” pode ser disputado pela Religião e pela Filosofia, “a origem da vida” é polemicamente disputada pela ciência e pela Religião. Além disso, os posicionamentos dentro de cada campo buscam, cada um, a resposta mais legítima para, assim, ocupar posições dominantes no campo.

O Absoluto é algo intocável pelos homens comuns. Atingível somente por enunciadores legítimos: os profetas, os xamãs, “os escolhidos”, os cientistas, os psicanalistas, os filósofos, os artistas; pois somente esses enunciadores podem ocupar um lugar de fala intermediário ou fronteiriço que os permite ser porta-voz de uma fonte enunciativa legitimadora e, consequentemente, acessar o Absoluto. Portanto, somente é possível acessá-lo por uma enunciação paratópica.

Elaboramos o quadro abaixo para, hipoteticamente, distinguir o Absoluto da fonte enunciativa legitimadora. Também destacamos que nem sempre a fonte enunciativa legitimadora é verdadeiramente paratópica, o que coloca alguns discursos em outro patamar entre os discursos constituintes, ou ainda, o que os tornam discursos, cujas cenas enunciativas simulam a dos discursos constituintes, pois sua fonte enunciativa legitimadora se dá por uma pseudoparatopia.

O quadro é, como adiantamos, uma hipótese que necessita de ajustes e se submete a críticas, mas que tem apenas o papel de orientar as reflexões e de buscar sistematizar e dar maior visibilidade a conceitos abstratos.

DISCURSO	**FONTE ENUNCIATIVA LEGITIMADORA**	**ABSOLUTO**
religioso	Deus, o Espírito	Salvação, sentido da vida, verdade sobre a existência...
científico	O Método científico, A ciência	A Verdade sobre os fenômenos, O conhecimento
Filosófico	A Razão, a lógica, a dialética...	A Verdade
Artístico	O dom, a técnica, a criatividade	O Belo, a arte verdadeira
Psicanalítico	A análise	O inconsciente
Jurídico	A Lei (Emana do povo)	A Justiça
Político	Voz do povo	Salvação da pátria
Das Organizações internacionais	Voz universal	Proteção do mundo
Jornalístico (notícia)	A objetividade/ a imparcialidade	A verdade factual
Astrológico	Os Astros, a sabedoria astrológica	O destino, a personalidade

Discorreremos brevemente e *grosso modo* acerca de cada um desses discursos para definirmos os elementos que nos interessam nesta tese.

Entretanto, ressalvamos que cada discurso mencionado somente pode ser compreendido e mais bem delimitado com base em pesquisas, que se dediquem a destrinchar seus funcionamentos. Esse objetivo não cabe a nossa tese, o esboço serve-nos apenas de norteamento e de estímulo a reflexões acerca do funcionamento dos discursos constituintes.

Ao refletir sobre o discurso religioso, Orlandi (1983, p. 244) observa um mecanismo de incorporação de vozes pela qual a voz de Deus se fala no padre, no pastor. A autora argumenta que esse tipo de procedimento poderia ser estendido a todo tipo de discurso. Assim, exemplifica que a voz do povo se fala no político, a voz da natureza/saúde se fala no médico; a voz dos fatos se fala no historiador. Trata-se de um mecanismo de "subsunção de uma voz pela outra", de enunciar-se "como se" uma voz maior transcendesse a voz do enunciador.

A reflexão da autora aproxima-se com o que representamos no quadro. Todo discurso, como modo de justificar e legitimar sua própria existência, enuncia "em nome de" ou "como se", conforme propõe a autora. Entretanto, a relação estabelecida por Orlandi (1983) não dá conta dos processos enunciativos que apontamos aqui, pois, para alguns discursos enunciar "como se" uma instância maior enunciasse nele é necessário também que, por uma espécie de ritual enunciativo, o enunciador possa ser identificado como o porta-voz de uma fonte enunciativa legitimadora.

Além disso, a relação estabelecida pela autora corresponde a poderes de representação institucionais, ou seja, é a instituição que permite enunciar em nome do saber, da ciência, dos fatos, por exemplo. Entretanto, o que nos interessa em nossa pesquisa é o que se estabelece na enunciação, anteriormente à legitimidade proporcionada pela instituição; pois, anterior ao poder institucional, os discursos devem criar modos de legitimação. É nesse sentido que cada discurso elabora uma fonte enunciativa legitimadora, que se mostra como um modo do discurso se estabelecer, ao buscar sua autoridade em algo que é produzido por ele, mas que se apresenta como algo exterior ao próprio discurso.

Com base nessas reflexões, discorremos brevemente acerca desse processo enunciativo nos discursos elencados acima. Primeiramente, o discurso religioso funda-se por um enunciador que fala em nome de um deus,

de um espírito ou outra fonte reveladora ou fonte enunciativa legitimadora. Mas falar em nome de deus não é suficiente, é necessário que essa voz, para ser legitimada socialmente, traga algo que a sociedade necessita. Assim, o discurso religioso deve explicar o sentido da vida, a missão dos homens na terra, a salvação espiritual ou trazer a cura. É isso que justifica sua existência: queremos ouvir a voz divina, porque ela traz a Verdade sobre certos fenômenos.

Portanto, vamos considerar como fonte enunciativa legitimadora a voz enunciativa em nome da qual o discurso enuncia, para ser legitimado e ter autoridade, ou seja, Deus, o Espírito Santo, os espíritos, ou outra entidade, dependo do tipo de discurso religioso. Mas ouvir a voz de deus somente importa, porque essa voz nos revela uma Verdade absoluta: a verdade sobre a vida, por exemplo. O Absoluto é em nome do que o discurso fala e que o faz ser legitimado socialmente, ou seja, ouvir a voz divina somente faz sentido, porque ela revela uma Verdade que necessitamos saber.

Além disso, para o discurso religioso, há cenas enunciativas legitimadas para a manifestação do Absoluto: a revelação divina, a peregrinação, o recolhimento, a invocação dos espíritos...Assim, traça, em sua memória, o modo como posicionamentos podem se inscrever no campo discursivo religioso por uma cena enunciativa validada ou dêixis fundadora.

No discurso científico, o cientista, para enunciar em nome da Verdade, sobre os fenômenos fisiológicos, naturais, químicos e físicos, deve eliminar impressões subjetivas pela aplicação do método científico. O método opera, dessa feita, como apagamento do sujeito, para que, em sua enunciação, a Verdade científica seja transparecida. Ele é, portanto, a fonte enunciativa legitimadora do discurso científico. O método, entretanto, não se resume ao método empírico de observação de fenômeno, como defendem as ciências experimentais. Estende-se também à referência ao tesauro científico, ou seja, a recorrência ao discurso de autoridade, identificado com “a ciência”, que é toda a rede interdiscursiva produzida historicamente pelo campo.

> O discurso científico é um discurso que esconde o sujeito e, ao esconder, o sujeito se transforma em um “não-sujeito”. O poder do sujeito no discurso científico é o seu

> lugar de esconderijo. Porque, o cientista escondendo-se, dá ao seu discurso um tom de objetividade. Esta é uma característica do discurso científico, diferencial se comparada com o discurso político, o literário, o mediático e até o discurso religioso (PINTO, 2005, p. 84).

Notemos que a fonte legitimadora no campo científico não é homogênea. Há uma grande diferença do funcionamento discursivo entre as ciências naturais e as ciências humanas, por exemplo. Lembremos que as ciências humanas e sociais surgem com o pensamento filosófico: o positivismo, carregando características deste. Podemos acrescentar também que, na atualidade, a ciência se desdobra em um discurso tecnológico-científico. Além disso, cada campo específico nas ciências possui regras particulares: as ciências biológicas, a física, a medicina. Cada campo também possui um Absoluto específico: em nome da saúde humana, em nome da verdade sobre os fenômenos naturais...

Apesar dessa problemática, restringimo-nos ao aspecto objetivador da fonte enunciativa legitimadora, ou seja, o processo enunciativo pelo qual o enunciador apaga a subjetividade do discurso para, dessa maneira, enunciar uma verdade científica, religiosa ou filosófica. É nesse sentido que, concernente ao discurso filosófico, preferimos nos ater ao discurso filosófico racionalista, no qual o filósofo é um sujeito racional que consegue, pela razão, responder a questões sobre o funcionamento de um aspecto da existência humana, dos fenômenos, do conhecimento.

Ao considerarmos esse aspecto, a razão pode ser apontada como a fonte enunciativa legitimadora da Filosofia. Entretanto, como já atenta Maingueneau (2015b), apenas as condições socio-históricas podem delimitar, ao certo, qual o processo enunciativo de legitimação do discurso filosófico. Em muitos casos, por exemplo, o discurso filosófico pode recorrer a uma cenografia semelhante às do discurso literário, como Nietsche faz em Zaratustra.

Mas, ao considerarmos apenas o discurso filosófico racionalista, o Absoluto desse discurso é a verdade que a razão pode revelar, o que faz com que o discurso filosófico concorra a certos territórios discursivos com a ciência e com a Religião. Em seu princípio, a Filosofia respondia a questões como a

da origem do universo; hoje, sabemos que a ciência domina esse território, embora ainda seja um espaço de conflito com a Religião. De modo geral, para o discurso filosófico há o senso comum, acessível a todos os homens, e o discurso racional, alcançado por poucos.

No discurso artístico, que inclui o literário tratado por Maingueneau (2006), o artista busca a Arte verdadeira, o Belo. No entanto, diferente de outros campos, a fonte legitimadora da arte é problemática, pois o próprio campo e suas comunidades buscam, a todo custo, legitimar a própria existência da arte. Dificilmente se justifica a existência da arte em nome de um propósito específico e utilitário.

Como expõe Bourdieu (1996), a autonomia do campo artístico nasce exatamente da subversão de qualquer tipo de submissão social da arte. Assim, considerar que o artista busca definir o Belo ou negá-lo ou busca a verdadeira arte, mostra que a fonte legitimadora do campo artístico é gerada pelo próprio campo e subverte qualquer tentativa de controle externo.

Próximo ao discurso filosófico, o artista é subjetivado como ser único, detentor de um dom quase divino ou possuidor de técnicas inigualáveis. Por seu dom ou por suas técnicas, o artista torna-se o criador e sua obra, próximo ao religioso, torna-se o fruto de uma criação subjetiva e inatingível. Parece-nos, assim, que o dom ou a técnica é a fonte enunciativa pela qual o artista transcende ao Absoluto.

Conforme pode ser inferido, o discurso filosófico, em casos específicos, e o discurso artístico tendem a um enunciador subjetivante, criador de uma obra ou de pensamento originais. Em oposição, o discurso religioso e o discurso científico, mas também o discurso filosófico racionalista, tendem a um enunciador objetivante, que se apaga em nome de uma verdade que enuncia através dele. Seu discurso não é seu, mas uma verdade obtida de um Absoluto, seja o método que leva a uma descoberta científica, a revelação divina ou a razão.

Sabemos, contudo, que a problemática não é tão simples e delimitável como possa parecer. No discurso literário, por exemplo, os artistas gregos invocavam as Musas e muitos românticos acreditavam na arte como uma inspiração divina. Podemos argumentar que isso se deve a certo grau de submissão do campo artístico ao campo religioso em outras condições socio-

históricas. Em síntese, são essas condições fundamentais para compreendermos a forma como os discursos definem para si uma fonte legitimadora e um absoluto.

O discurso psicanalítico é citado em Maingueneau (2015a) como um possível discurso constituinte. Se, por um lado, o Absoluto que ele pode acessar não ocupa um lugar central na sociedade, o que lhe dá um limitado poder simbólico, por outro lado, ele se alicerça em uma verdadeira fonte enunciativa legitimadora. O psicanalista, por sua análise, busca interpretar o inconsciente. Este somente é acessível pela psicanálise e somente a psicanálise comprova sua existência.

Podemos fazer um paralelo, nesse sentido, com o discurso religioso. A noção de espírito ou de Deus é essencial para a religiosidade, mas essa instância é fundada e fundante da própria religiosidade. O inconsciente é o objeto de estudo da psicanálise, mas é o próprio discurso psicanalítico que sustenta a existência dele.

O discurso jurídico, por sua vez, é incluso por Maingueneau & Cossutta (1995) entre os discursos constituintes, entretanto, é excluído dos textos posteriores. Essa exclusão não é justificada, embora revele que não é simples a tarefa de definir os discursos constituintes autênticos, sem levar em conta aspectos específicos de seu funcionamento.

O discurso jurídico possui um Absoluto de grande valor simbólico nas sociedades pós-modernas. Definir a justiça e o que é justo nas sociedades de direitos como a nossa dá a esse discurso relevante poder simbólico. Para que o discurso jurídico determine o que é a justiça deve se alicerçar na Lei, que pode representar sua fonte enunciativa legitimadora. Contudo, se a Lei for considerada como criação dos legisladores, isso comprometeria sua validade social. É por esse motivo que o discurso jurídico pretende conceber a Lei como algo como emanante do próprio povo. Há dessa forma a objetivação do discurso legislativo como um discurso neutro em que a Lei neutra e objetiva enuncia o que é o justo, o que é a justiça.

No entanto, essa fonte enunciativa legitimadora é gerida por um processo enunciativo problemático. A própria noção de direito e igualdade inerente a essa fonte advém do Iluminismo e é impregnada pelo discurso filosófico, pelo discurso religioso. Além disso, o discurso jurídico se submete

ao discurso político: as leis são sancionadas pelo poder político e uma mudança no poder político de uma democracia a um totalitarismo interfere profundamente no campo jurídico.

Todas essas interdependências do discurso jurídico mostram que lhe falta uma fonte enunciativa legitimadora, a qual impossibilite qualquer tipo de interferência humana. Assim, embora seu Absoluto lhe confira um estatuto singular em nossa sociedade, o discurso jurídico não consegue ocupar um espaço limite no interdiscurso e sustenta-se em uma fonte enunciativa legitimadora contestável.

O discurso político, já em Maingueneau & Cossutta (1995), é descartado de ser incluso entre os discursos constituintes. Maingueneau (2010) aponta que esse discurso possui uma infinidade de características de estrutura e de funcionamento que o aproxima a discursos constituintes: o conflito de posicionamentos para deter o monopólio da autoridade enunciativa, gestos fundadores, uma memória discursiva, oposição entre enunciadores restritos e público amplo, mas, principalmente, o fato de legitimar-se ao atribuir para si uma missão.

De fato, o discurso político assume a Absoluto de “salvação da pátria”. Desse modo, os posicionamentos do discurso político atribuem para si a missão de salvar o povo de um antagonismo que a aterroriza: o Comunismo, o Fascismo, o retrocesso econômico. Entretanto, semelhante ao discurso jurídico, o discurso político pretende fundar-se por uma fonte enunciativa legitimadora problemática: a sua missão é dada pelo povo, logo, seu poder é legitimado pela “voz do povo”. Essa topia necessária faz com que tal discurso não produza uma enunciação paratópica, que possa legitimá-lo. Além disso, os posicionamentos do campo político recorrem aos discursos constituintes para embasar sua autoridade: a Filosofia, a Economia, a Religião.

Inserimos o discurso das Organizações Internacionais nessa lista devido ao estudo feito por Maingueneau (2008b, p. 149), no qual analisa o relatório das Organizações Internacionais, com o intuito de verificar se tal discurso pode ser considerado um discurso constituinte. É um discurso que não deriva de outros e que “pretende dizer o Universal pela boca de um enunciador universal” que “excede os limites do político”.

Não obstante, argumenta Maingueneau, que faz falta a esse discurso aquilo que denominamos aqui de uma fonte enunciativa legitimadora[6]. Além disso, tal discurso não possui um conjunto de textos consagrados acessados por leitores autorizados. Por esse motivo, Maingueneau (2008b, p. 149) prefere denominar esse discurso de "simulacro de um discurso constituinte", o que defendemos ser, na verdade, uma pseudoparatopia, já que o problema na legitimação desse discurso consiste em não se apoiar em uma enunciação que "desterritorialize" suas próprias condições de emergência.

O discurso jornalístico, por sua vez, garante sua existência social ao se propor como fonte de verdade dos fatos sociais. Entretanto, para que realize essa função, atribui a si como fonte enunciativa legitimadora a objetividade e imparcialidade jornalística. Trata-se de um fonte legitimadora questionável, visto que, na história do jornalismo, muitas são as críticas acerca da parcialidade da imprensa jornalística.

A falta de uma fonte enunciativa legitimadora paratópica impossibilita completamente esse discurso de ocupar um lugar entre os constituintes, mas, mesmo assim, destacamos que ele busca criar um processo enunciativo semelhante ao dos discursos constituintes: o enunciador jornalístico apaga sua subjetividade[7], para que a verdade fatual transpareça. Ele constrói um discurso, cuja pretensão é de que a verdade fatual enuncie por si só: neutra e objetiva. Contudo, o que se tem é uma pseudoparatopia, pois não deixa de ser um discurso institucional, produzido na sociedade.

Deixamos por último um discurso que pode causar estranhamento sua inclusão entre discursos com pretensões fundadoras e de arquivo de uma sociedade. O que nos levou a incluir o discurso astrológico é de mostrar como não só a fonte enunciativa legitimadora deve ser levada em conta, mas também o poder simbólico de um discurso.

---

[6] Maingueneau (2008b) denomina de Absoluto e não de fonte legitimadora, visto que, conforme já argumentamos neste capítulo, os dois termos são usados de modo indistinto e nomeiam os fenômenos que diferenciamos neste trabalho.

[7] Referimos, em específico, ao jornalismo informativo, conforme a divisão proposta por Melo (1985), que distingue essa categoria do jornalismo opinativo. Entretanto, mesmo os gêneros de opinião têm o intuito de produzir o efeito de sentido de pluralidade de pontos de vista e, com isso, de imparcialidade.

O discurso astrológico é um caso curioso em que sua fonte enunciativa legitimadora se apoia em uma verdadeira enunciação paratópica[8]. A máxima “os astros não mentem” sintetiza o poder de uma fonte de legitimidade, que se respalda em um antigo preceito da doxa social: a de que os astros influenciam na vida humana. Assim, supõe-se que os astrólogos “leem” no mapa astral aspectos sobre a nossa vida e previsões sobre o futuro. Os astros são no discurso astrológico, assim como Deus, a Razão, o método, uma fonte enunciativa legitimadora intangível, qual apenas um grupo restrito de especialistas pode acessar e dizer sobre a totalidade dos indivíduos.

Não é à toa que a astrologia foi perseguida pela instituição Católica durante a Idade Média. Ambas disputavam um capital simbólico acerca do destino humano. Dizer que os astros conduzem a vida humana é entrar em conflito com o conceito de livre-arbítrio, fundamental para o posicionamento religioso católico.

Não obstante, o discurso astrológico ocupa uma zona de conflito intenso com o discurso científico que, a todo custo, visa desmistificá-lo. Esse embate leva tal discurso a um baixo poder simbólico, embora, esteja bastante presente na mídia, em perfis pessoais e nas conversas cotidianas. Trata-se de um discurso, cuja Fonte enunciativa se alicerça em um legítimo processo enunciativo paratópico, como o de outros discursos constituintes, mas isso não é suficiente para que ocupe um lugar de *archeion* da sociedade, pois o discurso científico retira suas forças. O discurso científico, em nossa sociedade, exerce um papel dominante por seu alto poder simbólico.

Essa breve análise comparativa nos permite algumas hipóteses acerca da legitimação dos discursos constituintes, mas não se restringe a eles, podendo ser estendida a outros discursos, conforme apontamos. A primeira hipótese que a reflexão nos traz é a de que o Absoluto exerce papel fundamental na gerência do poder simbólico do discurso. Assim, mesmo que não possa ser incluso entre os discursos constituintes, o discurso jurídico e o político acumulam alto poder simbólico e localizam-se em um espaço privilegiado da sociedade.

[8] Desenvolvemos essa reflexão em Baptista & Vasconcellos (2020).

A segunda hipótese é a de que a fonte enunciativa legitimadora pode ser gerida por diversos discursos além dos constituintes, mas o que diferencia essa Fonte é o fato de nem sempre ser alicerçada em um processo enunciativo paratópico. Uma pseudoparatopia, ou seja, um processo enunciativo que não alcança uma verdadeira "desterritorialização", em que o discurso não advenha de uma enunciação que transcenda o mundo dos homens, põe em xeque a força de legitimação de um discurso. São os casos dos discursos como o político, o jurídico, o jornalístico e o das organizações internacionais. Se a fonte enunciativa legitimadora não está em um espaço fronteiriço, sua legitimidade recai sobre os discursos tópicos e paratópicos, ou seja, estão condicionados à legitimidade de outros discursos.

A terceira hipótese, como apontamos em relação ao discurso astrológico e da psicanálise, é a de que, mesmo que o discurso usufrua de uma verdadeira fonte enunciativa paratópica, ele pode ser sucumbido por outros discursos constituintes que desarmam suas forças. O discurso religioso, por exemplo, perde parte de seu poder de legitimidade com o desenvolvimento científico. Portanto, os discursos constituintes, assim como outros discursos de forte legitimidade, ocupam espaços acirrados de embate. O discurso religioso ocupava na Idade Média, dentro da cultura ocidental, lugar de domínio, entretanto, nas sociedades modernas, é o discurso científico que ocupa tal espaço. As mudanças históricas podem subverter os poderes, aumentar ou eliminar a legitimidade de um discurso.

2.4 - Tipos possíveis de processos enunciativos de legitimação

Com base nesses discursos, podemos identificar, mesmo que em hipótese, a existência de tipos diferentes de processos enunciativos de acordo com o modo que essa enunciação engendra a paratopia, para legitimar-se ou conforme a espécie de fonte enunciativa legitimadora (FEL) de cada discurso.

A paratopia objetivante é própria do discurso científico e do religioso, mas pode ser identificada também em alguns discursos filosóficos, nos quais a responsabilidade enunciativa do enunciador é complexa. Nesses discursos, a fonte enunciativa se estabelece como a espécie de um ritual, de um "como" o discurso deve operar para acessar ao Absoluto. Ritual, aqui, deve ser

compreendido de modo amplo, como forma de usar o código linguageiro, de evocar cenografias nas quais emergem um Outro que transcende o discurso à medida que o enunciador se torna translúcido.

É necessário um hiperenunciador[9] que se coloque de modo hierárquico como fonte de autoridade do discurso. No discurso religioso há um hiperenunciador espiritual que enuncia com enunciador, no discurso científico, há “A ciência”, “O conhecimento” e o método, que enunciam com o cientista, permitindo que ele acesse uma verdade. Em ambos os discursos, é um dizer sem assumir a responsabilidade total pelo dito.

Semelhante a esse tipo de enunciação há a paratopia não-heteroconstituinte, como nos discursos astrológico e psicanalítico que, embora sejam autorizados por uma fonte enunciativa legitimadora paratópica, são discursos de pouco poder simbólico, o que não dá a eles o lugar de arquivo de uma sociedade, conforme ocorre com os discursos constituintes. Contudo, esses dois campos discursivos recorrem a uma fonte enunciativa legitimadora que também é objetivante: o astrólogo apenas acessa uma verdade que já está dita, são os astros que orientam o discurso, como um hiperenunciador. No caso do discurso psicanalítico, embora exista o inconsciente como algo desvendável, tal discurso exige para si o estatuto de científico.

O discurso constituinte artístico, no entanto, e, em partes, o filosófico, podem recorrer a um tipo de fonte enunciativa legitimadora que, ao invés de buscar a anulação da subjetividade, para se legitimar de modo objetivo, negando a responsabilidade enunciativa, faz o oposto disso. Há neles, uma paratopia subjetivante, que marca a identidade do sujeito como elemento enunciativo fundamental para a legitimação de seu discurso. Trata-se de discursos em que a noção de *auctor* e de imagem autoral (MAINGUENEAU, 2010) são essenciais para produzir a autoridade enunciativa. Um discurso literário, por exemplo, é incessantemente atrelado a uma identidade autoral.

[9] A noção de hiperenunciador é desenvolvida por Maingueneau (2005) para tratar, especificamente, do conceito de particitação. Observamos, entretanto, que a noção é semelhante à de fonte legitimado, que o autor utiliza exclusivamente relacionada aos discursos constituintes. Na Tese, empregamos “hiperenunciador” como referência específica ao ser supremo que emerge nos discursos analisados: Deus. A FEL pode equivaler-se ao hiperenunciador ou referir-se a outro ser intermediário: os espíritos, os anjos etc.

Mesmo quando é de autoria desconhecida, busca-se atribuí-lo a um sujeito e a uma obra.

A pseudoparatopia é outro tipo de enunciação, conforme ocorre no caso dos discursos das organizações internacionais, do discurso político, do jurídico e do jornalístico. Esses discursos, embora usufruam de forte poder simbólico, são legitimados por uma fonte enunciativa, que não alcança o estatuto de paratópica. São discursos que, em nossa sociedade, legitimam outros, mas são questionáveis acerca de sua autoconstituição. Desse modo, mesmo que se assemelhem com o funcionamento dos discursos constituintes, visto que possuem alto poder simbólico, não atingem o estatuto daqueles.

Discursos constituintes	FEL Objetivante	• Religioso • Científico • Filosófico (racionalista)
	FEL Subjetivante	• Artístico • Filosófico
Simulacros de discursos constituintes	FEL Objetivante	• Astrológico • Psicanalítico
	Pseudoparatópicos	• Jurídico • Jornalístico • Político

CAPÍTULO III - DIZER E ESCONDER-SE: A PARATOPIA E A RESPONSABILIDADE ENUNCIATIVAS

Destacamos, no capítulo II, que uma das peculiaridades e condição dos discursos constituintes é a paratopia. Como observamos, a fonte enunciativa legitimadora de um discurso que pretende se autolegitimar deve ser estabelecida por um processo enunciativo intermediário entre o espaço social e o transcendente. A paratopia é, dessa maneira, a intenção do discurso de um lugar intermediário, de uma desterritorialização.

Tendo em vista a importância do conceito para compreendermos o processo de legitimação dos discursos constituintes, empenhamo-nos na identificação do embrião desse conceito em Bourdieu (1996 [1992]), para depois identificarmos como é conceituado e desenvolvido por Maingueneau (2001 [1995]) e, posteriormente, relacionado aos discursos constituintes.

O ponto que destacamos e buscamos aprofundar é o fato de a paratopia ser intrínseca à legitimação dos discursos, ou seja, apontamos a paratopia como um processo enunciativo de garantia da legitimidade de alguns tipos de discurso. Esse processo enunciativo paratópico, por sua vez, é estudado por nós como um jogo sutil com a responsabilidade enunciativa, ponto que discutimos mais adiante.

3.1 - Da gênese ao desenvolvimento do conceito de paratopia

Podemos notar que a paratopia, ou o que chamamos de processo enunciativo paratópico, é fundamental para a legitimação dos discursos constituintes. Defendemos, assim, que a fonte enunciativa legitimadora de um discurso constituinte somente se funda condicionada a um lugar problemático, a um pertencimento paradoxal, em que busca sua força de legitimidade ao transcender os discursos tópicos ou institucionais.

Por isso, a paratopia é considerada como uma condição dos discursos constituintes por Maingueneau (2006); mas o conceito é formulado anteriormente à noção de discursos constituintes e tem como objetivo resolver um problema específico na análise do discurso literário. Fazemos, assim, um

breve estudo acerca da gênese desse conceito para observarmos como ele torna-se cada vez mais relevante na definição dos discursos constituintes.

O conceito de paratopia aparece em Maingueneau (2001), juntamente com a proposta de tomar a Literatura como discurso. Essa obra é fruto de projeto teórico iniciado na metade da década de 1980 ao abordar a instituição literária com base em elementos das teorias linguísticas emergentes (MAINGUENEAU, 1986, 1990). É um amadurecimento teórico de longo prazo, que permite o nascimento de novos elementos de análise e a reconfiguração do universo discursivo, complementar a noções já formuladas por Maingueneau, como a de cena de enunciação e de interdiscurso.

Esse projeto focado no discurso literário empreendido por Maingueneau é desenvolvido em uma época de questionamento sobre a resistência dos estudiosos da literatura acerca das transformações do modo de se olhar para o texto e seu contexto. Essa transformação acontece com a emergência de novas abordagens acerca do texto, após o refluxo do estruturalismo, tais como a pragmática, as teorias da enunciação, a análise da conversação, a Análise do discurso e os estudos do círculo de Bakhtin.

É nesse percurso que o autor formula a noção de paratopia (MAINGUENEAU, 2001), forjada, de início, com o propósito de formar um arcabouço teórico-metodológico que desse conta de analisar o discurso literário: uma proposta que possibilita conceber a literatura não simplesmente como texto, mas como um processo que desestabiliza a distinção entre texto e contexto[10].

Nesse sentido, a noção de paratopia surge para explicar o modo como a obra literária é fruto do posicionamento do escritor no campo literário, o que quer dizer que a enunciação reflete suas condições externas de produção, mas também gere essa própria condição. Nessa perspectiva, ao trazer o problema da enunciação para o cerne da obra literária, Maingueneau (2001) defende que não existe um dentro e um fora da obra, já que interioridade e exterioridade estão totalmente imbricadas.

[10] Embora, na época de sua publicação, o termo “contexto” seja mais convencional nos estudos do discurso, privilegiamos, na atualidade, o termo “condições de produção” para marcar um posicionamento teórico na AD.

Maingueneau (2001) explica que o estudo do texto literário, desde a Filologia Clássica até a História Literária do século XIX, concentrou-se em identificar ou reconstruir, através da obra, o contexto histórico em que o texto foi produzido, ou ainda, o contexto histórico do autor e sua intenção. No século XX, no entanto, o Estruturalismo rompe com essa visão representativa do texto, ao considerar sua imanência.

A opinião de Maingueneau (2001) é que tanto uma visão quanto a outra pecam ao tentar relacionar o que é interior e o que é exterior à obra. Para ele, não se deve pensar no texto literário como um universo autotélico, como defendeu Proust; nem se deve reduzi-lo a um documento que remete a um contexto histórico e a seu autor; e nem o considerar apenas acerca de seus aspectos linguísticos.

A obra tomada como enunciação não é um produto de um gênio criador ou representação de um contexto histórico. A obra gere suas condições de enunciação: “somos levados a tomar a consciência de que o contexto não é colocado fora da obra, numa série de invólucros sucessíveis, mas que o texto é a própria gestão de seu contexto.” (MAINGUENEAU, 2001, p. 23).

De certo modo, é em Bourdieu (1996) que Maingueneau encontra respostas para a problemática do tratamento do objeto literário. Bourdieu mostra que a literatura assume a forma de um campo autônomo com regras específicas. Trata-se de um mundo às avessas ao campo do poder, pois sua lógica subverte a lógica do campo da economia e da política.

Por esse prisma, Maingueneau (2001), argumenta que “o escritor”, ou seja, aquele que se posiciona no campo literário, não se relaciona diretamente com a sociedade, mas primeiro assume a condição de escritor no campo literário, subordinado ao funcionamento desse campo. Assim, enunciar no campo literário é, ao mesmo tempo, assumir certos hábitos de vida estabelecidos pelo próprio campo.

Isso modifica a noção mais comum no estudo da Literatura em que se tenta aproximar obra e biografia, como uma forma de explicar o texto pela vida do autor. Assumir que o autor se posiciona num campo literário, que tem regras próprias, é mostrar que a criação literária, antes de ser o reflexo da vida do autor e do contexto em que ele viveu, é a assunção de um posicionamento no

campo literário, pelos seus gestos, por sua obra e, até mesmo, por sua biografia.

> Consideraremos em primeiro lugar os modos de inserção da condição de escritor no campo literário; é com relação a ele que devem ser pensadas a pertinência das obras a gêneros e correntes estéticas, mas igualmente os traçados biográficos dos autores. (MAINGUENEAU, 2001, p. 23).

Bourdieu (1996) já antecipa que o campo literário, assim como o campo da arte, ganha autonomia em meados do século XIX, ao travar embate com o campo do poder econômico, isto é, com os valores da classe burguesa. Nesse âmbito, os artistas e escritores fundam uma lógica própria de funcionamento do campo e um *habitus* de escritor ou artista. Ao ingressar no campo, o escritor adere ao *illusio* estabelecido pelo campo e assume as condições de vida de escritor para, assim, ser aceito e legitimar o espaço que pretende ocupar no campo. Essas condições são sobretudo aquelas originadas do *nomos* do campo literário: a oposição severa ao mundo econômico e aos costumes burgueses.

O *habitus* do escritor é marcado, assim, por essa recusa ao campo do poder, ao construir um modo de vida e uma obra que neguem o valor econômico e o utilitarismo de sua arte. O que Maingueneau (1993) infere na análise de Bourdieu (1992) sobre o campo literário, é que a condição de escritor é marcada por essa regra tácita do campo literário, fazendo com que essa condição estabeleça um lugar problemático de inscrição da obra na sociedade. Assim, o escritor negocia um lugar fronteiriço no qual sua enunciação se inscreve:

> o pertencimento ao campo literário não é, portanto, a ausência de qualquer lugar, mas antes uma negociação difícil entre um lugar e um não-lugar, uma localização parasitária, que vive da própria impossibilidade de se estabilizar. Essa localidade paradoxal, vamos chamar de paratopia (MAINGUENEAU, 2001, p. 28).

Maingueneau (2001) exemplifica essa paratopia por comportamentos enunciativos e traços biográficos, os quais testemunham que o escritor assume um *habitus* próprio ao campo literário: a organização em tribos ou academias, que estão à parte do funcionamento social; o estilo de vida boêmio, às avessas da vida burguesa; a contradição entre carreira literária e carreira com fins econômicos; o afastamento familiar. Contudo, isso não significa que Maingueneau esteja considerando apenas os aspectos sociológicos que marcam essa vida parasitária da condição de escritor, tais aspectos somente interessam quando se inscrevem na atividade enunciativa.

Por isso, Maingueneau (2006) assevera que, embora a sociologia do campo literário proposta por Bourdieu (1996) aproxime-se da análise do discurso literário, elas divergem, pois:

> A teoria do campo é um ramo da teoria sociológica que não se funda numa concepção da atividade discursiva (da enunciação, do texto, da relação entre texto e contexto). Por mais que se esforça, não consegue sair da oposição entre estrutura e conteúdo; se por vezes Bourdieu revela interesse pelo conteúdo da ficção literária, nunca se vai além da concepção espontânea da obra como reflexo de uma realidade social já dada. Essa sociologia não visa articular as estruturações dos "conteúdos", a enunciação e a atividade de posicionamento num dado campo, quando é de fato aí que reside o motor da atividade criadora. Há por certo em Bourdieu atores num campo, mas não uma cena de enunciação, a atividade enunciativa não contribui para criar o contexto da obra. A verdade já está presente, oferecida no contexto, ou seja, uma posição no campo, e a atividade criadora apenas a manifesta e a conforta (Maingueneau, 2006, p. 48).

Nessa perspectiva, mesmo que o conceito de paratopia tenha seu germe na obra de Bourdieu, Maingueneau (2001, 2006) a insere em um âmbito primordialmente enunciativo, cuja finalidade é eliminar de vez a lacuna entre texto e contexto, entre o discurso e as condições que o possibilita. Aliás, é nesse sentido que vai sua crítica: o contexto, ao mesmo tempo em que possibilita o discurso, é produzido também pelo próprio discurso. A cena de

enunciação que uma obra produz não é somente o produto de um contexto, mas também o que produz o contexto.

É por isso que Maingueneau (2001, 2006) desconfia do alcance que a teoria do campo possa ter para romper com a dicotomia texto/contexto, pois, por mais que ela se esforce, acaba hierarquizando as condições da enunciação sobre a enunciação. É nesse sentido, que o conceito de paratopia é modelado em sentido inverso: a paratopia toma o discurso pela enunciação, é na cena de enunciação que ela se manifesta, e sua condição (seu contexto) é sua origem e o seu produto, ao mesmo tempo.

A noção de paratopia surge, assim, com a finalidade de analisar o processo enunciativo que enlaça a enunciação e suas condições externas, no campo literário. Ela se refere especificamente às características da condição daqueles que enunciam no campo literário: enunciar na literatura não é estabelecer um contato direto com a sociedade, mas enunciar em um espaço intermediário, o campo, que condiciona a própria enunciação a uma pertinência problemática à sociedade: um lugar não lugar, ou seja, a paratopia.

Em Maingueneau (1995), o autor aponta também que a paratopia não se restringe somente a esse campo, mas se estende ao discurso filosófico, visto que a condição de filósofo também implica um pertencimento problemático à sociedade. Nesse momento, Maingueneau aproxima o conceito de paratopia ao de discursos constituintes. Contudo, é em Maingueneau (2006) que o autor amplia a noção de paratopia, ao considerá-la como uma condição dos discursos constituintes. E é este o ponto nodal que nos interessa aqui:

> aquele que enuncia no âmbito de um discurso constituinte não pode situar-se nem no exterior nem no interior da sociedade: está fadado a dotar sua obra do caráter radicalmente problemático de seu próprio pertencimento a essa sociedade (MAINGUENEAU, 2006, p. 68).

Estabelece, portanto, que a paratopia é um aspecto intrínseco aos discursos constituintes, ou ainda, para sermos mais fiéis à citação, a paratopia é assumida por aquele que enuncia em um discurso constituinte. Há nessa

visão, o duplo sentido da paratopia: a da condição dos campos discursivos que fazem parte dos discursos constituintes e da condição do produtor dos discursos constituintes.

Em síntese, a paratopia é explicada por Maingueneau, como uma relação problemática estabelecida pelos campos discursivos que englobam os discursos constituintes e sua inserção na sociedade, mas também como um estatuto do produtor de um discurso constituinte: o artista, o filósofo, o cientista, o profeta... cujas obras são alimentadas da negociação de um lugar, de um pertencimento paradoxal ao mundo. Assim, o pertencimento paradoxal é exemplificado como uma característica inerente à enunciação dos discursos constituintes e, em outros momentos, é explorado como a relação problemática de pertencimento do escritor à sociedade, no modo como sua biografia entrelaça-se com a produção discursiva.

Essa abrangência do conceito leva Maingueneau (2010, p. 160) a distinguir dois níveis de paratopia: o nível do conjunto dos discursos constituintes e o nível dos produtores dos discursos constituintes. No primeiro nível, destaca que os discursos constituintes problematizam seu pertencimento ao universo social, pois são discursos que “raiam o indizível e o Absoluto”.

> Os discursos religioso, filosófico, científico... ao mesmo tempo pertencem e não pertencem à sociedade, na medida em que se trata de discursos que autorizam-se a partir de um Absoluto. Seria contraditório com a própria natureza do discurso religioso, por exemplo, dizer que ele pertence ao mundo: uma religião não pode se legitimar apenas por sua função social; ela se comunica com o além (MAINGUENEAU, 2015. P. 141).

Nesse nível, destaca-se a característica de um discurso constituinte fundar a si mesmo, que exploramos no capítulo II. Os discursos constituintes, para autolegitimar-se, estabelecem uma fonte enunciativa que excede os discursos tópicos, e é daí que tiram sua autoridade enunciativa. Um discurso fundado na própria sociedade não pode ser soberano às demais práticas discursivas dessa sociedade, assim, os discursos constituintes enunciam

como se emergissem de um lugar não lugar, pertencem à sociedade, mas são externos a ela.

No segundo nível, está o modo como o produtor de um discurso constituinte, para poder legitimar a sua enunciação, “constrói ele mesmo uma impossível identidade por meio das formas de pertencimento/ não pertencimento à sociedade” (MAINGUENEAU, 2010, p. 160). Portanto, refere-se ao modo como vida e obra entrelaçam-se. Afinal, um produtor de um discurso constituinte não pode se propor como sujeito comum, que pertence à sociedade. O filósofo, o messias, o profeta, o artista assumem as condições que o campo determina, segundo as quais não se comparam aos homens comuns.

> O produtor de discurso constituinte é, desse modo, alguém cuja enunciação se constrói por meio da impossibilidade mesma de atribuir para si um verdadeiro lugar, alguém que alimenta sua criação com o caráter radicalmente problemático de seu próprio pertencimento à sociedade. Por intermédio de sua fala, ele deve gerir uma posição insustentável, segundo as regras de uma economia paradoxal na qual se trata de, em um mesmo movimento, eliminar e preservar uma exclusão que é simultaneamente o conteúdo e o motor de sua criação. Produzir um texto constituinte significa, em um único gesto, produzir um texto e construir as condições que permitem produzi-lo (2010, p. 161).

É neste nível que as instâncias subjetivas provenientes da biografia e do enunciador do discurso confluem para se criar um *auctor* legítimo ao campo no qual a obra se inscreve. A vida e o processo criador sustentam-se mutuamente. É nesse sentido que Maingueneau enfatiza que a paratopia é o motor da criação dos discursos constituintes: é uma condição insustentável que o leva a produzir o discurso, mas é produto do próprio discurso.

> A paratopia do escritor, na qualidade de condição da enunciação, também é seu produto; é por meio da paratopia que a obra pode vir a existência, mas é também essa paratopia que a obra deve construir em seu desenvolvimento (MAINGUENEAU, 2006, p. 119).

Como pode ser visto, a paratopia torna-se cada vez mais relevante na definição dos discursos constituintes ou até mesmo na definição do universo discursivo proposto por Maingueneau. Em Maingueneau (2015), o autor enquadra os discursos conforme sua topografia, em três espaços, de acordo com o modo com que são inscritos ou se manifestam na sociedade: discursos tópicos, discursos atópicos e discursos paratópicos. Os discursos constituintes são, assim, definidos como aqueles de pertencimento paradoxal, ou seja, os paratópicos. Podemos notar, portanto, que a relação entre paratopia e discursos constituintes torna-se cada vez mais íntima, a ponto dos termos "discursos constituintes" e "discursos paratópicos" tornarem-se aparentemente sinônimos.

No Brasil, principalmente, após a publicação de Discurso literário (2006), o conceito de paratopia é explorado em diversas pesquisas, nas quais, mesmo de forma intuitiva, os pesquisadores não deixam de considerar os traços biográficos para analisar os processos enunciativos paratópicos. As pesquisas desse âmbito exploram exclusivamente os discursos do campo artístico, que incluem o campo literário e o campo lítero-musical. Nessa esteira, encontram-se os trabalhos de Costa (2001; 2004), Cabrera (2009), Moura (2011), Souza (2014), Ponsoni (2015), Figueira (2015), Carreira (2015), Ramanzini (2017) e Chaves (2018).

Todavia, há um silêncio acerca de estudos que explorem a noção de paratopia em outros discursos constituintes, como o religioso, o filosófico e o científico. As pesquisas sobre paratopia no discurso literário possibilitou o desenvolvimento e ampliação do conceito, mas restrito a esse campo discursivo. Quando se trata de outros discursos constituintes, a paratopia é um universo desconhecido e pouco explorado.

3.2 – A fonte enunciativa legitimadora paratópica

Todo discurso, para legitimar-se socialmente, recorre a outros discursos que lhe dão sustentação ou se alicerça em uma fonte enunciativa legitimadora, como é o caso dos discursos constituintes. Esse segundo tipo de legitimação, conforme argumentamos no capítulo II, refere-se a discursos que, para

justificarem sua origem e sua existência, formulam uma fonte que é a origem de seu dizer. São discursos que enunciam “em nome de” uma força maior para, assim, sustentar-se em uma fonte que dê a eles sua autoridade enunciativa.

Argumentamos, nesse sentido, que a fonte enunciativa legitimadora dos discursos constituintes se caracteriza como paratópica. A paratopia é o que garante legitimação dos discursos constituintes, pois somente através dela a enunciação se dá por uma desterritorialização, que, em consequência, permite a um discurso emergir de um lugar intangível, única forma de acessar uma Verdade, ou um Absoluto. Em outras palavras, é a enunciação paratópica que dá autoridade à Fonte enunciativa legitimadora. É nesse âmbito que a noção de paratopia nos interessa aqui, como um processo de legitimação dos discursos.

Como discorremos no capítulo anterior, a fonte enunciativa legitimadora pode tornar-se paratópica por diferentes processos enunciativos, que permitem ao enunciador de um discurso acessar um universo para além de uma topia. Focamos em um tipo específico de fonte enunciativa legitimadora, à qual já nos referimos em outro momento. Trata-se daquela em que a paratopia atua pela objetificação do sujeito da enunciação. O sujeito enuncia, mas não assume o discurso como totalmente seu. Sua fala encena um Outro enunciador, o hiperenunciador. Isso torna o discurso do enunciador desinteressado de uma verdade subjetiva, pois ele diz em nome de uma instância superior.

O discurso religioso é um exemplo desse tipo de processo enunciativo. Há nele uma fonte enunciativa legitimadora sustentada em um hiperenunciador espiritual ou divino. É dessa espiritualidade que se constitui a paratopia. A espiritualidade representa um mundo paralelo, um lugar entre o mundo dos homens e dos espíritos, entre vida e morte, entre sagrado e profano. Enunciar no discurso religioso é assumir a instabilidade dessa localização paradoxal.

Ao aderir a uma cenografia do discurso religioso, o coenunciador aceita que o enunciador não assume o discurso como seu, mas que, na sua enunciação, manifesta-se um hiperenunciador transcendente, e que está em um plano paralelo e superior aos do enunciador e do coenunciador. Por ocupar um lugar transcendente, a enunciação do hiperenunciador é sempre uma fonte de verdade.

Notemos, assim, que esse tipo de agenciamento da enunciação está ligado aos processos de subjetivação do discurso, ao jogar com a assunção da autoria e com a responsabilidade enunciativa. É um modo de enunciar em que a responsabilidade pela fala se torna problemática, ou, ainda, em que a responsabilidade enunciativa é encenada pelos enunciadores de modo que o discurso seja legitimado. Em outros termos, é um modo de anunciar sem se responsabilizar pelo dito, em nome da legitimação desse dizer. É nesse sentido que a noção de responsabilidade enunciativa é aproximada por nós à noção de legitimação dos discursos para compreendermos o processo enunciativo de uma fonte enunciativa legitimadora cuja subjetividade é objetivada.

3.3 A responsabilidade enunciativa

A noção de responsabilidade enunciativa é fruto de duas perspectivas teóricas bastante exploradas na segunda metade do século XX e que vão convergir nos estudos de Ducrot (1984): a teoria enunciativa iniciada por Benveniste, que interpela a face subjetiva da linguagem, e o conceito de polifonia originário da obra do círculo de Bakhtin.

Na atualidade, o autor que mais se dedica ao estudo da responsabilidade enunciativa é Rabatel (2006), para quem, em sua análise enunciativa e interacionista do ponto de vista (PDV), a identificação da fonte enunciativa é possível pelo modo de atribuição dos referentes do discurso e dos agenciamentos do enunciado. Desse modo, sua abordagem une referenciação e enunciação em uma mesma problemática, tendo em vista que a enunciação parte das marcas do sujeito enunciador, mas insere também a escolha de construção dos referentes; já a referenciação parte da construção dos objetos do discurso, remetendo essa construção a enunciadores determinados. Portanto, são dois modos complementares e imbricados, pois o modo de referenciação dos objetos é articulado com o modo como o locutor/enunciador se posiciona no discurso.

O arcabouço teórico de Rabatel é sustentado com base em dois conceitos-chave e complementares. O primeiro é o conceito de ponto de vista (PDV), inspirado em Ducrot (1984), primeiro teórico a definir tal conceito e a distinguir locutor de enunciador. Contudo, Rabatel (2016) afasta-se de Ducrot,

pois considera que o estudo dos PDV é essencial para se identificar a polifonia enunciativa, na qual diferentes enunciadores emergem no discurso.

Além disso, Rabatel (2016) enfatiza que a noção de PDV não pode ser entendida como palavras referidas a um locutor que assume a posição dêitica de “eu” no discurso. Destaca que todo enunciado, associação de um *modus* e um *dictum*, denota um ponto de vista, mesmo na ausência de um eu. Acrescenta ainda que é preciso buscar o PDV não apenas no *modus*, mas também no *dictum*, pois toda construção objetiva de um enunciado demanda escolhas na atribuição dos referentes.

O segundo conceito que sustenta seu arcabouço teórico é o de responsabilidade enunciativa (*prise en charge*/PEC), segundo o qual todo enunciado é assumido por um enunciador, mesmo que seja para negar essa assunção. Tendo em vista que o enunciado comporta, além do locutor, um ou mais enunciadores, essas instâncias enunciativas assumem pontos de vista que podem coincidir ou divergir. É nessa interação entre pontos de vista do enunciado que Rabatel (2016) reflete acerca das diferentes possibilidades de responsabilidade enunciativa.

Outro ponto destacado por Rabatel (2016) é de que os enunciadores que compõem um discurso não podem ser colocados no mesmo plano, pois o locutor não se contenta em pôr em cena diversos enunciadores: também os faz assumir responsabilidades enunciativas. Com isso, ao distinguir locutor e enunciador, salienta a necessidade de se identificar a hierarquia entre as vozes que atravessam o discurso, tendo em vista que os enunciadores não se equivalem, pois alguns são hierarquicamente mais importantes que outros, conforme a natureza da responsabilidade enunciativa e a relação com os coenunciadores.

Assim, Rabatel (2016) distingue, na sua perspectiva enunciativa, três enunciadores organizados de modo hierárquico. Primeiramente, o enunciador primário, que assume a responsabilidade enunciativa dos PDV a que adere, a quem se atribui grande número de PDV: o PDV geral ou posição global que se supõe ser a sua. Esse enunciador é nomeado de “principal” quando em sincretismo com o locutor (L1/E1), visto que esse último exprime o PDV em três aspectos: o locutor na enunciação, o locutor enquanto ser no mundo e enquanto aquele que assume a responsabilidade jurídica pelo discurso.

Em segundo lugar, há os enunciadores segundos (e2), que são centros de perspectivas, internos ao enunciado. Esses enunciadores agregam em torno de si conteúdos proposicionais que são o PDV do enunciador intradiscursivo. Esses enunciadores correspondem a personagens, no caso das narrativas.

