



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

Mário Pires de MORAES-JUNIOR

CANDOMBLÉ – DISCURSO EM TRANSE

GOIÂNIA, 2014

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	Mario Pires de Moraes Junior		
E-mail:	mpmoraesjunior@yahoo.com.br		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?	<input checked="" type="checkbox"/> Sim	<input type="checkbox"/> Não	
Vínculo empregatício do autor	Professor		
Agência de fomento:		Sigla:	
País:	Brasil	UF:	Go
CNPJ:			
Título:	CANDOMBLÉ – DISCURSO EM TRANSE		
Palavras-chave:	Transe, discurso religioso, análise do discurso, Candomblé		
Título em outra língua:	Candomblé – Discourse in trance		
Palavras-chave em outra língua:	Trance, religious discourse, discourse analysis, Candomblé		
Área de concentração:	Estudos linguísticos		
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	27/05/2014		
Programa de Pós-Graduação:			
Orientador (a):	Alexandre Ferreira da Costa		
E-mail:			
Co-orientador (a):*			
E-mail:	mpmoraesjunior@yahoo.com.br		

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Assinatura do (a) autor (a)

Data: ____ / ____ / ____

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Mário Pires de MORAES-JUNIOR

CANDOMBLÉ – DISCURSO EM TRANSE

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos.

Área de concentração: Estudos Linguísticos.

Linha de Pesquisa: Língua, Texto e Discurso.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Costa

GOIÂNIA, 2014

Ficha catalográfica elaborada
automaticamente com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

MORAES-JUNIOR, Mario Pires de
Candomblé - Discurso em Transe [manuscrito] / Mario Pires de
MORAES-JUNIOR. - 2014.
155 f.

Orientador: Prof. Alexandre Costa.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade
de Letras (FL) , Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística,
Goiânia, 2014.

Bibliografia.
Inclui tabelas.

1. Análise do Discurso. 2. Discurso Religioso. 3. Candomblé. 4.
Transe. 5. Dança ritual. I. Costa, Alexandre, orient. II. Título.

Mário Pires de MORAES-JUNIOR

CANDOMBLÉ – DISCURSO EM TRANSE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos e aprovada no dia 27 de maio de 2014, pela banca examinadora constituída pelos seguintes membros: Prof. Dr. Alexandre Ferreira da Costa (FL/UFG - Presidente da banca); Profa. Dra. Carla Janaína Figueredo (FL/UFG - Membro Interno); Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati (FCS/UFG - Convidado Externo).

Dedico esse trabalho à minha família: Mamãe Rosana, papai Mário, irmãos Valéria e Viviane.

Mas, dedico especialmente à minha tia Cidinha.

Tia, minhas mais remotas lembranças são acompanhando-te nos colégios em que a senhora lecionava, observando seu trabalho como professora. Penso que esses registros foram, de forma inconsciente, meu norte durante toda minha vida profissional.

Deus te levou muito cedo de nós, no meio desse processo de pós-graduação. A senhora sempre foi minha maior incentivadora. Sempre se orgulhou do seu sobrinho mestre, em breve, doutor. Sei que você queria estar sentada na primeira fileira na defesa desse trabalho, e, quando eu estiver olhando para essas cadeiras, saberei que em uma delas a senhora estará.

Esse trabalho é inteiramente seu. Minha maior admiradora, meu amor.

Saudade eterna.

AGRADECIMENTO

Ao meu orixá: Kaô Kabiecilè, Xangô, meu pai, dono do meu ori.

Meu obrigado à CAPES, pela bolsa de estudos e ao Programa de Pós-Graduação em letras e linguística da Universidade Federal de Goiás.

Ao meu caríssimo orientador, prof. Dr. Alexandre Costa – toda minha gratidão, respeito e admiração. Aprendemos a nos relacionar e não tenho dúvida de que esse aprendizado gerou um belíssimo trabalho. Fizemos uma ótima parceria.

À coorientadora da pesquisa, Profa. Dra. Eliesse Scaramal, amiga, irmã, parceira, grande pesquisadora, historiadora, precursora dos estudos do Candomblé em Goiás. Minha irmã, como aprendi com você! Não tenho dúvidas que encontrá-la dividiu minha carreira acadêmica – e também minha vida pessoal – em dois momentos. Você é uma pérola rara de Oxalá. Meu obrigado pelo colo, pelo alento, a confiança, o estímulo e o amor.

Ao Núcleo de Estudos Críticos e Aplicados ao Discurso Religioso (NOUS-UFG) e ao Centro Integrado e Estudos África-Américas (CieAA-UEG).

A todos os irmãos do Ilê Axé Igbem Balè, especialmente Mãe Jane d’Omolu, minha mãe espiritual – respeito e amor infinitos pela sua missão, sua vida, pelo seu axé. Obrigado também às yalorixás e babalorixás que contribuíram com a pesquisa.

À amiga, professora, irmã Mary Anne Vieira (UEG/Anápolis) querida guerreira, lãnsã, que nunca se esquece do seu irmão de Xangô! Obrigado pela alegria, pela confiança, pela parceria. Essa pesquisa também é sua, nossa luta se immortaliza nessas linhas: minha dissertação e sua linda tese.

Obrigado da mesma forma a todos os professores que contribuíram durante todo esse tempo por meio de conversas formais e informais, aulas, indicações: Kátia Menezes, Flávio Sofiati, Maria de Lurdes Paniago, Sinval Filho, Adail Sebastião Rodrigues-Junior (UFOP), e a Professora Carla Janaína Figueredo pela valorosa contribuição na qualificação que precedeu a defesa desse trabalho.

RESUMO

A dissertação que ora apresentamos é um estudo multiteórico e multimetodológico que se constitui na confluência da Análise do Discurso Religioso e a Antropologia Africanista. Tendo como objeto o transe ritualístico no Candomblé Ketu, percorremos enunciados verbais e não-verbais em busca dos efeitos de sentido dessa prática. Entendendo o Discurso como um “conjunto de enunciados”, levantamos enunciados de diversas semioses a fim de compreendermos como o transe gera sentido e que sentidos são possíveis a partir das posições de sujeito e das regras de emergência de tais enunciados. O Candomblé é uma religião formada a partir da diáspora africana nas Américas, como sua formação não é homogênea, surgiram variações de culto em partes do território nacional. O Candomblé que estudamos é de origem Ketu, formado basicamente pelos africanos de etnia yorubá e jeje, vindos da África Ocidental. A comunidade que foi o *locus* dessa pesquisa é o Ilê Axé Igbem Balè, liderado pela matriarca Mãe Jane d’Omolu, situado em Aparecida de Goiânia, região metropolitana da Capital. Reunindo enunciados orais coletados em entrevistas com a comunidade, descrições de caderno de campo a partir da etnografia da comunidade, estudos da literatura especializada e análise interpretativa da dança ritual dos orixás, construímos um *corpus* que nos possibilitou considerar a amplitude polissêmica do termo transe. A Análise do Discurso que lançamos mão nesse estudo está ancorada em Foucault e Bakhtin. Esses autores contribuíram para o entendimento desse cenário discursivo bem como para análise dos enunciados. Utilizamos os pressupostos foucaultianos como dispersão, arqueologia, práticas discursivas e a relação poder-saber e as concepções de signo ideológico e dialogia de Bakhtin quando foi necessário. O intuito, portanto, não era o de confrontar os autores, mas nos valermos de seus conceitos sempre que um fosse mais adequado que do outro. No campo dos estudos africanistas tivemos como base os estudos de Bastide, Márcio Goldman, Reginaldo Prandi, Pierre Verger e Wagner Gonçalves. Ao final da pesquisa pretendemos dar importantes contribuições sobre os sentidos atribuídos para o transe ritualístico.

Palavras-chave: transe, discurso religioso, prática discursiva, enunciados visuais, candomblé em Goiás.

ABSTRACT

The dissertation presented is a multi-theoretical and multi-methodological study that is constituted in the confluence of Religious Discourse Analysis and the Anthropology of Culture. It has as object the ritualistic trance in the Candomblé Ketu, and in the search of effects of meaning in this practice, it was examined the verbal and nonverbal statements. Understanding the Discourse as a “set of statements”, it was collected statements of different semiosis in order to perceive the way the trance produces meaning and which meanings are possible from the positions of subject and the emergence rules. The Candomblé is a religion formed from the African diaspora in the Americas. As its formation is not homogeneous, it appeared varied worship in areas of the national territory. The Candomblé studied has Ketu origin, formed basically of Africans from the ethnic groups Yoruba and Jeje from the West Africa. The community that was the locus of this research is the Ilê Axé Igbem Balè, led by the matriarch Mother Jane d’Omolu, in Aparecida de Goiânia, the metropolitan area of the Capital. Gathering oral statements collected in interviews with the community, descriptions of the field notebook from the community ethnography, studies of the literature and the interpretive analysis of the ritual dance of orishas, it was built the corpus that enabled to consider the polysemic range of the term trance. The Discourse Analysis applied in this study comes from Foucault and Bakhtin. These authors contributed for the understanding of the discursive scenario, as well as for the statements analysis. Moreover, it was used the Foucault’s presuppositions as dispersion, archeology, discursive practices and the relationship between power-knowledge, and the conceptions of ideological sign and Bakhtin’s dialogism when it was required. Therefore, the goal was not to confront the authors, but always use their concepts when one was more appropriate than the other. In the field of African studies the authors Bastide, Márcio Goldman, Reginaldo Prandi, Pierre Verger and Wagner Gonçalves were the base. At the end of the research it is intended do give important contributions on the attributed meanings for the ritualistic trance.

Keywords: trance, religious discourse, discursive practice, visual statements, candomblé em Goiás.

SUMÁRIO

AGÔ, pra eu falar (preâmbulo)	11
Introdução	13
O que é um Saber? – Uma Problemática	17
Objetivos	22
Metodologia	22
Da etnografia	25
1. Breves Considerações Sobre o Candomblé	30
1.1 Os Estudos Africanistas Franco-Brasileiros	32
1.2 Que Candomblé é Esse?	43
1.3 Ilê Axé Igbem Balè: O Campo de Estudo e o Estudo do Campo	50
1.4 O Segredo como Dispositivo de Saber-Poder	57
2. O Transe Ritualístico e Seus Sentidos	62
2.1 O signo e o Signo ideológico	65
2.2 A Lexicalização como Conflito Semântico-ideológico	70
2.3 Dispersão e Regularidades: a formação do Corpus	78
2.3.1 Microarqueologia do Transe: quadros semânticos	82
2.3.1.1 Transe e a questão da (in)consciência	84
2.3.1.3 O Transe como mutação da personalidade: estado de corpo e o êxtase	90
2.3.1.4 A apreciação do transe pelos yawôs	94
2.3.1.5 O desejo e o medo	96
3. O Transe Como Prática	100
3.1 Performance na Antropologia, Prática, nos Estudos do Discurso	101
3.1.1 Uma Reflexão Sobre o Sujeito	107
3.1.2 A regulamentação social do transe e o Transe à revelia	109

3.2	A Dança dos Orixás e os Enunciados Visuais	117
3.2.1	Maquinaria das linguagens visuais	117
3.2.2	A relação entre as Narrativas Míticas e a Dança Ritual Sagrada	129
3.2.3	Dialogia e Geração de Sentido	137
4.	Últimas Considerações	144
5.	Referências	149

AGÔ, PRA EU FALAR

Na nação Ketu pedimos *agô!* em várias situações: ao entrarmos num dos lugares sagrados do ilê, ao passarmos na frente de um mais velho de santo que está sentado, ao tomarmos a palavra quando mais velhos estão falando, para nos aproximarmos dos sacerdotes, quando queremos entrar em um ritual que já se iniciou, e para falarmos das histórias sagradas das divindades yorubanas. Pedimos *agô!*

Peço *agô!* nesse momento, para tratar de um assunto que, embora acadêmico, versa sobre a experiência cotidiana de doação, de espiritualidade, de luta por direitos, de construção de identidade de comunidades que há séculos resistem bravamente ao preconceito, à difamação, à profanação de suas oferendas e aos discursos de construção da imagem do mau.

Desde os meus primeiros passos como pesquisador dessa temática tenho me deparado com sentimentos diversos: a curiosidade de alguns (pelo exótico/ exotérico), a satisfação de outros que, como eu, topavam essa empreitada, e a rejeição de uns tantos, que acreditavam ser este um objeto menor, indigno da ciência, da academia, que, imaculada, via-se obrigada a ceder espaço para tal produção. Lembro de que em algumas discussões, sobre o transe, em aulas do Programa de Pós-Graduação, alguns “colegas” queriam colocar meu objeto na situação de julgamento do real: “mas, eles estão em transe mesmo? Não estão fingindo, não?”. Nessas situações sempre me reportava ao pressuposto máximo do NOUS: – Aqui, não discutimos fé.

Ora, meu trabalho sempre foi com a linguagem, e mais, com a linguagem da comunidade que experiencia tal fenômeno. Essa pesquisa não trata de “desmascarar” quem quer que seja, ou provar a existência de dois planos que interferem um no outro, mas de considerar, com o mais profundo respeito, a religiosidade que se formou nos primórdios da nação brasileira e que ocupa lugar importante da nossa cultura, como fonte de pesquisa tão legítima quanto qualquer outra.