Diferente desses enunciadores centros de perspectiva, há aqueles que, embora atrelados a certas posições, são destituídos de autonomia. São enunciadores convocados por um locutor apenas para remeter a uma posição, mas que não assumem o ato de enunciar. Equivalem, em certos aspectos, aos posicionamentos discursivos, que atravessam um discurso sem se referir a um "eu" localizado no enunciado.

Com base nessa hierarquia, define como responsabilidade enunciativa (RE), os casos em que locutor/enunciador primário assume por sua conta os conteúdos de uma proposição; e, como imputação, os casos nos quais locutor/enunciador atribui a responsabilidade do ponto de vista a um enunciador segundo. Acrescenta a esses dois, a "quase-RE", situação em que um ponto de vista é imputado a um enunciador segundo, embora esse enunciador não seja responsável pelo ato de dizer.

Notemos que a noção de RE somente é possível com base na encenação dos locutores e enunciadores. Assim, essa distinção entre as instâncias enunciativas torna-se o coração do conceito. Entretanto, dentro do arcabouço teórico da AD, geralmente, não se diferencia locutor e enunciador, visto que, em sua perspectiva, há apenas o sujeito que enuncia e cuja enunciação é atravessada por outros sujeitos. Esse atravessamento é estudado em termos de interdiscurso e não de responsabilidade. Ao inserirmos o problema da responsabilidade pelo dizer, com base na encenação dos enunciadores, intensificamos o problema da subjetividade, já tão caro à AD.

O conceito de responsabilidade enunciativa é também tratado por Maingueneau (2013), que afirma que o locutor deixa transparecer diversas vozes, perante as quais se situa. Desse modo, o locutor pode assumir a responsabilidade por essas vozes, permanecer neutro diante delas ou, ainda, atribuí-las a outra instância. Nesse aspecto, as ideias do Maingueneau são semelhantes às desenvolvidas por Rabatel.

Entretanto, Conforme Maingueneau (2013), para se entender tal fenômeno é necessário diferenciar o locutor do produtor do enunciado. Este é o indivíduo que elabora materialmente o enunciado, enquanto, aquele é quem assume as referências dêiticas do enunciado, ou seja, a quem se remete a referenciação eu-aqui-agora. Nesse ponto, o autor distancia-se do conceito de responsabilidade enunciativa de Rabatel; pois, foca a distinção entre produtor e locutor e não entre locutor e enunciador.

A crítica de Maingueneau parte do princípio de que, quando se considera o texto como um todo, a noção de responsabilidade excede o fenômeno da língua, pois não se trata mais de identificar pontos de vista e atribuí-los aos responsáveis. Inscreve, deste modo, o problema da responsabilidade na noção de autoralidade, conceito desenvolvido em Maingueneau (2010). Com essa noção, o problema da responsabilidade é estendido ao de autoria, englobando todos os gêneros de discurso. Nessa ótica, Maingueneau (2013) define três tipos possíveis de relações autorais concernentes à responsabilidade pelo discurso: o metaenunciador, o interenunciador e o arquienunciador.

O metaenunciador se refere à relação estabelecida entre instâncias autorais hierarquizadas. Há, nesse caso, uma instância autoral superior e as demais, que a completam, como em uma revista ou em um jornal. Os textos de um jornal, por exemplo, são submetidos a essa instância autoral superior, que é o jornal, mas, entre esses gêneros, há uma hierarquia: alguns são assinados, outros são inteiramente de responsabilidade do jornal. De qualquer modo, nesse tipo de produção discursiva, mesmo que existam gêneros de texto com autoria própria, os autores colaboram para estabelecer um *ethos* ao metaenunciador.

O interenunciador é uma instância única que agrega a negociação entre diversas posições. O autor é, dessa forma, uma entidade coletiva que emerge da relação entre posições divergentes. Essa entidade coletiva representa um posicionamento discursivo coerente, que visa apagar posicionamentos individuais. São exemplos desse tipo de instância, os partidos, as assembleias, os sindicatos e os órgãos que pretendem enunciar em nome de toda uma coletividade, como os relatórios da ONU.

Por último, o arquienunciador, proveniente do estudo da enunciação teatral, trata-se de um autor que organiza diversas vozes, de locutores diversos. Embora ele não fale, a interação dos locutores representa o seu dizer, pois é ele que seleciona as fontes, organiza os textos, insere títulos e relações entre os locutores. O modo como os diversos gêneros que compõem uma obra são organizados, o modo como as cartas dos leitores é apresentado, todos esses casos remetem a uma instância que, embora não assuma o ato de dizer, é responsável pelo ato de agenciamento dos enunciados.

Em síntese, complementar ao conceito restrito de responsabilidade enunciativa, Maingueneau permite pensar o fenômeno da responsabilidade para além do conceito linguístico de polifonia. Ao tratar da autoralidade, a noção de responsabilidade se expande para aspectos que envolvem os gêneros de discurso, os tipos de discurso e os modos diversos de produção discursiva.

Assim, embora os dois autores apresentem propostas que podem divergir em alguns aspectos, ambos os autores contribuem para pensarmos sobre a responsabilidade pelo dizer, tanto na autoralidade discursiva quanto na polifonia enunciativa. Principalmente, a contribuição está no fato de se problematizar a unicidade do sujeito do discurso, ao apontarem instâncias diversas que assumem a responsabilidade pela enunciação, sejam elas internas ao enunciado ou externas.

Defendemos que a paratopia legitimadora, própria de uma fonte enunciativa objetivante, efetiva-se por um processo de desterritorialização, no qual o dizer põe em cena instâncias enunciativas que se convergem ou se distanciam, ao colocar em jogo a responsabilidade pelo dito. Nesse sentido, esse fenômeno enunciativo pode ser analisado com base no conceito de responsabilidade enunciativa, tanto referente aos aspectos internos dos enunciados como aos aspectos que envolvem a autoralidade.

A paratopia legitimadora própria do campo discursivo religioso é concernente a um enunciador que almeja ser fonte de verdade. No entanto, para isso, é preciso, tanto enunciar de um lugar-não-lugar, de um espaço que transcenda o espaço social, como também que a enunciação advenha de um “enunciador-não-enunciador”, ou seja, de um sujeito que problematiza a assunção da responsabilidade pelo enunciado. Nesse sentido, lugar do dizer

e responsabilidade enunciativa são elementos imbricados no processo de legitimação do discurso.

CAPÍTULO IV - O CAMPO DISCURSIVO RELIGIOSO: DA PRÁTICA DISCURSIVA À ANÁLISE DO DISCURSO RELIGIOSO

> A religião é obra do homem integral. Todas as formas possíveis do pensamento e da ação estão nela em ato e nela se manifestam. Não há, pois, ponto de vista de onde melhor se possa abarcar a complexidade da natureza humana (DURKHEIM,1977, p. 11).

Neste capítulo, tematizamos acerca de como a religião é tomada com objeto de estudo e delimitamos teorias pertinentes à nossa tese, tendo em vista a vastidão do campo de estudos da religião, para, em seguida, debruçarmos sobre a noção de discurso religioso.

No primeiro momento, discutimos a problemática da religião como objeto de estudo, que já se inicia pela própria definição de "religião". Em seguida tomamos os estudos da Sociologia da Religião como apoio para compreendermos o fenômeno religioso e o modo como se constitui na prática discursiva religiosa. Para tanto, os estudos clássicos de Durkheim (1996) e de Webber (2004, 2008, 2009) e os estudos contemporâneos de Bourdieu (2013) são retomados por nós.

A escolha desses pensadores para sustentar os estudos da religiosidade em nossa tese deve-se principalmente ao fato de privilegiarmos a noção de campo religioso conforme propõe Bourdieu (2013), ou seja, como estrutura objetiva das relações sociais, mas, sem descartar, a atuação dos agentes na manutenção do campo. É nesse sentido que o pensamento dukheimiano e o pensamento weberiano se completam ao privilegiarem a estrutura ou a ação pertinente ao campo religioso. Por sua vez, o pensamento dos sociólogos coaduna para a perspectiva de campo religioso proposta por Bourdieu (2013).

No segundo momento, revemos a noção de discurso religioso como é definida por Orlandi (1983) e buscamos atualizá-la com base nas pesquisas contemporâneas propostas por Nascimento (1993, 2009, 2020). Além disso, destacamos a característica fundamental do discurso religioso: a interdiscursividade. Por conseguinte, discutimos o modo como a

interdiscursividade religiosa é estudada por Orlandi (1983), por Nascimento (1993, 2009, 2020) e por Maingueneau (2009, 2008a, 2008b), para, em seguida, tomarmos um posicionamento teórico acerca do modo que consideramos o interdiscurso e a constituência do discurso religioso em nossa tese.

4.1. O religioso como objeto de estudo

Trazer à tona o religioso como objeto de estudo é despertar uma série de contradições que remontam pesquisas seculares. De início, a própria definição de "religião" já nos adianta o universo problemático de pesquisa, em que conceitos e teorias não estão estabilizados e evidenciam conflitos de posicionamentos, como é comum a todo campo influenciado por crenças.

Ao tomar como objeto de pesquisa o discurso religioso, é tentador buscar a definição do conceito de religião. Entretanto, tal tentativa leva, geralmente, a uma exaustiva pesquisa que se dissolve na vastidão de possibilidades. Hock (2010) orienta que se deve levar em conta que o termo surgiu em condições culturais e históricas muito específicas, a saber, no âmbito intelectual do Ocidente. Por esse motivo, ao considerar religião como termo universal e aplicá-lo a outros contextos culturais, surgem dificuldades de difícil contorno.

A própria etimologia do termo "religião" já revela um conflito de posicionamentos, como aponta Hock (2010). Segundo esse autor, Cícero (106-43 a. C.) define *religio* como correlato do termo nominal *relegere*, que se refere à sequência ou cuidado na atuação correta do ritual no culto aos deuses. Por conta disso, a religião romana é conceituada mais como uma ortopraxia do que como uma ortodoxia.

O autor aponta, em contrapartida, que nos séculos III e IV, Lactâncio, por uma perspectiva cristã, deriva *religio* de *religare*, cujo sentido é de religar. Tal definição deve ser considerada tendo em vista o posicionamento cristão, que concebe à religião a função de religar o homem a Deus. Essa definição é ainda reforçada pelo teólogo Agostino, que considera a religião verdadeira como aquela que religa a alma que se afastou de Deus.

Durante o Humanismo e a Reforma, o termo “religião” assume outras conotações, desempenhando uma função crítica contra a magia e a superstição e contra a atuação cúltica da Igreja Católica Romana; mas, são os iluministas que atribuem ao termo um sentido geral para englobar todas as religiões. Duas conclusões são possíveis de se tirar disso: de que o termo religião deve sua origem e definição ao contexto histórico-cultural europeu e de que ao ser utilizado como conceito geral, possibilita nomear, em outras condições histórico-culturais, algo correspondente à que descreve no contexto ocidental cristão.

Além da polêmica suscitada pela origem do termo, acrescenta-se a da definição do fenômeno religioso em si. Na busca de se tentar identificar o que é comum a todas as religiões e definir terminologicamente o termo, há duas vertentes que se alinham a esse objetivo: a substancialista e a funcionalista. Esta visa responder qual a função que a religião cumpre; aquela visa encontrar o ponto comum das religiões em alguns temas ou numa substância comum, que seria a essência de todas as religiões.

Dentro da concepção substancialista, Hock (2010) destaca o pensamento de lanczkowski, para quem a religião é algo comum a todo ser humano e consiste no fato do se experimentar Deus e reagir a isso; ou, na mesma esteira, a crença em seres superiores ou espirituais. Entretanto, essa definição fundamenta-se na ideia central de que não há religião sem deus, o que pode levantar a objeção segundo a qual nem todas as religiões supõem a existência de um deus.

Para contornar essa dificuldade e definir religião para além de uma relação com o divino, a noção de sagrado ocupa um espaço determinante, em especial, na Fenomenologia da Religião. Conforme esse pensamento teórico, o sagrado é a categoria fundamental pela qual se capta o fenômeno religioso. É por esse viés que Eliade (2008) disserta sobre a manifestação do sagrado, definida por ele como hierofania.

O que Hock (2010) argumenta é a impossibilidade de chegar a uma definição do conceito de religião, seja pela ótica substancialista ou funcionalista. Isso se deve, principalmente, à influência cultural pela qual a religião é tomada como protótipo, o que leva muitos pesquisadores a

renunciarem a definição. Assim o que muitos cientistas da religião propõem é definir religião com um conceito aberto.

Entretanto, o autor compreende que tal renúncia acarreta novos problemas, como o prejuízo à autonomia da pesquisa da religião como disciplina científica. Por isso, defende não uma definição estreita, mas uma caracterização aproximativa. Nesse âmbito, há definições mais amplas como a definição de religião como sistema de orientação ou das que estabelecem dimensões da religiosidade.

O termo torna-se, desse modo, um constructo científico que abrange tanto o caráter substancialista como o funcionalista, fazendo com que o termo permaneça conscientemente aberto. Além disso, tal postura considera os pesquisadores e seu campo de atuação, assim como o objeto científico religioso, visto que pode atribuir maior peso à dada dimensão conforme seus interesses de pesquisa. Não obstante, Hock (2010) assevera que na Ciência da Religião, há consenso de que a compreensão científico-religiosa dos conceitos deve ser livre de confessionismo.

4.1.1 – A religião como fenômeno social

Além dos problemas que uma definição do conceito de religião pode trazer, há também as diversas perspectivas pelas quais o fenômeno religioso é estudado. A Ciência da religião, a Fenomenologia da religião, a Sociologia da religião, a Psicologia da religião e a Teologia são as principais disciplinas ou campos que estudam o fenômeno religioso na atualidade.

Devido à abrangência desses estudos, dificilmente podemos tomar sua totalidade para embasar nossa concepção de discurso religioso. Por esse motivo, é necessário que optemos por um recorte teórico acerca dos estudos da religião sem, no entanto, desconsiderar a contribuição de disciplinas ou áreas diversas para nossa pesquisa. Além disso, ressaltamos que o recorte teórico reflete na própria definição do fenômeno religioso e de discurso religioso.

Para fazer esse recorte, consideramos os seguintes fatores. Primeiramente, afastamo-nos de estudos confessionais, que tomam a religião

por uma perspectiva ideológica e que comprometem a cientificidade da pesquisa. Em segundo lugar, evitamos também as concepções apriorísticas do sagrado, como aquela contida na Fenomenologia da Religião, para a qual o sagrado se dá anterior ao fenômeno social.

Feitas essas exclusões, privilegiamos os estudos que coadunam com os pressupostos teóricos da AD, cujo objetivo é transitar entre plano social e plano enunciativo-discursivo. Nesse sentido, os estudos da Sociologia da Religião são os que mais contribuem para o estudo do discurso religioso, já que consideram a religião como um fato social e não descartam a imbricação entre sociedade e uso da linguagem.

Além disso, tendo em vista que priorizamos a perspectiva bourdieusiana, que capta o social com base na noção de campo, não podemos deixar de considerar os estudos desse autor, para quem o fenômeno religioso é abordado com base na ideia de campo religioso, uma estrutura social na qual seus agentes são submetidos a forças centrípetas e centrífugas com relação à própria estrutura do campo e ao campo do poder.

Conforme apontamos no Capítulo I, as noções de campo e *habitus*, conceituadas por Bourdieu (2013), visam superar a dicotomia social/individual dentro dos estudos sociais. Do mesmo modo, a noção de campo religioso é balizada por Bourdieu (2013) com base em dois pensamentos. O primeiro, cujo maior representante é Durkheim, concebe a religião como fenômeno restritamente social, do qual se exclui qualquer interferência subjetiva. O segundo, cujo maior representante é Weber, estuda a religião com base na ação do indivíduo na sociedade. Por esse prisma, ao considerarmos a noção de campo religioso, retomamos os estudos de Durkheim (1996) e de Weber (2008, 2009) para, em seguida, apresentarmos a noção de campo religioso conforme fundamenta Bourdieu (2013).

Tanto Durkheim quanto Weber são pioneiros no tratamento do religioso e suas imbricações com o social. É do pensamento desses dois autores, e de Marx, que se constitui a Sociologia da Religião, uma das principais disciplinas que contribui para o quadro das ciências da religião. Além disso, a obra dessa tríade – Marx, Durkheim e Weber - é considerada a base da Sociologia moderna. Entretanto, destacamos que, em especial, são os estudos de

Durkheim e de Weber que se dedicam, em grande parte, sobre o fenômeno religioso.

Como nos concentramos nos estudos da Sociologia da Religião, devemos destacar que essa disciplina apreende o fenômeno religioso como um fato social. Assim, afasta-se de certas tendências, como a da Fenomenologia da Religião, que consideram o sagrado como algo exterior ao social. As abordagens sociológicas partem do primado do social, isto é, nessas abordagens, o fenômeno religioso e o sagrado não são analisados como fenômenos anteriores ou exteriores à sociedade.

4.1.2 Durkheim: a religião é a sociedade

Durkheim é considerado como o primeiro a tomar o religioso como objeto da Sociologia. Em “As formas elementares da vida religiosa” de 1922, rompe com a ideologia positivista e evolucionista dominante nos cenários de estudos do religioso do século XIX. Se no pensamento positivista, a religião e o sagrado eram considerados aspectos primitivos que não tardariam a ser superados pela verdade científica, para Durkheim tais elementos são construções sociais pertinentes na construção das representações sociais (GUERRIERO, 2012).

O ponto inicial que Durkheim (1996) trata é a definição de religião. Para isso, propõe a renúncia de toda definição *a priori*. Primeiro, considera que existem duas noções de religião das quais pretende se afastar, visto que não se sustentam em aspectos elementares: a primeira é a que define religião pelo seu caráter sobrenatural e misterioso e a segunda é a que sustenta a definição com base em seres divinos ou espirituais.

Acerca do primeiro conceito, o autor questiona que, entre os povos ditos primitivos, as noções de mistério ou sobrenatural são totalmente estranhas e somente aparecem tardiamente na história das religiões. Isso ocorre pois o sobrenatural é considerado um fenômeno dentro da ordem do natural para o crente:

> para ele, não há nada de estranho em poder-se com a voz ou o gesto, comandar os elementos, determinar ou

> precipitar o curso dos astros, provocar a chuva ou pará-la etc. Os ritos que emprega para assegurar a fertilidade do solo ou a fecundidade das espécies animais de que se alimenta não são, a seus olhos, mais irracionais do que o são, aos nossos, os procedimentos técnicos que agrônomos utilizam para a mesma finalidade (DURKHEIM, 1996, p. 6).

Acerca do segundo conceito, a definição de religião pautada na existência de um ser divino, o sociólogo argumenta que há grandes religiões que não são alicerçadas sobre a ideia de divindades, contrário a isso, há até religiões nas quais é notável uma forma de ateísmo, como é o caso do Budismo.

Após refutar aquilo que não considera uma definição precisa de religião, o autor busca definir o fenômeno religioso. Por se tratar de uma definição analítica que, conforme o autor, é “um todo formado por partes”, pretende “caracterizar os fenômenos elementares dos quais toda religião resulta”. Nessa empreitada, identifica a crença e o rito como os elementos presentes em todas as formas de religião (DURKHEIM, 1996, p. 18).

Grosso modo, crença e rito são definidos, respectivamente, como modo de representação e modo de ação. Os dois elementos constituem, assim, a ideia de pensamento e de movimento, de forma que, somente é possível definir o rito, pela definição da crença. A crença religiosa, por seu turno, é considerada como um modo específico de representação definido pelo objeto que representa. No cerne da crença, Durkheim identifica que,

> todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos o que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem (DURKHEIM,1996, p. 19).

As crenças exprimem a natureza das coisas sagradas e dividem a realidade na dicotomia: sagrado/profano. Em consequência, tendo em vista que o rito se define em relação à crença, este é considerado como regras que determinam o modo de agir diante dos fenômenos sagrados. O rito é, dessa

maneira, uma ação ou prática que ocorre no âmbito do sagrado, o que o diferencia de outros tipos de práticas sociais.

Com isso, Durkheim (1996) delimita os constituintes elementares de todas as formas de religião. As crenças e os ritos são os elementos constituintes que dividem a realidade entre sagrado e profano. Para Durkheim, estaria, nesses elementos, o que é universal a todas as religiões.

Entretanto, embora crença e rito atuem como elementos universalizantes do fenômeno religioso, ainda não possibilitariam a distinção entre duas práticas sociais muito próximas: a religião e a magia. Conforme argumenta o sociólogo, crença e rito estão presentes tanto em uma prática como em outra, o que o leva a buscar um fator distintivo.

É nesse contexto que o conceito de igreja se torna pertinente, pois distingue religião de magia e de outras práticas sociais. A noção de religião é, assim, definida pelo autor como: “uma sociedade cujos membros estão unidos por representarem da mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem essa representação comum em práticas idênticas” (DURKHEIM, 1996, p. 29).

A magia não tem como princípio unir seus adeptos no mesmo grupo, por isso que Durkheim afirma não existir igreja mágica. Em contrapartida, uma religião somente existe quando seus membros se unem numa comunidade chamada igreja. Com base nos elementos essenciais e universais que compõem toda religião e daquilo que a distingue de outras práticas, o sociólogo chega finalmente a uma definição de fenômeno religioso:

> Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem (DURKHEIM 1996, p. 32).

Em síntese, o percurso pelo qual Durkheim chega a uma definição de religião é resultado de uma visão analítica que parte de elementos endógenos para elementos exógenos, isto é, para além das características elementares que compõem a religião, ele chega à conclusão de que o plano coletivo é

intrínseco ao fenômeno religioso. Por essa ótica, a religião é vista como uma forma de sociedade.

O problema dessa definição é que, como podemos notar, a própria noção de religião e de igreja equivalem-se na definição durkheimiana. Ambas se referem a uma comunidade cujos membros se reúnem em torno das mesmas crenças e ritos. Isso se deve poque, conforme argumenta Weiss (2012), religião e sociedade são fenômenos captados por um mesmo prima, segundo o qual a religião não é vista como parte da sociedade, mas como um todo orgânico que opera como uma sociedade, em outras palavras, ela é uma sociedade. Nesse sentido, o caráter institucional da religião é posto em evidência pelo autor, ao mesmo tempo em que é apagada a ação do indivíduo no plano social.

A definição durkheimiana nos possibilita perceber a natureza social da religião. Entretanto, ao considerar os fenômenos independentes da vontade individual e ao focar a religião como fato social que exerce coerção sobre os indivíduos, Durkheim (1996) não nos permite levar em conta os agentes que atuam na vida religiosa, ao assumir posições sociais. É nesse sentido que a proposta de Webber (2008, 2009) é complementar aos estudos de Durkheim, pois o sociólogo alemão não descarta a ação individual no plano coletivo.

4.1.3 Max Webber: racionalização do fenômeno religioso

A obra de weber acerca da compreensão do fenômeno religioso, composta de extensa pesquisa, parte do princípio de que a religião é uma ação comunitária. Diferente de Durkheim, que parte do estudo das instituições e da socialização do indivíduo, Weber volta-se a compreender o sentido que o indivíduo, ou ator, atribui à ação social. Assim, indo além do estudo das instituições, a obra weberiana analisa a ação do indivíduo na sociedade.

Como Durkheim, grande parte da obra de Weber é desenvolvida com base em seus estudos acerca da religião, por conta disso, é considerado um dos principais nomes da Sociologia da Religião. Entretanto, diferente do sociólogo francês, Weber não está interessado em buscar a essência do fenômeno religioso, mas em entender como a ética religiosa motiva ações do

indivíduo e, consequentemente, como tais ações geram a “ética econômica”, modo de conduta na vida social cuja base é sustentada pelas crenças e práticas religiosas.

Weber (2004, 2008, 2009) dedica-se aos estudos das religiões mundiais, ou seja, as cinco religiões ou sistemas de regulamentação da vida que agregam multidões de crentes, a saber, a ética religiosa confuciana, budista, hinduísta, cristã e islamista, embora não exclua a importância do judaísmo, por ser a base da formação das duas últimas e fundamental para a formação da ética econômica ocidental.

O que norteia todo o estudo weberiano é a noção de “ética econômica”, que é entendida por ele como motivações práticas originadas dos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões. Ressalva, porém, que nenhuma ética é determinada apenas pela religião, sendo que a religião é somente um dos elementos determinantes. Outra noção relevante é a de racionalização da religiosidade, sustentada na ideia de que práticas religiosas influenciam e são influenciadas por uma visão racional do mundo, o que faz com que o fenômeno religioso seja racionalizado, ocasionando também um desencantamento do mundo.

Para se entender a lógica de seu pensamento, é preciso revisar o modo como o sociólogo entende o processo de transformações pelo qual a religião passa no decorrer da história. Para ele, as religiões, como são encontradas na modernidade, sofrem certo processo de modificação de sistema de ideias denominado por ele de teodiceia do sofrimento.

Argumenta Weber (2008) que, em períodos remotos, os desafortunados e sofredores são considerados como aqueles malvistos aos olhos dos deuses, por esse motivo, os sofredores eram excluídos dos cultos. Os sofredores, por essa ótica, são amaldiçoados, em contrapartida, os afortunados são considerados como escolhidos pelos deuses para gozar de privilégios. Assim, legitima-se a boa sorte e a fortuna.

Em contraste a esse sistema de pensamento, denominado por Weber de teodiceia da boa fortuna, há a glorificação do sofrimento. A explicação dada para o surgimento dessa nova ideologia é de que algumas formas de punição, como a abstinência, levam a estados extáticos. Por isso, começa-se a crer que o sofrimento aproxima a estados mágicos e ao divino.

Além disso, outro motivo apontado por Weber (2008), que leva à teodiceia do sofrimento, é o fato dos desafortunados buscarem, cada vez mais, auxílios individuais, visto que os deuses coletivos se voltavam para causas gerais, como a colheita, a chuva e a guerra. Ao se buscar o feiticeiro para solucionar efemeridades individuais, é favorecida a aparição de comunidades religiosas locais. Em consequência, o mágico ou o feiticeiro torna-se o mistagogo, seja ele proveniente de uma dinastia hereditária ou de sabedorias transmitidas. Como argumenta Weber (2008), esse chefe religioso somente poderia ser aceito como encarnação de um deus supramundano ou como um profeta.

A teodiceia do sofrimento funda-se, assim, por enunciações e promessas dirigidas às camadas que rogam por salvação. Os mágicos e sacerdotes, nesse contexto, são responsáveis por aconselhar e curar os sofrimentos. Contudo, a evolução desse sistema de pensamento ocorre quando, ao atravessar momentos históricos extremos, desenvolve-se a religiosidade de redenção, isto é, quando surge o mito de um redentor enviado para findar com o sofrimento. Como atenta Weber (2008), o comum é que o redentor tivesse duas faces de salvação: a do plano individual e a do plano coletivo. Desta maneira, ao mesmo tempo que cura as efemeridades individuais, salva todos os que se voltam a ele.

Para Weber (2006, 2008), as constantes transformações ocorridas nas religiosidades universais estão correlacionadas com o contínuo processo de racionalização do mundo. Em outras palavras, ele argumenta que, com o avanço de um racionalismo proveniente de camadas burguesas intelectualizadas, a religiosidade apaga seu aspecto mágico e dá lugar a uma ética racionalizada, culminando no desencantamento do mundo.

Nesse sentido, surgem dois efeitos, o primeiro é o deslocamento da religião para o espaço do irracional, em um mundo cada vez mais racionalizado; o segundo efeito é a racionalização da ética religiosa, que busca princípios lógicos para explicar o mundo, como é o caso da justificativa do sofrimento. Weber (2008) aponta como o sofrimento é explicado pela ótica religiosa ocidental por três perspectivas: por causa de vidas passadas, por causa da maldade das criaturas, *per si,* ou por causa dos ancestrais. Já a recompensa do sofrimento é justificada em dois planos: a recompensa neste

mundo, pela transmigração das almas ou pelo reino messiânico, ou a recompensa em outro mundo, presente na ideia de paraíso.

Outro ponto central na sociologia da religião de Weber é a do papel de agentes religiosos representados como mágicos, mistagogos, feiticeiros, profetas e sacerdotes. Tais agentes desempenham legitimidade e funções de poder constantemente discutidas nas obras do autor. Nesse sentido, um ponto que contribui à nossa pesquisa é a forma como analisa o movimento de fundação ou ruptura de práticas religiosas. No tocante a isso, ele introduz a noção de carisma ou profeta carismático e, concernente a essa, a noção de profecia exemplar e profecia emissária.

Conforme Weber (2008, 2009) o profeta é o sujeito dotado de carisma, uma aptidão individual que o leva a ser eleito pelo povo. Esse ser carismático é incumbido da missão de anunciar uma doutrina religiosa ou um mandado divino. Embora o autor ressalve que o profeta possa ser fundador ou renovador de uma doutrina, evita essa distinção, pois o que lhe interessa é, sobretudo, a vocação pessoal.

É justamente a vocação pessoal que diferencia o profeta do sacerdote. O sacerdote está a serviço de uma tradição sagrada, portanto, seu lugar é institucional e ele é legitimado por sua posição. Em contrapartida, o profeta está a serviço de seu carisma ou de sua revelação pessoal e é legitimado pelo seu dom. O profeta também se distingue do mago carismático, visto que sua missão não é a magia, mas a doutrina ou mandamentos. Embora o mago também se aproxime de sistemas de revelação, suas revelações funcionam como oráculo e inspiração no sonho, nunca como doutrina. Em síntese, Weber (2006, 2008) defende que a característica definidora do profeta é a ligação a uma verdade religiosa de salvação com base em uma revelação pessoal.

Por fim, Weber (2006, 2008) define dois tipos de profecias ou profetas: a profecia exemplar e a profecia ética ou emissária. A profecia exemplar é aquela em que o profeta mostra o caminho da salvação, geralmente por uma conduta contemplativa e extática. Neste caso, o profeta é o exemplo de conduta para a salvação religiosa, “como fez Buda, cuja prédica nada sabe de um encargo divino nem de um dever ético de obediência, mas se dirige ao interesse daqueles que sentem necessidade de salvação, o interesse de seguir o caminho exemplificado” (2009, p. 308).

Em contrapartida, o profeta emissário/ético é aquele que dirige suas exigências ao mundo, servindo-se de instrumento para anunciar em nome de um deus ou da vontade de deus. Trata-se de um sujeito que exige a obediência como dever ético, desse modo, suas exigências são de um caráter ético e geralmente ascéticas. Na profecia ética, há um deus supramundano, ético e pessoal.

Com base na noção de profeta e carisma, como fundamentos de um tipo específico de poder e dominação, Weber distingue as bases de autoridade. Tais bases são desenvolvidas apoiadas na premissa de que, desde épocas remotas, a humanidade reconhece formas legítimas de dominação e manutenção do poder que se perpetuam até nossos dias, mesmo que sofram desfigurações ao longo da história. As bases de autoridade são três princípios legítimos de poder existentes na história social: autoridade carismática, autoridade tradicional e autoridade jurídica.

A primeira base de autoridade é a autoridade carismática. Seu alicerce é constituído na crença de uma qualidade extraordinária de um sujeito, o que faz com que os governados se submetam ao seu domínio. Weber exemplifica como autoridades carismáticas, o profeta, o feiticeiro ou mágico, o chefe de expedição ou chefe guerreiro e, sob certas condições, o governante ou líder de um partido. Esses tipos de autoridades encarnadas possuem grupos que aderem a suas práticas ou discursos, sejam eles, seguidores, discípulos ou partidários.

A legitimidade desse tipo de autoridade efetiva-se com base “na crença e devoção do extraordinário, desejado porque ultrapassa as qualidades humanas normais e originalmente considerado como supernatural” (WEBER, 2008, p. 207). Em síntese, trata-se de uma autoridade fundada em três princípios que se apresentam isolados ou concomitantes: a revelação, os poderes mágicos e o culto ao herói.

Como características da autoridade carismática, são destacadas sê-la irracional, revolucionária e condicionada à prova. É irracional por não se constituir por um processo de racionalização, mas de acordo com inspirações e revelações; é revolucionária por provocar sempre rompimento com normas pré-existentes, causando ruptura com a base tradicional e fundando novos domínios; é condicionada, pois a fonte de suas crenças se dá na efetivação de

milagres, mágicas e vitórias pelo bem dos governados, sem os quais provocaria o desfalecimento das crenças.

O segundo tipo de autoridade é a autoridade tradicional, que diz respeito a um autoritarismo cuja base se funda na crença da rotina, do habitual, como sendo normas invioláveis de conduta. Nesse sentido, manter a ordem é fundamental para reproduzir as práticas rotineiras, assim como mantidas pelos antepassados. Como afirma Weber, é “uma devoção ao que sempre existiu, realmente, supostamente ou presumidamente” (WEBER, 2008, p. 208). Há implícito na base dessa autoridade o pensamento de que existe um sistema de regras invioláveis, considerado sagrado. Sua violação desencadearia maldições sagradas e o desfalecimento das estruturas basilares.

Embora esses dois tipos de forma de dominação legítimos estejam presentes em toda a história, a autoridade carismática difere-se por desempenhar um papel revolucionário. A espada e a revelação, pelo seu caráter extraordinário, são sempre dois poderes de inovação, argumenta o sociólogo. Em outras palavras, Weber (2008) defende que os sujeitos que encarnam o extraordinário, seja o profeta, o guerreiro ou o grande líder, todos estão ligados a um movimento de transformação do *status quo*, de reestruturação do campo do poder estabelecido pelas práticas rotineiras, ou seja, aquelas próprias da autoridade tradicional.

Entretanto, é comum que a autoridade carismática se sucumba ao processo de rotinização logo após os feitos revolucionários. O profeta e o senhor da guerra, logo após a transgressão e modificação do *status quo*, fazem da mudança a tradição. Em síntese, a sucessão do líder carismático é sempre um processo inevitável de rotinização. Desta forma, a autoridade tradicional perpetua-se.

A terceira base de dominação descrita por Weber (2008) é a autoridade jurídica. Diferente das duas anteriores, consideradas irracionais, por se basearem na crença em profetas, heróis ou na tradição, esta base sustenta-se no princípio racional-legal, das regras, leis e estatutos sancionados pela própria sociedade. Trata-se também de uma crença, mas, neste caso, na impessoalidade de um dever de ofício, em um fazer impessoal regulado por normas e constituído racionalmente.

Em suma, esses princípios de dominação interessam-nos para explicitarmos dois movimentos muito correlacionados, mas que devem ser diferenciados quando se estuda o discurso religioso, a saber, a religião enquanto fato rotinizado e enquanto manifestação do sagrado, o que Weber relaciona ao profeta. Esses dois fenômenos estão presentes nas práticas discursivas religiosas e a distinção weberiana possibilita desembaraçar processos discursivo-enunciativos que problematizamos mais adiante.

De modo geral, os estudos weberianos acerca do fenômeno religioso inscrevem-se na perspectiva das religiões modernas e, por conseguinte, identifica como esses sistemas religiosos estruturam-se e articulam-se com relação às condições econômicas capitalistas. Diferente dos estudos de Durkheim que captam a religião como uma microestrutura social cuja base é fundada na própria sociedade, Weber explora o modo de dominação e de poder que influenciam e são influenciados pela religiosidade. Nesse bojo, identifica a atuação dos atores sociais na prática religiosa.

Com efeito, ao identificar e discernir os agentes ou atores da religiosidade, Weber (2008, 2009) considera que tais agentes atuam na constituição do fenômeno religioso. Desse modo, Weber vai além da noção estruturante do fenômeno religioso, como a apresenta Durkheim. É por esse motivo que Bourdieu (2013) prefere posicionar-se de modo crítico em relação a esses autores, para definir a noção de campo religioso.

Conforme já apresentamos no primeiro capítulo, a noção de campo e, consequentemente, a noção de campo religioso, leva em conta, tanto os aspectos estruturantes, segundo os quais as coerções sociais prevalecem sobre os indivíduos, quanto os aspectos estruturados, segundo os quais os agentes atuam na manutenção e reconfiguração do campo. Desse modo, escapamos de uma visão reducionista que considera apenas o assujeitamento dos agentes às estruturas dadas *a priori*, ou que considera apenas o sujeito empírico e recai no psicologismo social.

4.1.4 Bourdieu: o campo religioso

Os estudos sobre a religião desenvolvidos por Bourdieu estão presentes principalmente em Bourdieu (2013), em que situa sua abordagem “no lugar geométrico” diante daquelas que considera que são as três grandes teorias sociológicas da religião: os estudos de Durkheim, de Marx e de Weber. Entretanto, é principalmente com base na leitura de Weber que Bourdieu analisa a gênese e estrutura do campo religioso (BOURDIEU, 2013, p. 28).

A formação do campo religioso como espaço relativamente autônomo é explicada por Bourdieu (2013) como resultado de sucessão de eventos históricos. A urbanização conduziu à ruptura entre campo e cidade, fato que, por sua vez, provocou a divisão social do trabalho, distinguindo o trabalho material do trabalho intelectual. A autonomia do trabalho intelectual no espaço urbano, conforme Loyola (2017, p. 93),

> emancipou a consciência humana da concretude da natureza, permitindo que ela se imaginasse como a representação de algo não real. Emancipada do mundo concreto e da práxis, a consciência humana pode chegar à formação de teorias “puras” e abstratas, como a filosofia e a religião.

A urbanização e, consequentemente, a emancipação da consciência contribuem para a formação de um campo religioso. Contudo, o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação é o fator fundamental para que ocorra a moralização e a racionalização das crenças e práticas religiosas. Em outras palavras, Bourdieu (2013) argumenta que os fatores socioeconômicos são decisivos para o surgimento de um campo religioso relativamente autônomo, somente na medida em que possibilitam a formação de um corpo sacerdotal.

A racionalização, noção emprestada de Weber, diz respeito ao modo como as práticas religiosas camponesas são transformadas e adequadas às práticas citadinas, de forma a se tornarem moralizantes e éticas. Assim, ao se tornar racional, são adaptadas às necessidades da vida urbana.

Por sua vez, o corpo sacerdotal, responsável pela racionalização e moralização das práticas sagradas, obtém sua legitimidade da teologia e de dogmas validados por ele mesmo. Isso o permite monopolizar os bens de salvação e ser reconhecido socialmente como detentor da competência

exclusiva de produção e reprodução de conhecimentos ditos secretos e sagrados (BOURDIEU, 2013, p.39).

Com o monopólio dos bens de salvação, há o que Bourdieu (2013) denomina de desapropriação objetiva, isto é, a exclusão daqueles que são destituídos do capital religioso e o rebaixamento à qualidade de leigos ou profanos. Dessa cisão entre aqueles que detêm o capital religioso e aqueles que não detêm, estrutura-se o modo de interação no campo religioso entre as posições dominantes e dominadas:

> a oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o sagrado e o profano e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado (BOURDIEU, 2013, p. 42).

Em outros termos, a religião, assim como todo sistema simbólico, por se apropriar desse sistema que distingue o sagrado do profano, por conseguinte, classifica as práticas que ocupam posições periféricas na estrutura do campo como feitiçaria ou magia. É um modo de destituí-las do poder simbólico, classificando-as como práticas religiosas inferiores, profanadoras da crença legítima. Por meio desse sistema, todo posicionamento religioso dominante relega ao plano de magia ou feitiçaria todas as crenças religiosas do passado e aquelas que, no presente, ocupam posições dominadas. Acerca dessa interação entre posições dominantes e dominadas, Bourdieu (2013, p. 44) argumenta que

> toda prática ou crença dominada está fadada a aparecer como “profanadora” na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da “legitimidade” dos detentores deste monopólio.

A estrutura da distribuição de capital forma hierarquias de instâncias religiosas que, de acordo com a posição que ocupam, determinam estratégias de luta pelo monopólio da gestão dos bens de salvação. Isso significa que uma instância dominante se utiliza de estratégias ortodoxas para repelir posições dominadas ou novas instâncias de disputarem o capital religioso. Em contrapartida, posições dominadas e instâncias emergentes utilizam-se de estratégias heterodoxas para romper com o monopólio do exercício legítimo do poder religioso.

Essa disputa organiza-se em torno da oposição entre “a Igreja e o profeta e sua seita” (Bourdieu, 2013, p. 58). Em outros termos, a instância dominante tende a se configurar como instituição complexa, ou seja, uma igreja, enquanto as posições emergentes são constituídas em torno de um profeta e/ou de seitas. A diferença entre as duas instâncias, portanto, consiste na distribuição do capital religioso.

A Igreja tende a impor o reconhecimento da legitimidade de seu monopólio e para perpetuar-se tenta impedir a entrada de qualquer tipo de comunidade religiosa, como seitas, magias e formas individuais de salvação. Nesse sentido, Bourdieu (2013) cita o axioma da Igreja Católica, *Extra Ecclesiam Nulla Salus*, que explicita a ideia de monopólio de bens de salvação. Além disso, a Igreja, para preservar e conquistar seu monopólio, controla os meios de produção, reprodução e distribuição dos bens simbólicos de salvação (BOURDIEU, 2013).

Para tanto, é essencial a figura do sacerdote, o sujeito religioso que compõe o corpo de especialistas que gere os bens de salvação. O corpo de sacerdotes ocupa uma função institucional que é inerente ao processo de racionalização e burocratização do campo religioso. A posição institucional dá ao sacerdote autoridade consolidada, ou seja, ele não precisa confirmar sua autoridade, pois a própria instituição já a garante.

Vale salientar, neste ponto, a definição que Bourdieu dá ao conceito de Igreja. Para ele, a igreja é produto da institucionalização e burocratização das práticas religiosas que, em outro momento, ocupavam espaços periféricos no campo religioso, como seitas proféticas. Por esse prisma, é o acúmulo do capital religioso conquistado na relação complexa de interação entre o campo político, os leigos e seitas concorrentes, que faz com que uma seita profética,

ao obter êxito na conquista do capital religioso, assuma a complexidade de um aparelho institucional e burocrático denominado Igreja.

Por sua vez, o profeta ocupa uma posição que visa satisfazer objetivos religiosos sem a mediação da Igreja. Oposto ao sacerdote, que possui a autoridade institucional, a autoridade do profeta é instável e colocada à prova, dependente da oferta e demanda dos bens religiosos a um grupo particular de leigos. Por não possuir capital inicial, o profeta depende apenas da eficácia de seu discurso e de sua prática como garantia para conquistar grupos determinados de leigos. Oposto ao sacerdote, a autoridade conquistada pelo profeta é pessoal e constantemente colocada à prova.

O profeta tem a pretensão de produzir novo tipo de bem de salvação. Assim, sua força provém também da transgressão do *status quo*, ou seja, da subversão à ordem simbólica sacerdotal. Em síntese, o êxito do profeta é a "dessacralização do sagrado" e a "sacralização do sacrilégio". (BOURDIEU, 2013, p. 60). Como podemos notar, Bourdieu (2013) mantém a ideia de profeta carismático como sujeito revolucionário que se opõe ao poder da tradição para instaurar uma nova ordem, sendo que essa nova ordem está fadada a tornar-se uma nova tradição.

Outro ponto tratado por Bourdieu (2013) é a comparação entre o profeta e o feiticeiro. Em comum, é apontado que, tanto o profeta quanto o feiticeiro, opõem-se ao corpo de sacerdotes por serem instâncias religiosas independentes na concorrência por bens simbólicos de salvação. Ambos são externos à instituição, por isso, não dispõem da proteção institucional, que os garante legitimidade *a priori*. São impelidos, desse modo, a conquistar o capital religioso e a sua legitimidade por via do êxito individual, constantemente posto à prova.

Já a primeira distinção apontada é a de que o discurso do profeta é um sistema doutrinário que produz um sentido único da vida e do mundo e que permite a integração da vida social a princípios éticos. Em contrapartida, o discurso do feiticeiro corresponde a demandas imediatas do cotidiano, como técnica de cura do corpo. Seu discurso não é, portanto, um sistema doutrinário, mas, invocação de poderes mágicos.

A segunda distinção é o contraste entre renúncia e ambição para o profeta e para o feiticeiro. O profeta possui ambição pelo poder religioso e a

legitima pela renúncia aos interesses temporais, como interesses políticos e financeiros. Em contraste, o feiticeiro oferece seus serviços em troca de interesses materiais, assumindo de forma explícita a relação vendedor/ciente que, para Bourdieu (2013), é o que constitui toda relação entre especialista e leigos, mesmo que de modo implícito. Trata-se, assim, no caso do profeta, de um interesse desinteressado, visto que, embora renuncie ao lucro, sua renúncia é fundamental para angariar o poder religioso.

Para Bourdieu (2013), o profeta é sinônimo de heresiarca, ou seja, o fundador ou líder de uma seita herética, o que o coloca em oposição a uma instância ortodoxa e estruturada, dominante do campo. Devemos ressaltar, no entanto, que a posição das instâncias pode variar dependendo do acúmulo do capital religioso. Nesse sentido, toda seita que obtém êxito estrutura-se de modo análogo a uma Igreja.

Notamos que Bourdieu (2013) mantém a oposição entre sacerdote e profeta, presente em Weber (2008, 2009). No caso de Bourdieu, seitas proféticas se opõem à Igreja e corpo de sacerdotes, de modo que aquelas representam instâncias que ocupam posições dominadas no campo religioso, enquanto estes representam posições dominantes do campo. Já no caso de Weber (2008, 2009), o profeta está a serviço de uma vocação individual, enquanto o sacerdote, de uma tradição sagrada.

Há em Weber (2008, 2009), desse modo, a oposição entre irracional/ racional, ético/mágico e entre dominação carismática/dominação tradicional. Em contrapartida, Bourdieu (2013) opõe posição dominante/dominada, concernente ao acúmulo de capital. Surge, destarte, a noção de monopólio de bens de salvação e de ortodoxia e heterodoxia. Em síntese, para Bourdieu, o campo religioso é um espaço social de disputa, de ingresso e de exclusão de posições.

É nesse sentido que percebemos que Bourdieu (2013) considera também as contribuições de Durkheim, para quem a religião é vista como uma estrutura cujo funcionamento é idêntico a uma sociedade. Entretanto, para além da visão estrutural que o conceito de campo possibilita, o autor também considera a ação dos agentes religiosos como ações estruturantes do campo. Desse modo, a noção de campo religioso rompe com uma proposta puramente objetivista ou subjetivista.

4.2 O discurso e o interdiscurso religioso

Após a explanação acerca do campo religioso, no qual localizamos a prática social religiosa organizada em torno de ralações de poder em concorrência, esta segunda parte é dedicada para a compreensão da noção de discurso religioso, com base na revisão dos estudos mais significativos sobre o tema. Com esse intuito, destrinchamos as pesquisas desenvolvidas por Orlandi (1983), relacionando esse pensamento teórico com estudos contemporâneos acerca do discurso religioso. Por último, nos debruçamos sobre um aspecto fundamental desse discurso: a interdiscursividade constitutiva do discurso religioso.

4.2.1 Lugares de enunciação: a irreversibilidade

Orlandi (1983) é uma das primeiras pesquisadoras a tratar do discurso religioso no seio da AD. No entanto, devemos destacar as próprias condições socio-históricas nas quais a autora produz sua teoria acerca do discurso religioso, ainda no início da década de 1980, para compreendermos o viés pelo qual esse discurso é focalizado por ela. Trata-se de uma época que conserva os resquícios de sistemas políticos autoritários, na qual a religião católica assume papel para a instauração da autoridade do Estado. Diferente da atualidade, naquele momento, a tradição católica ainda sustenta sua dominação no campo religioso do cenário brasileiro, diante da emergência do neopentecostalismo.

Toda a reflexão de Orlandi (1983) é norteada pela noção de reversibilidade, que compreende os lugares ocupados por enunciador e coenunciador no discurso religioso e a possibilidade ou impossibilidade de inversão desses lugares. O conceito de reversibilidade é tomado como basilar pela autora para o critério de classificação dos discursos, que são distinguidos em três categorias: o polêmico, o lúdico e o autoritário.

O que a autora enfatiza é a impossibilidade de o coenunciador assumir o lugar de enunciação ocupado pelo enunciador no discurso religioso, embora

exista a ilusão de que essa inversão seja possível. Nesse contexto, o discurso religioso é classificado como autoritário, considerando o modo como opera nele a reversibilidade. Assim, segundo Orlandi (1983), no discurso religioso, há a não-reversibilidade ou a ilusão da reversibilidade, isto é, nesse discurso não existe a possibilidade de troca de lugares entre enunciador e coenunciador, embora isso seja sustentado pela falsa ideia de que é possível que ocorra a inversão.

Tendo em vista que a reversibilidade é uma condição do discurso, sem a qual ele não se constitui, nos discursos classificados como autoritários, não há a reversibilidade, mas a ilusão de que ela se estabeleça no discurso. A ilusão se faz necessária, pois sem que haja a possibilidade da reversibilidade, o discurso é comprometido. Desse modo, a ilusão assume diferentes formas, de acordo com o tipo de discurso autoritário. No caso do discurso religioso, há uma gestão específica dessa ilusão.

Para compreendermos essa gestão, é mister identificar uma das principais características desse discurso: a assimetria entre enunciador e coenunciador: o enunciador é do plano espiritual (Deus) e o coenunciador é do plano temporal (o mundo dos homens). Isso acarreta o desnivelamento fundamental que marca o processo enunciativo do discurso religioso. Há assim, uma hierarquia que constitui as duas ordens de mundo. Enquanto o enunciador é “imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os coenunciadores são humanos, logo, mortais, efêmeros, falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens” (ORLANDI,1983, p. 243), ou seja, há prevalência do plano espiritual sobre o plano temporal.

Essa dissimetria produz, em consequência, um *continum* de desigualdades entre os dois planos: vida/morte, imortalidade/mortalidade, eterno/efêmero. Por esse motivo, os dois lugares enunciativos são irreversíveis: os coenunciadores não ocupam o lugar do enunciador, portanto, a enunciação é dada e fixa.