Aqui, o paradoxo do pesquisador que compõe a comunidade de pesquisa e a tão discutida imparcialidade do olhar do observador não configuraram um problema. Ao contrário. Pertencer, mesmo que em um lugar da hierocracia que abarca os não iniciados (os *abiãs*), favoreceu meu acesso a

ritos, pessoas, e conseqüentemente, enunciados, que outro talvez não conseguisse. E é por ter estado, durante tantos anos, em contato direto com esse “povo de santo” e com todas essas energias divinas, contos de tempos imemoriais e situações extremamente “familiares” que peço *agô!* antes de minha fala.

Aos meus *eledás*, peço *agô!*

Agô! a Xangô, maior rei entre todas as divindades. Dono do meu *ori*. *Kaô Kabiecilè*, meu pai. *Agô!* Omolu e Iansã, donos do Ilê Axé Igbem Balè, casa que me acolheu e que acolhe tantos outros pesquisadores interessados em conhecer, discutir, divulgar, problematizar e trazer à baila os elementos constituidores do Candomblé. São também os *eledás* da matriarca da casa, *yá* Jane d’Omolu, senhora respeitada por sua sabedoria e gentileza, peço *agô!* minha mãe. E com igual respeito, *agô!* aos meus irmãos *yawôs*, *ogãs*, *ekédes* e *egbômis*, que me cederam seu tempo e suas experiências de forma tão espontânea e interessada

Agô! também aos professores, que embora não sejam parte da comunidade de santo, são detentores de saberes que de alguma forma tentei acessar e compreender. Saberes que não são exatamente ocultos – como os religiosos – mas que são privilegiados e devem ser respeitados. *Agô!* ao meu orientador Prof. Dr. Alexandre Costa, pela sua dedicação, compreensão, respeito, interesse, empolgação e empatia com a cultura de matriz africana, e cujo nome também compõe essa pesquisa. *Agô!* à minha colaboradora, co-orientadora, amiga, irmã, Prof^a Dra. Eliesse Scaramal, da Faculdade de História, que não só cuidou da minha pesquisa como também cuidou de mim, me abrindo sua sala de aula para experiências maravilhosas de docência e sua casa para o repouso e alento. *Agô!* aos professores que, convidados, aceitaram ler com atenção esse trabalho e dar suas valorosas contribuições.

Que minha fala seja recebida pela comunidade acadêmica como contribuição aos estudos linguísticos e antropológicos. Que seja recebida pelos orixás como exemplo de minha dedicação. Que seja recebida pela comunidade de santo como amostra do meu amor e respeito profundo por essa tradição tão imensuravelmente bela e importante. Que ela seja fonte de novas pesquisas, problematizações, e discussões. Axé!

INTRODUÇÃO

*A sabedoria ancestral do povo africano, que a mim
foi transmitida pelos "meus mais velhos" de maneira oral,
não pode ser perdida, precisa ser registrada.
Não me canso de repetir: o que não se registra o tempo leva.
É por isso e para isso que escrevo (...)
assim foi que optei por oferecer a todos,
indistintamente, a riqueza da filosofia yorubá,
de maneira escrita, porém respeitosa,
evitando expor fundamentos que interessam, apenas,
aos sacerdotes.*

Mãe Stella ti Oxóssi¹

Quero tomar a liberdade de, neste texto de apresentação, usar a primeira pessoa do singular. Na verdade essa situação se repetirá em outros momentos dessa dissertação, mas considero que aqui a experiência pessoal de construção dessa pesquisa deve também ser marcada no nível linguístico.

Nessas páginas iniciais quero relatar as motivações que geraram essa empreitada acadêmica, os vaivens teóricos, as metodologias adotadas e as abandonadas, os problemas da pesquisa (e com a pesquisa) os objetivos e suas reformulações, as angústias, intempéries, desassossegos e satisfações. Isso por que nem só com teoria se constrói um trabalho. Todos esses sentimentos são constitutivos das reflexões que aqui se encontram e podem ajudar a compreender o todo dessa dissertação.

Tudo começa na vontade quase infantil de fazer algo (relativamente) novo, um objeto estranho para a teoria escolhida, um viés polêmico – ou ao menos não unânime quanto sua aceitação – relações ousadas e bibliografia vasta. Todos esses elementos – que inicialmente compunham o projeto e que

¹ Trecho do discurso de posse de Mães Stella de Oxóssi como imortal da Academia Baiana de Letras (2013).

ao decorrer da pesquisa foram revistos – não podiam ter outro efeito senão o do desespero. O tempo apresentou-se insuficiente, a carga de obrigações do programa, como o número de créditos e a escrita dos artigos das disciplinas comprometeram o cronograma pré-estabelecido, e os planos começaram a ser alterados. Diante disso, olho para o texto que apresento hoje e sinto que embora ele seja o resultado do que foi possível fazer, está consideravelmente distante da pretensão inicial, e isso me lembra a frase que ouvi diversas vezes de amigos e professores: “Mário, você não está escrevendo uma tese!”

Então, se o texto que segue não é como o inicialmente proposto, ele é, de fato, fruto de um imensurável esforço de compreender uma parte significativa da religião ancestral dos muitos povos da África Ocidental que aqui chegaram na condição de escravizados, por um processo colonial que ainda hoje reverbera no olhar do homem branco, cristão, heterossexual, classe média.

O interesse pelas religiões de matriz africana, e por todo o universo da cultura negra, sempre esteve latente em mim. Abracei o Candomblé como religião em 2003, quando por intermédio de um amigo fui apresentado à Mãe Jane d’Omolu^{2,3} e seu ilê.⁴ Esse encontro foi um marco em minha história pessoal. Na academia – em 2006, ano de meu ingresso na Faculdade de Letras – tive a oportunidade de desenvolver uma pesquisa bastante modesta

² Sacerdotisa do culto yorubá, dirigente do ilê axé Igbem Balé, casa de Candomblé Ketu, na cidade de Aparecida de Goiânia, *locus* dessa pesquisa.

³ Uma ressalva importante sobre a escrita das palavras em yorubá: há uma regulamentação internacional para escrita da língua yorubá cujo alfabeto tem grafemas diferentes do alfabeto latino. Há, no entanto, uma forma “à brasileira” de escrever as palavras em yorubá adequando os fonemas, considerando ainda termos que já foram absorvidos pelo léxico do português brasileiro (PB). Como nosso trabalho não resvala na descrição linguística ou etnolinguística, adotaremos a forma de escrita das palavras em yorubá conforme o alfabeto do PB e apenas usaremos o destaque em itálico para palavras que estejam estritamente vinculadas ao yorubá como língua ritual e que forem utilizadas com pouca recorrência nessa dissertação. Para as demais, como o nome dos orixás e os termos ilê, yalorixá, babalorixá, yawô dispensaremos o destaque em itálico.

⁴ Ilê, termo em yorubá que significa “casa”. Hoje, ressemantizado, assume um sentido de “templo”, lugar ritualístico – embora não deixe de ser “casa” uma vez que é muito comum que os pais e mães de santo morem com suas famílias em casas que ocupem o mesmo terreno do ilê, ou que o Ilê seja um cômodo dessa casa.

para a disciplina “Morfologia”, em que trabalhei a aglutinação das palavras em yorubá a partir da formação dos nomes dos orixás. Esse trabalho despertou grande interesse nos colegas e na professora. Neste momento percebi que minha vivência religiosa era um saber tão válido, e legítimo, quanto qualquer outro, e que este poderia compor meus estudos acadêmicos com grande colaboração para as ciências humanas.

Desde 2009, compondo o Núcleo de Estudos Críticos e Aplicados ao Discurso Religioso (NOUS/UFG),⁵ as reflexões sobre o Candomblé e todo o universo das religiões de matriz africana se intensificaram e geraram a proposta de projeto que me trouxe até essa etapa da pós-graduação. Mais recentemente, meu contato com o Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA – UEG) à época liderado pelas prof^{as} Dr^{as} Eliesse Scaramal (hoje na Faculdade de História UFG, que também colabora na co-orientação desse trabalho de mestrado) e Mary Anne Vieira (Geografia, UEG – Anápolis) aumentaram consideravelmente meu conhecimento no âmbito dessas religiões em Goiás, bem como me proporcionou o acesso a um banco de dados vastíssimo composto por Mapas, gráficos, plantas-baixas de diversos terreiros, gravações em áudio e suas respectivas transcrições, centenas de fotografias e horas de filmagem. Parte desse material também foi produzido por mim de forma que meu *corpus* e o do núcleo se juntaram para o bem de ambos.

Meu envolvimento com as questões religiosas, raciais, somados à minha atuação acadêmica como graduado em letras, me levaram a iniciar um trabalho de formação de professores do ensino público nos municípios do interior do Estado. Esse trabalho de formação em algumas oportunidades teve o apoio e reconhecimento da Superintendência de Igualdade Racial em Goiás. Trabalhando com escolas, organizações de comunidades remanescentes de quilombos e outros grupos que vez ou outra solicitavam palestras, formações e assessoria na elaboração de projetos sociais e culturais, percebi que toda essa vivência não precisaria estar separada da minha caminhada acadêmica.

⁵ Sob a coordenação do Prof. Dr. Alexandre Costa (FL/UFG), o NOUS é composto por estudantes de graduação e pós-graduação que se interessam pelo estudo do discurso religioso a partir de suas vivências religiosas e que se propõe a um diálogo inter-religioso em que as teorias do Discurso sejam o núcleo de compreensão desses fenômenos.

Nesse ínterim a pergunta mais recorrente era quanto a minha condição de pesquisador e adepto da religião – embora não iniciado. Confesso que essa preocupação em momento algum configurou-se num problema pra mim, pois se um professor pode fazer pesquisa em sua própria escola e em grande parte com sua própria turma, não vejo impedimento de natureza ética ou mesmo científica que seja suficientemente convincente da impossibilidade de um candomblecista analisar alguma prática do Candomblé. Ademais, a condição de estar num ambiente em que minha presença já estava naturalizada não só me permitiu uma coleta de dados com um mínimo controle de performance, como também me permitiu acesso a pessoas e rituais que um pesquisador desconhecido e não-candomblecista não teria.

Desse modo, minha condição de participante estava para além dos moldes ditos etnográficos. No entanto, como meu objeto de análise tem uma materialidade da qual não escapo, a interpretação do fato social não é à esmo, pois estou ancorado nos enunciados e na cadeia textual que compõe meu *corpus*. Adotei então o pensamento de que o pesquisador não deve ignorar ou negar seu lugar na experiência humana (GOLDMAN, 2013). Ora, se nenhuma voz é monofônica, como me eximir de ser também a minha voz uma das que formam esses enunciados, uma vez que as etnografias não são construídas ou agenciadas de forma solitária, mas diante de diálogos, embates, que não se limitam ao campo, mas se estendem para junto de nossos pares e professores, pois a ressonância dos relatos etnográficos na academia são importantes para a sedimentação das reflexões.

A dizer sobre os detalhes dessa teia teórico-metodológica que apresento nos tópicos seguintes, quero resumir dizendo que essa pesquisa se encontra na confluência do olhar etnográfico, advindo da antropologia, e o linguístico-discursivo. Todo trabalho apresentado aqui tem como base a linguagem, seja ela escrita ou falada (e transcrita, ou seja, objetivada, reduzida). Em todo caso, todo trabalho dessa natureza será sempre fragmentado, incompleto, precário, provisório, pela própria natureza do acúmulo de dados. Por meio desse acúmulo tentamos montar duas análises que consideram a formação da prática ritualística do transe e sua regulação no nível discursivo com todas suas posições de sujeito e gêneros de textos, as relações das semioses linguística e

visual, sua constituição icônica com vistas a uma construção arquetípica na tensão da atualização das narrativas míticas por meio da dança ritual e, uma vez que essa prática foi entendida, buscamos compreender as nomeações para esse fenômeno, ao passo que compreendemos também a formação dos conceitos, dos sentidos atribuídos ao transe. Nessa busca pretendemos mostrar um quadro semântico constituído numa dispersão em que vemos emergir uma cadeia textual que perpassa diversos campos do saber.

O que é um Saber? – Uma Problemática

O que você sabe? Como você sabe que sabe? Como você soube o que você sabe? Dentro da abordagem que elegemos para esse trabalho, mais que a descrição do saber em si – ultrapassando o fazer antropológico – nos interessa como esse saber é constituído, quais são seus feixes de relações. O pensamento que nos orienta é o foucaultiano, sobretudo seus postulados das fases arqueológica e genealógica: ser-saber e ser-poder, especialmente no entendimento acerca do discurso como prática, a arqueologia como método baseado na dispersão e na regularidade, e nos aspectos ligados às relações de poder – sem pudor de uma leitura em conjunto com Bakhtin no que tange ao signo ideológico e a concepção de enunciado e sujeito. De outro lado, os Estudos africanistas, constituídos por meio da sociologia e da antropologia que abordam as religiões de matriz africana, bem como as questões etnicorraciais da formação da sociedade brasileira, aqui, especialmente, Prandi, Verger, Bastide e Goldman.