Nesse sentido, a ilusão da reversibilidade é constituída de modo a fazer com que pareça possível a ultrapassagem de um plano a outro. Se a irreversibilidade do discurso religiosos se constitui na distância que isola enunciador e coenunciador, a ilusão se manifesta na ideia da falsa possibilidade da coenunciação, ou seja, na falsa possibilidade de o homem

elevar-se até Deus e de Deus descer até o homem e, assim, permitir a interlocução homem/Deus.

Por esse motivo, a ilusão se dá em uma dupla direção. Por um lado, há o caso em que o homem se eleva a Deus, adquirindo as qualidades atemporais, como na profecia, na visão e no misticismo. Nesse caso, os enunciadores são o profeta, o vidente, o místico. Por outro lado, há o caso em que Deus desce até o homem e "partilha suas qualidades divinas". Nesse segundo caso, há as fórmulas religiosas de caráter performativo, referente aos rituais praticados pelas instituições religiosas: a missa, os sacramentos, a bênção, em que os enunciadores são o padre, o papa, o bispo... (ORLANDI, 1983, p. 251).

Contrapondo-se à noção de irreversibilidade do discurso religioso proposta por Orlandi, Nascimento (1993, p. 52) argumenta que, embora os estudos de Orlandi tenham aberto perspectivas para a caracterização do discurso religioso, a noção se baseia em uma visão radicalmente dicotômica e maniqueísta de mundo, que não corresponde ao pensamento do homem contemporâneo. Exemplifica ele, que, "para o crente, a encarnação de Deus por si só quebra a dissimetria divino-humano".

Para Nascimento (1993, p. 52-53), o discurso religioso, como ocorre na liturgia, ou seja, em uma prática discursiva na qual o ritual é institucionalizado, se estabelece simetricamente e não por uma assimetria irreversível, pois "o ritual é o espaço onde o homem reconstrói racionalmente o mito". Dessa maneira, "o homem ocupa racionalmente o lugar dos deuses, repete seus gestos e falas e constrói um mundo racional, em oposição ao mundo mítico".

Essa visão sustenta-se na ideia de mito e ritual, segundo a qual o ritual é a encenação e repetição dos gestos criadores dos deuses. Dessa forma, o ritual é uma prática discursiva que quebra a irreversibilidade e possibilita ao enunciador religioso ocupar o lugar de deus. O ponto de vista de Nascimento pode ser exemplificado com base no discurso religioso católico no ritual da Comunhão, em que o enunciador-padre reproduz o discurso bíblico, tomando o lugar de um "eu" enunciativo que assume a enunciação divina como se fosse o próprio Deus. o ritual, por essa ótica, constitui uma cenografia que teatraliza os gestos criadores dos deuses, fazendo com que o enunciador religioso assuma o lugar de Deus.

Entretanto, algumas reflexões devem ser feitas acerca desse ponto de vista. O ritual, assim pensado, é uma prática institucionalizada que faz com que a enunciação do padre seja um acontecimento discursivo vinculado a um espaço e tempo validados pela instituição. Assim, para que possa dizer “eu” como se fosse Deus, é necessário ser outorgado pela instituição. Caso o enunciador assuma o lugar de Deus fora de uma encenação ritualística específica, na qual a instituição permite a ele ocupar esse lugar, seu discurso pode ser considerado uma heresia.

4.2.2 Representação de vozes

Além da noção de reversibilidade, outro aspecto tematizado por Orlandi (1983, p. 243) é de se pensar o discurso religioso como representação de vozes. Com base nisso, é proposta a definição de discurso religioso “como aquele em que fala a voz de Deus” ou de um representante seu, como padres ou pregadores. Essa definição se restringe ao discurso religioso cristão católico, como salienta a autora. Contudo, abre a possibilidade de ser expandido a outros tipos de discurso, visto que nos remete aos aspectos enunciativos de validação do discurso religioso e de outros, nos quais, para que o enunciador enuncie, é necessário certo mecanismo enunciativo de “incorporação de vozes”, afinal, Deus enuncia através do representante legítimo. Nesse sentido, a autora toca naquilo que é o tema de nossa pesquisa: o jogo simbólico da responsabilidade enunciativa e o modo como é posto em cena como representação e validação dos discursos.

Seguindo o raciocínio da autora, a definição de discurso religioso tange os modos de representação e seus respectivos processos enunciativos de validação, segundo os quais há mecanismos de incorporação de vozes pela qual a voz de Deus se fala no enunciador. A autora argumenta que esse tipo de procedimento poderia ser estendido a todo tipo de discurso. Assim, exemplifica que, no discurso religioso, a voz de Deus se fala no enunciador; no discurso político, a voz do povo se fala no enunciador; no discurso terapêutico, a voz da natureza/saúde se fala no médico; no discurso da História, a voz dos fatos se fala no historiador; no discurso pedagógico, a voz do saber

se fala na voz do professor. São mecanismos de “subsunção de uma voz pela outra”, de enunciar-se “como se” uma voz maior transcendesse a voz do enunciador (ORLANDI, 1983, p. 244).

Conforme explicitamos, a autora destaca a possibilidade de expandir esse tipo de representação para outros tipos de discurso. Entretanto, ressalvamos que se trata de processos enunciativos diferentes em cada discurso elencado, cada um guardando suas peculiaridades. Desse modo, é notável como a voz assumida pelo enunciador-historiador difere da voz assumida pelo enunciador religioso. Representar os fatos e representar Deus enquadram os processos enunciativos em tipos discursivos diferentes, principalmente quanto aos modos de validação, visto que não são todos os tipos de discursos que visam se validar por um estatuto de “desterritorializacão” do lugar de fala.

Podemos problematizar, por essa ótica, os lugares de enunciação ocupados pelo historiador, pelo professor e pelo médico, apontados por Orlandi como a subsunção de uma voz pela outra, pois estão, em primeiro lugar, em relação com o domínio da disciplina e das instituições, afinal, são estas que delegam grande parte da autoridade enunciativa desses discursos[11].

Não obstante, a reflexão de Orlandi contribui para o nosso trabalho no sentido de que os discursos elencados por ela também podem ser pensados acerca de “em nome de quê” o discurso enuncia. Conforme argumentamos no capítulo II, os discursos constituintes, ou mesmo aqueles que se aproximam das características destes, também recorrem a uma maneira de dizer “como se” “Outro” dissesse no lugar do “Eu”.

Orlandi (1983, p. 244) aponta esse modo de incorporação de vozes como uma mistificação, que, em termos discursivos, é uma “subsunção”, ou seja, o enunciador fala em nome de uma instância superior, mas não se mostra por qual mecanismo uma “voz se representa na outra”. Por isso que é uma mistificação, pois há o apagamento do modo como uma voz se apropria da outra.

[11] Deixamos para tratar no próximo item o problema do institucional e do paratópico.

A subsunção, conforme argumenta a autora, funciona pelo modo “como se”, isto é, enuncia-se como se o Outro enunciasse no “Eu”. Esse tipo de enunciação se contrapõe ao “faz-de-conta”. Enquanto esta está na ordem do imaginário, o que nos remete, por exemplo, aos discursos da ficção, o “como se” atua na ordem do “simbólico”. Assim, o que Orlandi conclui é que o “como se” está no “domínio da disciplina e da instituição” (ORLANDI, 1983, p. 244).

Subentendemos que ela defende que o “como se” é inerente aos lugares enunciativos estabelecidos pelas instituições sociais, como a igreja, a escola, a academia, a universidade, os hospitais etc. Esses lugares, anteriores aos atos de enunciação, autorizariam que o enunciador represente determinada voz enunciativa de autoridade. No entanto, quando se trata do discurso religioso, o lugar de fala transcende o caráter institucional. O profeta, no sentido de Weber e Bourdieu requer para si um lugar externo e anterior à instituição religiosa.

Os modos de representação são analisados também com base na ideia de grau de autonomia entre o representante-enunciador e a voz que ele representa. Orlandi afirma que pode se observar, em cada tipo de discurso, um grau de autonomia maior ou menor. Assim, no discurso do político e no do professor há certa autonomia, embora não idêntica, entre o enunciador e a voz que tais discursos representam, ou seja, a voz do povo e a voz do saber, respectivamente. Em contrapartida, no discurso religioso, não há nenhuma autonomia, visto que “o representante da voz de Deus não pode modificá-la de forma alguma” (ORLANDI, 1983, p. 245).

Fazemos uma ressalva, nesse caso, no que concerne ao discurso religioso. A autora especifica sobre um posicionamento discursivo religioso específico, o católico, e em uma condição socio-histórica específica. De certo, o discurso católico ritualiza o modo como “a voz de Deus” pode ser evocada no discurso. Entretanto, quando levamos em conta outros posicionamentos, como os do neopentecostalismo, e nas atuais conjunturas históricas, há a possibilidade de que o enunciador manipule a voz de Deus.

Destacamos acerca disso os estudos de Coelho Silva (2017) no qual aponta que, na pregação religiosa neopentecostal, o enunciador-pregador cria cenografias narrativas nas quais evidencia a voz divina. O enunciador fala como se fosse Deus, mas, para isso, utiliza-se do recurso da

interdiscursividade, inserindo a fala de Deus e do coenunciador-fiel no seu discurso.

O autor destaca, assim, dois modos de interdiscursividade, que nomeia de hierofania discursiva ficcional e hierofania discursiva de sobreposição de vozes. Na primeira, o enunciador-pregador formula uma cenografia narrativa na qual insere a voz divina, mesmo sem recorrer a enunciados bíblicos. No segundo caso, o enunciador simula a voz de Deus e do coenunciador-fiel, numa espécie de diálogo simulado. O que o autor denomina de hierofania discursiva é, portanto, a cenografia construída pelo discurso do enunciador-pregador, na qual insere um hiperenunciador e um coenunciador que interagem no discurso.

Notamos que a pesquisa de Coelho Silva (2017) vai ao encontro do que argumenta Nascimento (1993), acerca da possibilidade de reversibilidade no discurso religioso. Embora os autores analisem *corpora* diferentes, ambos sinalizam a possibilidade de o enunciador legitimado pela instituição assumir o lugar de Deus. No caso do discurso religioso católico, analisado por Nascimento (1993), devido ao alto crivo de racionalização (WEBER, 2006, 2008, 2009) inerente a suas práticas discursivas, as condições para assumir o lugar de Deus são muito mais restritas do que na enunciação neopentecostal, conforme analisada por Coelho Silva (2017).

4.2.3 Interdiscursividade do discurso religioso

Em diversos momentos de nosso texto, mencionamos um tema que se mostra essencial quando tratamos do discurso religioso: a interdiscursividade. Preferimos deixá-lo para ser tratado em um momento específico devido sua importância para nossa pesquisa e sua complexidade, mas o tema nos obriga a retomar alguns pontos já discorridos ao longo desta seção.

A interdiscursividade do discurso religioso é identificada por Orlandi (1983) ao discernir diferentes formas de discurso que englobam a religiosidade, dividindo-os em dois tipos: o teológico e o religioso. O discurso teológico, segundo a autora, é aquele

> em que a mediação entre a alma religiosa e o sagrado se faz por uma sistematização das verdades religiosas, e onde o teólogo, ele mesmo, aparece como aquele que faz a relação entre dois mundos: o mundo hebraico e o mundo cristão (ORLANDI, 1983, p. 246).

Como a autora prefere não aprofundar essa divisão, a noção de discurso teológico nos leva a uma compreensão ambígua: ou o teológico é o discurso do teólogo, ou seja, do agente religioso que medeia a leitura do arquitexto bíblico, dos estudos teológicos; ou podemos compreendê-lo de modo mais abrangente como os discursos das instituições: dos templos, das igrejas e do corpo de locutores legitimados dessas comunidades, que operam como mediadores entre discursos ditos sagrado e os fiéis, a alma religiosa.

O teólogo é, nesse sentido amplo, o sujeito legitimado pela instituição, capaz de mediar os dois mundos, o mundo da obra sagrada e do sagrado em si, e o mundo dos fiéis, daqueles que aderem a um posicionamento discursivo religioso e participam da comunidade religiosa. Portanto, o discurso teológico é o discurso sagrado institucionalizado. Não é sem motivo que Orlandi afirma que “uma característica forte atribuída, principalmente, ao discurso teológico é a intertextualidade. Assim, podemos definir o discurso teológico como um discurso sobre outro discurso” (ORLANDI, 1983, p. 259).

Já o discurso religioso é definido como: “aquele em que há uma relação espontânea com o sagrado” (ORLANDI, 1983, p. 246-247). Trata-se de uma enunciação que se estabelece em condições informais, opondo-se ao discurso teológico, no qual predomina a formalidade ritualizada pela instituição. O religioso seria um discurso mais primitivo, externo à instituição, como a revelação ou a manifestação divina antes de ser tomada pelo aparelho institucional.

Embora feita essa distinção entre os dois tipos de discurso, a autora não vê necessidade em aprofundar sobre o tema, visto que a não-reversibilidade, objetivo principal de seu estudo, não é afetada por essa divisão. Assim, não enfatiza a interdiscursividade que marca a distinção entre o discurso religioso e o discurso teológico. Defendemos, entretanto, que não aprofundar essa característica fundamental da discursividade empobrece os estudos do discurso religioso, principalmente, quando se privilegia o modo como o

discurso é atravessado por outros, como na proposta discursivo-enunciativa de Maingueneau (2008a), que eleva a interdiscursividade a fator principal para se compreender a gênese e identidade dos discursos.

Além disso, ao levarmos em conta a distinção entre os dois tipos de discurso que constituem a interdiscursividade religiosa, assim como enfatiza Nascimento (1993; 2009), damos visibilidade a aspectos que, embora já tenham sidos tocados por Orlandi (1983), podem ser aprofundados. É nesse sentido que algumas problemáticas já levantadas aqui, são revisadas por nós por outro prisma.

Em primeiro lugar, ao explicar a forma de ilusão da reversibilidade, a autora aponta que ela se dá pela ilusão da passagem de um plano a outro (divino/humano) e que essa ultrapassagem pode ter duas direções:

> O caso em que o homem vai até Deus, e assim alcança suas qualidades atemporais (onipotência, onipresença, eternidade, onisciência, etc.), é o caso da profecia, da visão, do misticismo. É a partilha do movimento de baixo para cima: aí estão o profeta, o vidente, o místico. Inversamente, o movimento de cima para baixo, aquele em que deus desce até os homens e partilha com eles suas qualidades divinas, é o caso em que se consideram as fórmulas religiosas em seu caráter performativo: a infalibilidade do Papa, a possibilidade de ministrar sacramentos, a consagração da missa, as bênçãos, etc. Aí estão: o Papa, os Bispos, os Padres. (ORLANDI, 1983, p. 251).

Ao focarmos essa explicação à luz do interdiscurso, notamos que há, nesse caso, elementos enunciativos de diferentes ordens, principalmente ao levarmos em conta o arcabouço teórico proposto por nossa pesquisa, que visa analisar discursos originados pelo que denominamos de processo enunciativo paratópico.

Notemos que os dois tipos de ultrapassagem podem ser distinguidos, de certo modo, com base na própria classificação proposta pela autora entre discurso religioso e discurso teológico. No primeiro caso, em que “o homem vai até Deus”, exemplificado pelo discurso do profeta, do vidente e do místico, temos práticas discursivas nas quais o enunciador representa o

hiperenunciador, numa “relação espontânea com o sagrado”, isto é, sem a autoridade da instituição religiosa, ou seja, o discurso denominado de religioso pela autora.

No segundo caso, em que “Deus desce até os homens” e exemplificado pelo discurso do Papa, dos Bispos, dos Padres, temos práticas discursivas nas quais o enunciador representa o hiperenunciador, outorgado pela autoridade da instituição religiosa. Aproxima-se, portanto, ao discurso denominado de teológico pela autora.

Seguindo esse raciocínio, o discurso espontâneo, denominado de religioso, aproxima-se dos discursos focados por nós como os paratópicos, aqueles em que há um hiperenunciador, que numa condição de um não-lugar, assume a responsabilidade enunciativa pelo discurso de um enunciador específico.

Entretanto, a ideia de “ir até Deus ou de partilha do movimento de baixo para cima” deve ser questionada. Consideramos que não há unilateralidade em nenhum dos casos. Para falar em nome de Deus é preciso torna-se o escolhido, o designado a transmitir o que a ele é revelado. De outro modo, o enunciador não pode ser considerado como detentor de um dom divino, sem ser designado para possuir tal dom pelo próprio Deus. Em outras palavras, é necessário ser escolhido para, somente assim, poder alcançar as qualidades divinas. Notamos esse aspecto, por exemplo, no enunciador do discurso da Seicho-no-ie, que compõe o *corpus* de nossa tese.

Contrário a Orlandi (1983), Nascimento (2009) enfatiza a necessidade de distinguir os dois tipos de discurso na tessitura do discurso religioso. Entretanto, o que ele argumenta é que o discurso religioso é um discurso institucional, enquanto o discurso teológico se iguala ao discurso bíblico, o discurso que fundamenta a discursividade dos posicionamentos religiosos cristãos.

Nascimento (2009) opta por essa nomenclatura, ao considerar, principalmente, a constituição do intradiscurso no bojo do interdiscurso. Assim, o discurso institucional, denominado por ele de religioso, é sempre constituído nos alicerces do Outro discurso, o discurso bíblico. De fato, não há um sermão ou uma pregação que não sejam sustentados pelo discurso bíblico. Nascimento toma o termo “teológico”, considerando seu sentido na raiz grega

“teo/logos”, que relaciona deus e discurso. Assim, prefere usar o termo para distinguir o discurso no qual há um hiperenunciador e defende ainda que a nomenclatura “discurso religioso” deve ser tomada para se referir a um discurso institucional, visto que a religião em si é uma instituição social.

Além disso, posteriormente, ao considerar os discursos constituintes, Nascimento (2020) propõe que o discurso religioso não pode ser incluído entre os discursos constituintes, mas sim o discurso teológico, visto que o religioso recorre ao teológico para se legitimar. Com isso, o discurso que ocupa um estatuto de constituinte é o teológico.

Notemos que há duas perspectivas pelas quais Nascimento (2009) e Orlandi (1983) captam os tipos de discurso. Orlandi considera o modo de representação de vozes, ou seja, como se estabelece a interlocução Deus/homem. Assim, distingue o informal ou espontâneo do formal. Se o homem se coloca como representante da fala de Deus fora da instituição religiosa, há o discurso religioso e, se o homem representa a fala de Deus por seu papel institucional, há o discurso teológico. Em contrapartida, Nascimento privilegia a constituição interdiscursiva, segundo a qual um discurso se constitui sobre o outro. Assim, distingue o discurso religioso como um discurso institucional que se alicerça sobre o discurso teológico.

Embora as contribuições de Nascimento (1993; 2009; 2020) sejam fundamentais para atualizar e aprofundar a distinção identificada por Orlandi (1983), vemos, no entanto, nessa contradição acerca das duas nomenclaturas, teológico e religioso, mais um problema terminológico do que conceitual, tendo em vista que ambos os autores identificam aspectos parecidos na constituição da interdiscursividade religiosa.

Acrescentamos, ainda, uma terceira perspectiva, assumida por Maingueneau (2008b), que usa o termo “discurso religioso” de forma indistinta. A interdiscursividade do discurso religioso é diferenciada por ele apenas com base na noção de arquitexto. De acordo com essa noção, cada posicionamento ou campo discursivo inscreve discursos fundadores que são arquiteturais das comunidades e do próprio campo. Há, desse modo uma hierarquia, que se inicia pela obra fundadora e é sucedida por outras discursividades. Além disso, há sempre a possibilidade de um novo arquitexto

ser inscrito com discurso fundador de novos posicionamentos que emergem em um campo discursivo.

Para tomarmos um posicionamento acerca desses diferentes modos de captar a interdiscursividade constitutiva do discurso religioso, preferimos apontar algumas vantagens e desvantagens de cada uma delas.

No caso de distinguir o discurso religioso do teológico, conforme faz Orlandi (1983) e conforme amplia Nascimento (1993; 2009), temos a vantagem de explicitar o interdiscurso atuante na constituição do discurso religioso. Além disso, seguindo o pensamento de Nascimento, destacamos o pertencimento do discurso teológico, e não do religioso, entre os discursos constituintes.

Contudo, ao dividirmos os discursos concernentes à religiosidade entre discurso religioso e não-religioso - ou seja, religioso e teológico - causamos, em certa medida, um problema terminológico. Devido ao fato de as ciências da religião usarem o termo religião/religioso de forma abrangente e devido ao fato de o termo "teológico"[12] ser contaminado pelo uso, provavelmente levando o leitor ao sentido de teologia, seríamos obrigados a explicar a classificação exaustivamente para evitar mal-entendidos.[13]

Por essa ótica, parece mais conveniente tomarmos o termo discurso religioso de modo abrangente, como faz Maingueneau. Entretanto, com base na ideia de que os discursos constituintes se inscrevem no mundo por uma condição paratópica, surge neste caso uma contradição, visto que nem toda discursividade religiosa se dá por um processo enunciativo paratópico.

Por isso, no caso de utilizarmos o termo discurso religioso como termo genérico que abrange todo tipo de discursividade relativa ao sagrado, seria necessário, ao menos, diferenciar discurso fundador e discurso institucional. Por essa perspectiva, temos, em síntese, que o discurso religioso institucional, ou seja, aqueles produzidos por uma comunidade religiosa, inscreve-se e sustenta-se com base em um discurso fundador, um discurso primeiro.

Propomos, ainda, outra possibilidade, que é a de aproximar a cisão entre os dois tipos de discurso que compõem a interdiscursividade religiosa

[12] HOUAISS Eletrônico dá a seguinte entrada para o termo: relativo a teologia ou a teólogo.
[13] Se tomarmos as pesquisas discursivas em geral acerca da religiosidade, o termo "discurso religioso" é usado de forma global para nomear toda prática discursiva que envolvem o sagrado.

com as noções de profeta e de sacerdote desenvolvidas por Weber (2008; 2009), pois, de fato, a visão sociológica do autor ratifica a existência de duas práticas discursivas distintas que englobam o interdiscurso religioso. Desse modo, embora as contribuições de Nascimento (2009; 2020) sejam fundamentais para que enfatizemos a importância da distinção entre os discursos que constituem a interdiscursividade religiosa, preferimos, ao invés de classificarmos tipos de discurso que contraponham o religioso e ao não-religioso, determinar, dentro da religiosidade, enunciadores e agenciamentos enunciativos que constituem essa interdiscursividade. Com esse intuito e com referência à terminologia de Weber, definimos dois tipos de locutores: o profeta e o sacerdote.

Com base em Weber (2008, 2009), definimos o profeta como o enunciador desvinculado de uma instituição *a priori* e cuja legitimidade nada tem a ver com uma posição que ocupa, mas com um poder de dominação provenientes de seu carisma, uma aptidão individual que leva seu discurso a ser aderido pelos coenunciadores. Além disso, a característica definidora do discurso do profeta é transmitir uma verdade religiosa de salvação baseada em uma revelação pessoal.

O profeta apresenta-se como um sujeito enviado ou escolhido pelos deuses, dos quais recebe a missão de divulgar a doutrina ou o mandamento divino. Por esse motivo, os papéis enunciativos que assume são dois. Ele é o coenunciador direto de Deus, aquele que ouve a voz divina para transmiti-la aos leigos; mas também, com esse papel enunciativo, assume um lugar intermediário entre o mundo divino e o mundo dos homens, o que o permite, de coenunciador, torna-se o enunciador representante do plano divino entre os homens.

No primeiro caso, no papel de um coenunciador direto de deus, está o discurso da profecia. É nela que se estabelece sua missão e a doutrina que deve edificar; no segundo caso, no papel de enunciador escolhido por Deus, está o discurso missionário, sem vínculo com uma instituição religiosa, mas que a funda.

Complementamos, com essa perspectiva, que o discurso do profeta apresenta um movimento de fundação ou ruptura de práticas religiosas estabelecidas. Seu discurso apresenta-se como revolucionário, pois rompe

com a tradição religiosa e os posicionamentos vigentes, transgredindo os dogmas estabelecidos pelos posicionamentos dominantes do campo religioso, ao mesmo tempo em que funda um novo posicionamento ou o reforma.

Por ser um discurso fundador, o discurso do profeta é apresentado como um discurso cujo tempo é anterior à instituição, sendo a base sobre a qual a instituição se solidifica. Há, desse modo, um agenciamento interdiscursivo, pelo qual o discurso do sacerdote retoma o discurso profético, não mais como um discurso revolucionário, mas como um discurso "selvagem" que foi "domesticado" pela instituição[14].

O enunciador sacerdote, em contraste e complementar ao profeta, está a serviço de uma tradição sagrada, portanto, seu lugar é institucional e ele é legitimado por sua posição. Isso não significa que o sacerdote não possua uma condição carismática, mas a coloca a serviço da instituição na qual se insere e ocupa um cargo legítimo.

Seu discurso sempre se inscreve numa rede interdiscursiva que ele retoma e reformula como forma de legitimar seu discurso e reavivar os discursos anteriores. Assim, mesmo que se mostre como um escolhido ou designado de Deus, seu discurso sempre é "uma devoção ao que sempre existiu, realmente, supostamente ou presumidamente" (WEBER, 2008, p. 208). O enunciador sacerdote dispõe, nessa ótica, da autoridade tradicional, voltada para uma tradição já existente e que seu discurso é produzido para conservá-la.

O sacerdote, como destaca Weber (2008) está vinculado ao culto, que é um sistema racional e ético de pensamento religioso. Por esse motivo, seu discurso se estabelece de modo ritualístico, de acordo com os gêneros discursivos e as restrições enunciativas já delimitados pela instituição.

Embora distintos, o profeta e o sacerdote são dois sujeitos interdependentes nos mecanismos enunciativos do discurso religioso, pois, para que se desenvolva uma doutrina religiosa racional e ética, é necessário, por um lado, o profeta, como portador de revelações ético-religiosas e, por outro lado, é necessário, para que a própria existência do discurso profético

[14] Empregamos o conceito de "selvagem" com base em Bastides (2006).

não seja apagada da história, do discurso do sacerdote, que reaviva, sacraliza, institucionaliza e domestica o discurso profético.

Em síntese, o que defendemos é a existência de processos enunciativos marcados pela presença de dois sujeitos, que compõem o substrato da interdiscursividade religiosa. Os discursos institucionalizados, assumidos por um enunciador sacerdote, seja o dos padres, dos pastores, dos pregadores ou dos teólogos, ocupam um lugar já existente na própria instituição, que garante que quem enuncia é um enunciador legítimo. Sua enunciação é marcada por um hiperenunciador, mas quem outorga essa representação é a instituição. Em outras palavras, podemos dizer que um padre pode representar Deus, não porque possui um dom, não por ser um sujeito escolhido por Deus, mas porque a instituição lhe permite. Neste caso há um discurso institucional e não paratópico, que, por conta dessa "topia", coloca em risco sua condição paratópica.

Esses discursos são produzidos na égide de uma doutrina e por conta disso estão impregnados das normas e restrições do posicionamento discursivo ao qual pertencem. É a instituição que estabelece os gêneros discursivos legítimos, o modo como tais enunciadores podem invocar o sagrado. Gêneros de discurso, como, o sermão, o culto, a pregação, a missa, pertencem a esse tipo de discurso.

Há, em complemento a este, um discurso que se inscreve como anterior à instituição, mas não anterior a um campo discursivo religioso. O discurso que se coloca como cimento da discursividade de um posicionamento religioso. É ele que funda as normas, as doutrinas e todo o funcionamento da comunidade discursiva e regula a prática discursiva da comunidade. A esse discurso pertence o enunciador profeta. Há, nesse caso, não gêneros de discurso, mas a constituição de cenografias típicas: a revelação, a anunciação, a manifestação.

Não defendemos, porém, que esse seja o modo como os fatos sucedem no mundo, ou seja, não afirmamos em nenhum momento que há um ser espiritual que se revela a um ser terreno e que este funda a instituição com base no que é revelado. O que nos interessa é como esses fenômenos transcorrem no discurso. Nesse sentido, é essa a ordem que lhe são dados os fenômenos. Em outras palavras, seria improvável afirmarmos que há um

evento anterior à instituição e que este evento a funda. Entretanto, é difícil acreditar que um discurso sobreviveria milênios sem uma instituição que o sustente por se sustentar nele.

Por esse motivo, a instituição mantém vivo o discurso fundador e sustenta a todo custo a verdade, a infalibilidade e a genuinidade desse discurso, pois o apagamento do discurso fundador faria com que os pilares institucionais fossem abalados. Assim, é pelo discurso, e esse é o ponto que nos interessa, que a instituição mantém a cenografia de um discurso fundador potencialmente vivo.

O que desenvolvemos aqui parte de uma hipótese que parece óbvia quando se trata do discurso religioso. Esse tipo de discurso, principalmente na cultura ocidental, inscreve-se em uma hierarquia constitutiva, na qual, em grande parte, a obra sagrada ocupa o estatuto de discurso fundador. É o que podemos observar quando tratamos das religiões como o Cristianismo, o Judaísmo ou o islamismo. Assim, a obra sagrada, como discurso fundador, é habitada por enunciações proféticas.

Indiferente da nomenclatura que damos, discurso teológico ou arquitexto, a obra sagrada ocupa, para essas instituições, o papel de discurso fundador das comunidades discursivas e dos respectivos posicionamentos discursivos vinculados a elas. Cada posicionamento surge, assim, reivindicando os efeitos de sentido legítimos da obra sagrada e apontando como os demais posicionamentos distorcem os sentidos e as práticas legítimas instituídos pela obra sagrada. Desse modo, temos o embate discursivo em busca de uma verdade sagrada.

Além disso, como o *corpus* de nossa pesquisa aponta, há sempre a possibilidade para que novos posicionamentos discursivos possam emergir. Essa emergência constitui-se por certa regularidade, buscando legitimar-se por um discurso profético que enuncia uma nova verdade, constituindo um movimento heterodoxo que pretende desafiar a ortodoxia do campo discursivo religioso.

4.2.4 - O sagrado e a institucionalização: o discurso religioso instituinte e o discurso religioso instituído

Com base em Durkheim (1996), em Weber (2008, 2009) e em Bourdieu (2013), podemos considerar que não é possível existir um fenômeno religioso que seja anterior à prática social. Evitamos, assim, a ideia de que exista um sagrado fundador, totalmente anterior às condições estabelecidas por um campo discursivo religioso. Todo discurso religioso ou sagrado emerge de acordo com as condições socio-históricas que o campo discursivo religioso prepara para sua emergência. Essa premissa recai sobre a hipótese interdiscursiva proposta por Maingueneau (2008a) segundo a qual a gênese de todo discurso está no bojo da relação com seu outro.

Entretanto, como defende Weber e Bourdieu, há um discurso que antecede sua institucionalização e burocratização, ou seja, antes de um discurso tornar-se um aparelho institucional organizado, uma igreja, cuja doutrina é racionalizada, há um discurso herético e marginal no campo discursivo religioso. Um novo posicionamento discursivo no campo discursivo religioso é, inevitavelmente, um posicionamento heterodoxo que desafia a ortodoxia do campo, ou seja, o modo como os posicionamentos discursivos dominantes estruturam o campo.

Esse posicionamento emergente assume o papel de um discurso profético, geralmente divulgado por um líder carismático. Contudo, não podemos perder de vista que sua emergência é condicionada pelo funcionamento do campo discursivo religioso, ou seja, é uma emergência cuja identidade está atrelada aos outros posicionamentos do campo e com as relações de poder e dominação pré-existentes do campo discursivo religioso.

Devido a essa relação mútua entre posicionamentos emergentes e posicionamentos dominantes concernentes ao campo discursivo religioso, preferimos não fazer a distinção proposta por Nascimento (2009, 2020) para quem o “discurso religioso” diz respeito apenas aos institucionalizados, ou seja, aqueles que se organizam em torno de uma igreja. Afinal, para nós, o sentido de “discurso religioso” está atrelado à noção de campo discursivo religioso. Nesse sentido, os posicionamentos emergentes também estão intrinsecamente relacionados ao funcionamento do campo.

Por essa perspectiva, todo discurso que está atrelado ao campo discursivo religioso é um “discurso religioso”, mesmo que seja um discurso fundador. Por esse motivo, com base em Mendonça (2004), preferimos fazer a distinção entre **discurso religioso instituinte** e **discurso religioso instituído**, para nos referirmos a dois tipos de prática discursiva que atravessam a interdiscursividade religiosa.

O discurso religioso instituinte surge como profecias e seitas proféticas e, ao conquistar o capital religioso, funda o aparelho burocrático igreja, tornando-se, assim, a pedra angular sobre a qual se sustenta o discurso instituído. Em contrapartida, o instituído é o discurso produzido pelo aparelho burocrático e racionalizado, a igreja, desse modo, sempre busca, no instituinte, sua memória fundante.

Entretanto, o discurso instituído relaciona-se com um outro tipo de discurso além do instituinte. Trata-se de outro discurso com pretensão instituinte: o discurso herético, de característica profética, o posicionamento emergente que a igreja deve combater. Assim, o discurso da igreja, ou seja, o discurso instituído, é formulado com base na rede interdiscursiva do discurso instituinte e do discurso heterodoxo, que ela visa negar. Do primeiro, o discurso instituído busca sua autoridade e validação e, do segundo, busca negar e eliminar o poder simbólico desse “outro”, que surge como uma ameaça. A distinção de discurso instituinte e de discurso heterodoxo, portanto, somente faz sentido quando tomamos como base o posicionamento do discurso instituído.

Em nossa tese, por exemplo, analisamos discursos instituintes, ou seja, discursos fundadores de doutrinas religiosas sistematizadas. Esses discursos são tomados por nós como discursos instituintes, pois, na atual condição socio-histórica, são discursos que fundaram as instituições religiosas. Entretanto, nas condições socio-históricas em que foram produzidos e para os demais discursos instituídos, são tomados como discursos heterodoxos.

A interdiscursividade do campo discursivo religioso quando considera a perspectiva do discurso instituído, identifica, assim, pelo menos três discursos: discurso instituinte, discurso instituído e discurso heterodoxo. O discurso instituinte, cuja base está no discurso profético e na revelação é um discurso

constituinte e paratópico e equivale a o que Nascimento (2020) denomina de discurso teológico.

Discurso instituinte	**Discurso instituído**
Heterodoxo	ortodoxo
Posição dominada/emergente	Posição dominante
Profeta	sacerdote
Seitas	Institucional/igreja
Constituinte/paratópico	tópico
Sagrado selvagem	Sagrado domesticado
Irracional	Racionalizado/burocratizado

CAPÍTULO V - A EMERGÊNCIA DE DOUTRINAS NO CAMPO DISCURSIVO RELIGIOSO

Tendo em vista que o objetivo central de nossa tese é analisar o processo de legitimação na emergência de doutrinas no campo discursivo religioso, a principal empreitada é a de encontrar e de selecionar doutrinas religiosas que, de fato, possuem obras fundadoras, para fazer dessas obras os discursos que compõem o *corpus* de nossa tese. O primeiro princípio que consideramos nessa busca é de que nem toda doutrina religiosa dispõe de um discurso de fundação ou não possui uma obra que registre essa "pedra angular". Sabemos que muitas doutrinas pentecostais, por exemplo, surgem mais por um gesto de discordância dos preceitos de outras doutrinas dominantes do campo discursivo religioso do que de uma revelação propriamente dita.

O segundo princípio que consideramos é de que, embora algumas doutrinas possuam uma obra de fundação, tais doutrinas não tenham conquistado capital simbólico do campo discursivo religioso a ponto de deixarem de ocupar uma posição de seita, sem uma organização burocrática, ou seja, sem constituir-se verdadeiramente como uma comunidade religiosa ou uma igreja, é o caso, por exemplo, de *Kebra Negast*, a obra sagrada dos Rastafáris. Neste caso, preferimos não selecionar esse tipo de discurso por não conter um material mais amplo de estudo.

Com base nesses princípios, três doutrinas apresentaram-se mais adequadas para nosso intuito. Selecionamos o Espiritismo, doutrina sistematizada na França, em 1857, cuja obra fundadora é "O livro dos espíritos". É uma doutrina bastante significativa na constituição do campo discursivo religioso brasileiro e que apresenta rico material de estudo.

A segunda doutrina selecionada é a "Seicho-No-Ie*"*, fundada em 1930 no Japão; que também possui significativa presença no Brasil. Essa doutrina, cujo fundador é Masaharo Taniguchi, desde seu início, é divulgada por material impresso. A divulgação de seu conteúdo doutrinal foi feita principalmente pela publicação da coletânea de livros "A verdade da vida". Os discursos veiculados por essas publicações possibilitam-nos analisar como o processo enunciativo

de emergência desse novo posicionamento busca legitimar um espaço no campo da religiosidade.

A terceira doutrina selecionada é a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, fundada nos Estados Unidos, em 1830. A escolha desta religião deve-se ao fato de possuir uma obra sagrada de fundação, “O livro de Mórmon”. Apresenta, assim, material impresso e de fácil acesso, que contribui para a realização da pesquisa. Além disso, é uma doutrina amplamente presente no Brasil.

Embora a seleção das três doutrinas e dos seus discursos de fundação, que constituem o *corpus* desta pesquisa, ter sido feita nessa ordem, preferimos organizar a análise pela ordem cronológica do surgimento dessas doutrinas. Portanto, iniciamos com “O livro de Mórmon”, publicado em 1830, seguimos com “O livro dos espíritos”, de 1857, e encerramos com “A verdade da vida”, de 1930.

Dificilmente conseguimos enquadrar os discursos selecionados em um gênero de discurso específico, visto que se trata de produções discursivas muito diversas. A noção de obra sagrada, por exemplo, pode ser conferida a “O livro de Mórmon”, mas é inaceitável para “O livro dos Espíritos”. Desta maneira, a formação do *corpus* de nossa pesquisa atende mais a duas possibilidades: “a função” de tais discursos como obras de fundação e de estabelecimento dos preceitos basilares de uma doutrina e o aspecto enunciativo que esses discursos engendram.

5.1 – Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (IJSUD): o instituído e o instituinte

5.1.1 – A instituição

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (doravante IJSUD), referida geralmente como a igreja dos mórmons, é uma religião surgida em torno de 1830, nos Estados Unidos. É uma religião derivada do protestantismo, de atuação essencialmente proselitista e de postura restauracionista.

O restauracionismo é um movimento religioso de reforma que prega o retorno à observância da bíblia. Teve origem nos Estados Unidos, no século XIX, e provocou o surgimento de diversas doutrinas religiosas no início do século XX. No pensamento restauracionista, a Reforma Protestante se estenderia após o século XVI e deveria culminar na eliminação dos resquícios da tradição e, por conseguinte, no retorno ao cristianismo primitivo. Por esse motivo, para os restauracionistas, a única orientação advém da bíblia cristã, o que leva a uma leitura fundamentalista da bíblia (KNIGHT, 2011).

Tanto a IJSUD, como as Testemunhas de Jeová e os Adventistas do Sétimo Dia são doutrinas restauracionistas. Entretanto, para a IJSUD, as escrituras bíblicas não são a única fonte de verdade a ser restaurada. Há outras obras que complementam as sagradas escrituras, sem o intuito de substituí-las. É dessa feita que temos “O Livro de Mórmon: Outro Testamento de Jesus Cristo”, a obra que constitui o discurso fundante da instituição.

Tendo como base de atuação o proselitismo, a igreja treina missionários e os enviam para outros países. Ursarski (*apud* Weingrill, 2007) define o sistema de missionários da IJSUD como um modelo no qual a oferta define a demanda, isto é, diferente do que é esperado de um sistema de bens simbólicos em que, a procura ou necessidade define que esse bem seja amplamente oferecido, o efeito, neste caso é oposto: o seu amplo oferecimento é o que faz aumentar o número de adeptos.

Com efeito, o proselitismo faz com que a religião consiga aumentar o número de fiéis em progressão geométrica. A religião possui, na atualidade, cerca de 12,2 milhões de adeptos e está próxima a ser a segunda religião da história a possuir congregação em todos os países, fato apenas angariado pela Igreja Católica. Isso possibilita que, em torno de 40 anos, exista um fiel para cada 20 americanos e que cheguem à população mundial de 50 milhões de fiéis (Weingrill, 2007).

O IBGE (CENSO 2010) aponta que o número de fiéis no Brasil é de mais de 226 mil, o que faz com que sejamos o terceiro país com maior número de membros; o número chega a ser maior do que o de adeptos ao Candomblé.

Em Utah (EUA) fica o Cetro de Treinamento de Missionários, de onde saem missionários para todas as partes do mundo. Quando atingem seus 19 anos, os jovens que desejam se tornar missionários são encaminhados para o

centro de treinamento, onde aprendem o idioma do país para o qual irão, além de instruções sobre a atividade missionária (Weingrill, 2007).

A instituição é organizada por posições hierárquicas, na qual o presidente é o cargo máximo e é tratado como um profeta. Além do presidente, há os primeiros presidentes, composto por dois homens conselheiros diretos do presidente. Abaixo dessa hierarquia, há o Quórum dos 12 apóstolos, que é composto por pessoas escolhidas pelo presidente, sendo que é o mais velho desse grupo que sucede o presidente. Além desses cargos, há o Quórum dos 70, que são as autoridades responsáveis por cada país em que a igreja atua[15].

> A liderança local de A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias é composta de membros leigos qualificados que não são pagos por seu trabalho. Escolhidos por meio de oração e inspiração, esses líderes não aspiram cargos na Igreja, mas respondem aos “chamados” em espírito de serviço.

Por se tratar de uma doutrina de base cristã, as crenças da IJSUD são semelhantes à de outras doutrinas cristãos, como católicos e evangélicos, cuja base é fundamentada no Antigo Testamento e no Evangelho. Assim,

> acreditam em Deus como um ser pessoal e amoroso, nosso Pai Celestial. Já que Ele é o Pai de nosso espírito, todas as pessoas são Seus filhos e por isso todos somos irmãos e irmãs. Ele enviou Seu Filho, Jesus Cristo, para redimir a humanidade de seus pecados. Os membros da Igreja tentam moldar sua vida pelos ensinamentos do Salvador.[16]

Entretanto, conforme suas crenças, todos podem receber revelação pessoal, visto que Deus convocaria outros apóstolos e profetas para revelar sua palavra. Desse modo, para os mórmons, a comunicação entre Deus e a humanidade é constante. É nesse sentido que, além de crerem na bíblia, como

---

[15]Disponível em: https://www.churchofjesuschrist.org/church/leaders?lang=por. Acessado em 17/05/21.
[16]Disponível em: https://noticias-br.aigrejadejesuscristo.org/artigo/quem-sao-os-mormons Consultado em 20/05/21.

obra na qual se inscrevem as palavras de Deus, usam outras escrituras, como “O Livro de Mórmon”, o qual também acreditam ser as palavras de Deus transmitidas aos profetas.

5.1.2 – As Condições socio-históricas do campo discursivo religioso na emergência da IJSUD

O final do século XVIII e início do XIX são marcados por conturbados eventos políticos, como a Revolução Francesa e a Independência dos EUA. Enquanto isso, no contexto religioso, temos a destituição do Papa Pio VI, que se opôs à Revolução. As incertezas e instabilidades políticas causadas pela Revolução Francesa despertam interesses pelas profecias bíblicas, em especial as profecias de Daniel.

Nos EUA, nesse período, o protestantismo ganha mais espaço, principalmente com os congregacionalistas e presbiterianos. Como aponta Greeleaf & Schwarz (2009), a virada do século XVIII para o XIX foi profícua para o surgimento de novas seitas que, em ato de rejeição aos dogmas das igrejas institucionalizadas, pregavam o retorno ao cristianismo primitivo e ao estudo bíblico.

Em específico, o contexto religioso da época em que surgiu o mormonismo, o início do século XIX nos Estados Unidos, remonta o que é denominado pelo protestantismo de O Segundo Grande Despertar, um movimento reavivacionista protestante, durante o qual há o aumento de fiéis ao protestantismo e o surgimento de diversas religiões. Trata-se de condições socio-históricas de efervescência do campo religioso, que tem como consequência o surgimento de novas doutrinas e de novos líderes religiosos.

Destacamos que o movimento religioso desenvolvido com o reavivacionismo, já no Primeiro Grande Despertar, valorizava a experiência religiosa mais fervorosa, emocional e extática. Essas características se mantêm no Segundo Despertar, que é marcado também pela eclosão de novos movimentos religiosos. Nesse período, as doutrinas que predominam no campo religioso local são a recém fundada Igreja Metodista, cujo precursor foi

o inglês John Wesley, e juntamente com essa instituição, a Igreja Batista, a Presbiteriana e a Calvinista.

Além dessas instituições já organizadas, há o despontamento de líderes religiosos, dos quais destaca-se William Miller, contemporâneo de Joseph Smith, que era estudioso da bíblia e começou a pregar, a partir de 1818 o retorno de Cristo. É na década de 1830, porém, que seus cálculos acerca do segundo advento de Cristo são amplamente divulgados nos EUA. Esse pregador viria a ser um dos precursores da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Também nesse período, Jemima Wilkinson, ex-Quaker, fundou uma seita cristã não-ortodoxa, a Amigos Universais. Muitos de seus seguidores a consideravam um messias. Jemima, após um transe, assumiu a identidade de um profeta sem gênero, denominado de “Amigo universal”. A seita acabou desaparecendo aos poucos após sua morte em 1829[17].

Essas novas e pequenas comunidades ou seitas religiosas tinham em comum o fato de unir adeptos de camadas sociais mais pobres e geralmente tinham um líder entusiasta que confiava na intervenção divina e pregava o segundo advento de Cristo.

Esse ambiente, de diversidade de instituições religiosas, de emergência de novas seitas e líderes e de estímulo a experiências religiosas mais individuais e emocionais, foi ideal para a experiência religiosa de Joseph Smith, o fundador da IJSUD:

> Joseph Smith Jr., filho de Joseph Smith e Lucy Mack Smith, descendentes de ingleses e escoceses, chegara com os pais e oito irmãos, em 1816 ao Estado de Nova Iorque, procedentes do Estado de Vermont [...] Envolvido pelo clima de dissidência religiosa predominante na “Fronteira Americana” durante a primeira metade do século XIX, insatisfeito com o universo religioso povoado de preceitos metodistas e presbiterianos ao qual se convertera sua família, Joseph Smith encontraria na Bíblia e na oração um referencial para eclosão de sua experiência (AMORIM, 1981, p.29).

[17]RAVELI, Nicoli. **jemima wilkinson**: o primeiro profeta não-binário a formar uma sociedade religiosa. 2020. Disponível em: https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/jemima-wilkinson-o-primeiro-profeta-nao-binario-a-formar-uma-sociedade-religiosa.phtml. Acessado em: 10/02/21.

Como pode ser observado, as condição do campo discursivo religioso, no contexto de surgimento da IJSUD, é marcado por um momento de reestruturação. É isso que leva Joseph Smith a interrogar sobre a religião correta, o que seria respondido na sua primeira revelação.

A origem da IJSUD é relatada pelos meios midiáticos da instituição e pelo “O Livro de Mórmon” a partir das profecias do jovem Joseph Smith. Em torno de 1820, Joseph Smith tinha quatorze anos e morava perto de Palmyra, Nova York. Por ser um jovem religioso, dedicado à leitura da bíblia e confuso com os ensinamentos das religiões locais, o jovem foi a um bosque onde se ajoelhou e começou a orar. Foi durante a oração que ele teve a sua primeira revelação divina, na qual, em um pilar de luz, o próprio Deus e Jesus aparecem para ele.

Em setembro de 1823, ele recebe a segunda revelação quando estava orando em seu quarto, em um sótão. O seu quarto se encheu de luz e um anjo chamado Morôni apareceu para ele. O anjo disse a Joseph sobre placas de ouro escondidas em um monte próximo, com registros de antigos profetas. Joseph foi, assim, designado para encontrar as placas e traduzi-las.

Mas foi somente em setembro de 1827 que as placas foram confiadas a Joseph, que as encontrou em uma caixa de pedra enterrada debaixo de uma rocha, próximo a Palmyra, em Nova York. Juntamente às placas, estava um antigo instrumento de tradução chamado Urim e Tumim, o qual ele usou para traduzir o manuscrito. Assim, com a ajuda de sua esposa, Emma; de um fazendeiro, Martin Harris; e de um professor, Oliver Cowdery, Joseph consegue fazer a tradução do manuscrito que se tornaria “O livro de Mórmon”.

Como podemos inferir, “O livro de Mórmon” é considerado uma obra sagrada revelada por Deus, “comparável à bíblia” (O livro de Mórmon, p.vii). A obra é organizada pelas seguintes partes: o peritexto, isto é, textos que antecedem a narrativa dos profetas, que contém: introdução, depoimento de três testemunhas, depoimento de oito testemunhas, testemunho do profeta Joseph Smith, breve explicação e ilustrações; e o texto, que contém os quinze livros dos profetas.

Essas duas partes que compõem o livro são fundamentais para a análise. No entanto, em especial, destacamos que o peritexto assume uma

função autoral e editorial que nos permite identificar posicionamentos diferentes da parte da narrativa em si. Essa parte que antecede a narrativa, registra discursos de fundação da instituição e um enunciador editorial que ocupa uma posição intermediária entre o discurso fundador e a instituição. Portanto, ele se vale de estratégias que são fundamentais para a legitimação da obra e, em consequência, da igreja.

5.1.3 – O peritexto

Conforme estipula Genette (2009), há em torno da obra em si discursos que a complementam. Esses discursos são denominados por ele de paratextos, que o autor divide em dois tipos: o epitexto e o peritexto. O primeiro designa os discursos exteriores à obra, mas sobre ela, como entrevistas, conversas ou mesmo os textos privados, como diários e correspondências. O peritexto, por sua vez, se refere a textos e discursos que ocupam um lugar no entorno da obra em si, em seu espaço físico, como títulos, prefácios, epígrafes, dedicatórias e notas.