Posto isso, retomo as questões que abrem esse tópico. As respostas para essas interrogativas nos levam a entender o que concebemos por conhecimento, e, sobretudo, por conhecimento legítimo. Porque dissertar sobre uma comunidade que se constitui nas margens da malha urbana e descende de ancestrais escravizados e iletrados, tidos por muitos como incivilizados e que resguardam práticas de uma “religião pagã primitiva”? Não seria melhor nos debruçarmos sobre as obras dos grandes filósofos ou observar os tubos de ensaio que, por fórmulas, não deixam dúvidas de seus resultados?

Explico, então, que esse trabalho usa o discurso como objeto de análise e constitui-se no universo da etnografia que preza pela descolonização dos saberes. Nesse ponto, tanto Foucault quanto Márcio Goldman e José Marín nos ajudam a pensar não só sobre o que é um saber legítimo, mas também como temos acesso a ele, como ele é reconhecido pelos outros e como ele se relaciona, sendo um saber local, cotidiano, particular, com os saberes universais. Essa discussão inicial é importante não só para justificar nosso recorte e nosso interesse pela relação entre as teorias do discurso e o fazer antropológico, mas para encorpar os demais trabalhos que apontam a relevância das comunidades de resistência à colonização das práticas culturais como objeto de estudo.

Há alguns anos recebi por e-mail, presente de uma amiga pesquisadora, um texto do professor José Marín, antropólogo francês colaborador da UNESCO na África, que me foi fundamental para minha compreensão do que ele concebe como fenômenos “interculturais”, pautados

na valorização de outros sistemas culturais, para além de toda a hierarquização, em um contexto de complementaridade que possibilita a construção de um diálogo. Este, por sua vez, permite a partilha de conhecimentos, para além de toda a falsa oposição entre o moderno e o tradicional, cultura escrita, cultura oral, a racionalidade e a dimensão afetiva. (MARÍN, 2009, p. 128-129).

O autor começa seu texto comparando a verdade e a luz: “A luz e a verdade não pertencem a ninguém, e é melhor que assim seja” (idem, p. 128). Essa afirmação que inaugura o texto em questão põe em xeque, de início, o positivismo e o reinado da Ciência naturalista para esse campo de pesquisa. De fato, muito se avançou nos pressupostos de pesquisa, especialmente no campo das ciências humanas, no sentido de trazer à tona questionamentos sobre formas de estudos que abordem outras realidades, analisando dados que não cabem nos “tubos de ensaio”. Dessa forma a “verdade” tem sido cada vez mais fragmentada, em vez de centralizada num corpo especializado.⁶

⁶ Quero ressaltar que aqui estou tratando de teoria de pesquisa, portanto quanto digo “corpo especializado” quero dizer os cientistas clássicos e seus métodos clássicos, como as imagens

Consonante, em certa medida, com esse pensamento e uma negação de uma Verdade irremediável sobre a qual todos estejam sujeitos, Foucault diz que entende por verdade "um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados". Logo, a verdade está circunscrita em práticas que constituem "regimes de verdade". É por isso que o domínio da verdade nunca será unívoco, ou seja, por mais que uma pessoa reconheça em outra um discurso "verdadeiro" ele sempre estará vinculado a uma posição que não se estende além de um determinado limite.

Essa percepção da verdade como um elemento constituído sob determinadas regras e posições de sujeito em uma comunidade de discurso, regulamenta *pari passu* um regime de poder em torno da detenção dessa verdade. Nessa relação de saber-poder há um universo a ser revelado.

A partir da noção de "verdade", então, chegamos ao que entendemos por 'saber', sobretudo na formulação foucaultiana:

Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: **o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científica (...)** um saber é também o espaço em que **o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso (...)** um saber é também **o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam (...)** finalmente, um saber se define por possibilidades de **utilização e de apropriação pelo discurso (...)** **há saberes que são independentes das ciências (...)** mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma. (FOUCAULT, 2012, p. 220-221, grifos meus).

Não entraremos ainda no mérito das práticas, assunto do terceiro capítulo dessa dissertação, mas cabe observar que tanto em Foucault quanto na antropologia, o pressuposto de saber não se encontra atrelado ao modelo

que residem no nosso imaginário. Enfatizo isso, pois acreditamos que mesmo dentro dos saberes particulares há sempre um "corpo especializado" de sujeitos detentores de certos saberes, como analisaremos no Capítulo 3.

clássico de ciência, mas a uma condição de estabelecimento de uma prática que constitui uma cadeia de enunciados sob determinadas regras. Esse conceito, o de prática, vai, em certa medida, substituir o termo “episteme” nos escritos foucaultianos, pois o saber e o poder em Foucault encontram-se esmaecidos: não só o saber reside fora da ciência como o poder já não emana somente do estado e seus mecanismos repressores, uma vez que o poder se estabelece nas microesferas, nas relações cotidianas.

Não é tão simples tratarmos de um método tão ousado quanto o método arqueológico de Foucault, em que o trabalho está justamente em retirar as camadas de sedimentos que encobrem essas tais regras de produção dos discursos dos quais o autor fala, pois há uma concomitância complexificadora no ponto em que o recorte, o corpus e a análise se constituem mutuamente. Assim os saberes se entrelaçam, mas também se excluem, e essas relações tornam os quadros semânticos mais dispersos, e, estranhamente, mais regulares.

A motivação de conduzir um estudo com esse viés teórico-metodológico em um campo como os estudos africanistas em que encontramos o discurso médico como em Nina-Rodrigues e Arthur Ramos, psicológico como em Monique Augras, Sociológico como em Prandi, Antropológico como em Bastide e Goldman, Linguístico como em Yeda Pessoa, Histórico como em Scaramal, Geográfico como em Vieira, e ainda musical, político, filosófico e educacional é justamente observar que o Saber local está contido em universais múltiplos que produzem sentido de forma diversa, se justapondo, mas também se aglutinando. E, se os estudos africanistas se propõem um campo de estudos específico com uma possibilidade de categorização própria e com uma transdisciplinaridade constitutiva, observo que posso entrar nesse campo e jogar esse mesmo jogo de relações múltiplas, partindo de um olhar para as práticas linguísticas e não linguísticas, um olhar discursivo.

Devo dizer, por fim, que embora pareça que trabalhar com a teoria foucaultiana é caminhar num campo minado, e aqui passaremos por diversos conceitos como o de arqueologia, dispersão, práticas discursivas e não discursivas, práticas de subjetivação e objetivação do sujeito, a relação entre

saber, poder e a verdade, além de enunciado e discurso. Acredito como Paniago (2005, p.30) que “Foucault é escolha bastante acertada para quem, como nós, concorde que nosso papel como pesquisadores não é o de reproduzir teorias prontas, resumindo seus pontos principais para aplicar em nossos objetos de investigação”.

É evidente que hoje as condições são diferentes das do início do século passado, pois há uma possibilidade de um “verdadeiro” atual sobre a cultura de matriz africana, o que entendemos como o “verdadeiro de época” ou, um *a priori* histórico, conforme Foucault (2004). O reconhecimento do patrimônio material e imaterial de herança africana, nessa nossa época, por órgãos internacionais como a UNESCO e nacionais como o IPHAN, têm iniciado um processo de tombamento de terreiros de Candomblé, danças e outras manifestações culturais bem como as políticas públicas para valorização da cultura de matriz africana, nos permite, hoje, ter um novo olhar sobre o Saber dos terreiros, pois esses acabam sendo legitimados uma vez que são colocados na agenda macro da cultura. Igualmente, a oferta do título de Doutor *Honoris Causa* pela Universidade Estadual da Bahia e de imortal da Academia Baiana de Letras à Mãe Stella ti Oxóssi do Ilê Axé Opò Afonjá – cujo trecho do discurso está colocado como epígrafe dessa introdução – é também uma forma de compreender que estamos em um momento que podemos elencar uma série de acontecimentos que nos convidam a uma forma nova de olhar os saberes do Candomblé e das práticas de matriz africana no Brasil.

A problemática desse estudo reside exatamente em percorrer a constituição de uma prática local, ou seja, da comunidade de terreiro, evidenciando sua constituição e sua produção de sentido. As perguntas que formulamos inicialmente foram estas: 1) Como se constituem as situações de transe no Candomblé?; e 2) Que feixes de sentidos esse fenômeno (ou essa prática) produz?

Para responder a tais questões propusemos os objetivos e a metodologia expostos a seguir.

Objetivos

Traço para esta pesquisa dois objetivos pontuais. O alcance desses objetivos nos possibilitará responder às questões propostas na problematização. Esses objetivos que ora apresento estão vinculados às questões de referencial multi-teórico e multi-metodológico. Para cada questionamento propomos um dos objetivos do trabalho:

- i. Descrever as práticas públicas do Candomblé em que ocorre transe, a fim de compreender seus elementos: a relação entre a mitologia dentro das práticas discursivas e a dança ritualística com seu gestual próprio e a constituição icônico-simbólica dos orixás.
- ii. Analisar a rede de enunciados num corpus que contempla tanto os enunciados na literatura antropológica, médicas, psicológica e outras às quais tiver acesso, bem como enunciados que emergem na comunidade de santo pelos sujeitos da comunidade, com fins de construir um quadro semântico dos significados para o transe e compreender os sentidos que ele agencia.

Metodologia

Começo reforçando o já exposto: trata-se de uma pesquisa multi-teórica e multi-metodológica, como é próprio tanto dos Estudos Africanistas quanto dos Estudos do Discurso, que se constituem em regiões de vizinhanças teóricas. Essa pesquisa apresenta dois momentos distintos e tratarei dos dois também distintamente nessa seção.

O primeiro capítulo trata de um breve apanhado histórico sobre a constituição do que chamamos de Estudos Africanistas no Brasil e da formação do Candomblé de ketu. Compreendemos desse modo a impossibilidade de generalização de dados para o Candomblé uma vez que, mesmo existindo uma rede nodal que conecta os terreiros e os sacerdotes, como já mostrou Vieira (2013), a autocracia continua sendo uma característica evidente no que tange ao fazer cotidiano do terreiro, de modo que é possível – apesar de acreditarmos em um núcleo duro da ritualística nagô, em certa medida,

“imexível” – considerar diferenças evidentes no modo de conduzir o culto em cada Casa. Esse primeiro capítulo me pareceu necessário especialmente por tratar de uma pesquisa constituída numa comunidade científica em que o discurso religioso, logo também a constituição das vertentes religiosas, não é objeto costumeiro, o que gera a necessidade de nos situarmos, bem como para cumprir a tarefa de delimitar o recorte e o *lócus* da pesquisa dentro do escopo regional de análise das religiões de matriz africana.

Assim, o capítulo I intitulado “Breves Considerações Sobre o Candomblé” é um texto de (re)conhecimento indispensável na situação de defesa dessa dissertação, mas despretensioso quanto ao rigor metodológico de pesquisa científica. As informações contidas nele são de cunho historiográfico, memorial, de fundamentação teórica e de delimitação de campo de estudo. Uma miscelânea de finalidades como parte primordial do nosso estudo.

O capítulo II, “Transe Ritualístico e Seus Sentidos”, cumpre o papel de analisar os enunciados no arquivo que encontramos. Nele discutimos, de início, nossa opção dentre as possibilidades de estudo do signo linguístico, pelo signo ideológico bakhtiniano. Esse pressuposto justifica o modelo de análise que adotamos e o viés de nosso pensamento ao olharmos para o léxico, como parte da estrutura do sistema linguístico, e a ideologia, como fundamento para a construção de sentidos na linguagem. Formamos então um corpus baseado na concepção de arquivo em Foucault (2012) que entende por *arquivo* um conjunto de regras e possibilidades de constituição de um grupo de enunciados que o analista reúne. Esse modo de constituição do corpus é norteado pelo conceito de dispersão que, em Foucault (2012), é entendido como um modelo em cadeia, em que os enunciados são elencados na medida em que as relações são descobertas e postas em jogo, sem uma preocupação com uma linearidade histórica ou com o enquadramento em um único campo do conhecimento.

Em consonância com essa metodologia arqueológica, em que os sentidos aparecem conforme as camadas conceituais são identificadas e separadas, usamos também o Trajeto Temático, uma metodologia utilizada na

Análise do Discurso que permite “seguir o itinerário de uma figura histórica, a determinação de um tema, a formação de um conceito numa dispersão máxima de enunciados” (FAYE, 1982, apud CHARAUDEAU; MANGUENEAU, 2006, p. 480).

Assim, ao montarmos nosso arquivo num acúmulo de enunciados de diversos campos do saber e de diversas comunidades de discurso – mesclamos tanto os enunciados orais colhidos nas entrevistas dentro da pesquisa etnográfica quanto os textos da literatura consultada – buscamos formar grupos de enunciados em que observa-se uma unidade semântica, assim, formamos quadros de sentido em que é possível observar a flutuação do conceito de transe em vários campos discursivos.

No terceiro capítulo, “Transe Como Prática”, buscamos refletir sobre a possibilidade de aproximação entre o uso do termo “performance” na antropologia e na linguística e de “prática” na AD com base em Foucault. Esse ponto de partida é importante, pois, nesse capítulo, analisaremos a prática ritualística do Candomblé em que acontece o transe mediúnico, com vistas a compreender a amplitude de sentidos gerados por esse fenômeno.

Assim, como toda prática tem uma regulação discursiva, ou seja, leis anônimas (ou não) que estabelecem para a sociedade a existência e a legitimidade de determinadas práticas, nesse capítulo descreveremos os elementos que compõem essas práticas, bem como as posições de sujeito. Chegando então na relação entre as práticas discursivas, como as narrativas orais chamadas de orilaturas que explicam a cosmogonia nagô e as representações simbólicas do mundo e da religião dos orixás, e as práticas não discursivas, nesse caso a dança ritual do xirê⁷, em que os mitemas (DURAND, 2002) criam suportes sígnicos para o gestual do corpo. Ao final, utilizamos a dialogia de Bakhtin para perceber como mesmo os leigos, uma vez expostos aos enunciados visuais-gestuais interpretam e atribuem sentido.

⁷ Xirê é o nome que se dá ao círculo sagrado composto pela comunidade de santo nas festas e rituais. Também podemos encontrar a palavra xirê se referindo a forma dançada dos rituais em enunciados como “vamos dançar o xirê”.

Um ponto especialmente importante nesse capítulo é a consideração sobre o condicionamento social desse fenômeno. O que foge à estrutura era, até então, desconsiderado nas análises do transe. No entanto, o transe à revelia, ou seja, aquele que se rebenta fora do contexto ritualístico, constitui uma situação comunicativa peculiar que ora se apaga no discurso antropológico ora solicita atenção pela etnografia. Essa condição que parece ser pouco propícia para o estudo científico – como a fala também pareceu ser para Saussure nos primórdios – foi talvez a parte mais instigante do trabalho, pois a interpretação do transe nas molduras do fato social total nos permite uma condição de regularidade tão evidente quanto aquele que ocorre nos parâmetros da estrutura ritual, no entanto a análise extrapola apenas o aspecto da amostra científica positivista – uma vez que nos valem também de estudos como os de Mauss e Durkheim – buscando uma positividade do fenômeno no sentido Foucaultiano (FOUCAUL, 2012; 1996), uma positividade que é interna à prática e ao conjunto dos enunciados.

Por fim, concluiremos o que foi possível alcançar no nosso intuito de compreender os quadros semânticos para o transe ritualístico, sua configuração como prática dentro da relação entre as narrativas e o gestual, articulando as semioses linguísticas e visuais.

Da Etnografia

De início não pretendíamos estudar o fenômeno do transe, mas apenas o que se diz sobre ele e como a prática que condiciona esse fenômeno gera sentido. No entanto, os dados e a análise dos mesmos acabaram por gerar um resultado misto, em que a interpretação do pesquisador sobre o fenômeno e os enunciados efetivamente realizados contribuíram para os resultados dessa pesquisa.

A “pesquisa de gabinete” com foco na literatura clássica foi somente nosso ponto de partida. Trata-se de uma investigação que, para alcançar seus objetivos, teve de acontecer no ambiente natural de constituição dessa prática. Portanto, classificamo-na como uma pesquisa qualitativa, uma vez que não

utilizamos como principal ferramenta investigativa estatísticas, medições, contagem de dados diversos.

A pesquisa qualitativa, segundo Lüdke & André (1986, p. 13) “envolve a obtenção de dados descritivos obtidos no contato direto do pesquisador com a situação estudada enfatizando mais o processo que o produto”. Essa definição contempla nosso entendimento de campo e obtenção de dados, uma vez que tomando o transe como uma prática de determinado grupo religioso, não poderíamos entendê-lo de forma satisfatória senão no ambiente em que esse fenômeno ocorre e a partir da perspectiva, do olhar, do próprio participante. O que não significa dizer que a posição do pesquisador seja neutra, pois sabemos que, embora tentemos ser imparciais, nossa ideologia perpassa todos os momentos da pesquisa desde o próprio recorte, além do que, as pesquisas qualitativas de cunho etnográfico, como a que empreendemos, tem no pesquisador seu maior instrumento de coleta de dados: “a pesquisa qualitativa tem o ambiente natural como sua fonte direta de dados e o pesquisador como seu principal instrumento” (LÜDKE; ANDRÉ, 1986, p. 11).

Dizer que partimos da subjetividade dos sujeitos significa que temos o intuito de entender tal prática pelo próprio praticante, ou seja, que não confrontaremos o que for encontrado no campo com conceitos tomados *à priori* vindos de outras fontes. É esse entendimento que nos reporta a uma abordagem etnográfica, conforme os postulados antropológicos. Spradley (*apud* LÜDKE; ANDRÉ, p. 14) diz que etnografia é a “descrição de um sistema de significados culturais de um determinado grupo”, o que está de acordo com nosso objetivo de compreender o significado de transe ritualístico no Ilê Axé Igbem Balè.

Para formar o *corpus* selecionei um único lugar de culto afro-brasileiro: Ilê axé Igbem Balè, terreiro de Candomblé ketu fundado em 1996, casa da *yalorixá* Jane d’Omolú, com aproximadamente trinta anos de vida religiosa. O terreiro está localizado no bairro Cardoso 2, em Aparecida de Goiânia.

Três critérios foram norteadores dessa escolha: 1) Facilidade da minha entrada como pesquisador, e acesso direto às lideranças, aos fiéis e aos

rituais. 2) A autodeclaração sobre sua identidade de culto como sendo da linhagem Ketu, 3) A credibilidade, trazida pela tradição da casa.

Dentro do escopo da pesquisa qualitativa, categorizamos esse estudo como estudo de caso de base fenomenológica. Estudo de caso pelo recorte que limita o estudo a apenas uma casa de Candomblé. Conforme Lüdke & André (1986), o estudo de caso se limita ao estudo de um único caso simples ou complexo. Complexo aqui significa que esse caso a ser estudado pode estar atrelado a uma rede de elementos essenciais para seu entendimento, pois ele sempre constitui uma unidade dentro de algo mais amplo.

Os autores apontam sete características para o encaixe de uma pesquisa como estudo de caso. Aqui destacarei as três que me parecem mais relevantes:

- 1) O estudo de caso busca retratar uma realidade de forma completa e profunda;
- 2) Revela experiências e permite generalizações naturalísticas; e
- 3) Busca representar os diversos pontos de vista sobre a situação investigada.

A realidade que buscamos estudar se resume aos enunciados sobre o transe ritualístico no Ilê Axé Igbem Balè, de forma completa e profunda. Nosso principal objetivo está em torno da vivência, da experimentação desse fenômeno por diversos sujeitos a partir de suas falas para, a fim de levantar categorias que não serão dadas *a priori*. Chamamos de estudo de caso de base fenomenológica, pois, “a pesquisa fenomenológica descreve os significados das experiências vividas por uma pessoa ou grupo a respeito de determinado conceito ou fenômeno” (SANDÍN-ESTEBAN, 2010, p. 156).

Esse método híbrido em que tomamos um estudo de caso, entendendo-o pertinente à antropologia africanista e empreendemos coleta de dados próprias da etnologia mostra a maleabilidade dos métodos de pesquisa hoje. Nosso modo de pensar está no sentido de que o campo e os dados precedem

aos métodos e não o contrário. No entanto, constroem dialogicamente o corpus e o resultado da análise.

Para conseguir estar no ambiente próprio de acontecimento das práticas que nos propomos a investigar, privilegiando os significados construídos pelos sujeitos sociais que tomam o Candomblé como religião, adotaremos como forma de obtenção de dados a observação não participante, tendo como produtos gerados por essa observação: anotações em diário de campo e entrevistas. A observação não participante, nesse caso, baseia-se no fato de que, mesmo sendo um membro da comunidade *lócus* dessa pesquisa, não sou sujeito legítimo ao transe, uma vez que não sou iniciado. Logo, as experiências relatadas e analisadas aqui não sofrem uma interferência de minha parte que não seja a interpretativa, já que nunca experienciei o transe mediúnico.

Sobre o processo de observação em pesquisa etnográfica, Moreira & Caleffe (2008, p. 201) apontam que ela “permite ao pesquisador adentrar o mundo social dos participantes com o objetivo de observar e descobrir como é ser um membro desse mundo”. No meu caso essa proposta metodológica faz ainda mais sentido uma vez que, embora não seja iniciado, frequento o Ilê Axé Igbem Balè há dez anos, fato que facilita minha entrada na observação e naturaliza o comportamento de todos diante de minha presença, pois de forma não institucionalizada – pois o Candomblé é uma religião iniciática – pertenço à comunidade.

O caderno de campo foi um grande norteador das análises, contudo as entrevistas e as filmagens são a parte substancial do corpus. Foram gravadas (em áudio) entrevistas semi-estruturadas com sujeitos iniciados (yawôs, ogãs, yalorixás e outros) e não iniciados (abiãs). As entrevistas se pautaram na descoberta da vivência espiritual de cada informante, bem como na obtenção de informações sobre a condução dos rituais e o conhecimento notório dos mais velhos (não em idade, mas em tempo de iniciação). Não determinei número de informantes visto que já contava com um banco de dados que foi usado como suporte. Este banco de dados pertence ao Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CIEAA-UEG/Anápolis) do qual pertenço.

Embora alargando as fronteiras teóricas, esse trabalho tem como base a Análise do Discurso numa leitura bakhtino-foucaultiana. Isso que dizer que não nos inibimos em utilizar as contribuições de Bakhtin e Foucault. Ora faremos paralelos entre eles, visando suas aproximações. Ora selecionaremos conceitos de um ou outro que melhor resolver os problemas que a pesquisa apresentar.

CAPÍTULO 1

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O CANDOMBLÉ



*Mãe Jane d'Omolu à frente do xirê. Candomblé no Ilê Axé Igbem Balè,
Dezembro, 2012.*

Talvez haja nesse capítulo alguma afetividade em minha escrita. É difícil pra mim, mesmo em um trabalho científico, mesmo em uma exposição conceitual, não escrever com um tom de lirismo. Sinto-me de certa forma autorizado a isso a partir de Silva (2010) que aponta a alta frequência com que pesquisadores de religiões de matriz africana e afro-brasileiras se iniciam após as pesquisas (que talvez seja meu caso) ressignificando a posição pesquisador – o que jamais foi um tabu para os estudos africanistas, espécie de campo epistemológico que surge no Brasil para constituir um escopo próprio de pesquisa antropológica. Mas, mais especialmente desde que li, num trabalho de revisão, a tese de doutoramento em dança da Professora Renata de Lima Silva: “O Corpo Limiar e as Encruzilhadas: A Capoeira Angola e o Samba de Umbigada no Processo de Criação em Dança Brasileira Contemporânea”⁸, defendida na Universidade de Campinas (UNICAMP).

O Trabalho da Professora Renata, que hoje atua como docente do curso de Licenciatura em Dança na Universidade Federal de Goiás (UFG) concorreu, e foi vencedor, de um processo de seleção de textos coordenado pela Editora UFG que seleciona dissertações e teses para publicação em uma coleção chamada “Expressão Acadêmica”. Eu, que atuava como revisor da Editora UFG na época, recebi o texto para revisão e percebi, logo de início, que não se tratava de um texto científico padrão. Para discorrer sobre os “jogos” e danças dos grupos pesquisados, a autora criou um heterônimo: Maria Macária, e um personagem: Seu Firmino, que nas suas contações de histórias e andanças pela cidade, construía um fio condutor narrativo para a tese apresentada. Tese travestida de romance, de conto – ou o inverso:

peço a licença poética e a concessão de estar desenvolvendo uma pesquisa no âmbito das artes cênicas, para assumir o pseudônimo Maria Macária e apresentar a história semi-ficcional de José Firmino da Silva. Recurso utilizado com o intuito de se criar um imaginário para o contexto histórico-cultural no qual uma identidade corporal é construída. (SILVA, 2010, p.14).

⁸ A referida tese foi publicada em formato livro em 2011 pela editora UFG, no entanto farei referência ao texto defendido no doutoramento visto que na adaptação para o livro algumas modificações foram aplicadas ao original.

O recurso utilizado pela autora chamou-me bastante a atenção e tenho exercitado, desde então, uma escrita criativa que não perca de vista o texto científico, mas que faça jus a um trabalho apresentado em uma casa das artes, nesse caso, a casa das Letras.

Essa leveza narrativa que vai de encontro à rigidez técnica dos textos acadêmicos corriqueiros não me parece anticientífica, mas uma forma de ser coerente com um objeto de estudo que se baseia no oral, no afetivo, no subjetivo, no metafísico. Também não deixa de caracterizar uma dissertação rumo a um ensaio. Para Montaigne (1991), por exemplo, a arte de ensaiar seria o exercício livre do pensamento, com uma voz que traz, necessariamente, as marcas de uma liberdade argumentativa. Não. Mas constitui-se apenas numa forma menos cotidiana de escrita acadêmica.

1.1 Estudos Africanistas Franco-Brasileiros

Os abiãs⁹ perguntam: o que eu devo ler pra conhecer melhor o Candomblé? Confesso que, revendo meus dados, essa pergunta constitui uma lacuna – deveria eu tê-la feito. Essa pergunta foi dirigida diversas vezes a mim, mas gostaria de saber como os pais e mães de santo do terreiro responderiam.

Eu, sempre começava explicando que o Candomblé não tem um código de conduta escrito, como os cristãos têm a Bíblia, e que a conduta no *ilê* deveria ser aprendida em comunidade. Mas, que ele poderia ler... e daí indicava algo como “Igbadu: A Cabaça da Existência” de Adilson de Oxalá, ou o “Orixás” de Pierre Verger (que é praticamente um tratado).