O peritexto é fundamental para a análise, pois reúne discursos cuja autoralidade é difusa e que possuem traços sobre como a obra é concebida, seja na visão do próprio autor, seja na visão da instituição que se torna responsável pela editoração da obra. Além disso, o modo como a autoralidade é atribuída a esses discursos permite que examinemos a forma como a responsabilidade enunciativa é posta em cena. Um dos itens que compõe o peritexto é o título da obra:

Recorte 1

O LIVRO DE MÓRMON: Outro Testamento de Jesus Cristo

O título do livro, conforme se apresenta na capa e na contracapa, permite-nos identificar aspectos sobre a condição do campo discursivo

religioso na emergência da IJSUD. Ao identificar a obra como “outro testamento de Jesus Cristo”, esse discurso se inscreve em um duplo movimento. Por um lado, há o movimento de negação das diferentes doutrinas do momento, pois ao inscrever a obra como outro testamento de Cristo, nega às demais doutrinas seu papel de completude acerca da verdade religiosa transmitida por Cristo.

Por outro lado, há o movimento de inscrição dessa obra no interdiscurso do Evangelho e na memória do discurso bíblico em geral. Em síntese, há, concomitantemente, o movimento de continuidade da tradição cristã e de negação das doutrinas dominantes e concorrentes do campo religioso, já que relega às demais doutrinas o lugar do desconhecimento deste “Outro” testamento.

Outro ponto que devemos examinar acerca do título do livro é o efeito de sentido de posse contido nele. Mas o sentido de posse, neste caso, não é o sentido comum de uma posse de um objeto. Dizer “o livro de Mórmon” remete o enunciado à ideia de que Mórmon é o autor legítimo, dono dos direitos autorais do livro e criador dos discurso contidos na obra. O que surge no enunciado é a problemática da autoralidade, ou seja, da aproximação da obra a um nome próprio.

Como destacamos em Baptista (2015, p. 65), a noção de autor sofre, na modernidade, uma transformação que a aproxima da ideia de propriedade e originalidade de um discurso. Isto tem como causa o fato de a obra ser considerada como um bem material cujo proprietário é o autor-criador. Acrescenta-se a essa ideia de posse, o sentido da obra como um ato de responsabilidade jurídica, que possibilita o controle dos discursos e a punição dos seus transgressores. Assim, “eram autores aqueles que transgrediam o que poderia ser dito. Esse fato é curioso, pois, historicamente, implica à noção de autor a ideia de originalidade, de transgressão de um discurso corrente”.

Tendo isso em vista, o enunciado-título “O livro de Mórmon” produz o efeito de sentido de que Mórmon, o autor, é aquele que transgride os discursos do campo discursivo religioso ao inserir uma nova verdade acerca da religiosidade que, como é apontado no subtítulo, se refere ao “Testamento de Jesus Cristo”.

O autor é, desse modo, um transgressor do discurso, mas poderia um autor no campo discursivo religioso ser um autor-criador? Esta questão tange a problemática levantada por nossa pesquisa, que parte da hipótese de que um discurso constituinte, cuja fonte enunciativa legitimadora é objetivante, "joga" com a condição da responsabilidade pelo dizer e, em consequência, com a própria condição de criação do discurso. Diferente do campo discursivo literário, no qual a figura de um *autor* (MAINGUENEAU, 2010) é essencial, no campo discursivo religioso, essa figura é, enunciativamente, apagada.

Dito isto, ao prosseguirmos nos discursos dessa parte introdutória do livro, o peritexto, identificamos um enunciador de tipo editorial que, de modo neutro e objetivo, pretende não transparecer no discurso. Denominamos essa instância de enunciador peritextual. Cabe a ele o papel de apresentar a obra sem, no entanto, assumir qualquer marca de autoria. O próximo item que compõe o peritexto da obra é uma breve apresentação do livro:

Recorte 2:

LIVRO DE MÓRMON
RELATO ESCRITO PELA
MÃO DE MÓRMON
EM PLACAS
EXTRAÍDO DAS PLACAS DE NÉFI

É, portanto, um resumo do registro do povo de Néfi e também dos lamanitas — Escrito aos lamanitas, que são um remanescente da casa de Israel; e também aos judeus e aos gentios — Escrito por mandamento e também pelo espírito de profecia e de revelação — Escrito e selado e escondido para o Senhor, a fim de que não fosse destruído — Para ser revelado pelo dom e poder de Deus, a fim de ser interpretado — Selado pela mão de Morôni e escondido para o Senhor a fim de ser apresentado, no devido tempo, por intermédio dos gentios — Para ser interpretado pelo dom de Deus. Contém ainda um resumo extraído do Livro de Éter, que é um registro do povo de Jarede, disperso na ocasião em que o Senhor confundiu a língua do povo, quando este construía uma torre para chegar ao céu — Destina-se a mostrar aos remanescentes da casa de Israel as grandes coisas que o Senhor fez por seus antepassados; e para que possam conhecer os convênios do Senhor e saibam que não foram rejeitados para sempre — E também para

> convencer os judeus e os gentios de que Jesus é o Cristo, o Deus Eterno, que se manifesta a todas as nações — E agora se há falhas, são erros dos homens; não condeneis, portanto, as coisas de Deus, para que sejais declarados sem mancha no tribunal de Cristo.
> TRADUÇÃO ORIGINAL DAS PLACAS, PARA O INGLÊS, FEITA POR JOSEPH SMITH, JR. (O livro de Mórmon, p. iv, mantivemos o estilo de formatação original).

Nesse recorte, o enunciador peritextual explica a origem do livro, ao apontar a condição da autoralidade assumida por Mórmon, um profeta que, segundo a própria obra, viveu na América por volta do século IV d.C. O enunciador peritextual enfatiza a figura de Mórmon na confecção do livro, ao dizer que é um "relato escrito pela mão de Mórmon". Entretanto, Mórmon, conforme esse enunciador, é quem escreve o relato, o que o distingue de um autor-criador.

A noção de autor-criador, como apontamos em Baptista (2015), é originária do pensamento romântico, segundo o qual o autor, por uma inspiração profundamente pessoal e individual, produz uma obra original. Entretanto, ao dizer que Mórmon escreve um relato, o efeito de sentido produzido é de que ele não é o criador de uma ideia original, mas apenas aquele que relatou ou descreveu um fato, ou seja, há a função de autor-relator, como é a função de um historiador ou de uma testemunha, mas não a função de autor-criador, como é comum no discurso literário. Isso é confirmado no enunciado "extraído das placas de Néfi", em que é identificado de onde Mórmon retira a obra original, da qual ele é apenas o relator.

De fato, essa mudança de efeito de sentido da função-autor (FOUCAULT, 2006) modifica também a responsabilidade enunciativa. Embora o nome "Mórmon" desempenhe papel importante no título da obra, tanto que leva ao fato de os próprios membros da instituição serem reconhecidos como "os mórmons", no discurso, ele não é apresentado como um *auctor* (MAINGUENEAU, 2010) ou como um autor-criador do discurso fundante da instituição. Mórmon é apenas uma das instâncias que possibilita que a obra fundadora efetive seu papel. Além disso, ele não assume a responsabilidade jurídica pelo discurso, visto que é uma instância cuja existência está condicionada à própria obra e nem a responsabilidade enunciativa da obra, já

que é apenas o autor-relator, um mediador entre o discurso original, “placas de Néfi”, e o discurso atualizado que, por sua vez, é traduzido por Joseph Smith.

No final desse peritexto, é apontada a tradução da obra feita por Joseph Smith. Trata-se de outra instância que participa do processo de mediação do discurso fundador, mas, cuja função é diferente de Mórmon. Já no início é dado um lugar para a condição da autoralidade de Joseph Smith. O enunciado esclarece que ele ocupa a função de tradutor e não de autor.

Joseph Smith ocupa a função jurídica de responsável pela obra, por ser uma instância cuja existência se dá na vida jurídico-social e por ser responsável por trazer a obra a público. Notemos, como, neste caso, a responsabilidade enunciativa transborda para níveis além do ato enunciativo em si, pois, como aponta Maingueneau, quando consideramos, para além de um enunciado, uma obra completa,

> excede-se o universo da língua, e somos obrigados a levar em conta o estatuto atribuído na cultura na qual ele circula. Esta problemática do autor, “a **autoralidade**”, não está reservada apenas aos estudos literários, ela abrange todos os gêneros de discurso (MAINGUENEAU, 2013, p. 172).

Joseph Smith, que assume a função de autor-responsável, no sentido jurídico, é afastado também pelo enunciador peritextual da função de autor-criador e, juntamente com essa, da responsabilidade enunciativa, pois a posição que ocupa é a de tradutor: “tradução original das placas, para o inglês, feita por Joseph Smith, Jr”. Sabemos que, culturalmente, o tradutor não assume a responsabilidade pelo conteúdo da tradução, ele é apenas o mediador entre a obra original e a obra traduzida. Assim, esquiva-se de assumir a responsabilidade pelo conteúdo da obra ou a assunção da autoria.

De acordo com Neves & Lopes (2016, p. 207), a tradução e, em especial, a tradução concernente ao texto sagrado, tem um enunciador “que não é o responsável pelo conteúdo inaugural – aquele sentido pretendido na origem e na motivação da mensagem –, o que, em princípio, o retiraria da posição de (co)enunciador pleno”. Além disso, as autoras enfatizam que, se,

> a fonte de exame é o texto-fonte bíblico de que se dispõe, o afastamento em relação àquilo que se entende como interação linguística é ainda mais efetivo, já que nem mesmo um novo “organizador” se capta na obra, e, aliás, não interessa nem cabe ao leitor buscar captá-lo (NEVES & LOPES, 2016, p. 207).

Em síntese, na visão dessas autoras, o tradutor afasta-se do papel efetivo de enunciador e de coenunciador do discurso e, embora seja ele o responsável pela organização da materialidade linguística do discurso e pela mediação entre a cultura da obra original e a cultura da obra traduzida, os coenunciadores da obra desconsideram sua interferência na produção discursiva. E é esse lugar de tradutor imparcial e neutro que o enunciador peritextual pretende dar a Joseph Smith. Ele é apontado apenas como aquele que faz a tradução das placas, mas não como um autor. Deste modo, tanto a instância enunciativa de Mórmon como a de Joseph Smith são afastadas da condição de autor-criador, assim como da responsabilidade enunciativa.

Como apontamos anteriormente, o campo discursivo religioso, principalmente ao que concerne ao discurso religioso instituinte, tende a negar a responsabilidade enunciativa do discurso para que o discurso seja legitimado. Isso decorre do fato de que não é possível a esse discurso aceitar para si as condições corriqueiras de assunção da responsabilidade e de autoria, pois isso eliminaria a enunciação paratópica pretendida por tal discurso.

Todavia, não é apenas por desviar-se da responsabilidade enunciativa que esse discurso preserva sua legitimidade. É preciso também que aponte seu pertencimento a uma fonte enunciativa legitimadora de caráter paratópico:

> Recorte 3:
>
> Escrito por mandamento e também pelo espírito de profecia e de revelação — Escrito e selado e escondido para o Senhor, a fim de que não fosse destruído — Para ser revelado pelo dom e poder de Deus, a fim de ser

> interpretado — Selado pela mão de Morôni e escondido para o Senhor a fim de ser apresentado, no devido tempo, por intermédio dos gentios — Para ser interpretado pelo dom de Deus (O livro de Mórmon, p. iv).

Além de afastar Mórmon, o autor-relator, e Joseph Smith, o tradutor, da responsabilidade pela obra, nesse recorte, é apontado que há outra instância que é fundamental no processo de criação do livro. A obra é escrita “por mandamento”, o que coloca o sujeito que escreve na posição de designado por uma ordem superior. “Deus” ou “o Senhor”, itens lexicais que representam a mesma instância, o hiperenunciador, é quem comanda todo o processo criativo da obra: é essa instância que ordena a escrita, para quem a obra é escondida, por seu poder a obra é futuramente revelada e é por seu intermédio que a obra é interpretada.

Outra instância enunciativa que deve ser destacada na análise é o enunciador peritextual. Essa instância pode passar despercebida na leitura, pois evita marcas de subjetividade. Assim, apresenta a obra de modo a ser transparente diante de seu discurso. Embora exista poucos estudos acerca do enunciador de gêneros como a introdução e apresentação de livros, principalmente quando se trata de discursos religiosos, é interessante notarmos como esse enunciador, ao mesmo tempo em que se esforça para não ser notado, destaca os objetos de discurso que constrói no enunciado.

Seu papel é se posicionar acerca do objeto de discurso, que, neste caso, é “O livro de Mórmon”, para garantir a autenticidade e pureza da obra como escritura que não é fruto dos homens, mas de pessoas designadas, inspiradas e sobre a ordem de Deus. O recorte seguinte faz parte da “Introdução” do livro:

> Recorte 4:
>
> Livro de Mórmon é um volume de escrituras sagradas comparável à Bíblia. É um registro da comunicação de Deus com antigos habitantes das Américas e contém a plenitude do evangelho eterno. O livro foi escrito por muitos profetas antigos, pelo espírito de profecia e revelação. Suas palavras, escritas em placas de ouro, foram citadas e resumidas por um profeta-historiador chamado Mórmon (O livro de Mórmon, p.vii).

O enunciador peritextual destaca o objeto de discurso “o livro”, no início dos enunciados, ao mesmo tempo que evita enfatizar a existência de um autor-responsável. Por isso, ao invés de dizer “os profetas escreveram”, adota a forma passiva do enunciado “o livro foi escrito” ... “suas palavras foram citadas e resumidas”.

Além disso, o enunciador reconstrói o objeto de discurso, “O livro de Mórmon”, ao longo do enunciado. Assim, o livro é apresentado como “um volume de escrituras sagradas comparável à Bíblia”, como “um registro da comunicação de Deus” e como “palavras (...) que foram “citadas e resumidas” de “escritas em placas de ouro”. Podemos notar nessa reconstrução do objeto de discurso que o enunciador peritextual destaca o caráter sagrado da obra, tanto que a eleva ao estatuto que a Bíblia possui para as comunidades cristãs. Além disso, aponta que tal escritura é proveniente de registros em placas de ouro, o que destaca ainda mais sua raridade e sacralidade.

Em síntese, identificamos algumas marcas principais no discurso do enunciador peritextual, ou seja, no enunciador que assume, mesmo indiretamente, a responsabilidade enunciativa pelo discurso de apresentação da obra, o peritexto. Esse enunciador se esforça para não se tornar evidente em seu discurso e, para isso, apaga as marcas de subjetividade, com a finalidade de produzir um discurso neutro e objetivo.

Dessa maneira, coloca em relevo os objetos de discurso, - ele-lá-outrora -, ao mesmo tempo em que evita as marcas da enunciação - eu-aqui-agora. Com efeito, ele foca sobre “o livro” e seu surgimento, ao mesmo tempo em que se esforça para distanciar-se de seu enunciado. Entretanto, pelo modo como retoma os referentes e constrói os objetos de discurso, é possível que percebamos sua atuação na condução argumentativa do discurso. Desta feita, quando levamos em conta, na análise da responsabilidade enunciativa, não somente o enunciador em si, mas também o modo como os objetos de discurso é construído, identificamos que,

> enunciação e referenciação pertencem a uma problemática comum, considerada de dois pontos de partida opostos, mas que se juntam no discurso: a

> enunciação parte dos traços do sujeito enunciador para ir até englobar as escolhas de construção de referentes, enquanto a referenciação liga-se à construção dos objetos do discurso, e recupera aí escolhas que remetem a um enunciador determinado, ou a vários (RABATEL, 2016, p. 71).

Mas o papel do enunciador peritextual não se resume apenas à construção do objeto de discurso. Ele deixa transparecer também estratégias enunciativo-discursivas concernentes à assunção do discurso. Em “o livro foi escrito por muitos profetas antigos, pelo espírito de profecia e revelação”, por exemplo, há uma dupla objetificação da autoria. Em primeiro lugar, o enunciador aponta que a obra é escrita por um número indeterminado de autores, os profetas. Há mais o destaque para um tipo coletivo de sujeitos, os profetas, do que o apontamento de um sujeito biográfico ou um autor-criador. Além disso, o enunciador não identifica que há profetas determinados que escrevem o livro, mas “muitos profetas”, o que indefine ainda mais essa instância responsável.

Em segundo lugar, o enunciador explicita que o livro foi escrito pelo “espírito da profecia e revelação”. O próprio índice de responsabilidade enunciativa contida em “profetas antigos” é esgotado ao se apontar que os profetas são apenas meios pelos quais “o espírito de profecia e revelação” enuncia. Embora não haja nenhuma especificação do que se trata o citado “espírito”, o coenunciador já familiarizado com o discurso bíblico identifica o tal espírito como a forma pela qual Deus se comunica com os homens: Deus dirige-se a um profeta por meio de profecias e de revelações.

Já apontamos anteriormente que Mórmon é indicado como uma função específica na elaboração da obra: um autor-relator. No recorte em análise, é confirmado que Mórmon é mencionado de modo a não parecer um agente fundamental na escrita do livro, ou seja, não é um autor-criador. A própria ordem dos elementos no enunciado, ao enfatizar “as palavras” e evitar o destaque do agente da escrita, já aponta para esse afastamento de Mórmon de uma posição relevante na autoralidade. O enunciador evita formas de enunciado como: Mórmon escreveu, Mórmon é o autor etc.

Além disso, nesse recorte, temos a definição de Mórmon como um “profeta-historiador”. Essa identidade clivada entre função religiosa e função social ratifica o que afirmamos anteriormente que Mórmon é afastado da posição de autor-criador para ocupar a posição de um relator, daquele que apenas registra os fatos.

Essa negação autoral e afastamento de uma responsabilidade pelo discurso é ainda mais intensificada ao apontá-lo como um profeta, pois, por assumir essa identidade, os efeitos de sentidos são os de que seu trabalho é designado por Deus e suas palavras apenas representam as palavras de seu Deus. Assim, se, por ser um historiador, seu papel é de relatar os fatos históricos sem posicionar-se acerca de tais fatos; ao acrescentar sua função de profeta, temos um sujeito que privilegia a objetividade, seja diante dos fatos em si, que ele relata, seja diante da vontade de Deus.

Outro enunciado desse discurso que demarca especificamente a função de Mórmon na elaboração da obra é a passagem do recorte no qual o enunciador peritextual afirma que “as palavras” do livro, que já estavam anteriormente “escritas em placas de ouro”, “foram citadas e resumidas” por Mórmon. Como pode ser notado, o papel de Mórmon é o de citar e resumir, uma técnica de escrita que se distancia da ideia de criar, conceber, redigir. O papel de Mórmon, portanto, não é muito diferente do papel de Joseph Smith, o tradutor. Ambos são responsáveis por fazer “O livro de Mórmon” chegar até os coenunciadores, mas apenas transmitem um conteúdo dito “sagrado”, que já está lá, registrado nas “placas de ouro”.

Após a introdução do livro, há a inserção de “Depoimento das três testemunhas” e “Depoimento de outas testemunhas”. Esses enunciados apresentam a finalidade de garantir a veracidade da história da origem da obra. O depoimento é um gênero de discurso do campo jurídico, no qual há a declaração da testemunha acerca de um fato sobre o qual ela tem conhecimento. O depoimento constitui, assim, uma prova testemunhal no processo jurídico.

Desse modo, ao introduzir esse gênero na obra, há um discurso interdito que aponta para o fato de que a descrença na veracidade da obra seja uma consequência esperada. No embate interdiscursivo entre o crente e o não-crente sobre a verdade da obra defendida pela IJUD, o enunciador

peritextual antecipa e rebate o discurso de descrença, que é um discurso que toda crença, principalmente a religiosa, está fadado a enfrentar.

Recorte 5:

DEPOIMENTO DE TRÊS TESTEMUNHAS

> Saibam todas as nações, tribos, línguas e povos a quem esta obra chegar, que nós, pela graça de Deus, o Pai, e de nosso Senhor Jesus Cristo, vimos as placas que contêm este registro, que é um registro do povo de Néfi e também dos lamanitas, seus irmãos, e também do povo de Jarede, que veio da torre da qual se tem falado. E sabemos também que foram traduzidas pelo dom e poder de Deus, porque assim nos foi declarado por sua voz; sabemos, portanto, com certeza, que a obra é verdadeira. E também testificamos que vimos as gravações feitas nas placas; e que elas nos foram mostradas pelo poder de Deus e não do homem. E declaramos solenemente que um anjo de Deus desceu dos céus, trouxe-as e colocou-as diante dos nossos olhos, de maneira que vimos as placas e as gravações nelas feitas e sabemos que é pela graça de Deus, o Pai, e de nosso Senhor Jesus Cristo que vimos e testificamos que estas coisas são verdadeiras. E isto é maravilhoso aos nossos olhos. E a voz do Senhor ordenou-nos que prestássemos testemunho disso; portanto, para obedecer aos mandamentos de Deus, prestamos testemunho dessas coisas (O livro de Mórmon, p. IX).

A autoria do depoimento é identificada pelas assinaturas no final do texto. Oliver Cowdery, David Whitmer e Martin Harris. A assunção da enunciação está de acordo com o que Maingueneau (2013, p. 176) denomina de interenunciador, um enunciador que, embora reúna diversos enunciadores, é transmitido como um uníssono. O interenunciador resulta de uma negociação entre diversos posicionamentos, de forma que o autor “é uma entidade coletiva indivisível que apresenta um texto que se esforça para apagar as marcas de divergência”.

O interenunciador constrói, nesse discurso, a cenografia de um testemunho ou juramento, no qual seu dizer é uma prova de verdade acerca do conteúdo do livro: “vimos as placas”, “sabemos também que foram

traduzidas pelo dom e poder de Deus", "sabemos, portanto, com certeza, que a obra é verdadeira", "testificamos que vimos as gravações feitas nas placas", "declaramos solenemente que um anjo de Deus desceu dos céus, trouxe-as e colocou-as diante dos nossos olhos", sabemos que é pela graça de Deus", "vimos e testificamos que estas coisas são verdadeiras".

As afirmações contidas nos itens lexicais "vimos, sabemos, testificamos, declaramos" repetidas ao longo do enunciado, marcam o posicionamento do interenunciador diante do objeto do discurso "O livro de Mórmon". Esse enunciador é uma testemunha ocular da existência das placas que se tornariam o livro. Além disso, é testemunha do processo de tradução do qual se origina o livro: "sabemos também que foram traduzidas pelo dom e poder de Deus, porque assim nos foi declarado por sua voz".

Além disso, o modo como o processo de tradução é descrito pelo interenunciador corrobora para que a responsabilidade enunciativa seja imputada a um hiperenunciador. Dizer que são "traduzidas pelo dom e poder de Deus" garante que o processo de tradução é controlado por Deus e não pelo tradutor, sendo o tradutor um sujeito passivo e não um agente do processo de tradução. Isso garante que a tradução, e a obra em si, é original ao conteúdo das placas e anula qualquer motivação pessoal ou subjetiva do tradutor.

Esse efeito de sentido é ainda mais intensificado na explicação: "porque assim nos foi declarado por sua voz", a qual afirma ser a própria voz de Deus que dá garantia de que a tradução é fiel ao original, portanto, que o livro é legítimo. Notamos que é pela manifestação do divino que se faz com que o enunciador tenha a certeza da veracidade da obra. Assim, não é apenas o fato de ser testemunha ocular da existência da obra que dá a certeza de sua existência, mas principalmente por conta da manifestação divina, "a voz", que garante a veracidade da obra para o interenunciador: "sabemos, portanto, com certeza, que a obra é verdadeira".

Recorte 6:

> E a voz do Senhor ordenou-nos que prestássemos testemunho disso; portanto, para obedecer aos mandamentos de Deus, prestamos testemunho dessas coisas (O livro de Mórmon, p. IX).

Os discursos constituintes participam de um tipo de enunciação performativa em que o próprio discurso legitima a si mesmo. Vemos, nesse caso, como a obra e os discursos que a constituem, produzem cenografias cujo intuito é de legitimar a própria obra. A cenografia constitutiva do discurso é o que sustenta a verdade do discurso. Um discurso que funda a si mesmo.

Não se trata apenas de imputação da responsabilidade enunciativa, mas também a imputação da responsabilidade acional. O dizer e o fazer atuam no mesmo nível, todos comandados por mandamento divino. Muito próximo do que é o discurso do profeta, o interenunciador desse discurso recebe uma mandamento divino e é para obedecer a esse mandamento que se torna testemunha. Há, assim, uma mudança de posição enunciativa, da qual os coenunciadores de Deus, tornam-se o interenunciador das palavras e dos mandamentos divinos.

Após o “Depoimento de três testemunhas”, o texto seguinte é o “Testemunho do profeta Joseph Smith”. Esse texto é mais extenso do que os depoimentos anteriores, ocupando quatro páginas do livro. O gênero de discurso testemunho é típico do campo discursivo religioso. É um gênero que assume a forma de uma narração pessoal de um acontecimento e que transita entre sua forma oral e escrita. Além, disso, no testemunho, o enunciador da cena genérica assume a instância “eu” do discurso e faz um relato pessoal. Dessa feita, temos um “eu” enunciativo que transborda a própria enunciação, pois representa, ao mesmo tempo, as instâncias de enunciador, emergente na cenografia, e de autor-responsável pela cena genérica.

Recorte 7:

TESTEMUNHO DO PROFETA JOSEPH SMITH

As palavras do próprio Profeta Joseph Smith sobre o aparecimento do Livro de Mórmon são: “Na noite de (. . .) vinte e um de setembro (. . .) (1823) (. . .) recorri à oração e à súplica ao Deus Todo-Poderoso. (. . .)

Enquanto estava assim suplicando a Deus, descobri uma luz surgindo no meu quarto, a qual continuou a aumentar até o aposento ficar mais iluminado do que ao meio-dia;

> imediatamente apareceu ao lado de minha cama um personagem em pé, no ar, pois seus pés não tocavam o solo. Ele vestia uma túnica solta, da mais rara brancura. Era uma brancura que excedia a qualquer coisa terrena que eu já vira; nem acredito que qualquer coisa terrena possa parecer tão extraordinariamente branca e brilhante. Tinha as mãos desnudas e os braços também, um pouco acima do pulso; os pés também estavam desnudos, bem como as pernas, um pouco acima dos tornozelos. A cabeça e o pescoço também estavam nus. Verifiquei que ele não usava outra roupa além dessa túnica, pois estava aberta, de modo que eu lhe podia ver o peito. Não somente a sua túnica era muito branca, mas toda a sua pessoa era indescritivelmente gloriosa e o seu semblante era verdadeiramente como o relâmpago. O quarto estava muito claro, mas não tão luminoso como ao redor de sua pessoa (O livro de Mórmon, p. X).

No discurso do “Testemunho do profeta Joseph Smith”, há a presença de dois enunciadores. O primeiro é o enunciador peritextual, responsável por introduzir o testemunho propriamente dito. Esse enunciador que, conforme já apontamos, é um enunciador opaco que evita deixar marcas em seu discurso, apresenta o testemunho de Joseph Smith, marcando esse segundo discurso com as aspas. Há, assim, dois efeitos de sentido: em primeiro lugar, destaca a fala do enunciador Joseph Smith, atribuindo maior autenticidade ao relato, principalmente, ao ressaltar que são “as palavras do próprio profeta”; em segundo lugar, há nesse discurso a imputação da responsabilidade enunciativa na qual o enunciador peritextual distancia-se e explicita a responsabilidade enunciativa do enunciador Joseph Smith.

Se, por um lado, o enunciador peritextual imputa a responsabilidade enunciativa pelo testemunho ao enunciador segundo, por outro lado, ele apaga a condição de autor-responsável pelo livro, de Joseph Smith. Notemos que o enunciador destaca que “as palavras” de Joseph Smith são “sobre o aparecimento do Livro de Mórmon”. O item lexical “aparecimento” aponta para uma ação sem sujeito, ou seja, um livro que aparece ao invés de ser escrito. Por “aparecer”, não há, portanto, um processo autoral, o que aponta, tacitamente, que Joseph Smith não é o autor, mas apenas aquele que testemunha o aparecimento do livro.

Entretanto, embora o coenunciador possa, ao se deparar com o Testemunho de Joseph Smith, conceber esse discurso como um gênero de discurso testemunho, isso pode se tratar de uma espécie de cilada discursiva, na qual as noções de gênero de discurso e de cenografia são problematizadas, tendo em vista que esse discurso pode ser tomado como uma cenografia de testemunho inserido na obra e não como um gênero de discurso.

Afinal, ao inserir esse discurso em “O livro de Mórmon”, a caracterização dele como um gêneros de discurso se desfaz. O estatuto dos enunciadores não é a de um testemunho. Se o contrato enunciativo entre enunciador e coenunciador se dá pela obra, o que esse testemunho instaura no discurso é uma cenografia de testemunho.

Tendo em vista que a cenografia é acessada pela dêixis discursiva, que instala um enunciador, um coenunciador, uma cronografia e uma topografia, a cenografia do testemunho instaura, nesse discurso, um enunciador religioso que relata um acontecimento extraordinário em sua vida, que é a prova da atuação divina. A cronografia é de um tempo, no passado, decisivo para divisão temporal na vida do enunciador, entre o tempo profano e o tempo sagrado, ou seja, a vida anterior e a que se inicia com a manifestação divina. A topografia, do mesmo modo, marca a transformação do espaço, que se enche de luz e se torna sagrado quando na presença de um ser iluminado.

Dito isto, prosseguimos, a partir deste ponto, com a análise do discurso do enunciador segundo, aquele que assume a responsabilidade enunciativa pelo testemunho, mas que é um enunciador encaixado pelo enunciador peritextual. Conforme já apontamos anteriormente, o enunciador do testemunho assume a instância “eu” do discurso, que acumula funções enunciativas em diferentes níveis. Como sua fala aparece em um segundo nível, por ser introduzida pelo enunciador peritextual, ele ocupa a posição de um locutor/enunciador segundo (l2/e2), como o denomina Rabatel (2016).

Isto quer dizer que, diferente do enunciador peritextual, um enunciador primeiro (E1), o l2/e2 representa, ao mesmo tempo, o enunciador que assume a instância “eu” e o sujeito jurídico “Joseph Smith”, aquele que assume no meio social a responsabilidade jurídica pelo dizer e, assim, tem seu discurso controlado pela ordem do discurso (FOUCAULT, 2012), pois seu autor-responsável pode ser punido legalmente, enquanto a instância enunciativa não.

No início do testemunho, o enunciador, cujo ethos é evidenciado como o de um sujeito que crê veemente em Deus, inscreve seu discurso no interdiscurso bíblico, do qual ele busca autoridade. Ratifica essa inscrição, a figura do ser iluminado que se manifesta a ele.

Essa manifestação do sagrado, que Eliade (2008) denomina de hierofania, é marcada por características simbólicas. A hierofania é tomada por nós como uma projeção paratópica, pois é nela que se dá a comunicação entre o sagrado e o profano ou entre o lugar e o não-lugar. A hierofania é o lugar limite entre o mundo comum dos homens e o Outro transcendente, entre o aqui e o além. É o ponto de encontro entre o explicável e o inexplicável, entre o plano carnal e o espiritual.

Assim como na hierofania do livro do Apocalipse, há, neste caso, a manifestação de um ser com características que transcendem o habitual:

> E virei-me para ver quem falara comigo. E virando-me, vi sete acastiçais de ouro; E no meio dos sete castiçais, um semelhante ao Filho do Homem, vestido até os pés de uma roupa comprida, e cingido, à altura do peito, com um cinto de ouro. E a sua cabeça e cabelos eram brancos como a branca lã, como a neve, e os seus olhos, como chama de fogo; E os seus pés, semelhantes a latão reluzente, como se tivessem sido refinados numa fornalha, e a sua voz, como a voz de muitas águas (Apoc. 12-15).

A intertextualidade com a revelação contida em Apocalipse, do Novo Testamento, pode ser identificada em diversos aspectos. Em ambas há a aparição repentina de um homem cujas características são sobre-humanas. No caso do ser que aparece a João, este está vestido com uma roupa comprida que lembra uma túnica, seus cabelos são de uma cor branca enfatizada pelo enunciador com as comparações: brancos como a lã, brancos como a neve; os olhos são como fogo; os pés são como latão reluzente e a voz como o som das águas. Toda essa descrição nos remete a um ser que extrapola as qualidades humanas, e que ativa a memória discursiva para a referência a seres mágicos e maravilhosos.

Na aparição descrita pelo enunciador do testemunho de Joseph Smith, há também o aparecimento repentino de um homem de características sobre-humanas. Inicialmente, há a o fenômeno anormal da iluminação do quarto, seguido do surgimento de um ser que flutua no ar. Do mesmo modo que na descrição do enunciador do Apocalipse, o enunciador descreve seu surgimento, desta vez identificando como uma túnica. Essa vestimenta é descrita como de uma cor branca, mas que transcende uma cor normal, pois é de "uma rara brancura". Neste ponto, notemos que ambos enunciadores destacam esta cor nas duas descrições.

A cor branca no discurso religioso é carregada de efeitos de sentido. Simboliza a pureza, a santidade, é a cor dos anjos e da manifestação divina. Dentro da cultura cristã, o branco representa também a inocência e a virgindade, por esse motivo, vestimentas de rituais como o do casamento e do batismo enfatizam essa cor[18]. Tendo isso em vista, não é sem motivo que esses personagens paratópicos, intermediários entre o mundo terreno e o espiritual, sejam caracterizados por essa cor, fazendo com que o enunciador do testemunho, por exemplo, duvide de que "qualquer coisa terrena possa parecer tão extraordinariamente branca e brilhante".

Além disso, o enunciador do testemunho destaca acerca do personagem que lhe aparece que "não somente a sua túnica era muito branca, mas toda a sua pessoa era indescritivelmente gloriosa e o seu semblante era verdadeiramente como o relâmpago". Próximo a isso, o personagem que aparece no Apocalipse possui olhos como chamas, pés reluzentes e voz como o som de muitas águas. Tais características conferem a esses personagens aspectos sobre-humanos que dão a eles autênticos traços paratópicos: são parecidos com um homem, mas transcendem todos os aspectos humanos.

Todos esses traços sobre-humanos distanciam-no de uma condição humana e intensificam a oposição deus/homem. Somente assim podem ocupar um lugar intermediário entre o profano e o sagrado, entre o terreno e o espiritual. Deste modo, ocupam esse lugar não-lugar, único lugar possível

[18] Consultado em: https://www.dicionariodesimbolos.com.br/branco/. Acessado em: 20/06/2021.

que um enunciador pode ocupar para enunciar uma verdade intangível pelos mortais, uma verdade divina.

A aparição dessa personagem paratópica somente faz sentido, no entanto, pelo propósito pelo qual ela surge: a comunicação com o coenunciador, ou seja, a revelação. Desse modo, assim como na manifestação do Apocalipse, a personagem paratópica, aqui, também se manifesta para se comunicar:

> Recorte 8:
>
> Ele chamou-me pelo nome, e disse-me que era um mensageiro enviado a mim da presença de Deus, e que seu nome era Morôni; que Deus tinha uma obra a ser executada por mim; e que o meu nome seria considerado bom e mau entre todas as nações, tribos e línguas, ou que entre todos os povos se falaria bem e mal de meu nome. Disse-me ele que havia um livro escondido, escrito em placas de ouro, que continha um relato dos antigos habitantes deste continente, assim como de sua origem e procedência (O livro de Mórmon, p. X).

há uma série de transformações de papéis enunciativos daquele que identificamos como o personagem paratópico. Seu ato de dizer faz dele um enunciador e, de sua enunciação, uma revelação. Ora, se houvesse apenas sua aparição, poderíamos descrevê-la apenas como uma hierofania, ou seja, a manifestação do sagrado. Mas ao tomar a palavra, torna-se não só uma manifestação, mas principalmente um mensageiro, o mensageiro espiritual, esse ser que transita entre os dois mundos e assume todas as condições paratópicas, ao ser a ponte entre Deus e os homens. Ao enunciar, esse mensageiro faz inevitavelmente, da mensagem que enuncia, uma revelação. E a revelação é a enunciação de Deus.

A revelação é, por sua vez, um ato performativo, pois faz com que sua enunciação encadeie outra transformação: o coenunciador da revelação torna-se um profeta à medida que a revelação o incumbe de uma missão designada por Deus. Não é sem motivo que é assim que ele é apresentado no recorte (8): “o profeta Joseph Smith”.

Conforme o enunciado, o mensageiro de Deus, que se denomina Morôni, diz que “Deus tinha uma obra a ser executada” pelo seu coenunciador, Joseph Smith. O recebimento dessa missão transformadora é o que torna esse coenunciador um profeta, pois, a partir desse momento, seus atos são a vontade de Deus e suas palavras são as palavras de Deus. Está construído, portanto, o profeta carismático cujo objetivo é instaurar uma nova doutrina religiosa que, desafia a ortodoxia do campo discursivo religiosa. Ele porta, assim, um discurso fundante que pode ter êxito na disputa pelo capital simbólico ou ser destruído pelos posicionamentos dominantes do campo.

5.1.4 – A cenografia narrativa

Conforme apontamos no início da seção anterior, “O livro de Mórmon” é captado por nós em duas partes: o peritexto e a narrativa. Destacamos, nesse sentido, que a parte peritextual fornece discursos essenciais para compreendermos o processo de legitimação. A segunda parte, que constitui o conteúdo da narrativa épica dos profetas, é composta pelos quinze livros. Semelhante ao Antigo Testamento, cada livro narra uma história épica, cuja trama é orientada pela presença de um deus onisciente e onipresente. Nestes livros há a história dos nefitas, dos lamanitas e de seus profetas:

1.Néfi 1	9.Alma
2.Néfi 2	10.Elamã
3.Jacó	11.Néfi 3
4.Enos	12.Néfi 4
5.Jarom	13.Mórmon
6.Ômni	14.Éter
7.Palavras de Mórmon	15.Morôni.
8.Mosias	

Não seria produtivo para o objetivo de nossa tese analisarmos toda a cenografia narrativa constituída por esses discursos. Deste modo, optamos apenas em resumir a narrativa para facilitar a compreensão de seu conteúdo global e analisar apenas o discurso dentro dessa cenografia narrativa que se refere à própria origem e constituição da obra.

Os discursos subjacente nesses livros instauram uma cenografia de narrativa épica. Assim, conforme Maingueneau (1997), a cenografia remonta uma memória que deve fundá-la. Desta feita, a memória discursiva ou dêixis fundadora que essa cenografia constitui é a da cenografia das narrativas do Velho Testamento, na qual os enunciadores e subjetividades que emergem da cenografia épica são continuadores da cenografia fundadora. Há, assim, a legitimação de uma doutrina do campo discursivo religioso com base na continuidade de uma dêixis fundadora.

A própria estrutura em que a obra é organizada nos remete ao discurso de uma obra sagrada. Sua organização em capítulos, que levam o nome de profetas e que são divididos em versículos, recupera o interdiscurso de outros discursos sagrados, como os destas obras: “A Torá”, “O Velho Testamento”, “O Alcorão” e “O Evangelho”.

A história se inicia em Jerusalém por volta de 600 a.C, onde o profeta Leí habitava com sua família. A mando de Deus, Leí tenta advertir o povo para se arrepender e seguir a lei de Deus, entretanto não é ouvido. Assim, Deus pede para que ele, juntamente com sua esposa e filhos, sigam para o deserto. Depois seus filhos voltam para buscar as placas de latão que continham as histórias de seus antepassados e na qual também registram o que Deus os mandava.

A cenografia épica, entretanto, é constituída em torno de um objetivo principal: a cenografia narrativa da origem de “O livro de Mórmon”. Não é sem motivo que, grande parte desse discurso é dedicado para explicar todo o processo pelo qual “as placas” são geridas e produzidas até constituírem a obra. Há, desta feita, um metadiscurso: um discurso cuja cenografia trata de sua própria origem e constituição e que, dessa forma, justifica sua própria legitimidade. Podemos identificar nesse aspecto o que Maingueneau (2008b, p. 39) aponta como característica constitutiva dos discursos constituintes: são discursos que se constituem “tematizando sua própria constituição”.

As “placas de latão”, referidas nesse discurso, são o elemento que entrelaça o discurso do Antigo Testamento e o discurso da cenografia narrativa dos lamanitas, pois é desse discurso que se dá continuidade à cultura judaica na América: “sabia também que a lei estava gravada nas placas de latão” (O livro de Mórmon, p. 9). “A lei” mencionada pelo enunciador faz referência às “leis de Moisés” contidas nos discursos do Antigo Testamento. Mas há, além disso, uma continuidade genealógica:

Recorte 9

> meu pai, Leí, tomou os registros que estavam gravados nas placas de latão e examinou-os desde o princípio.11 E viu que continham os cinco livros de Moisés, que faziam um relato da criação do mundo e também de Adão e Eva, que foram os nossos primeiros pais. 12 E também um registro dos judeus, desde o princípio até o começo do reinado de Zedequias, rei de Judá. 13 E também as profecias dos santos profetas, desde o princípio até o começo do reinado de a Zedequias; e também muitas profecias que foram proferidas pela boca de Jeremias. 14 E aconteceu que meu pai, Leí, também descobriu nas placas de latão uma genealogia de seus pais; soube, portanto, que ele descendia de José, sim, aquele mesmo José que era filho de Jacó e que fora vendido no Egito e que fora e preservado pela mão do Senhor para que pudesse preservar seu pai, Jacó, e toda a sua casa, evitando que morressem de fome. (O livro de Mórmon, p. 11-12, Néfi cap. 5).

Como podemos identificar nesse recorte, há uma tentativa de legitimação da obra por um processo de inscrição e de continuidade. “O livro de Mórmon”, como apontam os efeitos de sentido contidos nos discursos que o constitui, propõe-se como a continuação do Antigo Testamento. Essa continuidade se dá em duplo movimento: a continuação genealógica dos personagens de suas cenografias narrativas, mas também uma continuidade de registros histórico-culturais que a obra almeja para si.

Desta feita, do mesmo modo que, na cultura judaico-cristã, as “Escrituras” tornam-se a pedra angular sobre a qual se fundam aspectos culturais, mitológicos e morais de seu povo, ao inscrever o Antigo testamento

como discurso de origem, a cenografia narrativa de “O livro de Mórmon” pretende fundar e legitimar pelo discurso esses mesmos aspectos culturais, mitológicos e morais na cultura em que a obra se inscreve.

A inscrição no interdiscurso do Antigo Testamento como forma de legitimar um doutrina emergente, assim como toda a base cultural que tal discurso funda, todavia, não é exclusiva desse discurso. Em “Kebra Negast”, a obra sagrada dos Rastafáris, por exemplo, a cenografia narrativa inscreve o reino etíope como uma continuidade de descendentes do rei Salomão. Neste caso, o que garante a inscrição é a genealogia, um filho da rainha etíope e de Salomão, e a “arca da aliança”, um objeto sagrado em que foram guardadas as leis de Moisés e que estaria sob os cuidados do reino etíope.

Na continuação da cenografia narrativa de “O livro dos Mórmons”, Deus dá a Leí uma bússola chamada Liahona, que o guia no deserto em busca da terra prometida. Depois, Deus manda que o filho de Leí, Néfi, construísse um barco que os levariam à terra prometida. Há nesse momento e em outros, intrigas entre os seus irmão, que não obedecem a Deus. Após a construção do barco, a família viaja até a terra prometida, a América. Deus pede a Néfi que preparasse placas de metal e escrevesse a história de sua família e da viagem nelas.

Novamente, a cenografia narrativa vai se constituindo com base no interdiscurso das cenografias narrativas do Antigo Testamento. A ideia de “terra prometida”, a travessia do mar, “a construção do barco” retomam a dêixis fundadora no qual esse discurso busca se sustentar, a saber, a cenografia do dilúvio no livro do “Gênesis”, a cenografia da travessia do Mar Vermelho e da busca da terra prometida em “Êxodos”.

Recorte 10

> 2 Sim, faço um registro na língua de meu pai, que consiste no conhecimento dos judeus e na língua dos egípcios. 3 E sei que o registro que faço é verdadeiro; e faço-o com minha próprias mãos e faço-o de acordo com o meu conhecimento. 4 Pois aconteceu no começo (O livro de Mórmon, p. 1, Néfi cap. 1).

No recorte (10), temos o início do processo de escrita da obra, desta vez, das “placas de metal” cuja responsabilidade enunciativa é assumida por Néfi. Esse enunciador, na cenografia instaurada pela obra, é o continuador da história de seu pai e um escolhido por Deus, por ser o único dos filhos que não perde a fé em seu deus. A esse enunciador é construído o ethos de filho obediente e seguidor dos desígnios de Deus e do pai.

Assim como os demais enunciadores que assumem a responsabilidade enunciativa pelo conteúdo da obra, esse enunciador assume a função de um profeta-historiador, o que lhe dá a condição de um autor-relator, como apontamos acerca de Mórmon. É um enunciador que, para assumir essa função, entretanto, deve se mostrar como um designado. Para isso, deve dar a si, pelo seu discurso, o ethos de um profeta.

Recorte 11:

> E aconteceu que eu, Néfi, sendo muito jovem, embora de grande estatura, e tendo também grande desejo de saber dos mistérios de Deus, clamei, portanto, ao Senhor; e eis que ele me visitou e enterneceu meu coração, de maneira que acreditei em todas as palavras que meu pai dissera (O livro de Mórmon, p. 5, Nefi, cap. 2).

Para assumir a identidade de profeta é necessário, em primeiro lugar, ter uma comunicação direta com o plano divino. É essa comunicação com um hiperenunciador que faz desse enunciador um ser especial, dotado de atributos sobre-humanos, pois a ele são revelados “os mistérios”. A interação hiperenunciador/enunciador é também responsável por fazer da enunciação desse enunciador um discurso de autoridade, pois sua fala e suas ações são, concomitantemente, as de um Outro, o hiperenunciador.

A narrativa continua com as desavenças e desobediências entre os irmão de Néfi, Lamã e Lamuel, que somente pioram depois da morte de seus pais, o que faz com que seus descendentes deem origem a dois povos rivais na América: os lamanitas e os nefitas. Os lamanitas são, assim, descritos como um povo mau, desobediente a Deus e perseguidores dos nefitas.

No terceiro livro, quem dá continuidade à escrita das placas é Jacó, o irmão mais novo de Néfi. Após a morte do irmão, Jacó torna-se o novo líder

dos nefitas. Nesse contexto, surge um opositor a Jacó: Sarém, que contrariava a fala de Jacó, dizia não existir um cristo. Sarém desafia Jacó a provar a existência de Deus. O líder dos nefitas diz, então que deus o feriria e essa seria a prova. Assim, Sarém caiu ao chão e adoeceu. Depois confessou ao povo que mentia e morreu.

O próximo sucessor e líder dos nefitas é o filho de jacó, Enos. Enos continuou o registro nas placas e tentou concílio com os lamanitas, assim como tentou convertê-los, mas não obteve sucesso. Enos, foi pai de Jarom.

Recorte 12:

> e Néfi deu a mim, a Jacó, um mandamento concernente às placas menores, nas quais estão gravadas estas coisas. 2 E ele ordenou a mim, Jacó, que escrevesse nestas placas algumas das coisas que eu considerasse muito preciosas; que eu não tratasse, a não ser ligeiramente, da história deste povo, que é chamado povo de Néfi. 3 Porque ele disse que a história de seu povo deveria ser gravada nas suas outras placas e que eu deveria guardar estas placas e transmiti-las a meus descendentes, de geração em geração (O livro de Mórmon, p. 134, Jacó cap. 1).

No recorte (12), temos como enunciador, Jacó. Como acontece sucessivamente na cenografia narrativa, ele é o continuador daqueles que assumem a posição de enunciador e de autor-historiador, responsável por preservar e continuar os registros nas placas que dão origem a “O livro de Mórmon”. Esse enunciador, assim como os demais, é incumbido de uma missão por uma instância superior a ele, que, neste caso, é Néfi. Essa mesma relação hierárquica e missionária, que faz com que a obra seja constituída e preservada, transcorre ao longo de toda a cenografia narrativa e é fundamental para ressaltar a antiguidade e genuinidade de seu conteúdo.

Em sequência, no breve livro de Jarom, aproximadamente 399–361 a.C., o profeta descreve que os nefitas tornam-se um povo forte e continuam a seguir as leis de Moisés. O filho de Jarom, ômni, é quem dá continuidade aos registros das placas, que constitui o próximo livro. Ômni, por sua vez, registra

que lutou muito para impedir que seu povo, os nefitas, fossem dominados pelos lamanitas. Ômni confia as placas a seu filho, Amarom, que, por sua vez, entrega as placas ao irmão, Quêmis. Assim, as placas são passadas sucessivamente até chegar a Amaléqui. Este narra a história de Mosias, pai de Benjamin. Mosias guiou o povo nefita justo até Zaraenla, lugar habitado por um povo do mesmo nome. Depois Mosias é proclamado o rei de Zaraenla. Por fim, Amaléqui entrega as placas ao rei Benjamim, filho de Mosias.

O livro seguinte são “As palavras de Mórmon”, é um livro metadiscursivo, pois nele o autor comenta sobre seu trabalho de resumir e organizar o conteúdo que constitui a obra. Esse registro é referido a aproximadamente 385 d. C. Mórmon diz que faz o resumo das placas e escreve sobre o governo de Benjamin e depois entrega as placas a seu filho, Morôni.