Frente a essa realidade em que a ausência de doutrina escrita para a prática da religião se confronta com uma considerável bibliografia acadêmica, os livros e artigos publicados desde a passagem do século XIX para o XX têm servido não só para o conhecimento histórico da religião e seus ritos densamente descritos na literatura sociológica, antropológica, histórica,

⁹ Abiã é o sujeito não iniciado que vivencia o Candomblé. Ou seja, não é qualquer sujeito, mas apenas aqueles que se encontram na condição de “espera” de sua iniciação e por isso já compõem a família de santo.

literária, geográfica, mas têm se prestado ao papel da “africanização”, termo utilizado por Prandi (2007); Caponi (2007) e outros autores, que dá conta do processo de busca de elementos “perdidos” no processo de estabelecimento das etnias africanas no Brasil. Para Prandi (1999) as religiões afro-brasileiras (e de Matriz Africana) podem ter sua história no Brasil dividida em três partes:

- 1) sincretização – que compreende o período de formação das modalidades tradicionais fruto da hibridização;
- 2) branqueamento – especialmente na formação da umbanda e sua relação com o kardecismo;
- 3) africanização – movimento que diz respeito ao mito da pureza cultural, em que os terreiros tentam neutralizar os aspectos sincréticos e reforçar os mais reconhecidamente africanos, mas que em contrapartida, remete ao processo de abertura do Candomblé para os não-negros.

Sobre essa terceira fase, Prandi (2007) em artigo que comenta a abertura do Candomblé, que ele chama de passagem para “religião universal”, ou seja, em que a religião deixa de ser exclusiva dos descendentes africanos e se abre para todos, o autor defende que estudos descritivos de rituais da cosmogonia nagô como “Os nagô e a morte” de Juana Elbien e “Orixás: deuses yorubás na África e no novo mundo” de autoria dele, passam a ser usados com fins didáticos para as comunidades de santo: “o Candomblé é religião de transmissão oral, mas o livro agora passa a ser instrumento importante de recuperação de tradições” (PRANDI, 2007, p. 11).

Nesse sentido, Monique Augras, no texto “O Terreiro na Academia”, busca compreender em que momento e sobre que circunstâncias se deu essa aproximação entre os sacerdotes do Candomblé e os pesquisadores e como as casas de santo passam a utilizar os resultados das pesquisas acadêmicas. A tese apresentada é de que os grupos precisam legitimar suas representações junto à sociedade e ser objeto de investigação científica é, por si só, gozar de prestígio em vários níveis – uma vez que na visão das comunidades as universidades não se ocupariam de um objeto se esse não tivesse um valor a

ser conhecido e divulgado. Aliás, Vieira (2013) aponta que, nas pesquisas feitas nas casas de Candomblé em Goiás, havia uma predisposição em receber os pesquisadores dos núcleos universitários, pois as casas viam-se favorecidas em relação às outras, e a saída do grupo de uma comunidade em direção à outra, em certa medida, estremecia a relação com a anterior, o que corrobora a opinião de Silva (1999, p. 151)

Para o grupo religioso, ter a história de seu terreiro e de suas práticas registradas num livro representa sinal de valorização positiva de suas tradições, e para o pai de santo, publicar ou divulgar textos [...] pode significar sinal de legitimidade também no nível do saber escrito, além de uma inserção importante [...] na dinâmica das tradições.

Esse movimento em que a pesquisa e o livro – que aqui representa o discurso científico – deixam de ser apenas memória e passam a ser uma ferramenta de “reafricanização” nessa busca pela “essência africana perdida”, é explicado por Prandi (2007, p, 10, grifo explicativo meu):

Até então [início da década de 1990] as religiões afro-brasileiras já tinham despertado plenamente o interesse das ciências sociais como objeto de estudo. Começava um movimento inverso: as religiões afro-brasileiras se interessando pelo que delas diziam as ciências sociais. Obras de cientistas sociais aos poucos foram se transformando em fonte de conhecimento religioso num movimento que eu e outros estudamos como africanização do candomblé e, por extensão, das demais religiões afro-brasileiras.

Ainda sobre a chegada do livro e das pesquisas nas casas de santo, ressalto a posição de Espega (1999) sobre o assunto. Para a autora a aceitação das pesquisas científicas como fonte de estudo pelos candomblecistas começa com a chegada dos “mais jovens” ao sacerdócio que vinham de outros meios e tinham acumulados outros saberes para além da religião:

Esses jovens, geralmente com perfil diferente dos praticantes do Candomblé de vinte anos passados, com estudos mais profundos, oriundos de outros meios sociais, acostumados a obter facilmente por meio de cursos e livros, dominando alguns idiomas além do português, começaram a exigir de seus pais e

mães no Orixá outra postura, e a buscar nas teses acadêmicas e na pouca literatura disponível aquilo que lhes era negado nos templos. (ESPEGA, 1999, p. 162).

Observando esse movimento em que a abertura para a não quebra (ou tenta não quebrar) a manutenção do Segredo, fonte da resistência candomblecista, essa pesquisa evidencia uma heterotopia¹⁰ (FOUCAULT, 2001) das casas de Candomblé, que se escondem e se desvelam, que ora se refugiam na palidez da oralidade, ora se mostram na literatura científica especializada. Que se escondem nas zonas rurais das franjas das cidades (zonas “rururbanas”) como um não-lugar dentro do citadino, mas que justamente por isso marcam sua existência como lugar, como *locus* do sagrado, da remanescência da tradição.

O livro, nesse entendimento heterotópico, parece, em certa medida, violar o espaço do sagrado. A tradição e a educação escrita se mostram dicotomias nos primórdios do Candomblé, pois marcavam uma passagem como a metáfora foucaultiana do espelho: o livro é um lugar onde o Candomblé passava a se mostrar, mas um lugar no qual ele não existia (FOUCAULT, 2001). Mas o espaço da educação escrita tem encontrado seu lugar numa das superposições da configuração heterotópica do terreiro, e os precursores franceses e os brasileiros com os quais mantinham relação são importantes nesse processo.

Comentarei, portanto, sobre o cenário dos escritos sobre o Candomblé, mas não de forma linear, num trajeto que vem desde... até... mas farei isso tendo como ponto de partida a minha própria formação como leitor dessa temática – mas sem a pretensão de produzir um memorial no molde padrão do gênero.

¹⁰ O complexo conceito de heterotopia trazido por Foucault, no segundo volume da coleção “Ditos e Escritos”, e que por sua nebulosidade não encontrou ressonância nas ciências, diz respeito a uma análise dos lugares geograficamente localizados e de suas relações de superposições e dinâmicas competitivas. Nesse sentido, a heterotopia é, para Foucault, o contrário das utopias, que se encontram no imaterial, no devaneio. Esse local que subverte uma determinada ordem de espaço encontra-se, então, no limiar entre o público e o privado, o sagrado e o profano, o racional e o mítico. Aqui, tomamos a casa de santo como uma heterotopia, pois seu espaço pode ser concebido especialmente pelo que concerne ao seu sistema de abertura e fechamento (o público e o privado) e na sua relação com o tempo, no que Foucault chamou de cronotopias.

O primeiro livro com o qual tive contato foi *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns*, do até então somente fotógrafo francês Pierre Verger – a essa altura eu já contabilizava alguns anos no Candomblé. A publicação desse livro acontece entre 1956/57. Tomei-o emprestado da professora Joana Plaza e devorei suas cerca de seiscentas páginas. Trata-se de uma espécie de dossiê que reúne fotografias, cantigas (*orikis*), diários de bordo de navios negreiros, anotações de campo e outros materiais coletados em anos de pesquisa nos dois lados do Atlântico.

Essa obra despertou-me sobremaneira para o tratamento do discurso religioso no escopo africanista. Não que a leitura tivesse sido tranquila; ao contrário, o livro não me parece indicado a principiantes dos estudos africanistas, mas ele cumpre um papel importante no postulando: o de instigar, inquietar, despertar um desejo desenfreado de dominar aquele saber.

Depois de alguns e-mails da professora Joana solicitando encarecidamente que eu devolvesse o livro (os empréstimos se repetiram, claro), conheci o autor Ney Lopes através do livro “Bantos, Males e Identidade Negra”. Qual não foi o meu choque ao encontrar descrições que em nada se encaixavam na realidade da comunidade que eu frequentava e também se diferenciavam sobremaneira das narrativas vergetianas. Então, descobri a mais importante lição para o início de qualquer conversa: não existe Candomblé, mas candomblés. Não há homogeneidade, apenas o que poderia chamar de núcleo duro ritualístico, partes imutáveis dos ritos, e os mitemas – conceito que será explicado no decorrer do texto – comuns dentro de cada nação.

Não querendo adiantar o próximo tópico, a leitura desses dois autores que tratam sobre grupos étnicos distintos, mostrou-me que nem toda casa de santo era como a minha, e o estudo dessas estruturas me levou a descobertas importantes sobre a relação entre as formações sócio-políticas das etnias africanas no Brasil e a institucionalização da religião.

A ordem dos livros que vieram depois deste eu não me lembro, mas ela também não é importante. Considero importante ter descoberto recentemente a transcrição de uma conferência de Reginaldo Prandi no congresso da Associação Latino-americana para o Estudo das Religiões (ALER) em 2006

sob o título “O que Você Precisa Ler para Saber Quase Tudo Sobre as Religiões Afro-brasileiras”. Essa conferência estava baseada no texto “As Religiões Afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma Conferência, Uma Bibliografia” e funciona como uma espécie de guia de leitura comentado, embora saibamos que é excludente, como todo recorte o é.

Cabe a observação de que, se o Candomblé como conhecemos hoje não existia em África, pois foi constituído como religião no Brasil (VERGER, 2000; BASTIDE 1986, PRANDI, 1999; SCARAMAL, 2011; VIEIRA, 2013) boa parte da literatura especializada foi produzida por franceses e seus parceiros brasileiros, com parcerias de toda natureza.

Na esteira dos estudos de Pierre Verger vieram Roger Bastide, Gisele Cossard, Monique Augras e a italiana radicada na França Stefânia Capone. Com biografias muito peculiares, e de forma geral tendo morado algum tempo no Brasil (ou até sua morte, como o caso de Verger), cada um desses autores deixou sua marca nos estudos africanistas no Brasil e nas Américas. Suas obras hoje se juntam às de Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Sérgio Ferreti, Reginaldo Prandi, Vagner Gonçalves, Juana Elbien dos Santos e tantos outros.¹¹

Dessa forma, os estudos em torno do Candomblé se constituíram numa relação franco-brasileira (ou Europa-Brasil), provavelmente influenciada pelos escritos de Durkheim acerca dos elementos de religiões primitivas¹², que fez escola na França do século passado e que tornou-se um ponto de partida, para corroborá-lo ou contradizê-lo. Ou talvez tenha sido influência de Verger, importante expoente francês em terras brasileiras, amigo pessoal de Gisele Cossard e de Bastide, que por sua vez tinham fortes laços com os intelectuais

¹¹ Faço aqui uma importante referência ao professor Luis Nicolau Parès, catalão, professor da Universidade Federal da Bahia, cuja obra “A Formação do Candomblé: História e Ritual da Nação jeje na Bahia” têm lugar entre os clássicos recentes dos estudos africanistas. A pesquisa de Parès cumpre o papel de lançar uma luz sobre a participação do povo jeje na construção histórico-ritual do Candomblé na Bahia e conseqüentemente nas demais casas que descendem dessas. Parès coloca em voga a participação do povo jeje retomando a discussão sobre a supremacia da cultura nagô, processo que ficou conhecido como “nagonização” do Candomblé.

¹² Refiro-me a “Formas elementares da Vida Religiosa: O Sistema totêmico na Austrália”.

brasileiros das décadas de 1960/70, Bastide por seu interesse pessoal no Brasil e Cossard por ter conhecido o país em viagem diplomática com seu marido. Mas a hipótese que a meu ver melhor fundamenta essa relação, é a chegada da “missão francesa” no Brasil em 1938.

De acordo com Queiroz (1976) um grupo de professores franceses chegou ao Brasil em 1938 para criar a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Como a produção intelectual brasileira ainda não gozava de prestígio, uma vez que no início do século XX ainda éramos uma nação recém independente, ainda consolidando nossas primeiras universidades, a visão de Brasil era mais fortemente estereotipada que nos dias atuais. O peso da tinta sobre essa imagem e sobre os pressupostos desse grupo de franceses que desbravava o universo intelectual nacional era fruto das primeiras literaturas vernáculas e antropológicas, herdeiras, ou pelo menos maculadas pelo colonialismo:

Esta forma de abordagem, a partir da literatura existente no próprio país subdesenvolvido que se projeta estudar, até então quase não havia sido adotada por sociólogos e antropólogos estrangeiros e ainda hoje [década de 70] não correntemente empregada; a sociedade pesquisada era encarada como "nativa", no sentido de semi-bárbara, e, decorrência lógica deste juízo de valor, seus membros não são considerados capazes de, refletindo racional e sistematicamente sobre seus próprios problemas, chegar a compreendê-los. (QUEIRÓZ, 1976, p. 47-48, grifos explicativos meus).

Na impossibilidade de compreendermos nossos próprios problemas e a formação híbrida de nossa sociedade, precisávamos ser “salvos” por estrangeiros do velho-mundo. Nesse sentido, o termo “missão” foi bastante bem empregado, uma vez que a conotação dada por esse processo de investigação da nação brasileira era realmente salvífico. Esse olhar estrangeiro e essas ações colonizadoras e colonizadas do pensamento geraram o conhecido conceito de “eurocentrismo” e “etnocentrismo”. Etnocentrismo é, para Vieira (2013, p. 100), “um conceito que cada grupo étnico tende a elaborar seu centro como referência e valorizar sua própria cultura, generalizando”. Para o autor, o eurocentrismo é mais um tipo de etnocentrismo, uma vez que a Europa inclui uma série de grupos étnicos formadores das nações que

conhecemos. Assim, esses dois conceitos versam sobre práticas hegemônicas políticas e de saber.

Esses são os pressupostos iniciais para compreender a participação dos franceses e brasileiros no conjunto de obras que descrevem, analisam, narram e, por conseguinte, constituem os epistemas centrais do que conhecemos como Estudos Africanistas. Se de um lado o olhar da academia foi formador de um discurso sobre a parcela africana da cultura brasileira, de outro os próprios “afro-brasileiros” constituíram um discurso próprio sobre seu modo de participação na sociedade, que, mais tarde, passou a ser o centro do trabalho com as culturas de matriz africana, ou seja, o argumento parte do próprio sujeito que vivencia, que experimenta, que produz tal cultura (SILVA, 2005).

Pierre Verger é um desses exemplos: foi alçado a professor por desenvolver um conhecimento que partia do *lócus* para a categorização, e não o inverso. Sobre a literatura de Pierre Verger (autodidata que recebe o título de doutor em Estudos Africanos pela Sorbonne, Paris 1954), ela nos impressiona por sua amplitude. Nem mesmo sua própria Fundação (Fundação Pierre Verger) tem o acervo completo desse fotógrafo/antropólogo/professor tão célebre, como descreve Lühning (1999). No entanto, ele está longe de ser uma unanimidade africanista uma vez que sua adesão ao Candomblé continua bastante questionada. Em 1953 ele se torna *babalawô*, sacerdote do culto de Ifá em Ketu (antigo reino do Daomé, atual Benin) posto que, normalmente, alcançar esse cargo exige anos de estudo, por se tratar de uma iniciação intelectual e não meramente ritualística. Mesmo com os desafetos a esse autor, sua obra é passagem obrigatória e seu acervo inegavelmente rico.

As fotografias de Verger ilustraram diversos artigos e livros seus e de amigos. Seus escritos foram publicados em diversas línguas e países numa profusão que nem mesmo o próprio autor tinha conhecimento (LÜHNING, 1999). Destaco que as obras mais significativas para este trabalho são “Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns” e “Orixás”.

No livro “Verger e Bastide: dimensões de uma amizade”, Verger seleciona textos escritos por ele e por Roger Bastide cujo mote é uma viagem

feita por eles à África em 1958. Esta era a primeira vez de Bastide na África e esteve todo o tempo sobre a condução de Verger, o que segundo Lühning (1999) era uma prática frequente:

Verger foi o cicerone para muitos dos seus amigos e colegas da Bahia, da França e de outros lugares, recebendo-os na África, mostrando as suas particularidades e facilitando contatos. Devem ser incluídos neste grupo Bastide e Métraux nos anos 50, como também Vivaldo da Costa Lima, Júlio Braga e Deoscoredes Maximiliano dos Santos com Juana Elbein dos Santos, além de Antônio Olinto e Zora Seljan nos anos 60 e o pai-de-santo Balbino Daniel de Paula, Arlete Soares e Cida Nóbrega nos anos 70 entre outros. Além destes colegas brasileiros que foram para a África, também vieram diversos colegas e amigos africanos para o Brasil como Olabiyi Yai e diversos reis iorubás.¹³

Roger Bastide chegou ao Brasil com o grupo de professores franceses que tiveram, de 1938 a 1954, a incumbência de organizar a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (QUEIRÓZ, 1976). A importância de Bastide, segundo os escritos, está para além dos Estudos Africanistas, uma vez que Bastide, como um dos fundadores da Pesquisa Sociológica no Brasil contribuiu para a formação dos principais sociólogos brasileiros do séc. XX. Sua relação afetiva com os terreiros de Candomblé e a compreensão do processo de formação dessas práticas religiosas fizeram com que, mesmo depois de retornar à França, ele continuasse a se inteirar dos escritos brasileiros sobre o tema, orientar pesquisas e ser presença confirmada em toda banca de defesa de tese que versasse sobre o Brasil (QUEIRÓZ, 1976). Seus Livros “Religiões Africanas no Brasil”, “O Candomblé da Bahia” e “Brasil, Terra de Contrastes” constituem as bases da formação em pesquisa nesse nicho.

Outras duas importantes personalidades francesas no que chamo de estudos franco-brasileiros sobre o Candomblé são Monique Augras e Gisele

¹³ O texto consta no site da Fundação Pierre Verger sob o título “Verger: uma vida em muitos planos” e não há referência à autoria ou ao ano de publicação.

<http://www.pierreverger.org/fpv/index.php/br/pierre-fatumbi-verger/textos-e-entrevistas-online/pesquisas-sobre-verger/pierre-fatumbi-verger-e-sua-obra-homenagem/verger-uma-vida-em-muitos-planos>

Cossard Ominderewá. A importância de Monique Augras está na abertura de um campo conhecido como Psicologia Cultural. Psicóloga por formação, chegou ao Brasil em 1961 para atuar na aplicação do teste psicológico Rorschach. Ao questionar as normas para aplicação do teste na população brasileira, Monique Augras enveredou pelas trilhas da cultura nacional que a levou aos mitos dos orixás – em sua obra “O ser da compreensão” a autora problematiza a mitologia dos terreiros com a obra jungiana. “De Iyá Mi a Pomba-Gira”, 1989, “Zé Pelintra, Patrono da Malandragem”, 1997, “O Terreiro na Academia”, 2000, e “Todos os Santos são Bem-vindos”, 2005. São alguns dos diversos textos publicados pela pesquisadora que tem como obra primordial “O Duplo e a Metamorfose” no qual a autora analisa histórias de vida de 21 sacerdotes da nação ketu.

Gisele Cossard conheceu o Brasil na década de 1960 acompanhando seu marido diplomata. Atraída pela curiosidade, a francesa assistiu a uma festa de santo em Caxias, Rio de Janeiro, e caiu em transe. Conforme Dion (2002) a francesa de requinte e porte diplomático viu sua vida completamente modificada pela experiência mística e iniciou-se no Candomblé angola, pelo pai de santo Joãozinho da Gomeia. Depois disso escreveu sua tese “*Contribution à l'Étude des Candomblés du Brésil. Le Rite Angola*” orientada por Roger Bastide e defendida na Sorbonne, Paris – defendida em 1963 e publicada em 1970. Conhecida hoje como Mãe Gisele Ominderewá, ela mantém uma casa de santo em Caxias no Rio de Janeiro. Entre seus escritos cito aquele que mais contribuiu para essa dissertação, trata-se de “Awô, o mistério dos orixás”.

Para fechar a contribuição francesa aos estudos do Candomblé, destaco uma importante pesquisadora de origem italiana, mas que atua desde a década de 1990 como professora na Universidade de Paris X – Nanterre, onde defendeu seu doutorado (depois de ter defendido mestrado no Brasil). Stefânia Capone, segundo Oro (2012, p. 395) tem figurado “entre as mais talentosas, competentes e criativas antropólogas do campo afro-religioso-americano.” De fato, desde a publicação de “A busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil”, Capone tem sido vista em todas as referências bibliográficas de trabalhos sobre o tema. Recentemente, a tradução do seu último livro para o português ratificou sua posição entre os autores não-brasileiros mais

importantes dos Estudos Africanistas: “Os yorubá do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos”. Embora o texto trate de uma etnografia das comunidades negras norte-americanas, a análise de Capone é sutilmente comparativa. Seu interesse é perceber os mecanismos de afirmação de uma africanidade dos herdeiros nagô nos EUA, pensando o sistema brasileiro e a ritualística do Candomblé no Brasil, que não poderia deixar de ser sua referência inicial, dada sua história como pesquisadora.

Esses autores construíram, na relação com os brasileiros, os textos que hoje constituem os Estudos africanista no Brasil. A antropologia e sociologia brasileiras, no que tange à construção de pesquisas sobre os terreiros, aconteceram desde o seu princípio no limiar entre o pesquisador e o iniciado. A adesão dos envolvidos em estudos acerca das religiões de matriz africana a tais práticas sempre foi bastante frequente como mostra Wagner Silva (2006). Não só pelo encantamento do olhar estrangeiro, mas pela descoberta do próprio brasileiro, que ressignificou uma série de discursos sobre a religiosidade de matriz africana: “a partir do momento em que o pesquisador passa a atuar junto às comunidades religiosas, tende tanto a influenciar quanto a ser influenciado, por meio de trocas culturais” (SCARAMAL, 2012, p. 12).

Assim, adentramos uma literatura de professores-yawôs, pesquisadores-babalawôs (ou babalorixás, yalorixás, fatumbis), antropólogos ogãs, etc. brasileiros e franceses. O que chamo de estudos franco-brasileiros sobre o Candomblé é essa configuração, tão sincrética quanto as próprias práticas, na qual se desenvolve os epistemas da investigação das religiosidades originárias de terras pós-atlânticas. A queda do olhar etnocêntrico, hegemônico, colonizador é uma das premissas básicas para esses e outros estudos, de modo que, se a linguagem constitui o mundo e cria uma verdade sobre ele, aqui a verdade a ser apresentada é constituída nessa tensão entre o que se diz sobre as práticas da comunidade de santo e o que ela diz sobre si mesma.

1.2 Que Candomblé é Esse?

O Candomblé que estudamos é, segundo Prandi (1996), a religião dos orixás, ou a forma institucionalizada do culto às divindades de um vasto panteão africano que chegaram ao Brasil por meio da diáspora africana nas Américas. A diáspora é para Heywood (2008) não apenas a dispersão de africanos para os outros continentes, de forma voluntária ou por meio da prática de tráfico de pessoas escravizadas, mas diz respeito aos aspectos culturais que as “populações afro-diaspóricas” mantiveram como forma identitária.

A Diáspora africana pelas Américas modificou o cenário geográfico-cultural de todo o continente americano. E, para compreendermos essa bricolagem de manifestações culturais faz-se necessário pensar na diáspora como um fenômeno multifacetado, de fluxo e refluxo (VERGER, 1987) em que uma diversidade enorme de etnias mantiveram-se trocas nos mais diversos campos, mesmo que pela força da colonização, as contribuições das culturas vindas de todas as regiões da África se mantiveram vivas pelos séculos.

Scaramal (2012) ressalta a importância de se conhecer a pluralidade do continente africano para o melhoramento da compreensão da história da África e das comunidades afro-diaspóricas. No entanto, é consenso entre os historiadores africanistas que há uma inconsistência nas fontes que registram os grupamentos étnicos vindos da África no que tange o registro do porto de origem, nação, etc.

Para o estudo dos Candomblés é de fundamental importância nos localizarmos geograficamente. Se hoje há uma categorização do Candomblé em nações (PRANDI, 1996; VERGER, 1999; BASTIDE, 2001; CAPONE, 2004; COSSARD, 2008; SILVA, 2005; CARNEIRO, 2008) essa classificação toma como pressuposto as etnias que participaram na formação de cada prática ritualística e seus agrupamentos por identificações linguísticas e culturais, numa constituição de linhagens.

Se é verdade que o Candomblé de Angola, de origem banto, é o mais antigo em sua formação, que remonta aos batuques do primeiro e segundo

períodos coloniais, também é verdade que o Candomblé de Ketu acabou por ter sua identidade fortalecida uma vez que o povo yorubá chegou ao Brasil no período pré-abolicionista, o que fez com que sua forma de vida fosse menos violentada, ao contrário dos banto, que já estavam em terras brasileiras desde 1565.

Esse fato gerou a “nagonização” da cultura de matriz africana no Brasil, fazendo com que diversos antropólogos tomassem o modelo yorubá como ideal de organização religiosa, como aponta Capone (2004) e se confirma com Heywood (2008, p.19, grifos meus).

Sobre essa valorização dos povos de origem yorubá, apesar dessa presença extraordinária dos centro-africanos no Brasil colonial e do fato da cultura inicial afro-brasileira ter sido em grande parte proveniente da África Central, poucos estudos têm detalhado esse processo em profundidade. As pesquisas que lidam especificamente com a cultura enfatizam a contribuição dos africanos ocidentais no intuito de dar conta de sua habilidade em preservar os elementos africanos na **cultura crioula** do Brasil. Muitos dos estudos antropológicos focalizam quase que exclusivamente os praticantes de religiões afro-brasileiras, sobretudo os que praticavam a **religião dos Orixás**, de cultura yorubá na Bahia.