Recorte 13:

> E AGORA eu, Mórmon, estando para entregar nas mãos de meu filho Morôni o registro que estive fazendo, eis que testemunhei quase toda a destruição de meu povo, os nefitas. 2 E entrego estes registros nas mãos de meu filho, muitos séculos depois da vinda de Cristo; e suponho que ele testemunhará a destruição total de meu povo. Queira Deus, porém, que ele sobreviva, para que possa escrever algo concernente a eles e algo concernente a Cristo, para que algum dia talvez lhes seja de proveito 3 E agora digo alguma coisa acerca do que escrevi; porque, depois de haver feito um a resumo das b placas de Néfi até o governo deste rei Benjamim de quem Amaléqui falou, examinei os registros que haviam sido entregues em minhas mãos e encontrei estas placas, que continham este pequeno relato dos profetas, de Jacó até o governo deste rei Benjamim, e também muitas das palavras de Néfi. 4 E as coisas que estão nestas placas me são agradáveis, por causa das profecias sobre a vinda de Cristo; e meus pais sabem que muitas delas se cumpriram; sim, e eu também sei que todas as coisas que foram profetizadas sobre nós, até este dia, se cumpriram; e que todas as que vão além deste dia certamente se cumprirão — 5 Escolhi, portanto, a estas coisas para terminar me registro sobre elas e este restante de meu registro tirarei das placas de Néfi; e não posso escrever nem a centésima parte das coisas de

> meu povo. 6 Mas eis que tomarei estas placas que contêm estas profecias e revelações e pô-las-ei com o restante de meu registro, porque me são preciosas; e sei que serão preciosas para meus irmãos. 7 E faço isto com um sábio propósito; pois assim me é sussurrado, segundo o Espírito do Senhor que está em mim. E agora, eu não sei todas as coisas, mas o Senhor sabe todas as coisas que hão de acontecer; portanto, ele atua em mim, para que eu faça segundo a sua vontade. (O livro de Mórmon, 162-163).

Novamente temos um enunciar profeta-historiador que designa o último sucessor e continuador da obra. O último designado como guardião e continuador é Morôni, o mesmo que se manifesta a Joseph Smith, em forma de um anjo mensageiro. Com isso, os efeitos de sentido que identificamos são os de que Joseph Smith, o autor-responsável, seria o escolhido para ser o futuro sucessor. Notamos, nesse sentido, como todo o processo enunciativo engendrado pela cenografia visa legitimar o papel do sujeito que é externo à cenografia.

Em outras palavras, podemos dizer que toda a cenografia narrativa que o discurso de “O livro de Mórmon” produz garante a condição de profeta e autor-tradutor a Joseph Smith. Trata-se de um processo enunciativo paradoxal no qual o autor produz um discurso que deve, por sua vez, legitimar a si e a seu autor. Mas essa legitimação somente faz sentido à medida que o processo enunciativo afasta o autor da condição de autor-criador.

O segundo aspecto que destacamos acerca do recorte é a construção que o enunciador faz de um ethos de historiador. Ele testemunha os fatos e examina os arquivos: “eis que testemunhei quase toda a destruição de meu povo”, “examinei os registros que haviam sido entregues em minhas mãos”. Além disso, registra tais fatos, resume e compila os textos: “depois de haver feito um resumo das placas de Néfi”.

Se, por um lado, o enunciador afirma atuar na constituição da obra, por outro lado, seu empreendimento é comandado pelo hiperenunciador. Como aponta o enunciador, o que ele coloca em ação é feito conforme lhe “é sussurrado, segundo o Espírito do Senhor”. Desta feita, seu discurso e sua ação são imputados ao Outro, o hiperenunciador. Com isso, o enunciador se

afasta da responsabilidade enunciativa, pois o que ele diz ou escreve é “segundo o Espírito do senhor”.

Essa imputação da responsabilidade enunciativa somente é possível ao se constituir na cenografia a oposição humildade/sabedoria, segundo a qual o enunciador é aquele que se mostra humilde ao dizer não possuir a sabedoria necessária para realizar sua obra, mas que a sabedoria que se manifesta nele é a atuação do hiperenunciador sobre ele. É o hiperenunciador que lhe dá o “sábio propósito “e “sabe todas as coisa”.

Para ter essa sabedoria, portanto, é necessária acessar uma fonte enunciativa legitimadora: “pois assim me é sussurrado”. Assim, seu discurso não é mais dele, mas o da voz que lhe sussurra, a do hiperenunciador, “o Espírito do Senhor”. O hiperenunciador é a fonte de verdade que esse enunciador acessa. É nele que está a sabedoria: “o Senhor sabe todas as coisas que hão de acontecer”.

O livro seguinte é o longo livro de Mosias, no qual narra a história do rei Benjamim, um rei justo e bom que pregava a vinda de Cristo e ensinava seu povo a seguir os mandamentos de Deus. Esse rei constrói uma torre para ser ouvido por toda a população que vinha de longe para ouvi-lo. O seu filho e sucessor é Mosias.

No livro 7, é narrada uma expedição comandada por Amon em busca de antigos povos que saíram do reinado e foram em busca da terra de seus antepassados, na terra de Néfi. Há, nesse momento uma narrativa em flash-back, a história de Zênife, pai de Noé. Zênife e um grupo de nefitas saíram de sua casa em Zaraenla e viajaram para a terra de Néfi, onde outros nefitas haviam morado. Entretanto, ao ocuparem essas terras, são escravizados pelo rei dos lamanitas. Começa, assim, um duelo constante entre esses dois povos. Com auxílio de Deus, os o povo de Zênife venceu os lamanitas em uma batalha que perdura algumas gerações.

A história continua com o reinado de Noé, filho de Zênite, que é um rei injusto. Esse rei praticava todos os tipos de abusos quando aparece o profeta Abinádi, que tenta advertir o povo e Noé, mas não é ouvido. Após tentar convencer Noé e seus sacerdotes de seguir as leis de Moisés, apenas um sacerdote do rei lhe dá ouvido, é Alma. Por fim, Abinádi é assassinado e Alma

se refugia em uma caverna. Conforme o livro, isso acontece aproximadamente em 148 a. C.

Alma, que havia fugido do rei, passa a pregar os ensinamentos que ouvira do profeta Abinádi e começa a batizar na água os nefitas que se convertiam. Os seguidores de Alma tornaram-se um populosa aldeia. Alma é visto assim, como o organizador da Igreja de Cristo, pois pregava os ensinamentos de Jesus, e seu breve retorno, como aprendera com o profeta abinádi. No entanto, o povoado é dominado pelos lamanitas, que os fazem escravos. Após um tempo de escravidão, Alma e seu povo consegue fugir e chegar a terra de Zaraenla.

Mosias, o rei de zaraenla, nomeia Alma como o sacerdote responsável por organizar a Igreja de Cristo e batizar o povo. No entanto, o conflito da narrativa ressurge quando o homônimo filho de alma, juntamente com os filhos do rei Mosias, pregam conta a Igreja de Cristo. Foi somente após um anjo aparecer a eles se convertem e se arrependem.

No livro de Alma é relatado o surgimento de diversos perseguidores da Igreja de Cristo, Neor, que é julgado e morto, Anlici, que queria ser rei dos nefitas e, após não conseguir, forma um exército juntamente aos lamanitas para lutar contra os nefitas. Alma vai pregar em uma terra chamada Amonia, consegue muitos seguidores, mas é desrespeitado e preso junto com seu seguidor, Amuleque. A história segue com os filhos de Mosias que vão pregar para diversos povos e tentar converter os lamanitas. Amon converte um rei iníquo. Ao longa da narrativa desses personagens há diversas passagens de milagres que comprovam a existência de Deus.

No livro de Helamã é narrada a história de seus dois filhos, Néfi e Leí. Os dos saem para pregar a outros povos e são presos pelo exército lamanita. Na prisão, são livrados da morte ao serem protegidos por uma cortina de fogo enviada por Deus para protegê-los. A história prossegue com Néfi tentando convencer os nefitas a seguirem os mandamentos de Deus. Há nesse contexto uma rivalidade política, na qual o juiz supremo é assassinado. Néfi é preso e acusado injustamente de matar o juiz, mas faz muitas previsões e profecias que o libertam da prisão.

Néfi recebe grande poder de Deus e, ao perceber que os nefitas se tornaram um povo iníquo e cruel, decide castigá-los com a falta de alimento

até que se arrependessem. Após o povo se arrepender, Néfi desfaz a maldição e é reconhecido como um grande profeta. Nesse ponto da história, os lamanitas se tronam um povo mais justo e temente a Deus do que os nefitas.

No livro do terceiro Néfi, Néfi, filho de Helamã, entrega os registros sagrados a seu filho mais velho, Néfi. A história se passa na época de nascimento de Cristo, que já havia sido profetizada. Houve, assim, uma noite sem escuridão, conforme foi profetizado, que seria o sinal do nascimento de Cristo. Passados 33 anos, agora, o povo espera os sinais da morte de Cristo, três noites de escuridão. A profecia também se realiza com tempestades, terremotos que levam muitas pessoas iníquas à morte. Depois desses sinais, há o aparecimento de Cristo aos nefitas. Jesus prega, abençoa e cura os nefitas. Jesus retorna no dia seguinte, faz milagres e ora com os discípulos. Depois disso, Jesus pede a Néfi que registrasse os acontecimentos.

No livro do quarto Néfi, são narrados os duzentos anos depois da vinda de Cristo. O povo reinou em paz e próspero sobre a terra, e não houve iniquidades. Entretanto, após essa época, o povo se divide novamente e tanto os nefitas quanto os lamanitas se tornam desobedientes a Deus.

O antepenúltimo livro é o livro de Mórmon, que ocorre aproximadamente 321–326 d.C. Nele, Amaron, que escondera os registro sagrados, instrui Mórmon, uma criança de dez anos, sobre as escrituras. Amaron orienta Mórmon para que quando completasse 24 anos buscasse as placas e registrasse a história de seu povo nelas. Depois que Mórmon cresce, lidera muitas batalhas contra os lamanitas, mas nota que seu povo se tornou injusto. Já velho e sabendo ser sua última batalha, Mórmon entrega as placas ao seu filho, Morôni. Todos os nefitas são mortos em batalha, somente Morôni sobrevive e conserva os registros sagrados.

Recorte 14

> E AGORA eu, Mórmon, faço um registro das coisas que vi e ouvi e chamo-o Livro de Mórmon. 2 E em torno da época em que a Amaron ocultou os registros para o Senhor, veio ele até mim (quando eu tinha uns dez anos de idade e começava a ser educado segundo os conhecimentos de meu povo) e disse-me: Vejo que és um menino sério e de percepção rápida. 3 Portanto,

> quando tiveres cerca de vinte e quatro anos, quero que te lembres das coisas que houveres observado em relação a este povo; e quando chegares a essa idade, vai à terra de Antum, a uma colina que se chamará a Sim, onde depositei para o Senhor todas as gravações sagradas que dizem respeito a este povo. 4 E eis que tomarás para ti as a placas de Néfi, deixando as restantes no lugar em que estão; e gravarás nas placas de Néfi todas as coisas que tiveres observado em relação a este povo. 5 E eu, Mórmon, sendo descendente de a Néfi (e o nome de meu pai era Mórmon), lembrei-me das coisas que Amaron me ordenara. (O livro de Mórmon, p. 547, Mórmon, cap. 1).

"Mórmon", é o único dos livros que, em sua completude, o discurso reflete a própria obra. Nele, o enunciador, Mórmon, explicita sua condição de profeta-historiador: "faço um registro das coisas que vi e ouvi", mas também acentua seu estatuto de autor-responsável, pois, embora não seja o criador do conteúdo da obra, é aquele que a organiza e assume responsabilidade limitada pelo seu conteúdo. É por conta disso que a "nomeia" de "O livro de Mórmon". Dizemos ser uma responsabilidade limitada, pois, como apontamos na análise do recorte (13), o enunciador é sempre guiado na sua ação e no seu dizer pelo hiperenunciador.

Outro aspecto que deve ser destacado acerca desse recorte é o modo como o enunciador se constitui como um escolhido para ser responsável pela missão de continuidade da obra. Assim como ocorre com os demais profeta-historiadores que se responsabilizam por proteger e continuar as placas, Mórmon também precisa, para isso, ser escolhido por um antecessor.

Éter é o título do penúltimo livro. Nele é narrada uma história paralela, de um povo que chegou à América antes de Leí. De acordo com a história, Jarede e seu irmão eram contemporâneos do episódio bíblico da Torre de Babel. Os dois personagens, juntamente com seus familiares, foram orientados por Deus a deixar Babel e seguir rumo à terra prometida, que seria a América. Na América, tornam-se uma civilização muito rica. Entretanto, com o passar do tempo, tornam-se um povo maldoso e Deus envia um profeta chamado Éter, para orientá-los. É esse profeta que registra a história dos jareditas. Contudo, o povo não lhe deu ouvidos e o persegue, obrigando-o a

fugir. Por fim, essa civilização se sucumbe em guerras e se extermina. Esse livro é encontrado muito tempo depois pelos nefitas.

O último livro que compõe a obra é o livro de Morôni, filho de Mórmon, datado de 401–421 d.C. São epístolas de seu pai e outros registros que referem às práticas e rituais da Igreja de Cristo, como da abominação do batismo de crianças e da prática sacerdotal. O livro se encerra com a exortação de Morôni aos lamanitas, para se arrependerem e seguir os ensinamentos de Cristo.

Em suma, o que percebemos na análise dos discursos contidos em “O livro de Mórmon” é o afastamento do autor-responsável da condição de autor-criador, por intermédio das cenografias que os discursos da obra instauram. A cenografia dá a ele a função de “tradutor”, aquele que não se responsabiliza pelos discursos contidos na obra, mas que apenas é um agente divino que, em cumprimento de sua missão designada por Deus, trabalha para resgatar um discurso que não é seu, mas que permaneceu em segredo para que, no tempo certo, fosse revelado por Deus.

A obra em si se constitui de um discurso e de um metadiscurso, visto que, por uma cenografia épica, narra sua própria constituição. Por essa cenografia, os enunciadores se constituem com uma condição de autor-relator ou profeta-historiador. Isso é fundamental para que seja apagada a responsabilidade pelos discursos de Joseph Smith, o que legitima sua condição restrita de tradutor.

Além disso, se os enunciadores assumem certa condição de autoralidade pelos discurso, não podem assumir por conta própria a responsabilidade enunciativa e a condição de autor-criador. Esse lugar de autor-criador somente pode ser inteiramente ocupado por um hiperenunciador: Deus.

Se nos distanciamos da cenografia constituída pelo discurso de “O livro de Mórmon” e tomamos essas cenografias como ficção, o que temos é um autor-criador que produz cenografias narrativas que, por sua vez, são responsáveis por legitimarem a própria obra, ou seja, temos um metadiscurso que legitima seu próprio discurso.

Em outros termos, se os efeitos de sentido produzidos forem de que Joseph Smith é um autor-criador e não um autor-tradutor, isso compromete

todo o processo de legitimação desse discurso, pois, desse modo, o que temos é um autor que cria uma cenografia narrativa que narra a história da origem da obra que, na verdade é ele mesmo quem produziu.

O esforço do autor, seria, nesse sentido, o de, para se afastar da responsabilidade enunciativa, criar uma cenografia que o desloca da condição de autor-criador e o transporta para a condição de apenas mais um desses enunciadores que contribuem para que a obra sagrada chegue ao seu público.

Esse processo de refletir o enunciado na enunciação é comum no campo literário, no qual um personagem escreve uma obra que é a própria obra que o leitor tem em mãos. Em “Memorias póstumas de Brás cubas”, por exemplo, temos um enunciador que é, ao mesmo tempo, o autor da obra e, com isso, é criada a dupla possibilidade de coenunciação: ou é o autor-criador, Machado de Assis, que se dirige aos coenunciadores de sua obra, ou é o enunciador Brás Cubas que se dirige a um coenunciador também interno à cena enunciativa.

Diferente do campo artístico, entretanto, no qual esse emaranhamento de lugares apenas contribui para a riqueza da obra, sem o intuito de propor a cenografia fictícia como uma verdade, no campo discursivo religioso, a legitimação desse discurso é totalmente dependente da aceitação de sua cenografia como verdadeira, ou seja, a cenografia narrativa constituída em “O livro de Mórmon” deve ser aceita como histórica e verdadeira, não como ficção, para, assim, a obra ser legitimada.

5.2 – A doutrina espírita: uma tríplice constituência

O Espiritismo é uma doutrina de cunho religioso-filosófico-científico que surgiu na França, na década de 1850. Tem como princípio a moral cristã e a crença na reencarnação e na evolução espiritual. A doutrina foi organizada e divulgada com base nas obras: O livro dos espíritos (1857), O livro dos médiuns (1861), O Evangelho segundo o Espiritismo (1864), O céu e o inferno (1865) e A gênese (1868). Todas essas obras foram organizadas e publicadas pelo educador Hippolyte Léon Denizard Rivail, com o pseudônimo de Allan Kardec.

Sua origem remonta um fenômeno surgido nos Estados Unidos e, depois, propagado na Europa, que instigava a população: as mesas girantes ou dança das mesas. Nesse período, a burguesia parisiense se reunia em salões para se comunicar com mesas que, acreditavam ser manifestações de espíritos. As mesas levantavam-se e moviam-se no ar e respondiam perguntas daqueles que se reuniam ao seu redor.

> Bastava simplesmente que se colocassem ao redor de uma mesa, em cima da qual se poriam as mãos. Levantando um dos seus pés, a mesa daria (enquanto se recitava o alfabeto) uma pancada toda vez que fosse proferida a letra que servisse ao Espírito para formar as palavras (WANTUIL, 2019, p. 19).

Interessado em estudar o assunto, Hippolyte Léon Denizard Rivail, um pedagogo, entraria para história do Espiritismo com o pseudônimo Allan Kardec. Seu interesse pelos fenômenos sobrenaturais levou-o a estudar o caso de maneira racional e científica. Esse estudo resultou, em 1857, na publicação de “O livro dos espíritos”, até hoje considerada a obra basilar do Espiritismo.

Após isso, a doutrina se propagou pelo mundo e teve grande notoriedade no Brasil, onde é, na atualidade, o país com o maior número de adeptos. De acordo com o Censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) de 2010, havia, nesse período, no Brasil, cerca de 3.8 milhões de espíritas declarados, o que faz com que sejamos o país com maior número de espíritas do mundo. O Espiritismo é, também, o terceiro maior segmento religioso do país, inferior apenas aos católicos (73,6% da população) e aos evangélicos (15,4%).

As condições socio-históricas nas quais surgiu o Espiritismo remontam o contexto francês da segunda metade do século XIX, época marcado por significativo avanço tecnológico-científico, principalmente nos campos da matemática, da física, da química e da biologia, que impulsionam a Revolução industrial. No ambiente intelectual, principalmente na França, o cenário é dominado pelas ideias positivistas.

O Positivismo é um movimento intelectual postulado por Auguste Comte, dominante no século XIX como método e doutrina (RIBEIRO, 2017). Com sua base no empirismo, defende que todo saber do mundo físico advém de fenômenos sensíveis, da experiência, e esses seriam os únicos objetivos de investigação do conhecimento.

De acordo com o pensamento de Comte, toda investigação transcendental ou metafísica que não pudesse ser comprovada na experiência deveria ser refutada. Por essa influência, as ciências empíricas combatiam ideias teológicas e filosóficas, tendo em vista que o último estágio de desenvolvimento humano seria o positivo. Nesse estágio, deixar-se-ia de lado a explicação dos fenômenos calcada no caráter divino ou em conceitos abstratos, pois as ciências se limitariam a observar e expor os fenômenos imutáveis (RIBEIRO, 2017).

Fonseca (2009) aponta que o Positivismo somente pode ganhar notoriedade na égide do pensamento pertinente ao século XIX. Esse século é herdeiro do Iluminismo e, portanto, do racionalismo; nele, predomina a crença otimista acerca do progresso científico e tecnológico. Além disso, há, no século XIX, singular confiança na capacidade humana de se produzir uma ciência pura, ou seja, que represente a realidade de modo objetivo.

Como essência do pensamento positivista, Fonseca (2009) destaca três principais aspectos. O primeiro é o de uma realidade exterior ao sujeito, o que significa que o objeto tem existência própria, independente do sujeito que a observa. O segundo é o de que o conhecimento permite dizer a verdade sobre o objeto, já que este existe *per si*. Nessa perspectiva, o conhecimento é sempre a representação do real, e o papel do sujeito é apenas o de seguir o procedimento metodológico. O terceiro aspecto é o de separação radical entre fatos e valores, que tem como base a ideia de que os fatos pertencem à ordem do objeto e de que os valores pertencem à ordem do sujeito. Nessa ótica, há a necessidade de se separar fatos e valores para se produzir o conhecimento puro, ou seja, a apresentação do objeto livre de valores.

Embora o Positivismo e o desenvolvimento do campo científico sejam os eventos que mais demarcam as condições socio-históricas da emergência do Espiritismo, isso não significa que as condições do campo discursivo religioso não sejam pertinentes para compreendermos o surgimento dessa

doutrina. Acerca disso, é relevante ressaltarmos o fato de o posicionamento religioso católico, nessa época, ser dominante no campo discursivo religioso. É certo, portanto, que a estrutura do campo religioso condiciona e deixa marcas de identidade na emergência do “discurso espírita”.

Não podemos deixar de observar, entretanto, que as condições do campo discursivo religioso são diretamente afetadas por aspectos externos. Nesse sentido, tanto o Positivismo como o desenvolvimento do campo científico desencadeiam embates contra o discurso religioso. Se, por um lado, a ciência desafiava os preceito bíblicos, por outro lado, as ideias positivistas facilitavam para que o espírito científico eliminasse o discurso religioso dos diferentes setores sociais, como é o caso do campo educacional, em que,

> os positivistas, na passagem do século XIX para o século XX, foram protagonistas da laicidade do Estado ao defenderem uma escola laica, por meio da substituição do currículo com marcas de religiosidade por um currículo enciclopédico, com a inclusão das disciplinas. Foi um período de radicalização entre positivistas e católicos, havendo registros de atentado, acusações e agressões de ambos os lados, considerados inimigos da Igreja e de todo seu sacerdócio na medida em que se achavam herdeiros do catolicismo (SILVA, 2018).

De certo modo, o enfraquecimento do campo discursivo religioso, dominado pelo posicionamento religioso católico, assim como a revolução científica causada pelo Positivismo fundamentam as condições para a emergência de um novo posicionamento nesse campo discursivo. Nessa esteira, um posicionamento emergente, nas condições socio-históricas da segunda metade do século XIX, estaria fadado ao fracasso se tivesse como base apenas os aspectos enunciativo-discursivos do discursivo religioso e não se sustentasse em certa “cientificidade”.

Isso não significa, entretanto, que a emergência do Espiritismo não tenha travado um embate interdiscursivo com o posicionamento religioso católico. A doutrina espírita foi, por exemplo, perseguida pela Igreja Católica, o que levou à queima de exemplares de “O livro dos Espíritos” e à inserção da obra, em 1 de maio de 1864, no "Index Librorum Prohibitorum", a lista dos livros proibidos pela Igreja Católica.

O embate interdiscursivo travado na emergência do Espiritismo, contudo, não se reduz ao campo discursivo religioso. Por se propor como uma doutrina filosófico-científica, a emergência do discurso espírita trava também um embate com o discurso científico da época, como mostramos na análise de "O livro dos Espíritos".

5.2.1 – O discurso instituinte: "O livro dos Espíritos"

Conforme destacamos na análise de "O Livro de Mórmon", o peritexto da obra é fundamental para a compreensão do processo enunciativo que engendra o discurso do livro como um todo. Nessa parte, há informações sobre a origem da obra e do funcionamento da autoralidade e da responsabilidade enunciativa. "O Livro dos espíritos" [19] também é composto por gêneros peritextuais que se distinguem do conteúdo da obra em si. Os elementos peritextuais que analisamos são: a página de rosto, a "Introdução" e os "Prolegômenos".

Em "Introdução ao Estudo da Doutrina Espírita", há extensa explicação acerca do método como a comunicação com os espíritos foi estabelecida, os antecedentes históricos do estudo, a síntese da doutrina e os contrapontos da doutrina com seus contraditores. Em "Prolegômenos", temos uma breve explicação acerca da obra, entretanto a assunção da responsabilidade enunciativa faz com que esse discurso se diferencie da "Introdução".

A obra em si é organizada em quatro partes: "Das causas primárias", "Do mundo espírita ou mundo dos Espíritos", "Das leis morais" e "Das esperanças e consolações". Cada uma dessas partes é dividida em capítulos e subtítulos. Toda essa parte da obra é organizada em forma de uma entrevista, na qual os organizadores da obra formulam as perguntas e os espíritos respondem. Essas perguntas são sequencialmente numeradas, sendo que a versão mais atual do livro contém o total de 1118 questões respondidas pelos espíritos.

---

[19] Utilizamos duas traduções na análise. A tradução para o português de Guillon Ribeiro, que foi presidente da Federação Espírita Brasileira: **O livro dos espíritos**: princípios da doutrina espírita: filosofia espiritualista. Rio de Janeiro: FEB, 2011; e a tradução de Salvador Gentille, de 1974**: O livro dos espíritos**. Araras: IDE, 2009. Quando notamos ser necessário, comparamos os dois textos.

Iniciamos a análise pelos discursos do peritexto, do qual não devemos descartar o papel da página de rosto, por conter indícios acerca da assunção da responsabilidade enunciativa e sobre o funcionamento da autoralidade.

Recorte 1

O Livro dos Espíritos

CONTENDO
OS PRINCÍPIOS DA DOUTRINA ESPÍRITA

sobre a imortalidade da alma, a natureza dos espíritos e
suas relações com os homens, as leis morais,
a vida presente, a vida futura e o futuro da Humanidade
segundo os ensinos dados por Espíritos superiores
com a ajuda de diversos médiuns

compilados e ordenados por

ALLAN KARDEC

(O livro dos espíritos, 2009, p. 03, mantivemos a formatação original neste recorte)

No título da obra, semelhante ao que notamos acerca de “O livro de Mórmon”, o uso do item lexical “dos” também estabelece o efeito de sentido equivalente ao de posse, origem ou de conteúdo de um assunto (livro sobre os espíritos). Por não se tratar de um nome próprio como “Mórmon”, o efeito de posse ou origem da obra, pode ser menos evidente.

Mas, se, por um lado, em “O livro de Mórmon”, Mórmon é entendido como um dos principais responsáveis por fazer a obra chegar ao coenunciador, mesmo não sendo o autor-criador, mas um autor-relator; por outro lado, em “O livro dos Espíritos”, o que se busca construir na cenografia dos discursos contidos nele é a ideia de que “os espíritos” são a origem do conteúdo da obra, embora outros agentes participem da produção. Nesse sentido, os espíritos assumem a responsabilidade enunciativa e essa assunção é fundamental para a legitimação do discurso espírita, como identificamos mais adiante.

Na sequência do título, há o breve enunciado acerca do conteúdo do livro, no qual é especificado que contém “os princípios da doutrina”. Entretanto, o que destacamos nesse enunciado é a quem é apontada a origem ou responsabilidade por tal conteúdo: “segundo os ensinos dados por Espíritos superiores com a ajuda de diversos médiuns”.

o conteúdo da obra, ou seja, os princípios da doutrina espírita, é apontado pelo enunciador peritextual como de responsabilidade dos “Espíritos superiores”. São esses enunciadores que transmitem ensinamentos com a ajuda dos médiuns. Notamos, assim, que diversas instâncias participam da elaboração da obra, contudo, a essência e responsabilidade por seu conteúdo é imputada aos “Espíritos superiores”.

Por último, o enunciador peritextual atribui um lugar a Allan Kardec. Ele é responsável por ordenar e compilar os ensinamentos. Assim, embora o nome “Allan Kardec” ocupe espaço na capa como o de um “nome de autor” (FOUCAULT, 2006), já nos discursos do peritexto, há o afastamento de sua condição de autor-criador da obra e, concomitantemente, seu afastamento da responsabilidade enunciativa pelos discursos que constituem o conteúdo doutrinal presente na obra.

Em síntese, podemos observar, nesse breve discurso do peritexto, diferentes instâncias que atuam na produção da obra: os médiuns, os Espíritos superiores e Allan Kardec. Cada uma ocupa uma função no processo criador de “O livro dos Espíritos”. Essas funções são evidenciadas no próximo peritexto que compõe o livro: “Introdução ao estudo da doutrina espírita”.

A “Introdução”, como já mencionamos anteriormente, é composta por um longo texto dividido em dezessete partes. O discurso da “Introdução” é, *grosso modo*, um discurso de defesa da doutrina contra aqueles que, em grande parte, dentro do campo científico, levantam acusações e objeções contra a doutrina. Desse modo, o enunciador constrói a imagem desse outro, o opositor, como um antiethos, que, embora ocupe um lugar no campo científico, por orgulho ou vaidade, deixa de examinar os fenômenos de modo sério e aprofundado, ficando presos às verdades preconcebidas da ciência comum.

No final da “Introdução”, encontramos o nome de “Allan Kardec”, o que indica que ele assume a autoralidade desse discurso. Temos, assim, um autor-

responsável (MAINGUENEAU, 2010), instância que assume a responsabilidade pelo gênero de texto específico, que, neste caso, compõe o peritexto da obra. Responsabilizar-se por esse gênero, entretanto, não significa responsabilizar-se pela obra como um todo. Essa é a única parte da obra, de fato, cuja autoralidade é assumida por Allan Kardec.

Apesar de assumir a instância de autor-responsável por esse gênero peritextual, isso não significa que temos na cenografia um "eu" enunciativo que assimile a instância autoral. Em outros termos, o que enfatizamos é que a instância de autor não deve ser confundida com a de enunciador, pois nem sempre elas se equivalem.

Maingueneau (2006) identifica três instâncias subjetivas inerentes ao discurso literário: a pessoas, que é o indivíduo dotado de um estado civil; o escritor, que é uma instância atuante no campo literário; e o inscritor, instância subjetiva da cenografia. Embora essa classificação seja mais pertinente ao se tratar do discurso literário, permite-nos observar que, mesmo em outros campos discursivos, as instâncias de autor e de enunciador nem sempre se coincidem, e que as distinguir é fundamental para identificarmos os efeitos de sentido que os discursos engendram.

Assim, podemos notar o contraste existente entre o autor-responsável - aquele que assume a autoralidade do discurso e sua responsabilidade jurídica, ao qual a assinatura nos remete - e o enunciador, que assume a responsabilidade enunciativa por esse discurso. Embora a assinatura nos remeta a um sujeito individual, a cenografia constituída pelo discurso nos direciona a uma comunidade da qual o autor-responsável pode ser apenas mais um participante.

Na cenografia do discurso da "Introdução", notamos, a princípio, um enunciador marcado pela objetividade, que evita o uso de embreantes e coloca os objetos do discurso em primeiro plano. Não obstante, ao considerarmos que, para a AD, a noção de subjetividade é central, e de que em todo discurso emerge um sujeito que assume um posicionamento em relação ao outro, temos em vista que não existe discurso sem sujeito. Nesta perspectiva, as marcas de objetividade devem ser compreendidas como um posicionamento que o enunciador assume em relação ao uso do código linguageiro, com a finalidade de construir efeitos de sentido de objetividade e neutralidade, para

fazer emergir na cena enunciativa um mundo ético habitado por um sujeito específico.

Acrescentamos a isso que a objetividade constituída nos discursos pode ter diversas finalidades e produzir diversos efeitos de sentido e cenografias. Não é idêntica, por exemplo, a objetividade do discurso jornalístico, que pode ser notada em uma notícia, e a objetividade do discurso jurídico. Se a objetividade, no primeiro caso, é necessária para construir o efeito de sentido de fidelidade aos fatos, no segundo caso, tem intuito de produzir o efeito de sentido de imparcialidade e, por conseguinte, de justiça.

No discurso da “Introdução”, em específico, a ausência de embreantes, o apagamento de marcas subjetivas e o destaque dado aos objetos do discurso nos remetem a cenografias pertinentes ao discurso científico ou ao discurso filosófico, conforme mostramos mais adiante:

Recorte 2

> Para se designarem coisas novas são precisos termos novos. Assim o exige a clareza da linguagem, para evitar a confusão inerente à variedade de sentidos das mesmas palavras. Os vocábulos espiritual, espiritualista, espiritualismo têm acepção bem definida. Dar-lhes outra, para aplicá-los à doutrina dos Espíritos, fora multiplicar as causas já numerosas de anfibologia. Com efeito, o espiritualismo é o oposto do materialismo. Quem quer que acredite haver em si alguma coisa mais do que matéria, é espiritualista. Não se segue daí, porém, que creia na existência dos Espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível. Em vez das palavras espiritual, espiritualismo, empregamos, para indicar a crença a que vimos de referir-nos, os termos espírita e espiritismo, cuja forma lembra a origem e o sentido radical e que, por isso mesmo, apresentam a vantagem de ser perfeitamente inteligíveis, deixando ao vocábulo espiritualismo a acepção que lhe é própria (O Livro dos Espíritos, 2009, p. 7).

A seleção dos itens lexicais, assim como a organização dos enunciados, faz emergir nesse discurso o mundo ético da ciência e do discurso científico. Mais especificamente, itens lexicais como, “designarem”, “termos”, “inerente”, “vocábulos”, “acepções”, “anfibologia”, “acepção”, fazem com que o

coenunciador seja remetido ao campo científico do estudo da linguagem; enquanto os itens lexicais “materialismo”, “espiritualismo”, “mundo visível” o remete ao discurso filosófico.

Entretanto, ao notamos que o enunciador faz de seu discurso uma condução de raciocínio com finalidade de delimitação e definição conceitual, o que se destaca nessa primeira parte da “Introdução” é o universo da produção teórico-conceitual do discurso filosófico. Com base nesse discurso, o enunciador defende que é mister a precisão de terminologias para designar um novo fenômeno que é objeto de investigação.

Esse posicionamento enunciativo, no qual há a necessidade de precisão vocabular e de definição conceitual, faz emergir na cenografia um *ethos* pertinente ao discurso filosófico, visto que, como salienta Cossutta (1994), a base determinante da atividade filosófica é o reexame e a redefinição do conceito, o que o leva a defender que não há filosofia que não seja conceitual:

> Se não há filosofia sem conceito, e se o conceito é uma função, devemos aprender a analisar a maneira pela qual a significação dos conceitos se acha instaurada no texto, e os papéis que lhe são atribuídos na discursividade filosófica. À primeira vista, apreendemos isso através de uma terminologia: fixar e delimitar os sentidos dos termos, assim como acolhê-los, depende de operações complexas e específicas que chamamos de processo de instauração do sentido (COSSUTTA, 1994, p. 41).

Notemos que o enunciador da “Introdução” atua, nesse recorte, na fixação e delimitação de sentidos dos itens lexicais: “espiritualismo” e “espiritismo” e, mais adiante, de “alma”. Assim, delimita o sentido de “espiritualista” e descarta seu uso para a “doutrina espírita” e seleciona e conceitualiza o termo “espiritismo” para ser aplicado à doutrina. *Grosso modo*, há uma relação do geral para o específico, com a finalidade de definir termos e conceitualizar a doutrina espírita.

Recorte 3

> Há outra palavra acerca da qual importa igualmente que todos se entendam, por constituir um dos fechos de abóbada de toda doutrina moral e ser objeto de inúmeras controvérsias, à míngua de uma acepção bem determinada. É a palavra alma.(...) Segundo uns, a alma é o princípio da vida material orgânica.(...) Pensam outros que a alma é o princípio da inteligência(...) Segundo outros, finalmente, a alma é um ser moral, distinto, independente da matéria e que conserva sua individualidade após a morte(...*)* Sem discutir o mérito de tais opiniões e considerando apenas o lado linguístico da questão, diremos que estas três aplicações do termo alma correspondem a três ideias distintas, que demandariam, para serem expressas, três vocábulos diferentes (O Livro dos Espíritos, 2009, p. 16).

Desse modo, o que podemos notar na parte I e II da “Introdução” é o discurso da definição conceitual que faz emergir nesse discurso o mundo ético da filosofia. Nele, verificamos o “processo de instauração de sentido”, uma atividade fundamental do fazer filosófico, na qual “uma doutrina reorganiza o universo da língua”, criando um universo de sentido autônomo (COSSUTTA, 1994, p. 41). É esse universo que o enunciador habita: um enunciador racional que instaura sentidos da doutrina constituída por ele, ou seja, a doutrina espírita.

Conforme apontamos no capítulo II, o discurso filosófico é um discurso constituinte que pretende acessar uma verdade por intermédio da razão. Desse modo, ao constituir uma cenografia filosófica, o enunciador agrega ao discurso a condição paratópica do enunciador filosófico, cuja fonte enunciativa legitimadora é a razão.

A constituência do discurso filosófico está implícita nesse discurso: o enunciador encarna um sujeito racional que, apenas pelo intermédio da razão, é capaz de definir conceitos e fundar uma doutrina. É a capacidade de acessar uma verdade, um absoluto, pelo raciocínio lógico, pela delimitação e definição de termos. Um trabalho racional cujo resultado é a doutrina. É a fundação de um discurso pelo próprio discurso. Desta feita, um adepto da doutrina dirá que o sentido de “alma “é “x”, e essa é uma verdade que se explica pelo fato de a doutrina afirmar que o sentido é “x”.

A enunciação produz uma cena enunciativa que reflete o próprio enunciado. É o universo da língua e dos sentidos que o enunciador faz emergir. Assim, por seu discurso, o enunciador cria as leis discursivas que regem aqueles que enunciam na comunidade discursiva que é fundada pelo seu próprio discurso. Dessa forma, a “doutrina espírita”, estabelecida por esse enunciador, é, ao mesmo tempo, definida pelos conceitos que ele define para ela. Acerca disso, reiteramos a posição de Maingueneau acerca dos discursos constituintes: “esses discursos têm o perigoso privilégio de legitimar-se ao refletir em seu funcionamento mesmo sua própria ‘constituição’” (MAINGUENEAU, 2006, p. 62).

Mas não podemos deixar de destacar que o lugar do campo filosófico durante o Positivismo é marcado por uma reestruturação segundo a qual o destino da Filosofia seria a própria ciência. Para o Positivismo, o espírito humano passaria por três estágios: o teológico-fictício, o metafísico-abstrato e o positivo-científico. De acordo com esse pensamento, o auge da produção do conhecimento é aquele em que os fenômenos são explicados pela experimentação e pela demonstração e não mais pela dedução (RIBEIRO, 2017).

Não é sem motivo que na parte III da “Introdução”, o discurso conceitual dá lugar ao discurso científico. O enunciador se posiciona contra os opositores da “doutrina espírita” ao instalar em seu discurso dois coenunciadores distintos: aqueles que se opõem à doutrina sem buscar conhecer os fatos a fundo (os sábios) e aqueles que, embora sejam opositores, buscam compreender os fatos:

Recorte 4

> Como tudo que constitui novidade, a doutrina espírita conta adeptos e contraditores. Vamos tentar responder a algumas das objeções destes últimos, examinando o valor dos motivos em que se apoiam sem alimentarmos, todavia, a pretensão de convencer a todos, pois muitos há que creem ter sido a luz feita exclusivamente para eles. Dirigimo-nos aos de boa-fé, aos que não trazem ideias preconcebidas ou decididamente firmadas contra tudo e todos, aos que sinceramente desejam instruir-se e lhes demonstraremos que a maior parte das objeções opostas

> à doutrina promanam de incompleta observação dos fatos e de juízo leviano e precipitadamente formado. Lembremos, antes de tudo, em poucas palavras, a série progressiva dos fenômenos que deram origem a esta doutrina. O primeiro fato observado foi o da movimentação de objetos diversos. Designaram-no vulgarmente pelo nome de mesas girantes ou dança das mesas (O livro dos espíritos, 2009, p. 20-21).

Observamos que os coenunciadores, tidos como os opositores da doutrina e que são de má-fé, são caracterizados pelo enunciador como um antiethos (MAINGUENEAU, 2020). Em “creem ter sido a luz feita exclusivamente para eles”, por exemplo, esse coenunciador é caracterizado por atitudes orgulhosas e vaidosas. Além disso, conforme o enunciador, esses coenunciadores “trazem ideias preconcebidas”, ou seja, são pessoas que não admitem ideias novas e “fazem incompleta observação dos fatos e de juízo leviano e precipitadamente formado”.

Notemos que todas essas características fazem emergir um coenunciador que representa um cientista ou pesquisador incompetente ou um mau pesquisador. Afinal, o que é esperado de um bom pesquisador é que se permita conhecer novas ideias e cujas observações dos fatos sejam feitas com excelência. Seria inaceitável que um pesquisador não agisse com seriedade, fosse “leviano”, ou que não admitisse novas descobertas por conta de ter juízo pré-formado acerca dos fenômenos. Em síntese, o enunciador constrói a imagem dos “contraditores” de má-fé como um antiethos, ou seja, uma imagem que se opõe àquela que ele valoriza e visa constituir para si.

Juntamente a isso, o enunciador instala em seu discurso o coenunciador legítimo: aquele que, mesmo que se oponha à doutrina e faça objeções, é de “boa-fé”, não possui ideias preconcebidas e “sinceramente desejam instruir-se”. Em síntese, o que notamos neste recorte é a instauração de diferentes interações enunciativas e de diferentes *ethè*. Concomitantemente, o enunciador produz para si a imagem do pesquisador competente, ao mesmo tempo em que desqualifica o coenunciador que ele nega – mas está instalado em seu discurso – como um antiethos. Além disso, dirige-se ao coenunciador legítimo, o de boa-fé.

Desta feita, em contraste a esse antiethos, o discurso dá ao enunciador o ethos de um pesquisador competente. Ainda no recorte anterior, ele aponta que “lhes demonstraremos”, uma atitude própria da ciência empírica, do pesquisador que comprova os resultados de sua pesquisa. Depois, resgata na memória discursiva a origem do fenômeno que se propõe estudar: “a série progressiva dos fenômenos que deram origem a esta doutrina”. Notemos que transparece em seu discurso a necessidade de descrever “o fenômeno” de modo completo, ao invés de optar pela “incompletude”, como o antiethos.

Devemos destacar também o uso do código linguageiro, principalmente o que tange à escolha dos itens lexicais. O enunciador não descreve a ocorrência dos fenômenos sobrenaturais de modo místico. Seu discurso sempre recorre aos itens lexicais do campo discursivo científico: “série progressiva dos fenômenos”, “o primeiro fato observado”. Dificilmente o coenunciador desse discurso notaria a presença do discurso religioso ou místico, pois a cenografia que emerge na “Introdução”, a partir da parte III, é do embate acadêmico em torno da descoberta científica.

Recorte 5

> Se tal fenômeno se houvesse limitado ao movimento de objetos materiais, poderia explicar-se por uma causa puramente física. Estamos longe de conhecer todos os agentes ocultos da Natureza, ou todas as propriedades dos que conhecemos: a eletricidade multiplica diariamente os recursos que proporciona ao homem e parece destinada a iluminar a Ciência com uma nova luz (O livro dos espíritos, 2009, p. 21).

No recorte (5), notamos a ratificação do mundo ético da ciência. O enunciador encarna um *ethos* do sujeito que se identifica como alguém que assume um lugar no mundo científico, assim delimita o estudo do “fenômeno” sobre o qual se ocupa, apontando o motivo de não recorrer a determinados métodos e teorias para analisá-lo.

Além disso, seu elogio acerca do desenvolvimento científico da eletricidade, dá ao *ethos* a característica de um sujeito que simpatiza com as ideias científicas. De modo geral, em todo seu discurso, o enunciador valoriza

a contribuição da ciência para a constituição de seu estudo. Entretanto, contraria o coenunciador que, embora assuma também um lugar científico, não estuda esses “novos fenômenos” de forma séria, como pode ser notado nos dois recortes seguintes:

> Recorte 6
>
> Até aí, como se vê, tudo pode entrar no domínio dos fatos puramente físicos e fisiológicos. Sem sair desse círculo de ideias, havia aí matéria de estudos sérios e dignos de fixar a atenção de sábios. Por que assim não ocorreu? É penoso dizê-lo, mas isso se prende a causas que provam entre mil fatos semelhantes, a leviandade do espírito humano (O livro dos espíritos, 2009, p. 10).
>
> Recorte 7
>
> Malgrado sua sentença, as mesas, pois há mesas, continuam a girar e nós podemos dizer com Galileu: *e, contudo, elas se movem!* (O livro dos espíritos, 2009, p. 11).

No recorte (6), o que é contestado pelo enunciador é que, mesmo que os fenômenos não tenham sido explicados por completo pelas causas físicas e fisiológicas, e constituam um objeto legítimo de estudo científico, não foram levados a sério pelos “sábios”. Os sábios referidos por ele são os mesmos coenunciadores desqualificados nos recortes anteriores com um antiethos. Embora sejam denominados de sábios, suas atitudes são consideradas anticientíficas, pois desdenham estudar fenômenos que são “matéria de estudo sério”.

O principal fato que caracteriza essa atitude dos “sábios” é a leviandade. Notamos que o enunciador persiste nessa qualidade do antiethos. A leviandade é a falta de seriedade com que um sujeito trata uma situação, que neste caso, refere-se ao estudo dos “fenômenos espíritas”. Leviano pode ser considerado também como uma característica de insensatez, precipitação e imprudência. A precipitação acerca de uma conclusão científica deve ser vista como uma falha grave no campo discursivo científico, pois leva a resultados precipitados, portanto, incompletos.

No recorte (7), por sua vez, o enunciador, em conflito com o discurso dos contraditores, aponta que, embora haja críticas deles contra a doutrina, mesmo assim, o "fenômeno" do movimento das mesas ainda existe, ou seja, é algo observável como outros objetos de estudo científico. Há um contraste entre fato e opinião, entre o observável e as ideias preconcebidas, entre o objeto científico e o julgamento. O item lexical "julgamento"[20] também nos remete ao discurso jurídico, produzindo o efeito de sentido de decisão inflexível, o que não é aceitável no discurso científico, já que este deve propiciar o novo, a descoberta.

Em seguida, nesse mesmo recorte, o enunciador recorre ao enunciado que teria sido pronunciado pelo cientista Galileu Galilei, para renegar sua descoberta sobre o movimento da Terra e, assim, defender-se do julgamento da Inquisição. Com isso, pelo fato de o enunciador "poder dizer como Galileu", assume o lugar do cientista que se defende de seus opositores, que são inimigos da verdade científica. Assim como Galileu, o enunciador também traz uma descoberta à frente dos estudos científicos de seu tempo e, em consequência disso, sofre os julgamentos dos contraditores.

Recorte 8

> Porque os fenômenos de eletricidade e de química não estão subordinados a certas condições deve-se negá-los porque não se produzem fora dessas condições? Portanto, não há nada de espantoso que o fenômeno do movimento dos objetos pelo fluido humano tenha também suas condições de ser e cessar de se produzir quando o observador, firmado em seu próprio ponto de vista, pretende fazê-lo seguir conforme seus caprichos, ou sujeitá-lo às leis dos fenômenos conhecidos, sem considerar que para fatos novos podem e devem existir leis novas? Ora, para conhecer essas leis, é preciso estudar as circunstâncias nas quais os fatos se produzem, e esse estudo não pode ser senão o fruto de uma observação firme, atenta e, frequentemente, durável (O livro dos espíritos, 2009, p. 11).

[20] Todas as traduções a que tivemos acesso utilizam esse termo. No texto original, é empregado "arrêt", cuja acepção adequada ao contexto é de "decisão de um tribunal soberano ou de uma jurisdição superior". Disponível em: https://translate.google.com.br/?hl=ptBR&sl=auto&tl=pt&text=arr%C3%AAt&op=translate

Nesse recorte, novamente é evidenciado o discurso científico, presente em enunciados, como: “fenômenos de eletricidade e química”, “fenômeno do movimento dos objetos”, “observador”, “leis dos fenômenos”, “estudar as circunstâncias nas quais os fatos se produzem”. Além disso, o uso do código linguageiro, cuja pretensão é conduzir um raciocínio lógico e objetivo, também deixam transparecer o discurso científico, como nos apontam os encadeadores de explicação e de conclusão.

O enunciador com um tom sério e provocativo interroga os contraditores. Subentende-se que o enunciador recupera as objeções feitas por aqueles que não levaram os estudos sobre o “fenômeno das mesas” a fundo ou aqueles que apenas estudaram de acordo com uma teoria específica. Há a valorização de uma prática de pesquisa séria como é evidenciado em: “esse estudo não pode ser senão o fruto de uma observação firme, atenta e, frequentemente, durável”. Assim, é constituído nesse enunciado o ethos de um pesquisador que é competente e segue a seriedade e rigor dos métodos científicos, preocupado com a observação minuciosa, cuidadosa e prolongada do fenômeno em estudo.

Do mesmo modo que apontamos anteriormente que o discurso filosófico posto em cena na definição terminológica da doutrina faz emergir em seu discurso a constituência do discurso filosófico, acrescenta-se a essa constituência àquela própria do discurso constituinte científico. O discurso científico, conforme defendemos no capítulo II, busca constituir uma fonte enunciativa legitimadora com base na objetividade científica propiciada pelo método científico.

Desta feita, como pudemos notar, o enunciador produz para si um mundo ético que pretende legitimar esse lugar objetivo de fala, de onde enunciar é dar voz à verdade dos fenômenos observáveis, em que não há espaço para verdades subjetivas, mas somente para a verdade objetiva constituída pela pesquisa, pela aplicação rigorosa do método científico.

Outra marca enunciativa que devemos destacar, nesse sentido, é a ocorrência do embreante de pessoa “nós”. Como salientamos anteriormente, embora não ocorram embreantes de pessoa na maior parte desse discurso, podemos notar que o enunciador assume a posição de “nós” no final da parte

II da “Introdução”, em “empregamos” e em “vimos de referir-nos”. Assim, mesmo que o uso do discurso não embreado enfatize o efeito de sentido de objetividade e transcorra ao longo de toda a “Introdução, o embreante “nós” torna-se mais recorrente também nesse discurso, conforme pode ser observado nestes recortes:

> Recorte 9
>
> Se os fenômenos, com que **nos** ocupam, houvessem ficado restritos ao movimento dos objetos, teriam permanecido, como **dissemos**, no domínio das ciências físicas. Assim, entretanto, não sucedeu: estava-lhes reservado colocar-**nos** na pista de fatos de ordem singular. (O Livro dos Espíritos, 2009, p. 11, destaque nosso)
>
> Recorte 10
>
> Não **somos** dos que se insurgem contra os sábios, pois não **queremos** que digam que os **insultamos**; **Temo**-los, ao contrário, em grande apreço e muito honrados **nos julgaríamos** se **fôssemos** contados entre eles. (O Livro dos Espíritos, 2009, p. 19-20, destaque nosso)

Conforme salienta Maingueneau (2013, p. 150): “a interpretação dos embreantes de pessoa é indissociável da cena de enunciação de cada texto”. Tendo em vista que a ausência de embreantes de pessoa, além de outras marcas desse discurso, remete-nos a uma cenografia própria do discurso filosófico-científico; o uso do embreante “nós” também se aproxima ao uso do “nós” típico do discurso científico. Esse uso não equivale a uma soma de “eus” nem a um “eu e ele”, diferente disso, o uso dessa pessoa no discurso científico faz com que o enunciador represente um coletivo: a comunidade científica.

Do mesmo modo, o embreante “nós”, na “Introdução”, produz o efeito de sentido de que a fala ocorre em nome de um grupo, remonta-se a uma comunidade ou um grupo seleto que se debruça sobre o estudo de um “novo fenômeno”. Sua enunciação aspira, assim, a um estatuto científico ao construir uma cronografia e uma topografia da pesquisa científica e da descoberta

científica, condicionadas pelo método rigoroso da observação e da experimentação.

Se na maior parte desse discurso se instala a cenografia do debate em torno da descoberta científica, em contrapartida, o que observamos na sequência é a consideração acerca do limite da ciência convencional para o estudo da doutrina espírita e a proposta de uma nova ciência que dê conta dos fenômenos que o enunciador se propõe a estudar.

Recorte 11

> Repetimos mais uma vez que, se os **fatos** a que aludimos se houvessem reduzido ao **movimento mecânico dos corpos**, a indagação da **causa física desse fenômeno** caberia no **domínio da Ciência**; porém, desde que se trata de uma manifestação que se produz com exclusão das leis da Humanidade, ela escapa à competência da **ciência material**, visto não poder **explicar-se por algarismos**, nem por uma **força mecânica**. Quando surge um **fato novo**, que não guarda relação com alguma ciência conhecida, o sábio, para estudá-lo, tem que abstrair da sua ciência e dizer a si mesmo que o que se lhe oferece constitui um **estudo novo**, impossível de ser feito com ideias preconcebidas (O livro dos espíritos, 2011, p. 37).

Como pode ser observado, o mundo ético científico não é abandonado pelo enunciador. O uso do código linguageiro recorre, como evidenciamos nos demais recortes, a diversas terminologias científicas, fatos e fenômenos sobre os quais há uma indagação acerca de sua causa e a aplicação de métodos de investigação: da mecânica, dos algarismos, da ciência natural. No geral, esses elementos ainda remetem esse discurso ao mundo da investigação científica, sendo, assim, o lugar que o enunciador constrói para si.

No entanto, conforme já observamos em Baptista & Vasconcellos (2016), os fenômenos aos quais o enunciador faz alusão não cabem apenas ao ‘domínio da Ciência’; ou seja, os métodos e conhecimentos que o campo científico oferece são insuficientes para explicar esses fenômenos. Isso não consiste em uma recusa ao lugar científico, mas a pretensão de ultrapassar o

espaço da ciência comum e estabelecer uma nova ciência, um “estudo novo” que dê conta de um “fato novo”.

Recorte 12

> As ciências ordinárias assentam nas propriedades da matéria, que se pode experimentar e manipular livremente; os fenômenos espíritas repousam na ação de inteligências dotadas de vontade própria e que nos provam a cada instante não se acharem subordinadas aos nossos caprichos. As observações não podem, portanto, ser feitas da mesma forma; requerem condições especiais e outro ponto de partida. Querer submetê-las aos processos comuns de investigação é estabelecer analogias que não existem. A Ciência, propriamente dita, é, pois, como ciência, incompetente para se pronunciar na questão do Espiritismo: não tem que se ocupar com isso e qualquer que seja o seu julgamento, favorável ou não, nenhum peso poderá ter (O livro dos espíritos, 2011, p. 35).

Nesse contexto, a física e seus estudos de eletricidade e magnetismo, a psicologia e a química representam as “ciências ordinárias”, ou seja, as ciências e os fenômenos já descobertos e desenvolvidos pela humanidade. Conforme destaca o enunciador, essas ciências são limitadas aos estudos de fenômenos físicos que são manipuláveis, podendo ser testados e observados. Entretanto, destaca ele que essa base científica é insuficiente para o estudo do “novo fenômeno”: “o fenômeno espírita”. É com base nesse raciocínio que ele defende, conforme o recorte (8), que “para fatos novos podem e devem existir leis novas”.

Por se tratar de um fenômeno novo, o “fenômeno espírita” requer “condições especiais”. Assim, o que o enunciador propõe é uma nova ciência. Isso não significa que o enunciador desconsidere a “Ciência” como um método e modo de percepção da realidade, o que ele recusa são as “ciências ordinárias”, sem que desvalorize a Ciência como um método rigoroso de investigar a realidade por meio da observação e experimentação. Mas não aceita que “os sábios” tentem examinar o fenômeno espírita por intermédio das ciências já existentes.

Tendo em vista que o ponto central de nossa tese é analisar a responsabilidade enunciativa como estratégia de legitimação do discurso religioso, uma pista relevante concernente a esse aspecto é identificada na parte VI da “Introdução, na qual é inserida a síntese da doutrina. Nela, o enunciador assume o embreante “nós” e resume a doutrina com a finalidade de esclarecer algumas objeções. Nesta parte, é instalado também um outro sujeito no discurso, indicado pelo embreante “ele”. Essa instância não faz referência a um objeto do discurso, mas a uma subjetividade a quem se atribui a responsabilidade pelo conteúdo do discurso:

> Recorte 14
>
> resumimos, assim, em poucas palavras, os pontos mais importantes da doutrina que **eles** nos transmitiram (O livro dos espíritos, 2009, p. 16, destaque nosso).
>
> Recorte 15
>
> **Eles** nos ensinam que o egoísmo, o orgulho, a sensualidade, são paixões que nos aproximam da natureza animal e nos prendem à matéria (...) Mas **eles** nos ensinaram também que não há faltas irremissíveis, e que não possam ser apagadas pela expiação (O livro dos espíritos, 2009, p. 17, destaque nosso).

O embreante “ele” refere-se aos Espíritos superiores. Embora esses enunciadores não sejam quem toma a palavra na “Introdução”, notamos que é a eles que é imputada a responsabilidade enunciativa pelo conteúdo da doutrina. Há, desta feita, o afastamento do enunciador acerca do discurso que constitui a obra, assim como o afastamento da instância autoral Allan Kardec pelo conteúdo da obra. São os espíritos superiores que “ensinam” e que “transmitem” a doutrina.

Com isso, constitui-se uma organização hierárquica do discurso no que concerne à responsabilidade enunciativa e à autoralidade. Mesmo que o nome “Allan Kardec” seja o destaque nas condições autorais da obra e seja também a instância que assume a posição de autor-responsável pela “Introdução” e, mesmo que o enunciador assuma a posição de “nós” no discurso da introdução, a função dessas instâncias é delimitada: são intermediárias no processo de

emergência de “O livro dos espíritos”, mas não as responsáveis, de fato, pela condição de autor-criador do discurso. O recorte seguinte destaca também essa condição:

> Recorte 16
>
> a Doutrina dos Espíritos não é de concepção humana. Foi ditada pelas próprias inteligências que se manifestam, quando ninguém disso cogitava, quando até a opinião geral a repelia (O livro dos espíritos, 2011, p. 62).
>
> Recorte 17
>
> Este livro, não tivesse ele por resultado apenas mostrar o lado sério da questão e provocar estudos nesse sentido, isso já seria muito, e nos aplaudiríamos de ter sido escolhidos para realizar uma obra da qual não pretendemos, de resto, nos fazer nenhum mérito pessoal, uma vez que os princípios que ela encerra não são nossa criação; seu mérito, portanto, é inteiramente dos espíritos que a ditaram (O livro dos espíritos, 2009, p. 31).

No recorte (16), a condição paratópica do discurso é enfatizada ao apontar que “a Doutrina” não é “de concepção humana”. Se não pertence ao universo humano, significa que excedem esse lugar, pois pertence a outro plano, o espiritual. As “inteligências que se manifestam” são, desse modo, a fonte enunciativa legitimadora paratópica que esse discurso reivindica para si. É essa fonte que “dita” a verdade que o discurso transmite, o que afasta essa verdade de sua condição terrena e humana.

Como pode ser inferida, a condição paratópica da fonte enunciativa legitimadora está atrelada à responsabilidade enunciativa. Ao mesmo tempo em que o enunciador do discurso espírita reclama para si uma fonte enunciativa que excede o mundo dos homens, esse enunciador também se afasta da responsabilidade enunciativa pelo discurso. Em outros termos, dizer que o discurso advém de outro plano significa também dizer que o discurso “não é meu”, pois sua responsabilidade é “inteiramente dos espíritos que a ditaram”, conforme aponta o recorte (17). A autoridade do discurso é, portanto,

fruto de dois gestos intrínsecos: afastar-se inteiramente da responsabilidade pelo discurso e afirmar a origem paratópica desse discurso.

Destacamos ao longo desta análise o discurso científico e o discurso filosófico presente na “Introdução”. Isso deve levar os coenunciadores, tanto os de nossa tese como os da obra submetida à análise, a se interrogarem acerca da ausência do discurso religioso em uma obra que consideramos fundar uma doutrina religiosa. De fato, o discurso religioso não é predominante, mas não está ausente. No recorte seguinte, no enunciado que encerra esse peritexto, podemos perceber que o conflito discursivo que o enunciador trava na “Introdução” também engloba o espaço religioso:

> Recorte 18
>
> Apliquemos este raciocínio a outra ordem de ideias. Se se observa a série dos seres, descobre-se que eles formam uma cadeia sem solução de continuidade, desde a matéria bruta até o homem mais inteligente. Porém, entre o homem e Deus, alfa e ômega de todas as coisas, que imensa lacuna! Será racional pensar-se que no homem terminam os anéis dessa cadeia e que ele transponha sem transição a distância que o separa do infinito? A razão nos diz que entre o homem e Deus outros elos necessariamente haverá, como disse aos astrônomos que, entre os mundos conhecidos, outros haveria, desconhecidos. Que filosofia já preencheu essa lacuna? O Espiritismo no-la mostra preenchida pelos seres de todas as ordens do mundo invisível e estes seres não são mais do que os Espíritos dos homens, nos diferentes graus que levam à perfeição. Tudo então se liga, tudo se encadeia, desde o alfa até o ômega. Vós, que negais a existência dos Espíritos, preenchei o vácuo que eles ocupam. E vós, que rides deles, ousai rir das obras de Deus e da sua onipotência! (O livro dos espíritos, 2011, p. 59-60).

O enunciador interpela seu coenunciador, como pode ser observado pelo item lexical “apliquemos”, para acompanhar uma condução lógica de raciocínio. De início, temos enunciados que podem nos remeter a uma cenografia científica: a realidade observável, os seres e o posicionamento científico evolucionista da constituição do universo.

Entretanto, de modo mais abrangente, notamos a instauração do discurso filosófico, no qual o enunciador quer explicar de modo racional a organização lógica dos seres no mundo. Essa reflexão filosófica aproxima-se ao conceito de “scala naturae” sobre a hierarquia dos seres. Além disso, em “a razão nos diz”, temos a paratopia filosófica segundo a qual a razão é uma fonte enunciativa legitimadora que permite ao enunciador ascender a uma verdade.

O enunciador interroga sobre a existência de algo que dê a mesma continuidade evolucionista entre o homem e Deus. Notemos que o posicionamento científico evolucionista é transposto para um cenário religioso. Não é apenas por causa da menção à Deus que podemos identificar esse atravessamento interdiscursivo religioso, pois o discurso filosófico poderia fazer essa menção, mas principalmente pelo enunciado que qualifica Deus: “alfa e ômega de todas as coisas”. Esse enunciado resgata na memória o interdiscurso bíblico: “Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim, diz o Senhor, que é, e que era, e que há de vir, o Todo-Poderoso” (Apocalipse, 1:8).

O discurso religioso não se restringe a esse enunciado. No final do recorte (18), o enunciador interpela o coenunciador acerca de outra doutrina filosófica que teria permitido organizar logicamente a ordem dos seres. Assim, ele aponta a doutrina espírita como aquela que organiza logicamente o mundo. Desse modo, a doutrina espírita é definida pelo enunciador como uma legítima doutrina filosófica, pois consegue atingir um estatuto que as outras não alcançam.

Como pode ser notado, embora busquemos a legitimação do discurso religioso, os discursos em “O livro dos espíritos” nos colocam diante de um processo de legitimação ainda mais complexo. Há, concomitantemente, o processo de legitimação de uma doutrina filosófica e de uma nova ciência. Mas isso não exclui desse discurso o atravessamento interdiscursivo religioso e os mecanismos enunciativos próprios de fundação de uma doutrina religiosa, conforme mostramos mais adiante.

Ainda nesse recorte, destacamos novamente a emergência do discurso religioso no enunciado que encerra a introdução. O enunciador interpela os coenunciadores que seriam aqueles que não creem nos espíritos com o embreante de pessoa “vós”: “vós, que negais a existência dos Espíritos (...) vós, que rides deles, ousai rir das obras de Deus e da sua onipotência!”. Mas

para o enunciador negar a existência dos espíritos é negar também “a obra de Deus”. O enunciador assume, assim, a crença em um “Deus onipotente”.

O tom austero de repreensão e censura com o qual o enunciador se dirige a esses coenunciadores também faz emergir o discurso religioso bíblico, como nas censuras de Jesus aos escribas e fariseus: “Ai de vós, condutores cegos!” (Mateus 23:16), “Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas!” (Mateus 23:23).

Passemos, a partir daqui, ao próximo peritexto que compõe a obra: a “Introdução” é seguida pelos “Prolegômenos”. Esse peritexto, de modo geral, é análogo a uma introdução de um livro. Nele pode conter a introdução ao conteúdo de uma obra ou os princípios básicos antes do desenvolvimento de uma teoria. Por esse motivo, é mais comum em obras do campo filosófico, científico e artístico.

No caso específico de “O livro dos espíritos”, os “Prolegômenos” ocupam o espaço curto de duas a três páginas. Nelas há uma breve explicação do que é a obra. Dois enunciadores distintos ocupam esse discurso: o primeiro, como um enunciador peritextual, não deixa marcas de pessoa e resume seu papel a apresentar sinteticamente a origem da doutrina e da obra. Esse enunciador peritextual, por sua vez, dá voz a um segundo enunciador, por intermédio do discurso citado.

O que nos chama atenção nesse discurso citado é quem assume a responsabilidade enunciativa. Ele é assinado pelos espíritos superiores cujos nomes de alguns são identificados no final do peritexto: “São João Evangelista, Santo Agostinho, São Vicente de Paulo, São Luiz, O Espírito da Verdade, Sócrates, Platão, Fénelon, Franklin, Swedenborg etc., etc.” (O livro dos espíritos, 2009, p. 34).

Entre os nomes que aparecem, de alguns daqueles que assumem a responsabilidade enunciativa, estão o de São João Evangelista, que é um dos apóstolos de Cristo, e também autor de livros que compõem o Novo Testamento; Santo Agostinho (354-430), um dos mais importantes teólogos e filósofos dos primeiros séculos do Cristianismo; São Vicente de Paulo (1581-1660), sacerdote católico francês, fundador diversas congregações voltadas para a caridade, canonizado pela Igreja Católica em 1737; São Luiz (1214-1270), rei da França no século XI, devoto ao catolicismo e à doutrina cristã,

considerado um rei justo, canonizado em 1297; Sócrates e Platão, dois filósofos gregos clássicos, cujas filosofias são a base da Filosofia Clássica ocidental; François Fénelon (1651-1715), teólogo católico que viveu no final do século XVII, também era escritor e educador e seus ideias políticos e educacionais não coadunavam com os a Igreja Católica; Benjamin Franklin (1706-1790), um polímata e um dos líderes da Revolução Americana, além disso, uma das figuras mais representativas do Iluminismo; por último, Swedenborg (1688-1772), polímata sueco, cientista, filósofo, teólogo e um dos mais conhecidos espiritualista.

Em síntese, os autores espirituais representam grandes líderes, cujos ideias revolucionaram a filosofia, a teologia, a política, a ciência e a religião, em épocas mais remotas. Além disso, grande parte dessas personalidades são reconhecidas por ter caráter benevolente, muitas vezes cristãos, e voltados para a caridade. Antes, entretanto, de realizarmos a análise desse discurso citado, assumido por esses enunciadores, tomemos o início dos "Prolegômenos", no qual o enunciador peritextual esclarece a obra:

> Recorte 19:
>
> Fenômenos que escapam das leis da Ciência vulgar se manifestam por toda parte e revelam, em sua causa, a ação de uma vontade livre e inteligente. A razão diz que um efeito inteligente há de ter por causa uma força inteligente, e os fatos provaram que essa força pode entrar em comunicação com os homens por meio de sinais materiais (O livro dos espíritos, 2009, p. 32).

Se tomarmos apenas este recorte, percebemos que o enunciador, por um discurso marcado pela objetividade, almeja levar o coenunciador a aderir a um discurso filosófico-científico que, com base em categorias como "causa", "efeito" e "ação", conduz o raciocínio de que o "fenômeno" não pode ser explicado pelas "leis da Ciência", ou seja, pela ciência já conhecida pela humanidade, pois se trata de um "fenômeno novo", que é "a ação de uma vontade livre e inteligente".

“A razão” é a fonte enunciativa legitimadora pela qual o enunciador acessa essa verdade que aponta que “um efeito inteligente” tem origem em uma “força inteligente”. O enunciado “a razão diz” destaca a paratopia filosófica racional, a qual faz com que o discurso não seja uma verdade subjetiva, mas uma verdade objetiva e inquestionável acessada pelo enunciador por intermédio da razão. Essa verdade, está, assim, acima do mundo comum e da ciência comum, porque a razão é o limite que possibilita superar o senso comum, o conhecimento humano, e acessar outro nível da realidade. É dessa forma que é possível compreender que existe “uma força inteligente”.

Não podemos deixar de destacar também que tais marcas filosóficas nesse discurso não apagam outras do discurso científico. Na verdade, o enunciador assume um espaço híbrido entre esses dois discursos constituintes, o que podemos aproximar a um posicionamento positivista. Se, por exemplo, esse recorte fizesse parte de um artigo científico, é certo que diríamos se tratar de um discurso científico, visto que apresenta fenômenos observáveis, como em: “os fatos provaram”, “sinais materiais”. No entanto, esse discurso também não se resume ao filosófico-científico. O discurso religioso é identificado no recorte subsequente:

> Recorte 20:
>
> Essa força, interrogada acerca da sua natureza, declarou pertencer ao mundo dos seres espirituais que se despojaram do invólucro corporal do homem. Assim é que foi revelada a Doutrina dos Espíritos. (O livro dos espíritos, 2009, p. 33)

É paradoxal como, no enunciado “seres espirituais que se despojaram do invólucro corporal do homem”, o enunciador, ao mesmo tempo em que se refere a “seres espirituais”, e nos conduz ao discurso religioso, sequencialmente, utiliza itens lexicais que nos remontam a termos técnicos que se aproximam do discurso científico: “despojaram do invólucro corporal”. Em outros termos, o enunciador poderia dizer que “seres espirituais deixam o corpo humano após a morte”, por exemplo. Assim, o uso do código linguageiro é fundamental para marcar um lugar de pertencimento.

Mas o que destacamos no recorte (20) é o modo como o enunciador faz menção ao surgimento da “Doutrina dos Espíritos”: a doutrina é “revelada”. O item lexical revelação, como já apontamos no capítulo IV e na análise de “O livro de Mórmon”, é pertinente ao discurso religioso, principalmente ao que concerne o discurso religioso instituinte e aos atos que fundam uma doutrina religiosa.

A revelação, no discurso religioso, é a comunicação do hiperenunciador com o escolhido, o sujeito da revelação, que, a partir deste ato, torna-se um profeta. A revelação é, assim, a condição paratópica do discurso religioso, pois é na cenografia da revelação que o enunciador acessa uma verdade por intermédio de uma fonte enunciativa legitimadora que pode ser o próprio Deus ou um ser intermediário, como apontamos no discurso de “O livro de Mórmon”.

No caso dos recortes (19) e (20), a fonte enunciativa legitimadora é “essa força” ou “a força inteligente” que, ao ser interrogada, revela a verdade, ou seja, a Doutrina dos Espíritos. Essa “forca inteligente”, por sua vez, pertence ao “mundo dos seres espirituais” e não ao mundo comum dos homens. Notamos, nesse aspecto, a condição paratópica religiosa desse discurso. Em síntese, se compararmos o processo enunciativo das duas revelações analisadas até aqui, temos:

O livro de Mórmon:

Deus ⇨ anjo/mensageiro ⇨ Joseph Smith ⇨ “O Livro de Mórmon”.

O livro dos Espíritos:

Deus ⇨ espíritos superiores ⇨ Kardec e a comunidade (nós) ⇨ “O livro dos Espíritos”.

Se, por um lado, esses aspectos nos permitem aproximar o processo enunciativo do discurso de “O livro dos Espíritos” ao discurso religioso, por outro lado, o enunciador nega esse pertencimento:

Recorte 21:

> As comunicações entre o mundo espírita e o mundo corporal estão na Natureza das coisas e não constituem nenhum fato sobrenatural. É por isso que se acham vestígios em todos os povos e em todas as épocas (O livro dos espíritos, 2009, p. 33).

Embora o “fenômeno espírita” seja concebido, em grande parte das culturas e em diferentes épocas, como um fenômeno místico ou religioso, o enunciador nega esse pertencimento e inclui esse fenômeno ao conjunto dos fenômenos naturais. Assim, o próprio sentido da revelação, conforme o enunciador, é de um fenômeno revelado pelos critérios filosófico-científicos. É nesse sentido que devemos frisar que a “revelação” em “O livro dos Espíritos” adquire os efeitos de sentido de uma revelação científica, ou seja, daquilo que a ciência “demonstra” quando um fenômeno é estudado.

Por isso, o enunciador visa apagar o efeito de sentido de “sobrenatural” do fenômeno espírita. para ele, a descoberta dos “espíritos” é como a descoberta de uma partícula, ou de uma outra “força inteligente” que não se submete a mesma lógica dos fenômenos já conhecidos pela “ciência ordinária”, como a eletricidade, o magnetismo, a gravidade, mas que não deixa de ser outro fenômeno que está “na Natureza das coisa”. Não obstante, o recorte subsequente faz, paradoxalmente, emergir o discurso religioso.

Recorte 22:

> Os Espíritos anunciam que os tempos marcados pela Providência para uma manifestação universal estão chegados e que, sendo ministros de Deus e agentes de Sua vontade, sua missão é instruir e esclarecer os homens, abrindo uma nova era para a regeneração para a Humanidade (O livro dos Espíritos, 2009, p. 32).

O que pode ser percebido no recorte (22) é a cenografia da anunciação profética. Os enunciadores espirituais são quem anunciam a chegada de uma nova era. Deste modo, a cenografia é ancorada em uma cronografia do sagrado, ou seja, o tempo da “Providência” divina. No discurso religioso,

Providência é a “ação pela qual Deus conduz os acontecimentos e as criaturas para o fim que lhes foi destinado”[21].

Ainda acerca da noção de providência, de acordo com o posicionamento teológico, essa ideia está implícita em todo discurso religioso que se embasa na crença de um deus supremo e se opõe, assim, a três pensamentos: ao deísmo, no qual se concebe que Deus criou o universo, mas deixou que operasse independente da vontade dele; ao fatalismo, segundo o qual é excluída a liberdade humana no acontecimento das coisas; e ao acaso, de acordo com o qual a história humana transcorre sem a intervenção divina.

Desse modo, a síntese da noção de providência, conforme o posicionamento teológico, é de que há um deus soberano que dirige os eventos da história humana a fim de alcançar propósitos, para os quais o mundo foi criado. Em contrapartida, isso não exclui a ação de agentes livres. O resultado dessa providência é o sentimento de conforto e esperança do crente, ao saber que, por conta da benevolência de um deus supremo, tudo concorre para seu bem[22].

Com base nisso, o que o discurso em análise evidencia é que os espíritos, como mensageiros de Deus, avisam sobre a chegada de um novo tempo, conforme já foi designado por Deus. A cenografia profética articula, dessa maneira, dois tempos. O primeiro é o da memória, do tempo divino, da dêixis fundadora do discurso religioso, segundo a qual tudo foi designado por Deus. O segundo é o do momento da concretização, da realização do plano divino, em que Deus prova sua onipotência. Essa concretização da profecia é a “manifestação universal” dos espíritos, fato que a própria “ciência espírita” comprova.

Os “Espíritos superiores” são, por sua vez, “ministros de Deus e agentes de Sua vontade”. Assim, são eles que exercem a função intermediária entre a vontade de Deus e a realização, as duas pontas que compõem a “Providência”. Mas qual é a providência a que este discurso se refere? Qual a vontade divina? Notemos que, na sequência, o enunciador diz que a missão é “instruir e

[21]PROVIDÊNCIA. Dicionário Houaiss eletrônico. São Paulo: Objetiva, 2009.
[22] PROVIDÊNCIA. In: Novo dicionário de teologia. São Paulo: Hagnos, 2011.

esclarecer os homens". Essa é a vontade de Deus, para que, assim, seja iniciada a era de "regeneração da Humanidade".

Diferente do que é comum no discurso religioso instituinte, em que o profeta é quem recebe a missão divina e é incumbido de concretizar uma "obra", que também é a vontade de Deus; no caso de "O livro dos Espíritos", os Espíritos superiores" são aqueles incumbidos de uma missão. São, desse modo, os intermediários entre os dois mundos: o mundo dos homens e o mundo divino. Com isso, constituem-se como os verdadeiros embreantes paratópicos, que transitam entre os dois planos, pois são do mundo e se manifestam no mundo por "fenômenos físicos", ao mesmo tempo em que pertencem ao plano espiritual.

Esse discurso destaca também que a missão de "instruir e de esclarecer os homens" se dá por intermédio do Espiritismo, ou seja, é a doutrina que traz tais esclarecimentos e instrução. Com isso, temos um discurso que legitima a própria obra, ao mesmo tempo em que a obra legitima um enunciador. É um evento enunciativo performativo e paradoxalmente circular próprio dos discursos constituintes. Essa característica comprova o que é afirmado por Maingueneau acerca dos discursos constituintes:

> esses discursos têm o perigoso privilégio de legitimar-se ao refletir em seu funcionamento mesmo sua própria "constituição". A pretensão associada a seu estatuto advém da posição limite que ocupa no interdiscurso: não há acima deles nenhum outro discurso, e eles se autorizam apenas a partir de si mesmos (MAINGUENEAU, 2006, p. 62).

Nesse sentido, em "O livro dos espíritos", notamos que, ao mesmo tempo em que o discurso funda a doutrina, ele legitima esse processo de fundação. A doutrina que os discursos da obra expõem é "A verdade", mas são os discursos que constituem a obra que engendram processos enunciativos que legitimam a própria obra.

Outro aspecto típico dos discursos constituintes que notamos nesse discurso é o fato de carregar em si uma missão maior, seu Absoluto: a regeneração da humanidade. Conforme defendemos no capítulo II, o Absoluto é, para nós, o que legitima socialmente a existência de um discurso, pois

responde em nome de que o discurso existe. Assim, somente faz sentido a emergência de um discurso se ele comprova a sua própria relevância para a humanidade. A “regeneração da humanidade”, em seus aspectos morais seria, portanto, seu absoluto.

Com efeito, temos, dessa maneira, que a emergência de um novo posicionamento no campo discursivo religioso se apoia na seguinte condição: a humanidade está “perdida”, e necessita de um “consolador”, de uma atuação divina que a tire dessa condição e a coloque novamente no “caminho da salvação”. Com isso, um hiperenunciador, um ser superior, intervém no mundo, mas não de modo direto. Há, assim, um ser intermediário entre o divino e o humano, esse ser, como “ministro de Deus”, é incumbido dessa tarefa transformadora.

O recorte (22) evidencia também um aspecto relevante acerca da responsabilidade enunciativa. Como podemos notar, o enunciador peritextual imputa a responsabilidade enunciativa aos “Espíritos” por “anunciar” a chegada da “nova era”. Embora esses enunciadores, os “Espíritos superiores”, não tomem diretamente a palavra, são eles que são responsabilizados pela enunciação profética. Nesse sentido, o item lexical “anunciam” coloca em cena a fala de um enunciador que Rabatel (2009; 2016) denomina de enunciador secundário (e2). Esse enunciador não toma a palavra por si, mas é apresentado pelo enunciador primário (E1) como um sujeito que “enuncia alhures”, do qual o enunciador peritextual é apenas uma testemunha desta fala.

Todavia, não é somente o enunciador peritextual que se distancia da responsabilidade enunciativa. No recorte (23), esse enunciador evidencia a função do autor-responsável “Allan Kardec” e a dos “Espíritos superiores” em relação à emergência da obra:

> Recorte 23:
>
> Este livro (...) foi escrito por ordem e sob ditado dos Espíritos superiores para estabelecer os fundamentos de uma filosofia racional, livre dos preconceitos do espírito de sistema. Nada contém que não seja a expressão de seu pensamento e não tenha sofrido o seu controle. Somente a ordem e a distribuição metódica das matérias, assim como as notas e a forma de algumas partes da

> redação constituem a única obra daquele que recebeu a missão de o publicar (O livro dos Espíritos, 2009, p. 30).

Notemos que o enunciador peritextual atribui aos “Espíritos superiores” o papel fundamental de controle do processo criador da obra. São eles que ordenam, ou seja, comandam todo o processo criador de “O livro dos Espíritos”. Acrescenta, também, que são responsáveis por “ditar” o conteúdo do livro, o que dá a eles a responsabilidade pelo conteúdo da obra em si.

É enfatizado, nesse sentido, que “nada contém que não seja a expressão de seu pensamento e não tenha sofrido o seu controle”. Os itens lexicais “ordem”, “controle” são assertivos para apontar a constituição de um discurso livre de influências externas, ou seja, daqueles que ocupam um papel intermediário entre o plano espiritual e a obra em si.

Em contrapartida, a responsabilidade pela obra não se resume a essa assunção exclusiva dos “Espíritos superiores”. Devemos lembrar que, conforme analisamos no recorte (22), os Espíritos superiores” são “ministros de Deus e agentes de Sua vontade”. Há, assim, uma instância superior a eles, o que cria um agenciamento complexo e hierárquico de instâncias enunciativas, na qual o hiperenunciador deve representar a fonte genuína desse discurso.

Na sequência, o enunciador peritextual atribui o papel daquele que é o “autor-responsável”, quem assume a responsabilidade jurídica pela obra: “Allan Kardec”. É enfatizado que “a única obra” dessa instância é: a ordenação e “a distribuição metódica das matérias, assim como as notas e a forma de algumas partes da redação”. Desse modo, o lugar de Allan Kardec na produção de “O livro dos espíritos” é reduzido a uma função exclusivamente editorial da obra, mas, de modo algum, a de autor-criador. Acerca disso, em nosso estudo sobre a autoralidade em “O livro dos Espíritos”, já apontamos que,

> a Alan Kardec pode ser atribuída, aqui, apenas a instância de escritor, em sentido restrito de compilador ou daquele que formula a materialidade linguística do discurso, mas não o papel de criador do conteúdo desse discurso nem da cena enunciativa (BAPTISTA & VASCONCELLOS, 2016, p. 09).

Desta feita, é esvaziada a responsabilidade enunciativa dessa instância pelo conteúdo da obra. Não é sem motivo que, no discurso instituído espírita, Allan Kardec não é mencionado como “autor”. É unânime a referência a ele como o “codificador” do Espiritismo. Esse deslocamento o afasta da função de criador da doutrina e atribui a ele apenas as funções de “pesquisador”, “divulgador”, “editor” e “compilador” das obras e da doutrina espírita, mas não a de um “autor-criador”.

Devemos destacar também a diferença entre a condição de autoralidade assumida por Kardec e àquela assumida pelos autores de romances espíritas, bastante divulgados na atualidade. Nesses romances, conforme já elucidamos em Baptista & Vasconcellos (2016), o autor responsável, ou seja, aquele que publica a obra e a quem pertencem os direitos autorais, não se declara responsável pelo conteúdo dessa obra, mas atribui essa responsabilidade a um autor-espiritual. Entretanto, o autor-responsável é ele mesmo o médium, aquele que faz a mediação entre o plano espiritual e o plano carnal.

No caso da condição da autoralidade assumida por Allan Kardec, ele não assume a função de médium. Diferente disso, ele é um agente que garante a objetividade do médium, que analisa a comunicação entre médium e os espíritos. Por conta disso, almeja para si uma função de “cientista”, aquele que observa e analisa um fenômeno de modo objetivo e obtém resultados dessa pesquisa.

Outro aspecto que devemos destacar acerca do recorte (23) é o de que Allan Kardec também recebe uma “missão”. Assim como os “Espíritos superiores” são incumbidos da missão de “instruir e de esclarecer os homens”, sendo os intermediários entre o plano divino e o plano terreno, Allan Kardec também é incumbido de uma missão: “publicar a obra”. Com efeito, mesmo que de modo indireto, isso faz com que essa instância adquira também as características de um profeta, ou seja, daquele que recebe a missão divina de divulgar um discurso heterodoxo.

Após a explicação da obra feita pelo enunciador peritextual, é introduzido, por intermédio do discurso citado, o discurso dos Espíritos superiores.

Recorte 24:

> Eis os termos pelos quais deram por escrito, e por intermédio de muitos médiuns, a missão de escrever este livro:
>
> “Ocupa-te, com zelo e perseverança, do trabalho que empreendeste com o nosso concurso, pois esse trabalho é nosso. Nele pusemos as bases de um novo edifício que se eleva e que um dia há de reunir todos os homens num mesmo sentimento de amor e caridade. Mas, antes de o divulgares, revê-lo-emos juntos, a fim de lhe verificarmos todas as minúcias” (O livro dos Espíritos, 2009, p. 33).

Conforme o enunciador peritextual, o discurso citado pertence aos “Espíritos que concorreram para a realização da obra”. Seriam os espíritos superiores cujos nomes são postos no final dos “Prolegômenos”. Esse enunciado não se dá como algo singular, ou seja, em uma enunciação única, em que um ser se manifesta e faz a revelação, o que é mais comum no discurso religioso. Ao contrário disso, são “muitos médiuns” e muitos espíritos que enunciam. Assim, o efeito de sentido que temos é o de uma enunciação coletiva e recorrente, o que dá a essa enunciação maior legitimidade, por se aproximar a um fenômeno observável.

Os enunciadores espirituais dão, pelo intermédio dessa enunciação, “a missão de escrever o livro”. Novamente a ideia de missão é fortalecida nesse enunciado, do mesmo modo como no recorte (23). Desta feita, a enunciação dos espíritos instala na cenografia o enunciador, que é um enunciador coletivo, os “Espíritos superiores”, e o coenunciador, aquele incumbido da missão de publicar o livro, Allan Kardec.

A instância enunciativa “Espíritos superiores” corresponde, nesse discurso citado, a um interenunciador (MAINGUENEAU, 2013), uma enunciador coletivo cuja fala representa um uníssono, pois reúne a enunciação de diversas instâncias de posicionamentos convergentes. Acerca do interenunciador, Maingueneau aponta que,

> muitas vezes, o texto atribuído a um enunciador institucional explicita o nome de seus redatores. O

> “Relatório Mundial sobre Desenvolvimento Humano 2000”, publicado pelas Nações Unidas, indica em um quadro a lista dos “membros da equipe encarregados da elaboração do relatório”. Esta lista, entre outras funções, visa mostrar, pela diversidade étnica dos sobrenomes, que a comunidade internacional está representada em toda a sua diversidade (MAINGUENEAU, 2013, p. 176).

De fato, no caso dos “Espíritos superiores”, não estamos tratando de um enunciador institucional. Diferente disso, esses enunciadores são uma instância paratópica, pois são mediadores entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos, ou ainda, entre o mundo do mortal e perene e o mundo do imortal e eterno. Mas esses enunciadores, como esclarece o enunciador peritextual, se unem, não por representarem uma instituição, mas por representar “espíritos evoluídos”.

E, do mesmo modo que, no exemplo de Maingueneau, a lista dos nomes tem a função de destacar certo aspecto de representatividade, os Espíritos superiores são identificados a nomes que também representam, na maioria, um grupo seleto de personalidades históricas que se destaca por seus feitos intelectuais e/ou morais. Esse interenunciador, por seu turno, interpela o coenunciador: “ocupas-te”. Há, desse modo, um “nós”, os espíritos superiores, que instala o “tu”, Allan Kardec, na sua enunciação. Intensifica, com isso, a primazia dessa instância na concretização da doutrina espírita.

Há, nesse sentido, a legitimação de uma instância jurídica, isto é, cuja existência não se resume à cenografia. E essa legitimação é feita por uma instância que emerge da cenografia. Podemos aproximar esse processo de legitimação com aquele que analisamos em “O livro de Mórmon”, no qual Joseph Smith é uma instância jurídica cuja função e missão no campo discursivo religioso são legitimadas pelas instâncias do discurso. Em síntese, quem dá a autoridade a esses agentes atuantes do campo religioso são as cenografias do discurso das obras que eles concretizam.

De modo geral, o discurso dos Espíritos superiores assim como a topografia e cronografia que esse discurso constitui fazem emergir a cenografia da revelação divina. O interenunciador se dirige ao coenunciador de modo imperativo, para aconselhá-lo acerca de como deve agir em sua

missão e para consolá-lo quanto a seu sacrifício no cumprimento dessa missão, visto que, por ser o divulgador de um discurso heterodoxo, deverá lidar com todo o processo de revolução do campo discursivo religioso e o embate com os posicionamentos ortodoxos.

Além disso, acrescentamos que a cronografia da revelação é o imbricamento entre o tempo presente, da previsão e da ação, e o tempo futuro, da providência e da concretização do plano divino. O cumprimento de sua missão, embora penosa, é certo, pois a "providência" divina garante que o tempo futuro já é conhecido por aquele que é atemporal, o hiperenunciador. Portanto, o tempo futuro é, para o crente, um tempo de certeza, pois é regido pela vontade de Deus. Há, portanto, a certeza de que, ao cumprir sua missão, o tempo sagrado chega: "um dia há de reunir todos os homens num mesmo sentimento de amor e caridade".

Ademais, notamos como a posição do coenunciador, Allan Kardec, em relação ao enunciador é de submissão. O coenunciador recebe a missão e deve cumpri-la conforme o que estabelece o interenunciador: "ocupa-te", mas, antes de o divulgares, revê-lo-emos juntos". O interenunciador, como apontam os enunciados, ordena e orienta o coenunciador, mas também o consola e o aconselha:

> Recorte 25
>
> Estaremos contigo todas as vezes que o pedires para te ajudar em teus outros trabalhos (...) Não te deixes desencorajar pelas críticas (...) Crê em Deus e caminha com confiança. Aqui estaremos para te sustentar e está próximo o tempo em que a verdade brilhará por toda a parte (O livro dos Espíritos, 2009, p. 33).

Como pode ser visto, a Allan Kardec é dada a missão de organizar e publicar as obras cujo conteúdo, a doutrina espírita, não pertence e não é criada por ele, mas que advém dos "Espíritos superiores". É esse interenunciador que assume a responsabilidade enunciativa pelo discurso que constitui a doutrina. Allan Kardec é afastado, assim, da função de criação do discurso em si, ele não se responsabiliza pela originalidade da obra e, por isso,

não ocupa a condição de um “autor-criador”. Sua função se resume a de um compilador, codificador e cientista dos fenômenos espíritas. Não aceitar esses efeitos de sentido que o discurso propõe é o mesmo que fazer desmoronar a base que sustenta toda a doutrina.

Após os “Prolegômenos”, finalmente, temos o corpo da obra em si. Essa parte é organizada no formato de perguntas e respostas, como no gênero de discurso entrevista. As quatro partes que compõe a obra são: “Das causas primárias”, “Do mundo espírita ou mundo dos Espíritos”, “Das leis morais” e “Das esperanças e consolações”. Por sua vez, essas partes são organizadas em capítulos.

A cenografia de entrevista é constituída pelos coenunciadores: entrevistador, que corresponde aos “nós” da “Introdução”, ou seja, um grupo que se dedica aos estudos do “fenômeno espírita”; e o entrevistado, que corresponde aos “Espíritos superiores”, o interenunciador.

Devemos esclarecer, entretanto, que a emergência dessa cenografia somente é possível por conta dos efeitos de sentido que o discurso do peritexto possibilita. Em outros termos, o discurso peritextual é o que garante a constituição de uma cenografia de “comunicação” ou “invocação” espírita, na qual os enunciadores espirituais se colocam no lugar de interpelados pelo plano dos “vivos” e dispostos a responder a o que lhes é perguntado.

Outro agente que, embora não esteja explícito nessa cenografia, deve ser considerado é o médium. Conforme os discursos da introdução nos apresentam, o médium é o intermediário entre os espíritos e seus entrevistadores. Mas o apagamento desse sujeito é essencial para a validação do discurso espírita.

Recorte 26

6. O sentimento íntimo que temos da existência de Deus não poderia ser fruto da educação, resultado de ideias adquiridas?

“Se assim fosse, por que existiria nos vossos selvagens esse sentimento?” (O livro dos Espíritos, 2011, p. 74).

O que é mais comum na enunciação do enunciador-entrevistador é o apagamento de marcas de pessoa. Desta feita, há o predomínio de objetividade em seu discurso. Entretanto, em outros momentos, como o do recorte (26), esse enunciador assume o embreante de pessoa “nós”, que se remete ao ser humano, em geral. Em “o sentimento íntimo que temos”, por exemplo, o enunciador-entrevistador não se refere àqueles que se colocam no lugar de entrevistadores. O lugar que pretende ocupar, fazendo o uso desse embreante, é o de todos aqueles que pertencem ao plano humano.

Já o enunciador-entrevistado, ou seja, o Espírito superior que é interpelado a responder a o que lhe é perguntado, não assume um embreante de pessoa para si mesmo no discurso presente nesse recorte e nas demais respostas. Sua enunciação é marcada pela objetividade, a não ser pelo embreante de pessoa que utiliza para dirigir-se ao seu coenunciador: “vós”. O embreante “vós”, nesse sentido, também não se limita a uma referência ao entrevistador. Mais amplo do que isso, “vós” se refere também a todo o plano humano.

Há, desse modo, nessa cenografia, a dupla enunciativa: seres humanos/ seres espirituais, plano dos vivos/ plano dos espíritos. É dessa dicotomia que se instaura a enunciação paratópica do discurso espírita, pois esse processo enunciativo é o que permite que os dois planos, o humano e o espiritual, comunique-se.com efeito, o discurso instaurado pelo espiritismo não é mais o discurso corriqueiro do mundo dos homens, mas a comunicação com um transcendente, com aquilo que excede este mundo.

Para que esse discurso se legitime, portanto, é necessário que a enunciação paratópica seja aceita como proveniente desse outro plano, o plano espiritual. O enunciador espiritual, para tanto, precisa criar as condições que o afasta do mundo dos homens e que construa para si o mundo que pretende habitar. É nesse sentido que em “vossos selvagens”, por exemplo, o enunciador se propõe a parte daqueles que pertencem ao mundo. Assim, os povos ditos selvagens, são mostrados por esse enunciador como algo pertencente a “vosso” mundo, um mundo do qual ele não pertence mais. Isso pode ser notado também no recorte (27):

Recorte 27

> 13. Quando dizemos que Deus é eterno, infinito, imutável, imaterial, único, onipotente, soberanamente justo e bom, temos ideia completa de seus atributos?
>
> “Do vosso ponto de vista, sim, porque credes abranger tudo. Sabei, porém, que há coisas que estão acima da inteligência do homem mais inteligente, as quais a vossa linguagem, restrita às vossas ideias e sensações, não tem meios de exprimir. A razão, com efeito, vos diz que Deus deve possuir em grau supremo essas perfeições, porquanto, se uma lhe faltasse, ou não fosse infinita, já ele não seria superior a tudo, não seria, por conseguinte, Deus. Para estar acima de todas as coisas, Deus tem que se achar isento de qualquer vicissitude e de qualquer das imperfeições que a imaginação possa conceber?” (O livro dos Espíritos, 2011, p. 77).

O enunciador espiritual ressalta os limites entre os dois mundos: o humano e o espiritual. Em “do vosso ponto de vista, sim, porque credes abranger tudo”, o enunciador aponta o lugar limitado do conhecimento humano que, embora seja soberbo e, assim, acredita poder conhecer tudo, é incapaz de alcançar a plenitude do conhecimento do plano espiritual, que é o lugar do qual esse enunciador enuncia.

Se o plano humano está preso aos limites da sabedoria humana, que é restrita a certas ideias e sensações, e sua forma de expressão é limitada para compreender o real, o que resta ao ser humano é o que “diz a razão”. Somente essa paratopia racional poderia ajudar o ser humano a compreender vagamente aquilo que é incognoscível para a sua condição, pois somente esta está mais próxima de uma verdade transcendente pertencente ao mundo espiritual.

O enunciador espiritual é, assim, a fonte enunciativa legitimadora que garante ao discurso espírita o acesso à verdade incognoscível para aqueles que são do plano humano. Desta feita, “O livro dos Espíritos”, pelo fato de conter a explicação dada pelos “Espíritos superiores”, sobre aquilo que lhes é interrogado acerca de diversos aspectos da existência humana, seria a obra que contém “a verdade”, ou seja, a doutrina espírita.

O que podemos perceber no discurso de “O livro dos Espíritos” é que o fato cultural-mitológico ou religioso de se comunicar com o plano espiritual toma, a partir deste discurso fundador, um caráter institucionalizado, ou seja, transforma o discurso instituinte em discurso instituído. Por isso, este é um discurso fundador de uma prática discursiva. Ele sistematiza ou “domestica” o “sagrado selvagem” para, de modo racional e científico, fazer dessa prática um ritual institucionalizado, ou seja, que ocorre dentro do discurso instituído da doutrina espírita como uma prática organizada e sistematizada.

5.3- A Seicho-No-Ie

A origem da *Seicho-No-Ie* remonta a década de 1930, na cidade de Kode, no Japão. Nesse período, o mundo encontra-se no Entreguerras e na Grande depressão econômica, enquanto o Japão implementa o sistema político-econômico capitalista. Essa época é denominada na História japonesa de Período *Showa,* pré-1945 (1926-1945), que é marcado pelo totalitarismo, pelo ultranacionalismo e pelo imperialismo militar.

No ano de 1930, Masaharu Taniguchi (1893-1988) funda o movimento religioso *Seicho-No-Ie* com base na sua primeira revelação divina. Entretanto, é principalmente, após a Segunda Guerra Mundial que a doutrina se expande mundialmente. Na atualidade, a *Seicho-No-Ie*, conforme Clarke (2008, p. 42), é “considerada a religião com o maior número de adeptos – estimados em mais de dois milhões – dentre as mais de trinta religiões japonesas”.

A Seicho-No-Ie faz parte de um movimento de emergência de doutrinas religiosas no Japão na primeira parte do século XX. Tais doutrinas são denominadas de Novas Religiões Japonesas, o que as distingue das religiões tradicionais, como o Xintoísmo e o Budismo. As religiões que fazem parte desse movimento buscam adaptar-se ao processo de modernização japonês e atender às necessidades dos moradores de centros urbanos. Dentre as religiões que mais se destacam nesse movimento, além da *Seicho-No-Ie*, estão: a *Soka Gakkai*, fundada em 1937, por Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944); a Igreja Messiânica Mundial, fundada por Mokichi Okada (1882-1955) em 1938; e a Instituição Religiosa *Perfect Liberty*, fundada em 1946.

Albuquerque (1999) destaca como cinco principais características das novas religiões japonesas: corpo doutrinário sincrético, cujos elementos são provenientes do Xintoísmo, do Budismo, do Cristianismo, de crenças populares e do pensamento ocidental moderno; convicção de que seus adeptos são recompensados com benefícios nesta vida, como prosperidade, saúde e harmonia familiar; secularismo organizacional, o que é oposto às organizações religiosas tradicionais, nas quais é distinguida a função de sacerdotes e leigos; organização hierárquica semelhante ao empreendimento empresarial, na qual é permitida a ascensão dos adeptos a postos mais elevados; e proselitismo, fruto da dedicação do adepto ao empreendimento religioso.

Além disso, as religiões emergentes desse movimento reivindicam como origem uma revelação divina de seu fundador. Podemos nos referir, assim, a um profeta carismático proveniente do povo, como um sujeito individual e portador de uma revelação original, que dá origem a um novo posicionamento no campo discursivo religioso. É nesse sentido que a figura de Masaharu Taniguchi representa papel fundamental como líder e fundador da *Seicho-No-Ie*.

A origem da *Seicho-No-Ie* está, dessa forma, totalmente atrelada a seu fundador. Masaharu Taniguchi vivenciou suas primeiras revelações em fins de 1929, estas vão constituir a base doutrinária da *Seicho-No-Ie*. No início de 1930, inicia a difusão da doutrina com a revista *Seicho-No-Ie* e especialmente com a coleção *Seimei no Jisso* (A Verdade da Vida), que reúne o conteúdo da revista. Com o aumento de número de adeptos, Taniguchi registra, em 1940, a Seicho-No-Ie como religião e busca conciliar-se com a base religiosa do Estado para evitar as perseguições já sofridas por outras seitas (SILVEIRA, 2008).

A divulgação da doutrina, como pode ser inferida, ocorre, principalmente, pela publicação de revistas e livros. Inicia-se com a publicação da revista *Seicho-No-Ie* que, em 1932, é reunida, por Taniguchi, na coleção de 40 volumes intitulada *Seimei no Jisso*, “A verdade da Vida”. No Brasil, a coleção começou a ser publicada a partir da década de 1960, juntamente com a revista “O Acendedor”. As duas publicações são responsáveis, portanto, pela divulgação doutrinária da *Seicho-No-Ie* no Brasil.