O que a autora chama de cultura crioula do Brasil, diz respeito ao fato de a cultura bantu, ou dos negros da África central e Austral (SACARAMAL, 2012), ter sido diluída no processo de configuração da cultura nacional, ou seja, o que reconhecemos hoje como brasileiro é uma bricolagem de modos de vida europeu, indígena e africano, nesse caso desse grupo étnico específico, que compreende mais de duzentas nações organizadas no macro grupo bantu por uma proximidade de estruturas linguísticas. Essa multiplicidade de elementos categorizadores está vinculada ao processo histórico da composição do espaço diaspórico.

A diáspora, no seu momento de dispersão, fragmentou os povos africanos em porções distribuídas pelo Brasil. Logo, essas porções passaram a se reunir, num mosaico peculiar em cada região brasileira. Essa construção complexa da filosofia e cosmogonia das nações fez nascerem práticas que apenas guardavam um perfume da sua origem, o que leva os autores

africanistas a afirmar que “os Candomblés surgem no Brasil como reinvenções – de adaptações e de sínteses – dos vários sistemas de crença provenientes do continente africano” (TEIXEIRA, 1999, p. 133), com a ressalva de que “o modelo nagô foi aceito em toda parte ‘uma vez organizado o culto’” (CARNEIRO, 2008, p.10).

O Candomblé que trataremos aqui é, portanto, entendido como fenômeno diaspórico, e será tratado à luz da antropologia cultural e dos Estudos do Discurso, e entendo que esta prática social é constituída por uma série de discursos que constroem sentidos variados para tal. Mais que sua constituição cosmogônica e etnolinguística, o que é evidenciado aqui é a forma de rede discursiva dos diversos campos do conhecimento que tecem enunciados sobre os saberes do Candomblé e os saberes que emergem da comunidade de terreiro pesquisada.

No que tange à organização das etnias, esse estudo versa sobre os sudaneses, que englobam, conforme Silva (2005, p. 26-27) os grupos originários da África Ocidental e que viviam em territórios hoje denominados de Nigéria, Benin (ex-Daomé) e Togo. São, entre outros, os yorubás ou nagôs (subdivididos em ketu, ijexá, egbá, etc.), os jejes (ewe ou fon) e os fantis-achantis. Entre os sudaneses também vieram algumas nações islamizadas como os haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas. Os bantus englobam as populações oriundas das regiões localizadas no atual Congo, Angola e Moçambique. São os angolas, caçanjes e benguelas, entre outros. Desse grupo calcula-se que tenha vindo o maior número de escravos.

O entendimento desta divisão entre povos bantos e sudaneses é elemento essencial para o estudo da formação religiosa dos povos africanos no Brasil, uma vez que cada um desses preservou algumas de suas particularidades ao organizarem seus cultos religiosos. O Candomblé de Angola mantém o culto aos inkises, divindades bantu, e o culto aos ancestrais, como os caboclos e pretos-velhos, o uso do português mesclado com o quibundo e o quicongo como línguas rituais oficiais, além de uma maior tolerância ao sincretismo com práticas cristãs – há relatos como os do terreiro de Mãe Iracy, nos dados do Cieaa, da reza do terço em determinado dia do

mês. Já o Candomblé Ketu, que cultua os orixás, usa apenas o yorubá como língua ritual e tende a não absorver práticas oriundas de outras tradições (entre outras diferenças que estarão apresentadas ao longo do texto).

Dos diversos Candomblés que surgiram dessa bricolagem de culturas, trataremos do chamado Candomblé Ketu, de origem yorubana. Usar o termo Candomblé ketu significa reconhecer que esta não é a única forma legitimada de culto á divindades vindas na travessia do Atlântico. A religião negra, que na Bahia se chamou Candomblé, em Pernambuco e Alagoas Xangô, no Maranhão, Tambor-de-mina, e no Rio Grande do Sul, Batuque foi organizada em grupo de “nações”, ou “nações de Candomblé”. Assim, as nações de tradição yorubanas/nagôs/ketu (território que corresponde a atual Nigéria) cultuam Orixás. Os Jeje/fon (território que corresponde ao atual Benin) cultuam Voduns. E os Bantus (território que corresponde a Angola/Congo/Moçambique) cultuam Inkices.

Na dissertação que ora empreendemos, contemplaremos exclusivamente os enunciados que concernem ao conhecido como Candomblé ketu, ou nagô, ou jeje-nagô. Esse é o Candomblé do qual falamos. Aquele que organizou os povos de língua yoruba ou povos que cultuavam os orixás e alguns voduns que foram também incorporados no culto. Como foi mostrado na introdução deste texto, a autodeclaração “Candomblé ketu” foi fundamental para a escolha do lócus de pesquisa.

O Candomblé Ketu é identificado principalmente por ter encabeçado o movimento de reafricanização (ou de dessincretização) que, na década de 1980, pregou a extinção de elementos do catolicismo nos terreiros e a relação entre os orixás e os santos católicos. Esse movimento gerou a “busca da África no Candomblé”, e colocou em voga o mito da pureza africana. No clássico estudo de Édison Carneiro “Os Candomblés da Bahia” ele define a religião dizendo que

o Candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e do espiritismo. Há sempre um pequeno altar com imagens e registros católicos na sala de festas. (CARNEIRO, 2008, p.33).

A descrição de Carneiro é justamente a descrição da qual a nação ketu tentou se afastar nas últimas décadas, conforme confirmamos no Manifesto das Yalorixás. Os terreiros de Candomblé e mais especificamente o barracão têm em lugares específicos a simbologia yorubá, como chifres de boi, galhos de coqueiro de dendê (mariô), flechas, imagens de cobra (dã), pedaços de metal etc. No entanto, se no campo da simbologia o discurso era de negação do sincretismo, na linguagem, não parece ter acontecido o mesmo, pois o termo mais comum para se designar as divindades de origem africana é “santo” e não orixá. O ápice desse movimento foi o “Manifesto das Yalorixás Baianas”, conforme o excerto:

No dia 29 de julho de 1983, uma sexta-feira, o *Jornal da Bahia*, editado em Salvador, trazia em letras garrafais, como principal manchete da primeira página do seu primeiro caderno, a seguinte notícia: “Candomblé rompe de vez com o Sincretismo”, ilustrado por uma foto de Mãe Stella do Opô Afonjá [...] *São Jorge não é Oxóssi, Santa Bárbara não é Iansã. O Candomblé resolveu romper com o sincretismo religioso. Agora nada de exploração folclórica* [trecho refere-se ao resumo da matéria publicado na primeira página do jornal]. (CONSORTE, 1999, p. 71, destaques no original, grifo explicativo meu).

O manifesto tornou-se um marco na história da religião no Brasil não por pregar um cisma – até por que não foi isso que se viu acontecer – mas por promover uma institucionalização de dogmas candomblecistas. A pureza nesse discurso estava em distanciar-se do que não representava a África e a cultura ancestral. Ser “tradicional” nesse aspecto, ou não-folclórico, era não estar sincretizado com outras culturas. Nesse sentido as casas da Bahia que guardavam maior preciosismo na manutenção das africanidades em detrimento de elementos católicos indígenas e kardecistas passaram a ser vistas como mais legítimas e, portanto, detentoras de uma “verdade” que as outras não tinham, seriam elas justamente as casas das yalorixás que assinaram tal tratado.¹⁴

¹⁴ A saber: Maria Escolástica Nazareth, Mãe Menininha do Gantois; Stella Azevedo, Mãe Stella do Axé Opô Afonjá; Juliana Baraúna, a Mãe Tetê de Iansã da Casa Branca do Engenho Velho; e Olga do Alaketo, a Mãe Nicinha do Bogum.

Se pensarmos a verdade a partir de Foucault, como será nosso exercício nesse trabalho, temos que lembrar que, para o autor, a verdade está vinculada a uma forma de estabelecimento de poder, e que existem mecanismos que possibilitam o reconhecimento da verdade, "a verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder" (FOUCAULT, 1982, p.13). O discurso de reafricanização sem dúvida apoderou as casas de Candomblé que a ele fizeram coro de forma que as casas de Santo constituídas no interior do país – como o caso de Goiás – pós movimento, se vinculam a essas como forma de constatar sua natureza.

O movimento de dispersão do Candomblé para o centro do país segue então a lógica do poder que a dessincretização conseguiu atrelar ao dito purismo africano da Casa Branca do Engenho Velho, Ilê Axé Opó Afonjá e o Gantois e suas descendentes.

A forma de sincretismo combatida pela nação ketu, no entanto, é o que Prandi (1996) chama de sincretismo externo, ou seja, um tipo de mistura que reúne elementos de crenças africanas, europeias e indígenas. Embora reconheçamos hoje, mesmo no Candomblé ketu, elementos de ambas as culturas, e, portanto, o que faz do purismo uma falsa ideia de tradição imaculada, o tipo de sincretismo desse Candomblé é interno, ou seja, uma configuração que mescla elementos de diversos povos, mas todos africanos. É essa ideia de sincretismo entre nações africanas que possibilitou, por exemplo, o Candomblé ketu ser reconhecido também como jeje-nagô: jeje sendo uma cultura do antigo reino do Dahomé, atual Benin, que cultuava voduns e nagô uma forma outrora pejorativa de se referir aos yorubá.

Reconhecemos no candomblé ketu uma forma específica de sincretismo, mas não uma religião antissincrética, impossível para o cenário atual das religiões, conforme Silva (1999), Prandi (1997). Porém o reconhecimento das misturas existentes nessa religião está num nível diferente do reconhecimento do sincretismo em práticas como a Umbanda, em que o elemento sincrético não só é evidenciado na ritualística como valorizado pelos adeptos.

Nesse ponto, ressalto uma importante discussão na tese de Vieira (2013) sobre o que se convencionou chamar de “religiões afro-brasileiras” e

religiões de “matriz africana”. Esses termos podem parecer equivalentes, mas a episteme desses campos é significativamente diferente. Conforme Vieira (2013) na designação “afro-brasileira” já se pressupõe o elemento constituinte da hibridização própria da formação do povo brasileiro (negros, europeus/brancos, índios). Essa classificação seria, portanto, mais apropriada para religiões como a umbanda, reconhecidamente brasileira, inclusive com elementos ritualísticos e entidades brasileiras (como o boiadeiro, o caboclo, etc.). Já a classificação “matriz africana” – embora seja num ponto generalizadora, já que também se reconhece na umbanda uma matriz africana – seria mais apropriada para o Candomblé, já que esse se forma no Brasil, mas nega elementos nacionais e a mistura com o catolicismo popular do europeu e a pajelança, conforme o excerto:

Na literatura clássica de viés iluminista sobre os estudos desses segmentos religiosos, o **sagrado de matriz originariamente africana** sempre remeteu, por um lado, a ilações com conceitos e categorizações eurocêtricas, tais como primitivo e inferior. Por outro lado, as **religiões** denominadas de **afro-brasileiras**, por situações de acordos, ajustes, conversões sociais com o viés iluminista europeu e cristão, seja de orientação católica ou espírita kardecista, constituir-se-iam na estrutura das práticas menos primitivas, porém não menos bárbaras, supersticiosas e atrasadas. [...] Dessa feita, situo minha problemática de estudo sobre as dinâmicas territoriais do **sagrado de matriz africana** em um segmento específico do sagrado africano na diáspora: o Candomblé de Ketu. Nesse sentido, o localizo e o identifico como uma **religião de matriz africana (RMA)** e não como uma religião **afro-brasileira**. (VIEIRA, 2013, p. 18, grifos meus).

Vieira (2013) defende, para o Candomblé Ketu, o uso do termo religião de matriz africana (RMA), em detrimento de afro-brasileira, por entender que a constituição das práticas dessa religião, bem como seus contextos de institucionalização são essencialmente diferentes. É fato que a tese de Vieira não discute o Candomblé de Angola, em que se evidencia a presença não só de aspectos da pajelança, conforme a entende Mundicarmo Ferreti (2004), como a presença de entidades da encantaria brasileira, e não apenas os inkices, voduns ou orixás. Logo, nos detemos a discutir a nação Ketu.

Importante, nesse íterim, ressaltar que os nomes de muitos dos paramentos ritualísticos do Candomblé de ketu, embora cultivados ou fabricados no Brasil sustentam o sufixo –da costa, como forma de remeter à sua origem além-mar, como: pano da costa, sabão da costa, palha da costa. O sufixo é um designativo de lugar e se refere à Costa dos Escravos, antigo porto de onde partiam negros escravizados da África Ocidental e Central para o Brasil. Assim o tecido das tecelãs brasileiras continua a ser o pano da costa. Bem como uma série de alimentos usados nos rituais em território africano que foram adaptados aos cultivos brasileiros, mas sempre com uma referência ao continente de origem.

1.3 Ilê Axé Igbem Balè: O Campo de Estudo e o Estudo do Campo

Não será proveitoso nos delongarmos mais, além do já feito na introdução dessa dissertação, comentando sobre a prática de pesquisa etnográfica e na relação de interferência/não-interferência do pesquisador com o campo e seus dados. Poderíamos, como forma de rememoração, dizer mais uma vez que o *locus* da pesquisa foi um terreiro de Candomblé Ketu da Região Metropolitana de Goiânia, cujos dados foram colhidos por meio de observação não participante, em que o pesquisador, como membro não iniciado (abiã) não participava dos ritos.