Antes de especificarmos as características doutrinais da *Seicho-No-Ie*, é preciso compreendermos as condições do campo discursivo religioso na emergência dessa doutrina. A respeito disso, salienta Diniz (2006), que cultura e religião se fundem na sociedade japonesa. Assim, é difícil discernir as especificidades do campo religioso sem considerar os aspectos político-econômicos e socioculturais dessa sociedade. *Grosso modo*, o Japão é marcado por uma variedade religiosa, consequente de sua formação histórica.

A religião predominante, contudo, é o Xintoísmo, que é considerada uma religião autóctone, originária da mistura de crenças populares. De acordo com Ramos (2017), cerca de 80% da população japonesa adere a essa fé. O mesmo autor define o Xintoísmo como um conjunto de tradições e eventos culturais em homenagem aos antepassados e em reverência à natureza e suas entidades divinas. Por se tratar mais de uma praxia do que de doutrina e dogmas, é comum que os membros da sociedade japonesa participem dos rituais xintoístas sem, no entanto, considerarem-se adeptos à religião.

Além do Xintoísmo, outra religião bastante significativa no Japão é o Budismo, que foi introduzido no país, por intermédio do contato cultural com a Coréia, no século VI. Embora seja, no início, uma religião aristocrática, o Budismo foi popularizado e misturado a tradições populares e ao Xintoísmo. Há, assim, relacionamento sincrético entre o Budismo e as religiões autóctones japonesas, o que leva essa religião a assumir características peculiares no Japão (PEREIRA, 2006).

Pereira (2006) especifica, com isso, as principais peculiaridades do Budismo japonês. A primeira delas é a forte ligação entre o Budismo e o Estado japonês. O Estado controlou e impôs o Budismo como religião oficial, o que fez com que a religião se beneficiasse dos fomentos estatais para ampliar sua dominação no campo religioso. A segunda característica é de que o Budismo se tornou uma religião sincrética ao influenciar e se apropriar de tradições religiosas, como o Xintoísmo, o Confucionismo, o Taoísmo e as crenças populares.

Acrescentam-se a essas as características seguintes: a incorporação de crenças mágicas, de acordo com as quais a imagem de Buda e a recitação de mantras, por exemplo, possibilitam benefícios práticos, que, em grande parte, são materiais; a ligação a rituais relacionados aos antepassados, como ritos

funerais; a presença de líderes religiosos carismáticos responsáveis por renovações das práticas budistas; a fonte do Budismo japonês na China, por intermédio de monges coreanos, o que significa que houve pouco interesse na origem indiana da religião; por último, a não adesão dos monges budistas japoneses a um código tradicional de conduta, como a restrição de bebidas alcoólicas e de consumo de carne, o que é frequente nas vertentes indianas (PEREIRA, 2006).

Em 1870, no entanto, o Japão experimenta um movimento anti-budista, por causa do Xintoísmo estatal. O governo Meiji instaura o Xintoísmo de Estado, de acordo com o qual o imperador é visto como o descendente direto das divindades locais. Nesse período, há perseguição e destruição de templos budistas. Somente com a derrota do Japão na Segunda Guerra (1945), há a renúncia da condição divina do imperador e o Xintoísmo deixa de ser a religião de Estado.

Além dessas duas grandes tradições religiosas, o Confucionismo e o Taoísmo são também, assim como o Budismo, movimentos de origem chinesa que influenciam a sociedade japonesa por cerca de mil anos. Principalmente o confucionismo exerce papel na formação ética da cultural japonesa, entre os séculos VI e IX, e no período Edo (1600 – 1868). Por sua vez, o Taoísmo, também, embora menos relevante, é notado na presença do horóscopo chinês, em adivinhações e outras crenças populares[23]. Entretanto, como ressalva Coogan (2007), são apenas em alguns momentos históricos do Japão que essas duas correntes assumem a função de seitas religiosas.

Apesar de a maior parte das crenças religiosas que tenha influenciado na formação do campo religioso da sociedade japonesa ser de origem oriental, a penetração do Cristianismo ocidental também pode ser notada no Japão. A entrada do Cristianismo no Japão pode ser explicada em três períodos[24]. O primeiro deles é o do início das peregrinações, no século XV, e da sucessiva perseguição. Por volta de 1579 havia em torno de 100 mil cristãos convertidos pelos missionários jesuítas. Todavia, em 1614, o Cristianismo é proibido pelo

[23]Informações consultadas no endereço eletrônico da Embaixada do Japão no Brasil: https://www.br.emb-japan.go.jp/cultura/religiao.html. Acessado em: 20/08/2021.
[24] Informações consultadas no endereço eletrônico da Embaixada do Japão no Brasil: https://www.br.emb-japan.go.jp/cultura/religiao.html. Acessado em: 29/08/2021.

governo de Tokugawa. Nesse momento, há forte perseguição aos missionários, que são expulsos do país. Além disso, milhares de cristãos são executados.

O segundo período é o da reintrodução, no qual é abandonada a política de isolamento e ocorre o regresso de missionários estrangeiros, em 1859. Tanto missionários católicos como protestantes atuaram livremente entre 1873 e 1930 e influenciaram na educação e na formação comercial. Contudo, a partir da década de 1930, o crescimento do nacionalismo e a pressão política para afiliação ao Xintoísmo de Estado dificultaram a conquista do capital simbólico religioso pelos posicionamentos cristãos.

O terceiro período é o do Pós-Guerra, em que há o apoio das autoridades de ocupação. Embora, a partir desse período, as missões cristãs pudessem operar livremente, a presença da religião ainda é pequena no país: em 2006, o número de cristãos era de 3,03 milhões, cerca de apenas 2,4 % da população. O motivo dessa pequena presença é explicado pela dificuldade de aceitação do monoteísmo.

Em síntese, a religiosidade na sociedade japonesa, como podemos perceber, é intrínseca à história política do país e à sua própria formação cultural. Se, por um lado, o campo político, em algumas fases históricas, atuou na imposição e perseguição de certas crenças religiosas, por outro lado, o modo como as crenças religiosas estrangeiras foram adaptadas ou popularizadas deve ser destacado como um processo sincrético e harmônico.

Diferente da formação do campo religioso ocidental, em que o Cristianismo é dominante e cuja base monoteísta, com mais ênfase, no discurso do Antigo testamento, institui o embate contra posicionamentos antagônicos; o campo religioso japonês é tolerante à diversidade constituinte. O Xintoísmo e o Budismo, por exemplo, podem coexistir sem conflitos. Coogan (2007) destaca, nesse sentido, que a maior parte da população japonesa se declara xintoísta e budista, sem considerar esse posicionamento como uma contradição. Conforme atenta o autor, muitos diriam que o Xintoísmo é a religião da vida e o Budismo é a religião da morte, tendo em vista a finalidade dos cultos dessas duas tradições.

Discorrido sobre a constituição socio-histórica do campo religioso japonês, passemos a explicar a cosmologia que fundamenta a *Seicho-No-Ie*.

Essa cosmologia é composta pela divisão: de um lado, *Jisso*, Deus ou a imagem verdadeira, que é aquilo que existe de fato e constitui todo o universo; de outro lado, o mundo dos sentidos ou fenomênico, a matéria, a aparência.

Alicerçada nesses dois princípios, a *Seicho-No-Ie* estabelece a premissa de que, se o homem é filho de Deus, ele deve enxergar sua verdadeira essência, o *Jisso*, ao passo que se desapega da matéria. Desta forma, ao despertar-se para o *Jisso*, ele se liberta de tudo que há de mau no mundo; pois a doença, a dor, o sofrimento e até a morte, são projeções do mundo dos sentidos, causadas pelo distanciamento da imagem verdadeira.

Outro ponto fundamental da doutrina é o sincretismo que a constitui. Conforme discorremos anteriormente, o sincretismo é uma marca identitária da formação histórica do campo religioso japonês e, por conseguinte, uma marca também das novas religiões japonesas. Tendo isso em vista, não é inesperado que esse seja uma característica que se destaca, também, na identidade enunciativa da *Seicho-No-Ie*.

Albuquerque (1999) já nos antecipa que nessa identidade enunciativa são encontrados elementos das religiões tradicionais japonesas, como o Budismo e o Xintoísmo, assim como elementos do Cristianismo. Além desses, são identificados também elementos do Novo Pensamento americano, da Psicanálise freudiana e da filosofia idealista alemã. Nesse sentido, o fundador da doutrina afirma que,

> a Seicho-No-Ie é Budismo, é Cristianismo, é Xintoísmo, é também qualquer ensinamento ao mesmo tempo. Isso porque quando se segue a essência de todas as religiões, chega-se a um ponto em que todas elas se identificam, e a esse ponto de identidade é que foi dado o nome Seicho-No-Ie (TANIGUCHI, apud ALBUQUERQUE, 1999, p. 34).

O que pode ser notado nas palavras de Taniguchi é uma característica comum das novas religiões japonesa: o antissectarismo. A *Seicho-No-Ie*, assim como muitas dessas novas seitas emergentes no início do século XX, pretende emergir como uma religião universal, ou seja, como integradora de todas as demais religiões. É por isso que, entre as estratégias discursivas de legitimação da doutrina, está a decisão de deixar sua identidade em aberto,

não aceitando o rótulo de religião. Assim, geralmente define-se como “filosofia de vida” que pode conviver pacificamente com qualquer posicionamento religioso.

5.3.1– “A Verdade da Vida”: a Verdade filosófica e a Verdade religiosa

Como salientamos anteriormente, a coleção de livros *Seimei no Jisso* (A verdade da vida) é a principal obra de divulgação da doutrina. Tendo isso em vista, os discursos contidos nessa obra foram selecionados por nós para analisarmos o processo discursivo de emergência da *Seicho-No-Ie*. Toda a coleção é de autoria de Masaharu Taniguchi e está, em sua versão em português, na décima sétima edição, que foi publicada em 2003. O conteúdo dessa obra é o mesmo publicado, na emergência da doutrina, na revista *Seicho-No-Ie*, além de incluir materiais inéditos. O primeiro volume da coleção recebe o subtítulo de “livro sumário” ou “livro Jisso”, nas primeiras edições. Nas edições mais recentes, recebe o subtítulo “Introdução/imagem verdadeira”. O livro é traduzido e divulgado no Brasil pela própria *Seicho-No-Ie*.

Assim como destacamos nas obras anteriormente analisadas, o peritexto em “A verdade da vida” também é constituído de discursos fundamentais para compreendermos o processo de legitimação dessa doutrina. Destacamos, com esse intuito, os seguintes elementos peritextuais que compõem a obra: o nome de autor, o título, as revelações e os prefácios[25].

Nessa ordem, o nome de autor e, relativo a esse, a noção de autoralidade são o primeiro elemento sobre o qual nos debruçamos. Acerca disso, devemos estabelecer um quadro comparativo entre a função do nome de autor nessa obra com aquela que esse elemento estabelece nos dois discursos instituintes analisados anteriormente.

Em “O livro de Mórmon”, verificamos que o nome “Joseph Smith”, embora assuma a condição de um autor jurídico, por representar a pessoa

[25] Utilizamos duas traduções: Taniguchi (1979) e Taniguchi (2003), que evidenciam algumas alterações textuais. A comparação entre duas edições, de épocas diferentes, também foi considerada na análise e na seleção dos recortes.

física que assume a responsabilidade pela obra, essa instância se afasta da condição de um autor-criador, visto que o que ela assume é apenas a condição de um profeta-tradutor. Ainda nos discursos presentes nessa obra, “Mórmon” é a instância que assume relativamente a condição de origem do livro, mas, do mesmo modo, se afasta da posição de autor-criador, pois é um profeta historiador cuja existência somente se dá nas cenografias que os discursos de “O livro de Mórmon” constituem.

Em “O livro dos Espíritos”, por sua vez, Allan Kardec assume a condição de um autor-responsável. A obra leva o seu nome como a de um legítimo “nome de autor”, entretanto, os discursos que constituem essa mesma obra o afastam da condição de um autor-criador. Ele não assume a responsabilidade pelo conteúdo doutrinal da obra que assina, pois ocupa a função de um compilador do conteúdo doutrinal que é proveniente de um Outro, os Espíritos superiores.

No caso de “A Verdade da Vida”, o nome de Masaharu Taniguchi assume a função de autor, não como a de um compilador ou tradutor, mas o de um fundador da doutrina. Existe, desse modo, um contraste com o que verificamos nos demais discursos em que a autoralidade é totalmente apagada. Há, por conta disso, a possibilidade de o nome de “Masaharu Taniguchi” atuar como um verdadeiro nome de autor, responsável por uma obra e que constitui uma “imagem de autor” (MAINGUENEAU, 2010), similar à que vemos nos campos da literatura e da filosofia, mas não idêntica, como explicitamos mais adiante.

O segundo elemento que destacamos na análise é o título: “A Verdade da Vida”. A noção de “verdade”, conforme apontamos no capítulo II, é concernente aos discursos constituintes, que se legitimam com base na ideia de que, através de uma fonte enunciativa legitimadora, acessam uma verdade que é intangível pelos homens comuns de uma sociedade. Essa “Verdade” é o que denominamos de Absoluto. É o que justifica a própria existência do discurso, pois somente por intermédio desse discurso que se pode acessar à “Verdade”.

Nessa ótica, ao trazer como título “A Verdade da Vida”, o que o discurso propõe é responder uma incógnita concernente à humanidade: o que é a vida? Além dessa incógnita, o que está implícito no título é o discurso de que há uma

“ilusão” sobre o sentido da vida e de que a obra se propões revelar a “verdade”. É com base nessa dicotomia, entre ilusão e verdade, portanto, que se sustenta a base do discurso que funda a doutrina.

Como discorremos no capítulo II, a “Verdade” é um absoluto que pode ser concernente aos campos discursivos da religião, da filosofia e da ciência. Esses discursos, que se apropriam de grande poder simbólico nas sociedades contemporâneas, são discurso que pretendem explicar os fenômenos do mundo físico e grandes incógnitas da humanidade. Nesse sentido, esses discurso visam, cada um por um processo enunciativo diferente, responder a questões como: “o que é Deus?”, “o que é a vida?”, “qual o sentido da existência?”, “qual a origem da vida?”, “o que é a felicidade?”; para isso, alegam, cada um deles, possuir a fonte enunciativa legitimadora mais apropriada para acessar a “Verdade”. Destarte, diferente do discurso filosófico e do científico, o discurso religioso alega ser a revelação divina a fonte de acesso à “Verdade”.

Após a capa de rosto, o próximo peritexto que compõe a obra é uma epígrafe. O discurso que constitui a epígrafe é a revelação bíblica contida no Novo Testamento, Apocalipse, cap. 1, v. 12-20. O texto ocupa o espaço de uma página e, como é comum nesse gênero peritextual, não é introduzido por um título.

Recorte 1:

> Voltei-me para ver a voz que falava comigo. Voltando-me, vi sete candelabros de ouro e entre os candelabros alguém semelhante a um Filho de homem, vestindo longa túnica até aos pés, cingido o peito por um cinto de ouro. Tinha ele cabeça e cabelos brancos como lã cor de neve. Seus olhos eram como chama de fogo. Seus pés pareciam metal ardente na fornalha. Sua voz era como o ruído de muitas águas. Segurava na mão direita sete estrelas. De sua boca saía uma espada afiada de dois gumes. Sua face era como o sol quando brilha em todo o seu fulgor. Ao vê-lo, caí aos seus pés como morto. Então ele colocou sua mão direita sobre mim e disse: “Não temas! Eu sou o Primeiro e o Último e o que vive. Estive morto e eis que de novo vivo pelos séculos dos séculos! E tenho as chaves da morte e da região dos mortos. “Escreva, pois, as coisas que você viu, tanto as presentes como as que acontecerão. Este é o mistério das sete

> estrelas que você viu em minha mão direita e dos sete candelabros: as sete estrelas são os anjos das sete igrejas, e os sete candelabros são as sete igrejas.
> (Apocalipse, Cap. I, Vers. 12 a 20.)

A epígrafe é definida por Genette (2009) como um peritexto constituído de uma citação cuja responsabilidade por sua escolha é do autor do livro. Embora possa ocupar outros espaços da obra, seu local mais comum é próximo ao texto, geralmente antes do prefácio. Ademais, esse autor aponta que pelo menos duas instâncias devem ser consideradas na epígrafe: o epigrafador e o epigrafado, ou seja, aquele que faz a citação e aquele a quem pertence o discurso citado. Além disso, acrescenta Genette (2009, p. 141) acerca da função desse peritexto: “epigrafar é sempre um gesto mudo cuja interpretação fica a cargo do leitor”.

Embora a epígrafe seja um “gesto mudo”, ou seja, um discurso cujo epigrafador não explicita os efeitos de sentido que pretende produzir, quando levamos em conta o campo discursivo religioso e o pertencimento desse discurso a posicionamentos discursivos específicos, podemos delimitar esses efeitos de sentido. Por introduzir a obra com o discurso pertencente ao Novo Testamento, o posicionamento discursivo religioso em “A Verdade da Vida” estabelece interdiscursividade com o Cristianismo, visto que o Novo Testamento é o discurso instituinte do Cristianismo e, por conseguinte, é o discurso basilar das doutrinas religiosas de orientação cristã. Mais especificamente, o “Apocalipse” é o último livro do Novo Testamento e, de acordo com a teologia cristã, seria a revelação de Cristo ao apóstolo João sobre eventos iminentes.

Nessa perspectiva, o discurso da epígrafe produz, ao menos, dois efeitos de sentido. O primeiro é o efeito de inscrição do posicionamento discursivo da *Seicho-No-Ie* em uma relação interdiscursiva como o posicionamento discursivo cristão. Essa relação interdiscursiva, entretanto, não é a mesma daquela produzida pelo discurso de “O livro de Mórmon”, por exemplo. Se este visa a se inscrever por um processo de continuidade, aquele visa a uma inscrição por processo de unidade, como explicitamos mais adiante. O segundo efeito de sentido que identificamos é o de ancoragem da cenografia de revelação, tendo em vista que os discursos sequentes também

sustentam a cenografia de revelação divina, mas, desta vez, de revelações recebidas por Masaharu Taniguchi.

Após essas considerações gerais pertinentes à epígrafe, adentramos aos aspectos discursivo-enunciativos que constituem a cenografia engendrada por esse discurso. Em primeiro lugar, ratificamos que, na perspectiva adotada em nossa pesquisa, a revelação é tomada como uma cenografia produzida pelo discurso instituinte religioso. É pela cenografia da revelação que se constitui a coenunciação entre Deus e homem. Por conta disso, é uma cenografia cuja enunciação permite o acesso a uma fonte enunciativa legitimadora paratópica. Tendo isso em vista, o discurso que constitui a epígrafe faz emergir uma cenografia de revelação, da qual podemos identificar os seguintes componentes: o enunciador (Deus ou seu intermediário), o coenunciador (o escolhido por Deus), a cronografia e topografia (a transição entre o presente mundano e o futuro da providência divina).

Nesse sentido, embora as noções de apocalíptica e revelação possam ser confundidas, por conta da origem grega do item lexical “apocalipse”, a perspectiva teórica da AD nos possibilita compreender a apocalíptica como efeitos de sentido produzidos pela cenografia de revelação. Não consideramos, portanto, a apocalíptica como um gênero literário ou gênero de discurso, assim como faz Hanson (1976, apud SOARES, 2008). Acerca disso, percebemos que o arcabouço teórico-metodológico da AD permite ir além da perspectiva teórica, muitas vezes, adotada na Teologia, a qual se respalda nas teorias literárias e na noção de gêneros literários.

No discurso em análise, notamos, inicialmente, o enunciador que assume a instância “eu”: “voltei-me para ver a voz que falava comigo”. Esse enunciador narra um acontecimento pessoal e extraordinário que aconteceu em um momento anterior à sua enunciação. Temos, dessa feita, dois tempos instalados na cenografia: o tempo do relato ou testemunho e o tempo da revelação. Essa cronografia dupla instala, por sua vez, diferentes coenunciações e efeitos de responsabilidade enunciativa. Tendo em vista que o posicionamento teológico cristão considera que esse testemunho é de autoria do apóstolo João, essa instância autoral se enlaça com a do enunciador, constituindo o que, na perspectiva de Rabatel (2016), trata-se de um enunciador primário (L1/E1).

Na sequência da cenografia, o enunciador descreve a aparição da figura paratópica, ou seja, um ser cujas características são sobre-humanas. Esse ser é descrito como constituído de características sobrenaturais e acompanhado de elementos místicos ou transcendentais. De suas características físicas, destacam-se: a longa túnica, o cabelo branco como a lã ou a neve, olhos como chama, pés como metal ardente, a face como o sol e a espada que saía de sua boca. Dos elementos místicos que o acompanham, destacam-se: sete candelabros de ouro, o cinto de ouro, sete estrelas, a espada afiada de dois gumes.

Ao mesmo tempo em que suas características descritas pelo enunciador fazem com que o sujeito que emerge na cenografia seja marcado pelo sobrenatural, os elementos que o acompanham, dão a essa cenografia os aspectos místicos, como os contidos em elementos como o ouro, os candelabros e na simbologia sagrada do número sete. Conforme já apontamos na análise de “O livro de Mórmon”, todos esses aspectos descritos pelo enunciador são essenciais para fazer emergir nessa cenografia as embreagens paratópicas da manifestação do sagrado, da instalação do sobrenatural, do sobre-humano e do transcendente.

Todos esses elementos preparam, dessa maneira, a cenografia para a enunciação do sagrado, que é o que constitui o segundo momento da cenografia. Esse é o momento, de fato, em que “o sagrado fala”. Os papéis de enunciador e coenunciador se invertem e o ser transcendente descrito pelo enunciador toma a palavra. Com efeito, o enunciador passa a ser o coenunciador do ser transcendente: “então ele colocou sua mão direita sobre mim e disse”.

Esse segundo momento da cenografia é a parte da fala do hiperenunciador. Ao menos três movimentos podem ser identificados nessa parte. O primeiro deles é a identificação que o hiperenunciador faz de si e a ratificação que faz de sua própria condição paratópica: “sou o Primeiro e o Último”, “tenho as chaves da morte”. O segundo movimento é o de interpelação do coenunciador: “escreva, pois, as coisas que você viu”. É nesse momento que o hiperenunciador ordena a seu coenunciador e o incumbe de uma missão. Por último, há o movimento de interpretação dos elementos simbólicos: “este

é o mistério das sete estrelas que você viu em minha mão direita e dos sete candelabros".

Essa mudança de lugares enunciativos que esse discurso nos remete, da cenografia do testemunho à cenografia da revelação, possibilita-nos também identificar traços acerca da responsabilidade enunciativa. Se, por um lado, o enunciador primário assume a responsabilidade pelo testemunho, usando o embreante "eu" e frisando ser a testemunha ocular daquilo que relata - "voltando-me, vi" -, por outro lado, ele se afasta da responsabilidade pela enunciação que constitui a cenografia de revelação. Nessa parte, a fala é imputada a outro, o enunciador segundo (e2), que corresponde ao hiperenunciador. Esse afastamento é fundamental para legitimação de seu discurso, pois é o que garante seu estatuto de profeta, ou seja, de portador de uma revelação divina.

Ao apontarmos os três movimentos que constituem a enunciação da cenografia de revelação, destacamos que o segundo é o de interpelação do coenunciador. Esse é um aspecto pertinente a cenografias de revelação, pois é por essa interpelação que o hiperenunciador transmite uma missão ao coenunciador. Essa missão, como já apontamos nas análises anteriores, é de potencial transformador, pois faz, desse coenunciador escolhido, um profeta. É nesse sentido que destacamos, em Baptista (2020), que,

> no discurso da revelação divina, o coenunciador da revelação é acima de tudo, o escolhido. É ele, dentre todos os outros da mesma tribo, do mesmo grupo, da mesma seita ou dentre todos os homens do mundo, que é escolhido pelo plano divino ou transcendente para receber a revelação. Aquele para quem é feita a revelação torna-se um sujeito único entre os seus, pois ele toca o divino. É o mediador entre o plano do divino e o plano dos homens (BAPTISTA, 2020, p. 68).

Essa epígrafe, é sucedida, nas páginas seguintes de "A Verdade da Vida", por duas revelações que, conforme a *Seicho-No-Ie*, foram recebidas por Masaharu Taniguchi. A primeira delas é a "Revelação divina da Grande Harmonia", que é datada de 27 de setembro de 1931. A segunda revelação não recebe título e é datada de 15 de janeiro de 1931. Essas duas revelações ainda fazem parte do peritexto da obra, visto que são sucedidas pelo prefácio;

porém, sua função peritextual não é muito clara. Podemos considerá-las como continuação da primeira epígrafe, embora não seja comum o peritexto de uma obra ser composto por uma sequência de epígrafes.

Acerca disso, devemos explicitar que o mais relevante para nosso objetivo não é identificarmos a função que esses discursos ocupam no peritexto, mas examinar os efeitos de sentido que tais discursos produzem ao ser inseridos nesse espaço da obra. Concernente a esse fato, ao considerarmos que o epigrafador, como afirma Genette (2009), é o autor, a revelação do Apocalipse, antecedendo as revelações de Masaharu Taniguchi, produz o efeito de sentido de unidade e similaridade.

O sentido de unidade significa que esse discurso propõe apontar o ser divino que se revela no discurso instituinte do Cristianismo como o mesmo que, em outra época, revela-se a Masaharu Taniguchi. Além disso, essa sequência de revelações faz com que “A revelação da Grande Harmonia” instale, de imediato, a cenografia de revelação contida na revelação do Apocalipse. É uma espécie de validação com base na cenografia instalada no discurso anterior. Em outras palavras, mesmo que na revelação de Taniguchi não seja explicitada a cenografia na qual o sujeito escolhido é interpelado pelo hiperenunciador, esses efeitos de sentido são reconstituídos com base na ancoragem do discurso anterior.

O efeito de similaridade diz respeito ao estatuto que o coenunciador da revelação quer atribuir a si. Ao inserir a revelação do Apocalipse anterior a esta, o coenunciador da revelação quer para si o lugar de autoridade que o coenunciador da revelação do Apocalipse possui, pois ele também é um sujeito escolhido para receber uma revelação pessoal, ele é o escolhido para receber a comunicação divina e torna-se um portador de uma revelação pessoal e o incumbido de uma missão divina.

Recorte 2:

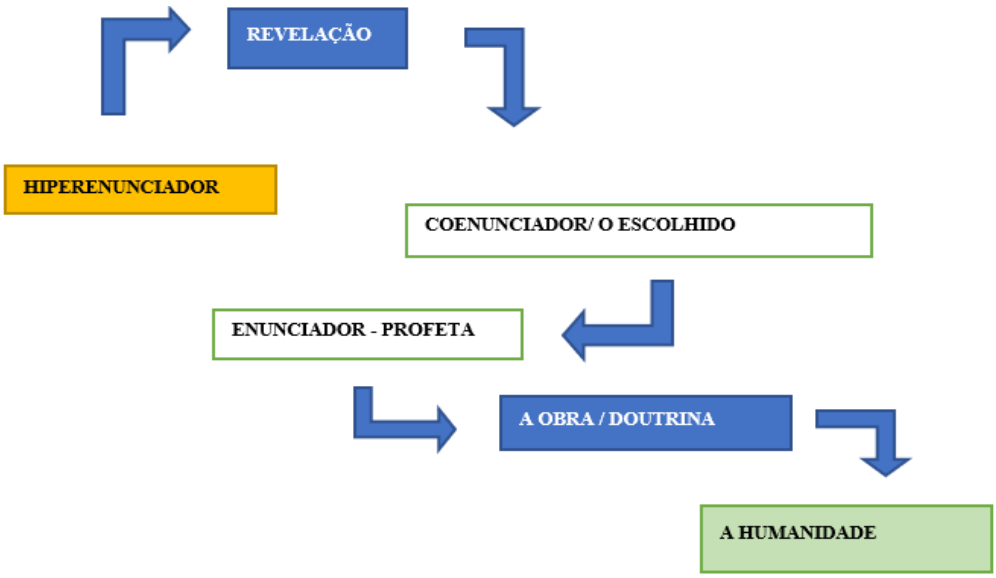
> **Revelação Divina da Grande Harmonia**
>
> Reconcilia-te com todas as coisas do céu e da terra. Quando se efetivar a reconciliação com todas as coisas do céu e da terra, tudo será teu amigo. Quando todo o

> Universo se tornar teu amigo, coisa alguma do Universo poderá causar-te dano. Se és ferido por algo ou se és atingido por micróbios ou por espíritos baixos, é prova de que não estás reconciliado com todas as coisas do céu e da terra. Reflexiona e reconcilia-te. Esta é a razão por que te ensinei, outrora, que era necessário te reconciliares com teus irmãos antes de trazeres oferenda ao altar. Dentre os teus irmãos, os mais importantes são teus pais. Mesmo que agradeças a Deus, se não consegues, porém, agradecer a teus pais, não estás em conformidade com a vontade de Deus. Reconciliar-se com todas as coisas do Universo significa agradecer a todas as coisas do Universo. A reconciliação verdadeira não é obtida nem pela tolerância nem pela condescendência mútua. Ser tolerante ou ser condescendente não significa estar em harmonia do fundo do coração. A reconciliação verdadeira será consolidada quando houver recíproco agradecer. Mesmo que agradeça a Deus, aquele que não agradece a todas as coisas do céu e da terra não consolida a reconciliação com todas as coisas do céu e da terra. Não havendo a reconciliação com todas as coisas do Universo, mesmo que Deus queira te auxiliar, as vibrações mentais de discórdia não te permitem captar as ondas da salvação de Deus. Agradece à Pátria. Agradece a teu pai e a tua mãe. Agradece a teu marido ou a tua mulher. Agradece a teus filhos. Agradece a teus criados. Agradece a todas as pessoas. Agradece a todas as coisas do céu e da terra. Somente dentro desse sentimento de gratidão é que poderás ver-Me e receber a Minha salvação. Como sou o Todo de tudo, estarei somente dentro daquele que estiver reconciliado com todas as coisas do céu e da terra. Não sou presença que possa ser vista aqui ou acolá. Por isso não me incorporo em médiuns. Não penses que, chamando por Deus através de um médium, Deus possa Se revelar. Se queres chamar-Me, reconcilia-te com todas as coisas do céu e da terra e chama por Mim. Porque sou Amor, ao te reconciliares com todas as coisas do céu e da terra, aí, então, Me revelarei.
> (Revelação Divina da noite de 27 de setembro de 1931)

Como apontamos anteriormente, não é necessário que seja explicitado o primeiro momento da cenografia, ou seja, de que é quem recebeu a revelação que está a transmitindo, por intermédio de uma cenografia de testemunho; pois, ao inserir a revelação do Apocalipse anteriormente à “Revelação da Grande Harmonia”, são instaladas, implicitamente, duas

cenografias dependentes: a cenografia de testemunho e a cenografia de revelação.

A data no final dessa revelação também contribui para que o coenunciador capte essa duplicidade, pois indica que a revelação pertence a um momento anterior ao da obra. Podemos exemplificar esse processo enunciativo pelo quadro:



Devemos destacar que esse esquema exemplifica o modo como esse discurso pretende organizar sua enunciação. Isso quer dizer que a cenografia pretende construir uma ordem temporal e coenunciativa que é importante para a legitimação desse discurso. Não significa que essa mesma ordem seja identificada nas condições de produção desse discurso.

Desse modo, temos, em primeiro lugar, um hiperenunciador que enuncia a um coenunciador específico, o escolhido por Deus. Assim se dá a revelação. No segundo momento, esse coenunciador, que se tornou o portador de uma revelação, torna-se o enunciador testemunhal da revelação, por intermédio da obra. A revelação inserida na obra, portanto, pertence a outra cenografia, a do testemunho, pois é aquele que recebeu a revelação que a transmite a um coenunciador amplo, que pode representar, de modo mais abrangente, toda a humanidade.

Nessa cenografia de revelação, o hiperenunciador dirige-se ao coenunciador e o interpela: “reconcilia-te com todas as coisas do céu e da terra”. O item lexical “reconcilia-te”, desse modo, opera o processo enunciativo de um “eu” que instala um “tu” na cenografia. Se o “eu” representa exclusivamente aquele que denominamos de hiperenunciador, ou seja, a instância divina, o “tu” representa, tanto o coenunciador direto da revelação, como também a humanidade em geral.

Essa dupla possibilidade de coenunciação, como apontamos, é resultado dos dois momentos que a cenografia instaura. Essa cenografia, como pudemos observar, tanto na revelação de Adam Smith quanto na revelação do Apocalipse, é sempre o resultado de um testemunho de uma revelação. Isto é, a revelação é tomada pelo coenunciador da obra como um testemunho da revelação recebida por um profeta. Assim, ao inserir essa revelação em “A Verdade da Vida”, é como se tivéssemos o testemunho daquele que recebe a revelação, o profeta, e é esse que transmite o conteúdo da revelação que recebeu aos seus coenunciadores. Notemos no quadro seguinte a representação dos enunciadores e dos coenunciadores nessa dupla cenografia:

- O Testemunho da Revelação:

Enunciador → O Profeta.
Coenunciador → O Povo, A Humanidade, um grupo específico.

- A Revelação:

Hiperenunciador → Instância Paratópica (Deus ou um porta-voz).
Coenunciador → O Escolhido, um Visionário.

Esses dois quadros enunciativos são produzidos por um *continuum* na cenografia de revelação. De modo paradoxal, a cenografia de revelação estabelece uma sequência temporal entre revelação e testemunho, ou seja, primeiro há uma revelação para depois haver o testemunho. Essa sequência

é fundamental para legitimar o discurso do profeta como o discurso de um escolhido pela instância divina. Contudo, somente temos acesso à revelação pelo testemunho, ou seja, a cenografia de revelação é produzida dentro da cenografia de testemunho.

É nesse sentido que afirmamos que, ao acessarmos os efeitos de sentido de “A revelação divina da Grande Harmonia”, concomitante ao passo que construímos a cenografia da revelação, construímos também a cenografia do testemunho. Por essa ótica, ao mesmo tempo em que temos a coenunciação de um hiperenunciador que dirigiu suas palavras a um sujeito em particular, no caso, o autor da obra “A Verdade da Vida”, Masaharu Taniguchi; temos também a coenunciação de um profeta, aquele que carrega uma revelação pessoal e que, incumbido de divulgá-la, dirige-se à humanidade. Sua obra é, nesses termos, a concretização da missão que foi lhe incumbida por Deus.

Dando continuidade à análise desse discurso, percebemos que a interpelação do hiperenunciador, “reconcilia-te”, dirigida ao coenunciador, constitui uma condição, ou seja, se atender ao pedido de reconciliação que o hiperenunciador lhe propõe, ele terá determinados benefícios. Em específico, se ele se reconciliar “com todas as coisas do céu e da terra”, deixará de sofrer os males da vida carnal e espiritual: ser “atingido por micróbios ou por espíritos baixos”.

Podemos notar, dessa maneira, algo típico da cenografia de revelação: a construção de uma cronografia que correlaciona duas eras. O presente é o tempo mundano e o futuro é o tempo da providência divina, ou da “Grande Harmonia”. Embora o tempo da providência seja certo, é dependente da ação e transformação humana, ou seja, a condição é imposta por Deus e cabe ao coenunciador aceitar ou não. Se aceita e segue o que é designado pelo hiperenunciador, ele tem acesso ao tempo sagrado: a grande harmonia - superação dos sofrimentos materiais e espirituais.

A Grande Harmonia constitui-se, assim, como uma cronografia e uma topografia do sagrado. Para acessar esse tempo e lugar, entretanto, é necessário aceitar a condição do hiperenunciador: “reconcilia-te com todas as coisas do céu e da terra”. Desta feita, a reconciliação pode ser entendida como uma condição que, quando aceita, faz com que eles possam participar do

tempo-espaço sagrado: “a grande harmonia”. É por conta disso que a grande harmonia é uma condição futura, como apontam os enunciados: “tudo será teu amigo”, “quando todo o Universo se tornar teu amigo”.

Tendo em vista que a “reconciliação” é essencial para esse hiperenunciador, os sentidos dessa reconciliação são especificados. Reconciliar-se, para ele, é “agradecer”, e não “tolerância” ou “condescendência mútua”, mas “agradecer” também não se reduz a somente agradecer a Deus, pois a reconciliação deve ser total: “com todas as coisas do céu e da terra”, desse modo, deve agradecer também a todas as coisas.

Com efeito, temos a seguinte relação: o agradecimento é a forma de se obter a reconciliação e a reconciliação é a salvação. Há nesse discurso, portanto, a explicação de como atingir a salvação: “agradece a todas as coisas do céu e da terra. Somente dentro desse sentimento de gratidão é que poderás ver-Me e receber a Minha salvação”. A salvação, conforme apontamos no capítulo II, é o Absoluto pertinente ao discurso religioso, ou seja, é a “verdade” que o discurso religioso deve acessar por intermédio de uma fonte enunciativa legitimadora. É a necessidade, de conhecer essa verdade, por sua vez, que confere poder simbólico a esse discurso.

O discurso soteriológico, ou seja, concernente à salvação, é comum nas doutrinas do discurso religioso. No entanto, somente pode ser aceito pela sociedade como uma verdadeira base de salvação se vier de fora dessa sociedade. Por esse motivo, está fadado a uma condição paratópica: somente por uma fonte enunciativa legitimadora podemos acessar a verdade soteriológica, que consiste em responder ao questionamento: como alcançar a salvação?

É nesse sentido que esse discurso define para si um princípio particular acerca de o que é necessário para alcançar a salvação. Para ele, a salvação somente é possível por intermédio da reconciliação com todas as coisas do universo. A reconciliação, por sua vez, é alcançada pelo agradecimento. Desta feita, o discurso contido na revelação transmite sua verdade soteriológica: agradecer todas as coisas leva à reconciliação, quando a reconciliação acontece de modo efetivo, acessamos a grande harmonia, que é a salvação.

Outro aspecto que observamos nesse discurso é a constituição da interdiscursividade com o discurso do Novo Testamento. Em “esta é a razão

por que te ensinei, outrora, que era necessário te reconciliares com teus irmãos antes de trazeres oferenda ao altar", o hiperenunciador resgata, na memória interdiscursiva, o discurso do Novo Testamento, cujo enunciador é Jesus:

> portanto, se trouxeres a tua oferta ao altar, e aí te lembrares de que teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa ali diante do altar a tua oferta, e vai reconciliar-te primeiro com teu irmão e, depois, vem e apresenta a tua oferta (Mateus, Cap. 5, v. 23-24).

O hiperenunciador de "A revelação da Grande Harmonia", enuncia que foi ele quem ensinou "outrora". Deste modo, o feito de sentido que esse discurso produz é o de que o hiperenunciador da revelação quer assimilar o hiperenunciador dos discursos contidos no Novo Testamento. Essa assimilação aponta para uma característica pertinente aos discursos da *Seicho-No-Ie*: a tentativa de inscrição no campo discursivo religioso como posicionamento que nega a concorrência, na tentativa de ser um posicionamento em aliança com os demais. Nessa ótica, defende a perspectiva de um deus único que enuncia em todas as religiões. Com base nessa premissa, todos os posicionamentos religiosos seriam iguais e deveriam buscar a "harmonia".

Em contrapartida, a própria verdade soteriológica que esse discurso produz não deixa de ser um embate interdiscursivo com os outros discursos. Afinal, ao afirmar uma soteriologia própria, esse discurso nega a soteriologia de outros posicionamentos. Nos posicionamentos cristãos, por exemplo, a fé em Jesus Cristo e a vida guiada pelos seus ensinamentos, que, *grosso modo*, se resumem no amor ao próximo, são os elementos necessários para a salvação. Notamos, desse modo, que, ao mesmo tempo em que o discurso da *Seicho-No-Ie* pretenda inscrever-se como um posicionamento harmônico com as demais religiões, busca legitimar-se como o portador de uma verdade única.

"A revelação da Grande Harmonia" é sucedida por outra revelação, "A revelação divina do Acendedor dos Sete Candeeiros". Essa revelação, como aponta a data no final do texto, teria sido recebida por Taniguchi em 15 de Janeiro de 1931. Se considerarmos as datas contidas nessas duas revelações,

a “Revelação Divina do Acendedor dos Sete Candeeiros” é anterior à “Revelação divina da Grande Harmonia”.

Recorte 3:

> **A Revelação Divina do Acendedor dos Sete Candeeiros**
>
> “É chegada a hora. Agora todos os doentes podem se levantar. É chegada a hora em que a doença já não existe para ti. Há dois mil anos, Cristo curou doentes que se achavam à distância com apenas estas palavras: ‘Seja-te feita conforme tua fé’; e é chegada a hora de esta Verdade ser revelada à humanidade toda. Volve os olhos para os fatos nos quais doentes, mesmo à distância, se curam com a simples leitura das Escrituras Seicho-No-Ie e conhecimento da Verdade. Surge, agora, a Seicho-No-Ie perante a humanidade como Sete Candeeiros que profetiza o Apocalipse. Aquele que recebe a Luz da Verdade através destes Candeeiros aniquila os três males – pecado, doença e morte – que têm torturado a humanidade desde a sua expulsão do jardim do Éden citada no Gênesis. Quando se aproxima a Luz, desaparecem as trevas. Quando se aproxima a Verdade, extinguem-se as ilusões. Extintas as ilusões, desaparecem seus frutos: pecado, doença e morte. Recebe minha Luz sem duvidar. Sou Aquele que acende a luz nos Sete Candeeiros.” (Revelação divina de 15 de janeiro de 1931).

O título dessa revelação nos remete ao discurso da revelação do Apocalipse por conta do enunciado: “sete candeeiros”, pois, como mostra o recorte (1), a revelação contida no livro do Apocalipse faz menção a “sete candelabros de ouro”, no meio dos quais o enunciador vê a figura de um ser transcendental. Desse modo, o enunciado do título “Acendedor dos sete candeeiros” evoca, pelo interdiscurso, essa outra revelação que é utilizada como epígrafe.

Além disso, o título desta revelação permite-nos identificar também o enunciador, ou melhor, o hiperenunciador desse discurso: “O Acendedor dos Sete Candeeiros”. Esse hiperenunciador instala a cronografia do “agora”, como é notado na repetição do enunciado: “é chegada a hora”, “agora todos(...)”, “surge, agora(...)”. Esse tempo estabelece relação com outro, “o antes”, que é o tempo da espera, o tempo no qual ainda não havia “chegada a hora”. O antes

é, assim, o tempo da falta, do profano, da ilusão, em que há “pecado, doença e morte”; em contrapartida, o “agora” é o tempo sagrado, o tempo da “Verdade” e da luz.

O que possibilita a chegada do tempo sagrado é a revelação da “Verdade”, a qual, conforme esse discurso mostra, quem é responsável por transmiti-la é a *Seicho-No-Ie*, ou seja, ela é o meio pelo qual essa “Verdade revelada” chega à humanidade. É nesse sentido que a *Seicho-No-Ie* é “como Sete Candeeiros”, pois ela porta “a Luz da Verdade”. Embora o item lexical “luz”, referido no discurso, possa produzir diferentes efeitos de sentido, podemos compreendê-lo como “a salvação”; pois, conforme apontamos anteriormente, é a Verdade que esse discurso é incumbido de transmitir.

O hiperenunciador desse discurso é explicitado em: “recebe minha Luz sem duvidar. Sou Aquele que acende a luz nos Sete Candeeiros”. Nesse enunciado, o enunciador assume o embreante “eu” e identifica-se como “Aquele que acende a luz”. Desse modo, tendo em vista a relação interdiscursiva que este discurso estabelece com a revelação do Apocalipse, o hiperenunciador se identifica como “o mesmo”, aquele que já estava “lá”, “outrora”. Assim como ocorre na revelação anterior, há o processo de assimilação pelo qual o enunciador, além de assumir a responsabilidade pelo seu próprio discurso também visa assumir a responsabilidade de um outro, que pertence ao discurso bíblico e já é legitimado pelos posicionamentos religiosos cristãos.

Desta feita, se os sete candeeiros reiteram, pelo interdiscurso, a revelação do Apocalipse, e, se o hiperenunciador diz ser aquele que acende os candeeiros, um efeito de sentido possível é o de que o hiperenunciador de “A Revelação Divina do Acendedor dos Sete Candeeiros” se identifica sendo o mesmo hiperenunciador presente no discurso bíblico. De fato, o que percebemos nos discursos de “A Verdade da Vida”, assim como em outros discursos da *Seicho-No-Ie*, é a constituição de um hiperenunciador que pretende ocupar o lugar de um “hiperdeus”, isto é, esse hiperenunciador não é proposto como um novo, mas sim como um único, de todo lugar e de todo tempo, aquele que está em todas as religiões.

Nos recortes a seguir, retirados dos prefácios de “A Verdade da Vida”, percebemos essa pretensão do discurso da *Seicho-No-Ie* de ocupar a posição

de uma hiper-religião no campo discursivo religioso. Diferente do que é comum a esse campo, no qual os posicionamentos visam ao confronto e à anulação do outro, os discursos da *Seicho-No-Ie* visam a uma espécie de convivência pacífica.

Recorte 4:

> Desde que a vida se manifeste no Universo, aí existe o caminho, existe a lei. Justamente esse é o caminho do viver da Seicho-No-Ie. O caminho é a palavra (vibração vital) que preenche o Universo, o princípio criador onipotente da Grande Vida, por isso não se choca com nenhuma religião e, mais que isso, é o princípio da vida que todas as pessoas, seja qual for a sua religião, precisam seguir.

Recorte 5:

> Não obstante se diga movimento religioso, não é um movimento ligado a esta ou aquela religião, ou seita. A essência de todas as religiões - em outras palavras, o princípio básico da salvação que é comum a todas as religiões - se identifica com a Verdade pregada na filosofia do "Jisso". Por isso, pessoas criadas dentro das tradições religiosas as mais diversas mostram-se muito contentes, sem mudarem de religião, continuando a reverenciar o Padroeiro da religião tradicional da família, por terem apreendido o princípio da salvação que constitui a sua essência e poderem aplicá-lo na vida prática.

No recorte (4), o enunciador explicita o objeto do discurso: “o caminho”. Este é comparado ou explicado como: “a lei”, “a palavra que preenche o Universo,” e “o princípio criador da Grande Vida”. Podemos depreender que “o caminho” é algo eterno, é uma Verdade que se coloca acima da humanidade porque é transcendente ou divina. “O caminho” pode ser compreendido, desse modo, como a própria divindade, o único princípio possível para a salvação humana, pois não há caminhos, mas apenas “o caminho”.

O enunciador acrescenta a isso que a *Seicho-No-Ie* ensina e segue esse caminho: “esse é o caminho do viver da *Seicho-No-Ie*”. Embora seja a *Seicho-No-Ie* que siga esse caminho, não significa que ele seja uma verdade do “aqui-agora”, ou seja, uma verdade acessível somente por essa doutrina. Oposto a isso, “o caminho” é descrito como a verdade do “lá-sempre”, que não

pertence a uma ou a outra doutrina religiosa, visto que sempre existiu, que é universal e que pode e “precisa” ser acessada por todos.

O recorte (5) complementa essa ideia de um “princípio básico da salvação”, que é universal, compartilhado e seguido pela *Seicho-No-Ie*. Esse princípio básico ou “essência de toda religião”, por sua vez, identifica-se com a doutrina filosófica da *Seicho-No-Ie*, o *Jisso*. Com isso, o enunciador leva seu coenunciador a aderir ao seguinte posicionamento: se existe apenas um caminho e se a *Seicho-No-Ie* segue esse caminho, tendo em vista que a filosofia que a sustenta se identifica com esse princípio universal, que está na essência de todas as religiões; o coenunciador pode alcançar a salvação com base na filosofia que o enunciador prega, sem que, com isso, precise abandonar sua religião de origem.

De fato, se existe um princípio que é universal e eterno e se esse princípio é a base de todas as religiões, não há conflito de posicionamentos. Contudo, há dois aspectos nesse discurso que devemos explicitar. Em primeiro lugar, pelo próprio ato de afirmar e de definir um princípio de salvação, ou seja, de construir um discurso de posicionamento soteriológico, esse discurso se funda na pretensão de instituir uma verdade que conflitua com os demais posicionamentos religiosos do campo. Em segundo lugar, ao se posicionar como uma filosofia, o enunciador pretende esquivar-se desse conflito inevitável, inerente à emergência de um posicionamento no campo discursivo religioso.

A respeito das duas revelações analisadas, recortes (2) e (3), deixamos para destacar por último aquele que é um dos pontos nodais de nossa análise: o processo de atribuição da responsabilidade pelo dizer. Concernente a isso, a assunção da responsabilidade por esse discurso é imbricada como o desdobramento da cenografia em cenografia de revelação e cenografia de testemunho, pois cada uma dessas cenografias configura processos de responsabilidade enunciativa diferentes.

A cenografia de revelação nos remete a um discurso cuja responsabilidade enunciativa é assumida por um hiperenunciador: “Sou Aquele que acende a luz nos Sete Candeeiros”, “te ensinei, outrora, que era necessário te reconciliares com teus irmãos antes de trazeres oferenda ao altar”. Como mostram esses dois enunciados, há um hiperenunciador, que

desempenha o papel de uma fonte enunciativa legitimadora e assume a responsabilidade enunciativa pela cenografia de revelação.

Esse hiperenunciador dirige seu discurso àquele que foi escolhido para receber a revelação. O escolhido, por seu turno, transmite o discurso da revelação por uma cenografia de testemunho. Destarte, os efeitos de sentido que identificamos é de que, para ocupar a função de autor, é necessário, antes, ser o escolhido, o incumbido de divulgar um conteúdo sagrado. Deste modo, o escolhido é identificado como o autor da obra, que assume a responsabilidade pela cenografia de testemunho, mas não a de revelação. Ele é o divulgador e portador de um discurso que não assume como seu, mas que é proveniente de uma fonte enunciativa legitimadora.

Se a instância autoral é aquela que recebe a revelação, ou seja, o coenunciador da cenografia de revelação, e aquele que a transmite por intermédio de sua obra, pois é essa sua missão; nesse sentido, temos um autor que se afasta da responsabilidade pelo conteúdo que sustenta a doutrina que a obra funda. Esse processo enunciativo é análogo àquele identificado em “O livro de Mórmon” e em “O livro dos Espíritos”, visto que há a o distanciamento da responsabilidade enunciativa, que não é assumida plenamente pelo autor, mas é imputada a uma instância superior, o hiperenunciador.

Isso não significa que, em “A Verdade da Vida”, a instância autoral não seja perceptível em alguns discursos, como naqueles contidos no “Prefácio” - recortes (6) - e no “Prefácio para a Primeira Edição”. Esses peritextos contêm índices, como a referência a um autor-responsável que assina o texto no final: “O autor”, além da presença de embreantes de primeira pessoa, elementos que apontam para o sincretismo entre locutor e enunciador (L1/E1).

Recorte 6:

> PREFÁCIO
> "Seimei no Jisso" significa Aspecto Real da nossa vida. A Ciência da Vida pesquisa o aspecto fenomênico da vida, isto é, apreende a vida, como fenômeno. A vida, como fenômeno, manifesta-se de variadas maneiras, conforme mudem as condições. Ou seja, após nascer: cresce, envelhece, adoece e morre. Portanto, a vida fenomênica é inconstante. Uma coisa que, dessa forma se transforma, não é Realidade. O Ser Real não sofre transformações e é a coisa imutável que está por trás

> daquilo que se transforma. Para que seja possível a ocorrência de uma transformação, em outras palavras, para que "A" possa se transformar em "B", é necessário que haja um corpo verdadeiro imutável que, enquanto "A" se transforma em "B" seja comum tanto a "A" como a "B". (...)
> O fato de uma pessoa ser responsável por um ato praticado pelo seu corpo físico, que está completamente reposto decorridos 15 anos, mostra que a continuidade da personalidade não é continuidade do corpo físico. Este é o sentido da expressão: "O homem não é corpo físico" que uso na filosofia "Seimei no Jisso".
> Dei o nome "Seimei no Jisso" à vida imortal que, como Realidade, é contínua no fundo do mutável corpo físico. E, isso sim, é a "coisa verdadeira do homem". Esta "coisa verdadeira do homem" não sofre transformações, como envelhecer e morrer; é, por isso, o "eu perfeito e harmonioso que não sofre". Conhecer este "eu perfeito e harmonioso que não sofre" é despertar para o fato da "natural perfeição do Jisso". Quando se desperta, verdadeiramente, para o fato da "natural perfeição do Jisso", apagam-se os temores ao envelhecer, adoecer e morrer, e os sofrimento psíquicos e físicos da doença são extintos realmente pela influência deste despertar. Esta cura não lança mão de meios materiais e se baseia em métodos transcendentes à matéria; por isso, para se referir a este tipo de cura, uso a expressão "cura metafísica". (...)
> No início, lancei a filosofia do "Seimei no Jisso" na forma de minha revista particular “Seicho-no-le", e publiquei como movimento de pensamento filosófico e não como movimento religioso. Porém, a certas pessoas que leram as publicações começaram a se manifestar inúmeros acontecimentos milagrosos, ao tempo que a outras apareceram visões estranhas em que viram imagens misteriosas como a citada no Cap. I do Apocalipse, transcrito na abertura desde livro, enquanto que a outras se revelaram maravilhosas inspirações. Por isso, essas pessoas começaram a reconhecer como movimento religioso(...) Tóquio, 1° de maio de 1962. O Autor (TANIGUCHI, 1979, p. 8-11).9

No discurso contido no prefácio, o enunciador assume o embreante de primeira pessoa “eu”, que põe em relevo a instância subjetiva que assume a responsabilidade pelo discurso. Além disso, tendo em vista que o prefácio é um gênero peritextual, geralmente, assumido pelo autor da obra, isso faz com que essa instância subjetiva nos remeta àquele que assume a

responsabilidade pela obra e que é identificado pelo nome de autor: Masaharu Taniguchi.

Esse efeito de sentido é corroborado ainda mais pela assinatura “o Autor” colocada no final do prefácio. Há, desse modo, instância de enunciador em sincronia com a instância de autor-responsável, o que faz com que a responsabilidade enunciativa transite entre essas instâncias sincrônicas, que são, ao mesmo tempo, interior e exterior ao discurso.

Nos enunciados: “(eu) uso na filosofia ‘Seimei no Jisso’”, “dei o nome ‘Seimei no Jisso’”, “lancei a filosofia do "Seimei no Jisso" na forma de minha revista particular “Seicho-no-le", e publiquei como movimento de pensamento filosófico”, essa sincronia é intensificada e a instância de autor ganha corpo ao apontar ser responsável por “lançar”, “dar nome” e ser o divulgador ativo de uma filosofia. Desta feita, percebemos que, além de assumir a responsabilidade pelo dizer, essa instância subjetiva, mais atrelada à autoralidade, assume também a função de desenvolvedor e de divulgador da doutrina filosófica: *Seimei no Jisso*.

Notemos que essa instância não é apenas a de enunciador, que se constitui na cenografia do discurso, mas uma instância que se desloca para o exterior do discurso, pois é por intermédio dela que ocorre a produção escrita de uma obra, e o desenvolvimento e divulgação de um “pensamento filosófico”. Por esse motivo, essa instância é associada pelos coenunciadores da obra ao nome de autor “Masaharu Taniguchi”. Isso faz com que a autoralidade vá além de um autor-responsável e adquira características de um autor-criador, ou seja, uma instância subjetiva que assume não somente a responsabilidade jurídica pela obra, mas também a responsabilidade pelo conteúdo da obra, ou seja, a filosofia que a obra funda.

Outro ponto que destacamos acerca do discurso do “Prefácio” é sua pretensão de se localizar em um espaço filosófico, ao mesmo tempo em que se afasta do espaço religioso: “publiquei como movimento de pensamento filosófico e não como movimento religioso”. Seu enquadramento como discurso religioso é apontado pelo enunciador como um acontecimento inesperado, resultado dos efeitos de sentido produzidos pelos coenunciadores: “porém, a certas pessoas que leram as publicações começaram a se manifestar inúmeros acontecimentos milagrosos”.

A busca pela localização em um espaço à margem do campo discursivo religioso, como já salientamos em outros momentos, pode ser compreendida como estratégia de emergência para evitar os embates que estruturam o campo. Desse modo, ao se propor como filosofia, esse discurso evita a constituição conflituosa inerente ao campo discursivo religioso e torna possível a "harmonia" e convivência pacífica desse novo posicionamento: "por isso, pessoas criadas dentro das tradições religiosas as mais diversas mostram-se muito contentes, sem mudarem de religião".

Todavia, além de se afirmar como discurso filosófico, o discurso contido no "Prefácio" também se constitui por uma cenografia tipicamente filosófica. Diferente do discurso religioso instituinte, no qual uma instância subjetiva geralmente se projeta como um profeta, portador de uma verdade divina; no discurso filosófico, é possível uma instância subjetiva, que se inscreve no discurso como ser dotado de um "espírito racional". Assim, à medida que o enunciador usa o embreante de pessoa "eu", funda os preceitos de uma doutrina. Somente essa instância racional, tipicamente projetada pelo discurso filosófico, poderia enunciar uma verdade com base em um modo de compreender o mundo oriundo da conceitualização que seu próprio discurso produz.

Desse modo, o que identificamos no início desse discurso é, especificamente, um enunciador que instaura a cenografia de constituição conceitual do enunciado *Seimei no Jisso*. A definição conceitual, atividade primordial da filosofia (COSSUTTA, 1994), constitui-se nesse discurso pela oposição entre *Seimei no Jisso* e vida fenomênica.

Com esse intuito, o enunciador elenca duas ordens de elementos que se opõem. De um lado, temos *Semei no Jisso*, ou a Verdade da Vida, que pertence à ordem do Real do Ser, da Realidade, do imutável, do imortal, do "eu perfeito e harmonioso", da perfeição. Do outro lado, temos a vida fenomênica, que pertence à ordem da ilusão, do irreal, do inconstante, do material, do corpo físico que, sofre, adoece, envelhece e morre.

O conceito "Semei no Jisso" é a base sobre a qual se sustenta a doutrina da *Seicho-No-Ie*. A relevância desse conceito pode ser notada também pelo fato de ele dar nome à obra. Embora seja mantido na língua de origem nas

primeiras edições, esse conceito e enunciado-título é substituído pela tradução “A Verdade da Vida” nas versões mais recentes, em português.

Conforme apontamos, grande parte do discurso do “Prefácio” é dedicado à definição do conceito *Semei no Jisso*. Essa definição é feita pelo processo que Cossutta (1994) denomina de instauração do sentido, uma característica pertinente à discursividade filosófica. Pela instauração do sentido, o enunciador faz com que a cenografia reflita o próprio enunciado, para, assim, controlar os efeitos de sentido dos conceitos que constituem seu discurso. Desta feita, funda um universo de sentido autônomo, no qual certos itens lexicais referem-se a conceitos cujos sentidos são determinados por esse próprio discurso.

Além da definição conceitual, o discurso filosófico também é percebido pela condução lógica de um raciocínio que é a base para a construção conceitual. Esse raciocínio é construído em torno das noções opostas: “imutável/transformação”. Tal condução lógica de raciocínio é explicitada na ideia de que há uma essência imutável no ser humano: “um corpo verdadeiro imutável que, enquanto ‘A’ se transforma em ‘B’ seja comum tanto a ‘A’ como a ‘B’”. É com base nesse raciocínio que o enunciador pretende que o coenunciador adira ao universo de sentidos que o discurso produz, a saber, a ideia de que a vida corporal é uma ilusão e que se opõe à “verdade da vida”.

Outros aspectos típicos da discursividade filosófica poderiam ser destacados nesse discurso, como, por exemplo, a projeção de um ethos racional do enunciador; entretanto, não nos aprofundamos mais na análise da cenografia filosófica que esse discurso sustenta para não nos afastarmos dos objetivos desta tese. Nesse sentido, o que nos interessa mais é compreender o que implica afirmarmos que esse discurso se estabelece também por um processo enunciativo filosófico. Afinal, essa afirmação não nos obrigaria a excluir o discurso da *Seicho-No-Ie* do escopo de nossa pesquisa, por não atender aos objetivos que almejamos?

Em outros termos, se temos, de fato, um enunciador filosófico e, concernente a este, uma fonte enunciativa legitimadora filosófica, ao invés de religiosa; ou ainda, mesmo que o discurso da *Seicho-No-Ie* seja considerado religioso, mas tenha um enunciador subjetivante, que assuma a responsabilidade enunciativa e que está atrelado a um autor-criador, aquele

que assume a obra como sua criação; desse modo, esse discurso não destoaria dos demais que analisamos e colocaria as hipóteses produzidas até aqui em contradição? Com efeito, essas possibilidades são atenuadas quando deparadas com o discurso contido no recorte seguinte:

Recorte (7):

> PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO
> Desde que a vida se manifeste no Universo, aí existe o caminho, existe a lei. Justamente esse é o caminho do viver da Seicho-No-Ie. O caminho é a palavra (vibração vital) que preenche o Universo, o princípio criador onipotente da Grande Vida, por isso não se choca com nenhuma religião e, mais que isso, é o princípio da vida que todas as pessoas, seja qual for a sua religião, precisam seguir**. "Representando" os senhores, recebo esse princípio da vida por inspiração e o publico - em outras palavras, apenas fui incumbido dessa missão pela Grande Vida**. O instrumento é a publicação da revista Seicho-No-Ie. **A sede verdadeira da Seicho-No-Ie é a fonte de inspiração do pensamento publicado na revista Seicho-No-Ie, e está no mundo de Deus, isto é, no mundo da Imagem Verdadeira.** O centro de sua representação aqui na Terra é que se denomina provisoriamente 'Sede Central da Seicho-No-Ie', a qual se encarrega de administrar a elaboração e a publicação da revista (TANIGUCHI, 2003, p.17, destaque nosso).

O enunciador, em "Prefácio à primeira edição", novamente assume o embreante de pessoa "eu", que identificamos como instâncias de enunciador e autor-responsável em sincronia. Essa instância sincrônica dirige o discurso aos coenunciadores, que são representados pelo item lexical "os senhores". Os coenunciadores instalados na cenografia referem-se, desse modo, aos leitores da revista de divulgação da doutrina.

Na sequência, o enunciador afirma que "recebe esse princípio da Vida" com a finalidade de transmiti-lo aos coenunciadores. Com isso, ele destaca seu papel como um "representante" desses coenunciadores. "Representar" adquire, nesse contexto, o sentido de ser o procurador, o agente intermediário ou mediador entre os leitores, que são do mundo tópico, ou seja, do plano humano, e "o mundo de Deus" ou paratópico. Esse papel intermediário entre os dois mundos dá ao enunciador sua condição paratópica, de um sujeito que,

embora seja deste mundo, tenha acesso ao mundo divino através da revelação.

Conforme apontado, o enunciador “recebe” esse princípio, o que o afasta da condição de fonte subjetiva, de criador ou de origem daquilo que ele transmite. O meio pelo qual recebe, como descrito na sequência, é por “inspiração”. O item lexical inspiração, comum no discurso religioso, refere-se a um processo enunciativo no qual quem enuncia é apenas o porta voz de uma instância superior. A “inspiração”, deste modo, constitui, no discurso religioso, um gesto de afastamento da responsabilidade enunciativa, pois, o enunciador afirma apenas ser responsável por “receber” e “publicar”, ou seja, é uma instância intermediária, que não assume o discurso que transmite como seu.

Em seguida, o elemento metadiscursivo “em outras palavras” atua como uma parafrasagem (Maingueneau, 1997), tentativa de controlar os efeitos de sentido provenientes da polissemia da língua e do interdiscurso. Por meio desse recurso, o enunciador explica seu papel intermediário como equivalente a uma “missão”: ‘‘apenas fui incumbido dessa missão pela Grande Vida”. A ideia de “missão” como apontamos nos outros discursos analisados é típica de todo sujeito que afirma para si o papel de representante de Deus, o que colabora também para a construção de um *ethos* de profeta. Além disso, ao apontar ser sua ação um cumprimento de uma missão, o enunciador também se afasta da responsabilidade pelo seu ato de produzir uma obra assim como da responsabilidade pelo conteúdo dessa obra. Afinal, ele apenas segue o que lhe é ordenado pelo Outro, o hiperenunciador.

Complementar a isso, a paratopia da fonte enunciativa legitimadora é explicitada quando o enunciador afirma que “a sede da Seicho-No-Ie” não pertence ao mundo, pois pertence à “fonte de inspiração” cuja origem está “no mundo de Deus”, que para o enunciador, equivale a “o mundo da Imagem Verdadeira”. Em outros termos, “o pensamento”, em seu sentido filosófico, mesmo que se manifeste no autor, não pertence a ele, porque é um pensamento “inspirado” pelo hiperenunciador. Logo, o que é publicado na revista é o pensamento inspirado por Deus, pertencente a Deus, à imagem verdadeira, e não daquele que escreve e assume a responsabilidade jurídica pela obra.

Por fim, recapitulando os discursos contidos nos dois prefácio, observamos que, embora se identifique como discurso filosófico, isso não significa que o discurso de “A Verdade da Vida” se inscreva em uma prática discursiva filosófica e que, de fato, esse discurso pretenda ocupar um espaço no campo discursivo filosófico. Afinal, sua fonte enunciativa legitimadora é típica do discurso religioso instituinte e o capital simbólico que esse discurso almeja é o do campo discursivo religioso.

Em síntese, a *Seicho-No-Ie* pode transmitir “a Verdade”, seja a verdadeira salvação ou a verdade sobre o que é a vida, porque a origem de seu discurso é divina. O autor, com todas as características de um profeta possui o dom de acessar a verdade divina, ou seja, o dom de acessar uma autêntica fonte enunciativa legitimadora que lhe transmite “A Verdade da vida”, “A imagem verdadeira”, ou “o caminho da salvação”.

Desse modo, não é por um dom racional que ele alcança a verdade, mas por um dom divino. Não há, nesse discurso, portanto, uma paradoxal localização por se dizer filosófico. Na verdade, o discurso religioso instituinte deve fazer da revelação a base sobre a qual constitui sua doutrina. Esse processo pelo qual faz do discurso instituinte um discurso instituído, ou seja, processo pelo qual funda a instituição, necessita dos mecanismos discursivo-enunciativos filosóficos. Não é por isso, contudo, que esse discurso deixe de ser uma prática discursiva religiosa.

A distinção primordial é a de que, por mais que as instâncias subjetivas que atuam na fundação de um novo posicionamento do campo discursivo religioso se aproprie de mecanismos discursivo-enunciativos do discurso filosófico, esse discurso não deixa de ser, antes de tudo, um discurso “inspirado”, ou seja, sobre o qual há um hiperenunciador “sagrado”. Ou ainda, conforme os termos que nos apropriamos nesta tese, por mais que esse discurso clame por uma fonte enunciativa legitimadora racional, ele não abandona a fonte enunciativa legitimadora transcendente ou sagrada. Por isso, é uma prática discursiva religiosa, pois não se trata de disputa de capital filosófico, o campo de disputa ainda é o religioso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo decorridos cerca de vinte seis anos desde sua formulação, a noção de discursos constituintes (COSSUTTA & MAINGUENEAU, 1995) mostra-se profícua e apresenta ainda muitas lacunas a serem exploradas. São essas lacunas que nos motivou, nesta tese, a aprofundar os estudos acerca do modo como os discursos constituintes legitimam a si mesmos. O problema de pesquisa surge assim, de um simples raciocínio: se existem discursos que são fundadores dos discursos de uma sociedade e não se alicerçam em outros, esses discursos necessitam criar seu próprios processos enunciativos de emergência, pelo qual possam se autolegitimar.

Assim, ao buscarmos como Maingueneau (1995, 2000, 2006, 2008b, 2010, 2015a) explica esse processo de autolegitimação, notamos que, embora o processo de legitimação dos discursos constituintes não seja aprofundado pelo autor, ele deixa algumas pistas que possibilitam que ampliemos seu entendimento. Maingueneau (1995, 2000, 2006, 2008b, 2010, 2015a) afirma que os discursos constituintes se legitimam ao refletir em seu funcionamento sua própria constituição e por, em sua cena enunciativa, legitimar o direito à fala que recebem de uma fonte legitimadora. É justamente o "estatuto xamânico" dessa fonte legitimadora que dá autoridade ao enunciador de um discurso constituinte. Com base nisso, alguns conceitos tornam-se basilares para a compreensão desse processo de autolegitimação, a saber, o de fonte legitimadora, de Absoluto e de paratopia.

Desse modo, a Tese partiu do pressuposto de que os discursos que se propõem como fundadores e como discursos primeiros formulam seus próprios mecanismos de emergência para que possam fundar a si mesmos e legitimar-se. Entretanto, nos intrigou saber como opera, de fato, o processo enunciativo-discursivo que possibilita a "autofundação" de um discurso constituinte.

Além disso, tendo em vista que a noção de fonte legitimadora consiste em um enunciador alegar que seu discurso advém de outro, levou-nos à hipótese de que, ao emergir, o discurso estabelece um processo enunciativo que opera sobre a responsabilidade pelo dizer para que, assim, tenha autoridade enunciativa. Trouxemos, desta feita, a noção de responsabilidade

enunciativa para o cerne da problemática da autolegitimação dos discursos constituintes. Problematizar a responsabilidade pelo dizer, portanto, seria a condição de elaboração de um processo enunciativo paratópico que, por sua vez, permite a autolegitimação do discurso e de sua sede de autoridade. Correlacionamos, desta feita, os conceitos de paratopia, de fonte legitimadora e de responsabilidade enunciativa para examinarmos esse processo de autolegitimação.

Vimo-nos, em seguida, diante do problema da delimitação. Como a totalidade dos discursos constituintes, ou seja, o religioso, o literário, o científico e o filosófico, tornaria nosso estudo abrangente, de modo a dificultar que realizássemos um estudo mais aprofundado, restringimos ao discurso religioso. Consideramos que, por ser um discurso constituinte, analisar o processo de emergência de posicionamentos no campo discursivo religioso, possibilitar-nos-ia identificar como se estabelece seu processo enunciativo de legitimação, o que permitiria estender essa reflexão a outros discursos constituintes.

Focamos, assim, no estudo do processo enunciativo-discursivo de legitimação de doutrinas emergentes do campo discurso religioso. Para isso, selecionamos um *corpus* heterogêneo, cujos discursos pertencem a condições históricas e culturais diversas, mas que possibilitam ser aproximados pelo fato de serem discursos fundadores de doutrinas no campo discursivo religioso.

Com base nessa delimitação e na definição de conceitos que, relacionados, são pertinentes para explicar como esses discursos legitimam a si mesmos, a saber, de responsabilidade enunciativa, paratopia e legitimação; definimos os objetivos de pesquisa. O objetivo principal foi examinar a responsabilidade enunciativa e sua relação com o processo enunciativo-discursivo de legitimação de doutrinas emergentes do campo discursivo religioso. Os objetivos específicos foram: identificar o processo de legitimação na emergência dessas doutrinas; relacionar a noção de paratopia com a de responsabilidade enunciativa; elaborar um dispositivo analítico para tratar da legitimação do discurso religioso instituinte; verificar o espaço interdiscursivo no processo de emergência das doutrinas no campo discursivo religioso.

No primeiro discurso analisado, “O livro de Mórmon”, identificamos inicialmente instâncias enunciativas que, embora sejam importantes para a

realização da obra, são afastadas da responsabilidade enunciativa e da condição de autor-criador. A instância de Joseph Smith assume o lugar de tradutor, sua missão é trazer a obra a público, mas é afastado da responsabilidade do conteúdo dessa obra. Mórmon, do mesmo modo, é uma instância que surge na cenografia engendrada pela própria obra e assume a função de um profeta-historiador.

Notamos, com isso, que as cenografias constituídas pela obra refletem o próprio processo criativo da constituição do livro. É por meio desse processo circular, pelo qual a cenografia deve legitimar a própria obra a que pertence, que as instâncias autorais produzem para si lugares que as afastam da própria responsabilidade por esse discurso e legitimam sua condição paratópica.

Assim, a obra pode ser apontada como de origem, não de uma criação subjetiva, mas, da comunicação divina aos homens. Há, com isso, um hiperenunciador que comanda todo o processo criativo enquanto as instâncias autorais são deslocadas para uma produção coletiva cuja finalidade é apagar o papel subjetivo de um autor-criador. São profetas que produzem a obra, sejam historiadores ou o tradutor, mas tomados por um dom divino de revelações que faz de suas tarefas uma missão designada por Deus. O fazer e o dizer tornam-se, desta feita, o cumprimento de uma ordem, ou seja, a missão divina.

No segundo discurso analisado, “O livro dos Espíritos”, embora produzido em condições socio-históricas bastante diferentes, identificamos que o processo de legitimação desse discurso pode ser aproximado àquele que identificamos em “O livro de Mórmon”. Em “O livro dos Espíritos”, o autor assume a condição de um autor-responsável e distancia-se da responsabilidade enunciativa e da responsabilidade pelo conteúdo da obra. As cenografias produzidas pelos discursos dessa obra esforçam-se para imputar a responsabilidade enunciativa aos Espíritos superiores, que são também a quem é atribuída a responsabilidade pelo conteúdo doutrinal.

Allan Kardec ocupa o lugar de autor-responsável, por ordenar e compilar os ensinamentos advindo dos Espíritos. Assim, embora o nome “Allan Kardec” esteja presente no peritexto como o de um “nome de autor”, já nos discursos do peritexto, há o afastamento de sua condição de autor-criador e,

concomitantemente, seu afastamento da responsabilidade enunciativa pelos discursos que constituem o conteúdo doutrinal presente na obra.

Na terceira doutrina selecionada, a *Seicho-No-Iê*, em sua obra basilar, “A Verdade da Vida”, embora a instância autoral seja mais marcada na figura de Masaharu Taniguchi, que assume a função de elaborador da obra e de divulgador da filosofia *Seimei no Jisso*, assim como nos demais discursos analisados, essa instância autoral afasta-se da condição de um autor-criador e apresenta-se como um sujeito intermediário entre o mundo divino e o mundo dos homens.

Principalmente, as cenografias de revelação instauradas pela obra, remetem a um discurso cuja responsabilidade enunciativa é assumida por um hiperenunciador. Esse hiperenunciador dirige-se, na cenografia, àquele identificado como a instância autoral, Masaharu Taniguchi. Com isso, a obra é apontada como originária de inspiração divina e seu autor é apenas o intermediário entre a divindade e os coenunciadores de sua doutrina, ou seja, ele é o porta-voz de um hiperenunciador, o que o afasta da responsabilidade pelo conteúdo doutrinal da obra que divulga, ao mesmo tempo que dá aos discursos da obra a condição paratópica que a legitima como uma verdade transcendente.

Em síntese, a noção de responsabilidade enunciativa tomou espaço relevante no objetivo desta tese por nos permitir compreender que o discurso religioso instituinte somente é legitimado quando a cenografia possibilita apontar que o discurso advém de um outro, a fonte enunciativa legitimadora. Em específico, temos a instalação de cenografias que permitem que a responsabilidade enunciativa seja imputada a uma fonte enunciativa legitimadora paratópica. Esta, por sua vez, dá autoridade e legitima um autor-responsável, ao mesmo tempo que o afasta da responsabilidade pela doutrina divulgada pela obra. É desse jogo entre o imputar e o afastar-se da responsabilidade pelo dizer - envolvendo instâncias externas e internas à cenografia - que possibilita a uma instância paratópica enunciar uma verdade, o Absoluto, ao mesmo tempo que legitima todo o processo criativo que a obra engendra.

Embora a noção de responsabilidade enunciativa tenha contribuído para que analisássemos esse fenômeno enunciativo, nas análises, notamos

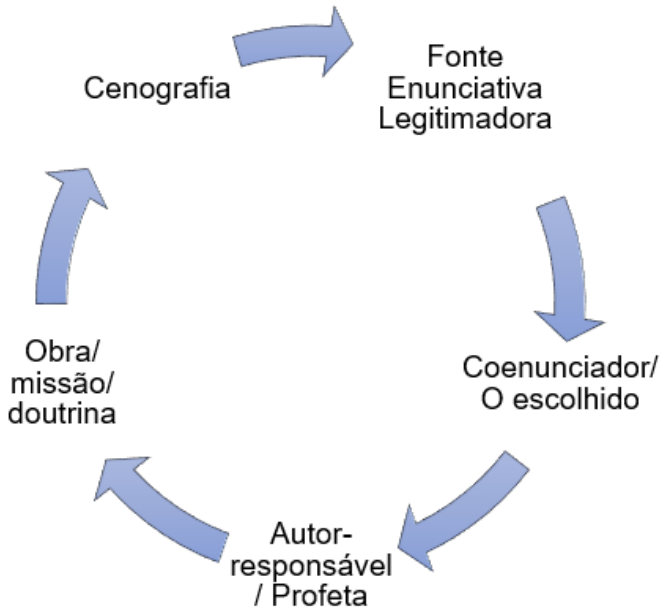
que o entendimento restrito do conceito de responsabilidade enunciativa, conforme estipula Rabatel (2016), não seria suficiente para essa compreensão, pois, como alerta Maingueneau (2013), quando analisamos textos ou obras, não basta atribuir a responsabilidade por um enunciado a enunciadores. Por conta disso, expandimos o conceito de responsabilidade enunciativa para captar também as instâncias externas à cenografia, o que engloba o problema da autoralidade.

Com isso, a disjunção que operamos na análise apontou-nos a interação necessária para a legitimação desses discursos, entre instâncias relativas à autoralidade, a saber, de autor-responsável e de autor-criador, e instâncias que emergem na cenografia: a fonte enunciativa legitimadora. É justamente por transitar entre esses dois espaços que é possibilitada a constituição da função de autor-responsável, uma instância que, embora assuma a responsabilidade jurídica pela obra, afasta-se da responsabilidade pelo discurso que divulga. É, assim, um autor que nega sua própria condição de criador de um discurso, mas o processo enunciativo legitima esse paradoxo.

Com relação a isso, constatamos como as instâncias de autor e de enunciador interagem de modo a fazer com que o discurso produza cenografias cuja pretensão é de atribuir um lugar ao autor que o afaste da condição de um autor-criador, concomitante, à atribuição dessa responsabilidade criadora a uma instância transcendente ao mundo comum. A instância a quem é imputada a responsabilidade criadora pelo conteúdo doutrinal que a obra transmite é, assim, a fonte enunciativa legitimadora, instância paratópica, pois transita entre o mundo humano e o mundo divino, entre o espaço profano e o sagrado.

São pelas cenografias também que as instâncias autorais ganham o estatuto de “profetas”, de sujeitos incumbidos de uma missão divina, o que os afastam de um interesse pessoal e de uma responsabilidade pelo dizer e pelo fazer. A obra e a divulgação da doutrina que a obra funda são apresentadas como o cumprimento de um mandamento divino, como uma ação comandada por um hiperenunciador. Afinal, esse é o único que, de fato, assume a responsabilidade pelo projeto que a obra realiza. A missão atua, desse modo, como uma estratégia de afastamento da responsabilidade como também para a construção de um *ethos* de profeta à instância autoral.

A cenografia, como salientamos, é fundamental, para que todo o processo de responsabilidade pelo dizer seja operado. É na cenografia que se projeta uma fonte enunciativa legitimadora que dá autoridade a um coenunciador/ escolhido que é, ao mesmo tempo, o autor-responsável. Desse modo, a cenografia permite a um ser transcendental enunciar e, por sua enunciação, afastar o autor da responsabilidade criadora da obra, ao mesmo tempo que faz dessa instância um profeta, um portador de uma missão. O que as análises nos apontam, portanto, é um processo de legitimação cíclico pelo qual a obra constitui uma cenografia que deve legitimar a própria obra e seu autor.



O processo de legitimação, atua, assim, por uma cenografia de revelação que engendra uma fonte enunciativa legitimadora paratópica. Essa fonte interpela um coenunciador que se torna “O escolhido” para receber a revelação divina e a quem é atribuída uma missão. Ao receber a missão da fonte enunciativa legitimadora, é agregada ao escolhido a condição de um profeta, ou seja, um portador de uma revelação. O coenunciador/escolhido, por seu turno, assume a duplicidade de papéis, pois é interno e externo à cenografia, representando também o autor-responsável.

Ao produzir a obra, o autor-responsável é legitimado pela cenografia de revelação como um sujeito incumbido de cumprir a missão transmitida pela fonte enunciativa legitimadora. A missão, geralmente, resume-se a organizar e divulgar a doutrina proveniente da revelação que ele recebeu. A obra torna-se, assim, a produção desinteressada de um propósito subjetivo, pois é, acima de tudo, o cumprimento de um dever ordenado por um hiperenunciador.

Em “O livro dos Espíritos”, a comunicação da fonte enunciativa legitimadora com o coenunciador produz uma cenografia cujos efeitos de sentido aproximam-se mais da observação científica do método empírico do que de uma revelação. Entretanto, não deixa de se submeter ao mesmo princípio cíclico do modelo acima. Há uma fonte enunciativa legitimadora, os Espíritos superiores, que se dirige aos coenunciadores, entre os quais é incluído o autor-responsável. Este é também incumbido de uma missão: a organização e divulgação da doutrina.

A legitimação somente é possível, entretanto, por causa da fonte enunciativa legitimadora que dá a legitimidade a um coenunciador/ escolhido que representa também um autor/profeta. Mas, Para que essa fonte desfrute de autoridade ela necessita de um estatuto paratópico, ou seja, ela deve ser projetada como uma instância que não pertence inteiramente ao mundo, como uma voz transcendente representante do plano intermediário entre a condição humana e o que excede essa condição.

No discurso religioso instituinte, a paratopia se estabelece pela oposição entre o plano humano e o divino ou espiritual, entre o profano e o sagrado, entre o terreno e o extraterreno. Assim, os Espíritos superiores, o anjo de Morôni, O Acendedor dos Sete Candeeiros são legítimas fontes enunciativas legitimadoras, pois adquirem o caráter paratópico porque são do plano sagrado e comunicam-se com o plano humano.

Por serem aceitas culturalmente como instâncias que transcendem o plano dos homens, essas fontes enunciativas legitimadoras podem revelar Verdades que os homens não são capazes de compreender por si mesmos. Nesse sentido, a comunicação da fonte enunciativa com o plano humano somente tem o propósito de transmitir o Absoluto: a verdade que permitiria a salvação à humanidade.

Acerca do interdiscurso que constitui o espaço discursivo analisado, notamos a presença do discurso judaico-cristã, principalmente em “O livro de Mórmon” e, do discurso do Novo Testamento, em “O livro dos Espíritos” e em “A Verdade da Vida”. Observamos que esses três posicionamentos emergentes, embora elaborem para si suas próprias condições de emergência, sem que precisem se legitimar com base em outros discursos, por surgirem em condições socio-históricas em que o campo religioso já está estruturado, inevitavelmente, estabelecem interações com os posicionamentos dominantes do campo.

Por esse motivo, tendo em vista que o Cristianismo é um posicionamento dominante, principalmente, na cultura ocidental e americana, os discursos analisados interagem no espaço discursivo com esse posicionamento, seja para negá-lo, ou para buscar nele a aliança. Em “O livro de Mórmon, há a busca por legitimação por um processo de inscrição desse discurso como continuidade do discurso judaico-cristão.

Em contrapartida, no discurso espírita, embora se aproprie da filosofia cristã de “caridade”, esse discurso faz a releitura do discurso teológico cristão, travando embate com o posicionamento religioso instituído da Igreja Católica. A obra “O Evangelho segundo o Espiritismo” já explicita esse embate no título, que evidencia o confronto ao quadro hermenêutico católico, ao propor outros efeitos de sentido para o discurso do Evangelho.

Diferente desses dois casos, no discurso de “A Verdade da Vida”, legitima-se com base em um hiperenunciador que representa um hiperdeus, pois se propõe como o deus de todas as religiões. Além disso define-se como a essência de todas as religiões, como modo de evitar o embate com outros posicionamentos religiosos no campo discursivo. Entretanto, ao instituir para si um Absoluto, uma verdadeira salvação, trava, inevitavelmente o embate com posicionamentos do campo. É nesse sentido que sua autodefinição como “filosofia de vida” funciona como estratégia de emergência “harmônica”.

A análise do espaço discursivo que brevemente expomos não tem a pretensão de examinar a identidade interdiscursiva dos discursos analisados, como propõe Maingueneau (2008a). Na verdade, por selecionarmos o discurso religioso instituinte, ou seja, aquele que é fundador da instituição, e focarmos em seu processo de autolegitimação, a fundação interdiscursiva deixa de ser

o nosso foco. Entretanto, a mudança dos objetivos e do recorte do *corpus* possibilitaria que a pesquisa tivesse esse intuito.

Seria diferente, porém, se o estudo tomasse como *corpus* o discurso religioso instituído, pois, desse modo, a análise enfatizaria a constituição da identidade interdiscursiva. É por esse motivo que a distinção entre discurso religioso instituinte e discurso religioso instituído deve ser levada em conta na análise do discurso religioso. Conforme salientamos no capítulo IV, Nascimento (1993, 2009, 2020) já se atenta a isso, embora faça a distinção com as nomenclaturas de discurso teológico e discurso religioso.

Por fim, sabemos que a Tese deixa ainda muitas lacunas sobre o tema, aspectos que merecem ser questionados ou aprofundados. Mas um dos obstáculo do pesquisador é, quando ainda submerso nas teias de sentido de sua pesquisa, enxergar as faltas e os excessos. Somente o distanciamento possibilita a autocrítica, o amadurecimento e o avanço teórico. Por esse motivo, a releitura e o constante revisitar sejam, talvez, os momentos mais profícuos da pesquisa.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Leila M.B. **Seicho-no-Ie do Brasil**: agradecimento, obediência e salvação. São Paulo: Annablume, 1999.

AMORIN, Nádia Fernanda Maia de. **Os mórmons em Alagoas**: Religião e Relações raciais. São Paulo: FFLCH/USP, 1981.

ARRIBAS, C. G. **Afinal, espiritismo é religião?** A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. 226f. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

BAPTISTA, Carlos A. **As faces do autor**: autoralidade nos discursos de Claudio de Moura Castro. 2015, 130 f. Dissertação (Mestrado em Língua Portuguesa) – Programa Pós-graduados em Língua Portuguesa, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

BAPTISTA, Carlos A. A educação na mídia: o espaço da polêmica e da verdade. *In:* NASCIMENTO, Jarbas Vargas; FERREIRA, Anderson (org.). **Discursos e Cultura V.1**. São Paulo: Blucher Open Access, 2018, p. 105-129.

BAPTISTA, Carlos A. O Deus da harmonia: a legitimação de um espaço no campo discursivo da religiosidade. *In:* NASCIMENTO, Jarbas Vargas; FERREIRA, Anderson (org.). **Discursos constituintes**. São Paulo: Blucher, 2020, p. 60-76.

BAPTISTA, Carlos A.; VASCONCELLOS, Victor H. Paratopia e autoralidade no Livro dos espíritos, de Allan Kardec. *In:* VI Colóquio e I Instituto da Associação Latino-Americana de Estudos do Discurso, ALED-Brasil, v.2, 2016, São Carlos. **Anais**, São Carlos: 2016.

BAPTISTA, Carlos A.; VASCONCELLOS, Victor H. A paratopia para além dos discursos constituintes. *In:* NASCIMENTO; CANO; ELIAKIM (org.). **Paratopia – Discurso e Cultura Vol. 3**. São Paulo: Blucher, 2020, p. 269-304.

BASTIDES, Roger. O sagrado selvagem. *In:* **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral I**. Campinas: Pontes, 1991[1976].

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral II**. Campinas, SP: Pontes, 2006[1968].

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOURDIEU, Pierre. A gênese dos conceitos de *habitus* e campo. *In:* **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Difel, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte**: gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Cia das Letras, 1996 [1992].

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2011.

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

BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. *In:* **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

CABRERA, Juan Pablo Chiappara. **Ficção de vida na obra de Carlos Liscano**. 2009. 198 f. Tese (Doutorado em Letras) - Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

CARREIRA, Rosângela A. Ribeiro**. A paratopia testemunhal documental e o discurso da negritude em Vencidos e Degenerados**. 2015. 250 f. Tese (Doutorado em Língua Portuguesa) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

CHARAUDEAU, Patrick.; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2008.

CHAVES, Ramon Silva. **A paratopia do estigma**: identidade e relato de si no discurso Recordações do escrivão Isaías Caminha, de Lima Barreto. 2018. 214 f. Tese (Doutorado em Língua Portuguesa) –, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

CLARKE, Peter. B. As Novas Religiões Japonesas e suas Estratégias de Adaptação no Brasil. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 22-45, jun. 2008. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv2_2008/t_clarke.pdf>. Acesso em: 01/06/ 2021.

COELHO DA SILVA, Elias. Hierofania discursiva: a objetificação do sagrado. *In:* COSTA, J. C. de; FRANCELINO, P. F (org.). **Linguagem, discurso e religião:** diálogos e interfaces. São Carlos: Pedro & João, 2017.

COOGAN, Michel Donald. **Religiões**. São Paulo: Publifolha, 2007.

COSSUTA, Frédéric. **Elementos para a leitura dos textos filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

COSTA, Nelson Barros da. **A produção do discurso lítero-musical brasileiro**. 2001. 486 f. Tese (Doutorado) - Programa de Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

DEER, C. Pierre Bourdieu: **conceitos fundamentais**. São Paulo: Vozes, 2018.

DINIZ, Edileia. **Carisma e o Poder no discurso religioso**: um estudo do legado de Masaharu Taniguchi – A Seicho-no-Ie do Brasil. Dissertação (mestrado em Ciência da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2006.

DUCROT, Oswald. **O dizer e o dito**. Campinas: Pontes, 1987.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FIGUEIRA, Bruno de Sousa. **O impossível lugar na obra de Raul Seixas**: a constituição de uma paratopia. 2015. Dissertação (Mestrado em linguística) – Universidade federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

FONSECA, Ricardo Marcelo. O positivismo, "historiografia positivista" e história do direito**. Argumenta**, Jacarezinho, n. 10, jan./jun., p. 143-166, 2009.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? *In:* ***Ditos e escritos III*** -Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 264-298.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2012.

FLORES, V. N.; TEIXEIRA, M. **Introdução à linguística da enunciação**. São Paulo: Contexto: 2008.

GENETTE, Gérard**. Paratextos editoriais**. São Paulo: Ateliê, 2009.

GREENLEAF, Floyd; SCHWARZ, Richard W. **Portadores de luz**: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia. São Paulo: UNASPRESS, 2009.

GRENFELL, Michael. **Pierre Bourdieu**: conceitos fundamentais. São Paulo: Vozes, 2018.

GUERRIERO, Silas. A atualidade da teoria da religião de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades. **Estudos de Religião**, São Paulo, n. 42 - Edição Especial, v. 26, p.11-26, 2012.

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Loyola, 2010.

IBGE, 2010. Censo Demográfico de 2010. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, dados referentes ao Brasil. Disponível em: http://www.ibge.com.br/home/. Acessado em: 05/05/2021.

KARDEC, Allan. **Le livre des esprits**. Paris: Union Spirite Française et Francophone, 1998. Disponível em: http://www.spirite.be/livres/fr/allankardec-esprits.pdf. Acessado em: 20/01/2021.

KNIGHT, George. **Em busca de identidade**: o desenvolvimento das doutrinas adventistas do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

LEITE, Fabiano Aparecido Costa. **Eu Deus e Irene**: o autor no discurso religioso da Umbanda. 2013. Dissertação de mestrado (mestrado em Ciências das Religiões) - Faculdade Unida de Vitória – Vitória, 2013

LOYOLA, M. Andréa. Campo Religioso. *In:* CATANI, A. M.; NOGUEIRA, M. A.; HEY, A. P.; MEDEIROS, C. **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MAINGUENEAU, Dominique. **Le contexte de l'œuvre littéraire**: Enonciation, écrivain, société. Paris: Dunod, 1993.

MAINGUENEAU, Dominique L'énonciation philosophique comme institution discursive. *In:* **Langages**, ano 29, n. 119, p. 40-62, 1995.

MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em Análise do Discurso**. Campinas: Pontes,1997 [1987].

MAINGUENEAU, Dominique. Analisando discursos constituintes. Revista do **GELNE**, Natal, v.2, n.1/2, p. 1-12, 2000.

MAINGUENEAU, Dominique. **O contexto da obra literária**. São Paulo: Martins fontes, 2001[1995].

MAINGUENEAU, Dominique. A noção de hiperenunciador. **Polifonia**, Cuiabá, n. 10, p. 75-97, 2005.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso Literário**. São Paulo: Contexto, 2006.

MAINGUENEAU, D. **Gênese dos discursos**. Curitiba: Criar, 2008a [1984].

MAINGUENEAU, Dominique. **Cenas da enunciação**. São Paulo: Parábola, 2008b.

MAINGUENEAU, Dominique. Introduction. La difficile émergence d'une analyse du discours religieux**. Langage et société**, Paris, v. 130, n. 4, p. 5-13, 2009.

MAINGUENEAU, Dominique. **Doze conceitos em Análise do Discurso**. São Paulo: Parábola, 2010.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de textos de comunicação**: 6a edição ampliada. São Paulo: Cortez, 2013.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso e análise do discurso**. São Paulo: Parábola, 2015a.

MAINGUENEAU, Dominique. **La philosophie comme institution discursive**. Limoges: Editions Lambert-Lucas, 2015b.

MAINGUENEAU, Dominique. **Variações sobre o ethos**. São Paulo: Parábola, 2020.

MAINGUENEAU, Dominique; COSSUTTA Frédéric. L'analyse des discours constituants. *In:* **Langages**, ano 29, n.117, 1995, p. 112-125.

MELO, José Marques de. **A opinião no jornalismo brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1985.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. **Estudos avançados**, São Paulo, n. 18 (52), p. 29-46, dez., 2004.

MOUGER, Gérald. Autonomia e homologia dos campos. (Verbete). *In:* CATANI, A. M.; NOGUEIRA, M. A.; HEY, A. P.; MEDEIROS, C. **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MOURA, Amanda J. Ferreira. A Obscena Senhora D à luz da paratopia. **Entrepalavras**, Fortaleza - ano 1, v.1, n.1, p. 139-151, ago/dez 2011.

NASCIMENTO, Jarbas Vargas. **O discurso religioso católico**: um estudo linguístico do rito matrimonial. São Paulo: EDUC, 1993.

NASCIMENTO, Jarbas Vargas. A ritualização do perdão no discurso teológico: uma leitura da parábola do filho pródigo. *In:* FERREIRA, Luiz Antônio; NASCIMENTO, Jarbas Vargas; SAYEG-SIQUEIRA, João Hilton (ORG.): **A leitura no espaço bíblico**: a parábola do filho pródigo. São Paulo: LPB, 2009.

NASCIMENTO, Jarbas Vargas. O discurso teológico como discurso constituinte. *In:* NASCIMENTO, Jarbas Vargas; FERREIRA, Anderson (Orgs.). **Discursos constituintes**. São Paulo: Blucher Open Access, 2020, p. 34-59.

NEVES, Maria de Moura & LOPES, Mariú moreira Madureira. Texto bíblico e tradução: a “voz divina” no plano humano da coenunciação. **Cad. Trad**., Florianópolis, v. 36, nº 2, p. 205-236, maio-ago., 2016.

O LIVRO DE MÓRMON: outro testamento de Jesus Cristo. Tradução de “The Book of Mormon”. Publicado por A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. Salt Lake City, Utah, EUA, 2015.

ORLANDI, Enni. **A linguagem e seu funcionamento**. Campinas: Pontes, 1983.

PEREIRA, Ronan Alves. O Budismo japonês: sua história, modernização e transnacionalização. **Fundação Japão**, São Paulo, v. 1, p. 1-28, 2006. Disponível em: https://www.br.emb-japan.go.jp/cultura/religiao.html. Acessado em: 20/08/2021.

PINTO, Céli Regina Jardim. Elementos para uma análise de discurso político. **Barbarói** (UNISC), Santa Cruz do Sul, ano 2006/1, n. 24, p. 78-109, 2006. Disponível em: https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/821. Acessado em: 20/05/2019.

PONSONI, Samuel. **Paratopia política e formação do ethos discursivo na atividade literária**: uma análise discursiva de narrativas brasileiras. 2015. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

PROVIDÊNCIA. *In:* Novo dicionário de teologia. São Paulo: Hagnos, 2011.

RABATEL, Allan. Prise en charge et imputation, ou la prise en charge à responsabilité limitée**. Langue française**, Paris, ano 2009/2, n. 162, p. 71-87, 2009. Disponível em: https://www.cairn.info/revue-langue-francaise-2009-2-page-71.htm. Acessado em: 15/10/2018.

RABATEL, Allan. L'arrestation de Jésus et la représentation de Judas en Jean, 18, 1-12. Mise en perspective avec l'univers de la gnose dans l'Évangile de Judas, **Études théologiques et religieuses**, ano 2009/1, n.1 (Tome 84), p. 49-79, 2009. Disponível em: https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2009-1-page-49.htm. Acessado em: 21/10/2019.

RABATEL, Allan. **Hommo narrans**: V. I: por uma abordagem enunciativa e interacionista da narrativa. São Paulo: Cortez, 2016.

RAMANZINI, Isis Cristina. **Monteiro Lobato e o discurso do petróleo**: o deslocamento da instituição literária para a arena de debates da política econômica. 2017. 129 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

RAMOS, Diogo. **Xintoísmo**. Coimbra: Escrytos Ed. Autor, 2017.

RIBEIRO, João. **O que é Positivismo**. São Paulo: Brasiliense, 2017.

ROLIM, Wiliane Viriato. A filosofia como discurso constituinte**. Letras & Letras**, Uberlândia, v. 22, n. 2, p. 47-54, jul./dez., 2006.

SAPIRO, Gisèle. Bens Simbólicos [Economia dos] (Verbete). *In:* CATANI, A. M.; NOGUEIRA, M. A.; HEY, A. P.; MEDEIROS, C. **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SILVA, João Carlos da. Laicismo, liberdade religiosa e educação no Brasil na perspectiva do apostolado positivista (1880-1930). **HISTEDBR On-line**, Campinas, v.18, n.4 [78], p.963-979, out./dez. 2018.

SILVEIRA, João Paulo de Paula. **A Seicho-no-Ie do Brasil e o "Autêntico Paraíso Terrestre**": o matiz religioso da nipo-brasilidade (1966-1970). 129 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, 2008.

SOARES, Dionísio. O. A literatura apocalíptica: o gênero como expressão. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 99-113, dez. 2008.

TANIGUCHI, Masaharu. **Seimei No Jisso** (**A verdade da vida)**: Livro sumário/livro Jisso/ V.1. São Paulo: Seicho-No-Ie Brasil, 1979.

TANIGUCHI, Masaharu. **A verdade da vida**: Introdução/ imagem verdadeira V. 1. São Paulo: Seicho-No-Ie Brasil, 2003.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. **Rev. Adm. Pública**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, p. 27-53, fev. 2006.

VALÉRIO, Simone Toschi. Pseudotopia: a construção do conceito. Anais do VI Seminário dos Alunos dos Programas de Pós-Graduação do Instituto de Letras da UFF, **Estudos de Linguagem**, n. 1, p. 563-574, 2015.

WANTIUL, Zêus. **As mesas girantes e o Espiritismo**. Brasília: FEB, 2019.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

WEBER, Max**. Ensaios de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

WEBER, Max. **Economia e sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva**.** Brasília: Ed. da UnB, 2009.

WEISS, Raquel. Durkheim e as formas elementares da vida religiosa. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 95-119, jul./dez 2012.