Quero aqui descrever, então, o *locus* de pesquisa, comunidade que nos acolheu para montarmos o *corpus* e as reflexões esboçadas nessa dissertação. Lugar que há anos se abre a qualquer pessoa, do meio acadêmico ou não, que queira observar de perto as tradições de origem yorubá.

À guiza de uma introdução, cito a importância do pioneirismo do Centro Interdisciplinar de Estudos África-América (CieAA) que se não foi o primeiro a pesquisar cultura de matriz africana em Goiás, foi o primeiro a organizar uma pesquisa consistente que envolveu não só uma série de entrevistas com os sacerdotes dos Candomblés em Goiás, para a constituição de uma historiografia da religião no Estado, mas uma cartografia que mapeou as casas

de santo da região metropolitana de Goiânia, colocando Goiás efetivamente no bojo das pesquisas e discussões acerca do Candomblé.

Os projetos “Aberem: Estudo das comunidades, religiosidades e territórios” e “Igbadu: História do Candomblé em Goiás” coordenados pela professora Dr^a Eliesse Scaramal e o projeto “Mães de Santo: domínios territoriais, sociais e históricos do sagrado” coordenado pela professora Dr^a Mary Anne Vieira, trabalharam no sentido de desfazer a máxima de que “não existe Candomblé em Goiás”, discurso que obliterava e invisibilizava os lugares de culto aos orixás. Esse discurso se vinculava à prática de frequentar “escondido” tais lugares e a um outro enunciado que diz que “macumba boa é macumba longe”. A relação entre a prática do Candomblé em lugares distantes, arquitetura standardizada, e os discursos de inexistência dessa religiosidade contribuem para que pessoas de outras denominações pudessem/possam utilizar os serviços mágico-religiosos sem serem identificados como adeptos.

A escolha do campo de estudo dessa dissertação não seguiu apenas o fator afetivo, mas também a compreensão de que nesse ilê eu poderia encontrar todos os elementos necessários para empreender esse estudo. O Ilê Axé Igbem Balè é um terreiro localizado no Bairro Cardoso, em uma zona periférica da cidade de Aparecida de Goiânia. O Ilê foi aberto em 23 de outubro de 1996, conforme as entrevistas da yalorixá Jane d’Omolú, matriarca da casa, como também afirma a professora Mary Anne Vieira, autora da tese intitulada “Dinâmicas Territoriais do Sagrado de Matriz Africana: O Candomblé em Goiânia e Região Metropolitana”.

A yalorixa Jane Arantes Camargo – conforme já ouvi diversas vezes, mas também conforme consta nos dados do CieAA – nasceu na cidade de Rio Verde no estado de Goiás, em 4 de fevereiro de 1947. De origem abastada, Morena (como ela mesma se declara), tem filhos e netos pardos e brancos e atual esposo negro. Iniciou-se na religião do Candomblé na cidade de Goiânia em 14 de fevereiro de 1983. Sua iniciação ocorreu com a yalorixá Estela Batista, filha do babalorixá João de Abuque, que abriu a primeira casa de Candomblé no Estado. Consagrada ao orixá Omolú, Mãe Jane permaneceu aos cuidados de Mãe Estela por aproximadamente um ano após a sua iniciação (VIEIRA, 2013; CORREIA, 2009).

A história da yalorixá é permeada por histórias fantásticas, que ela gosta de contar. Sentados no sofá da sala – e interrompidos a todo momento pelos netos, bisnetos, filhos de santo, visitas, telefones – ou na mesa de búzios, gozando de um pouco mais de tranquilidade, a matriarca conta suas histórias com seu axé. Vinda do kardecismo – o que nos ajuda a entender boa parte do seu discurso sobre espiritualidade conforme as análises nos capítulos seguintes – com uma breve passagem pela umbanda, mãe Jane chega ao Candomblé devido a gravíssimos problemas de saúde, que lhe deixaram “desenganada” por diversos médicos em três estados brasileiros. Sua família rejeitou-a dizendo que ela estava fazendo “pacto com o demônio”, mas depois muitos tornaram-se adeptos também, especialmente suas filhas e netos. A constituição sincrética da trajetória da yalorixá é um importante dado para a análise dos enunciados que compõem nosso *corpus*.

Boa parte dos complexos cargos da comunidade de santo são ocupados por familiares de sangue de Mãe Jane, como a *yalaxé*¹⁵ do terreiro, Lúcia d’Oxum, sua filha, e o *babakekerê*¹⁶ Paulo Henrique ti Omolu, seu neto. Como moradores da chácara em que se localiza o terreiro estão a matriarca, seu esposo Luziano, seus netos Paulo Henrique e Karine, seu bisneto David Sebastian, Evandro, um filho de santo que veio de Brasília e está residindo no ilê por volta de um ano, e numa outra casa no mesmo lote da chácara Pai Rodolfo¹⁷. Paulo Henrique é o único que trabalha fora, todos os outros e mais uma neta, Lorena, que mora no bairro, vivem exclusivamente a vida das obrigações do ilê axé, bem como tem seu sustento garantido, basicamente, da religião.

¹⁵ Em português, “mãe” ou “cuidadora do axé”. É um cargo de vital importância, pois essa mulher cuidará de todos os elementos e objetos sagrados do culto ao orixá.

¹⁶ O *babakekerê* (“pai pequeno”, em português) é o segundo no comando do ilê. Na ausência do pai ou mãe de santo é ele que assume o comando dos trabalhos. No que tange à sucessão no caso de morte, em algumas casas o cargo de *babakekerê* ou *yákekerê*, seu correlato feminino, é dado à primeira pessoa iniciada da casa, o mais velho, e assim segue a linha sucessória. No entanto nessa casa, como nas demais que pertencem ao axé Oxumaré de Salvador, a sucessão é dada pelos búzios, diante dos desígnios dos orixás da casa.

¹⁷ Pai Rodolfo é neto carnal de Mãe Jane e filho de santo da mesma. Ele atua tamb no Ilê axé constituindo seu próprio egbé. Ele tem um numero significativo de iniciados por ele, embora exerça o sacerdócio há bem pouco tempo. Ele, embora jovem, tem um conhecimento considerável pois sempre viveu no Candomblé, tutoriado por Mãe Jane de Omolu.

O Ilê Axé Igbem Balè está hoje situado no Bairro Cardoso II em Aparecida de Goiânia, mas foi aberto no bairro Jardim América, Goiânia. A referida casa de santo é frequente nos estudos sobre o Candomblé em Goiás. Além dos já citados projetos de pesquisa, e da tese de Vieira (2013) defendida no Instituto de Estudos Sócio-Ambientais (IESA-UFG) há também uma tese de doutorado defendida em 2009 na Universidade Federal do Rio Grande do Sul por Paulo Petronílio Correa, intitulada “Agô, Orixá: Gestão de uma Jornada Afro-estética-trágica”, no programa de pós-graduação em educação, cujo trabalho de campo deu-se exclusivamente na casa de Mãe Jane.

Essa casa de santo goza de prestígio pela sua tradição ligada ao Axé Oxumaré de Salvador – o que confirma sua origem ketu. Cabe também ressaltar que a iniciação da matriarca da casa no Candomblé deu-se pelas mãos da yalorixá Stela de Omolu, filha do precursor do Candomblé em Goiás, Pai João de Abuque, que chegou em Goiânia em 1964 (VIEIRA, 2013; CORREIA, 2009).

Quanto ao espaço físico do ilê, Vieira (2013) o apresenta observando que o mesmo não tem em sua composição espacial, uma separação entre a casa civil e os cômodos internos em que se encontram os assentamentos designados para o culto aos orixás. A ligação entre a casa e o templo (terreiro) torna ainda mais imbricada a relação de sobreposição das famílias, ou seja, a família de sangue e a família de santo.

Os termos de tratamento da hierocracia do Candomblé são todos designativos de parentesco: mãe, irmãos, avó, avô de santo. Se um babalorixá inicia sua própria irmã de sangue ela passa a ser sua filha de santo e a chamá-lo de pai. Essa relação poderia estar bem resolvida na separação entre o lugar de moradia e o terreiro, mas não é o que acontece nesse campo. Dessa forma, quando tomamos o sujeito como posição no discurso, conforme o entende Foucault, temos uma questão gostosa de problematizar, pois as posições de enunciação, via de regra, se mesclam.

Dois termos do complexo léxico português-yorubá utilizado nas comunidades de santo merecem ser compreendidos nesse momento, são eles: egbé e ilê. O termo ilê é de uso mais frequente, pois ultrapassou o uso ritual e

acabou nas letras de axé *music* por designar um importante afoxé¹⁸ de salvador. O sentido de ilê no uso cotidiano da comunidade de santo está ligado ao espaço sagrado, à roça, como preferem alguns. Não exatamente aos assentamentos ou aos lugares de culto, mas todo o território pertencente à casa de santo. Já o termo egbé refere-se à comunidade, ao grupo que se reúne naquele determinado espaço. Desconfiando desse sentido atribuído costumeiramente ao termo egbé, percebi durante a observação que mais que a relação entre o pertencimento de determinado grupo a determinado espaço, ilê, o termo egbé também está vinculado a uma relação de poder entre o sacerdote e o grupo. Dessa forma, no Ilê Axé Igbem Balè, no qual existem dois sacerdotes (Mãe Jane d’Omolu e pai Rodolfo ti Xangô, seu neto de sangue e seu filho de santo, além de provável sucessor) existem também dois egbés. Isso mostra que o uso do termo egbé está mais ligado ao sacerdote que ao espaço do terreiro.

Ambos os egbés foram contemplados nessa pesquisa, bem como Pai Rodolfo de Xangô também foi um importante sujeito pesquisado. Os filhos de santo de mãe Jane e de pai Rodolfo convivem no mesmo ilê.

Durante as observações no campo percebi que, mesmo estando no mesmo nível da pirâmide hierocrática, tendo o mesmo tempo de santo (questão mais importante dentro da religião) há uma relação que tenta estabelecer um poder aos filhos iniciados pela matriarca vista no discurso do corpo dos yawôs e egbômis. Foucault (1988) aponta que a relação de poder que vemos incidir sobre o corpo toma as vias do adestramento, da disciplina, de forma que o corpo torna-se o que um determinado discurso (logo, uma determinada prática) faz dele:

aprender a comportar-se, movimentar-se, ser preciso e ter ritmo. Gestos são fabricados, e sentimentos são produzidos. Este adestramento é resultado da aplicação de técnicas *positivas* de sujeição baseadas em saberes pedagógicos, médicos, sociológicos, físicos etc. O corpo torna-se útil e

¹⁸ Afoxé é um instrumento, um ritmo e uma manifestação bahiana, conhecida também como candomblé de rua. Os afoxés em Salvador, longe de serem blocos carnavalescos, são grupos que matém viva as tradições religiosas que também estão intimamente ligadas à música e a dança no espaço público. O afoxé ao qual me refiro é o Ilê ayê. O verso de uma conhecida música que diz “deixa eu curtir o Ilê, o charme da liberdade...” popularizou a palavra “ilê”.

eficiente, mas ao mesmo tempo torna-se dócil e submisso: o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. (FOUCAULT, 1988, p. 28, grifo no original).

Observo que o corpo ao qual a disciplina se aplica não é apenas o corpo individual, mas o corpo social, coletivo, numa complexa tecnologia de controle. Nessa microesfera de poder a relação entre os egbés gera um declive dentro da mesma posição hierocrática, uma vez que mãe Jane goza de maior prestígio pela sua idade de santo, seus saberes.

A relação com outras instituições também é característica da constituição do égbé e do ilê. Embora o levantamento dos dados não considerou questões estatísticas, há, nos iniciados por mãe Jane, uma considerável soma de sujeitos com ensino superior, além da faixa etária ser mais elevada, por volta dos trinta anos de idade. Os iniciados pelo pai Rodolfo são, em geral, jovens entre quinze e vinte e três anos – além das crianças, iniciadas por ambos.

A posição trazida pelos yawôs de outras instituições, em especial a profissional e acadêmica, não modificam as práticas rituais, mas modifica a forma de tratamento, uma vez que boa parte da comunidade tem um padrão de vida modesto e em geral não mais que o ensino fundamental. Assim, as pessoas que frequentam o ilê tem sua “importância” medida também pela sua vida fora do ilê, mesmo que na tradição da casa seu lugar no rito não se modifique por isso. Em alguma medida esse tratamento também está vinculado ao fator econômico, pois a possibilidade de cumprir com as onerosas obrigações também é uma forma de garantir um tratamento diferenciado.

A circulação de pessoas na casa é bastante grande. É nesse ponto que observaremos que na rede discursiva que envolve os enunciados sobre o Candomblé emergem não só dos campos de saber exteriores à religião, mas a própria comunidade evidencia essa relação em suas falas. Além da família de sangue e a família de santo, o espaço do Ilê Axé Igbem Balè é frequentado por pessoas do bairro, visitantes sem vínculo com a religião e pessoas de outros ilês que frequentam as festas como convidados.

O espaço dos terreiros de Candomblé é exaustivamente descrito na literatura, ressaltando que além do barracão central (peji) há construções como pequenos quartos em que estão assentados¹⁹ os orixás. Nesses lugares também ficam depositados os *ybá ori*²⁰ dos iniciados. Vieira (2013) descreve o espaço do Ilê Axé Igbem Balè focando os problemas com o terreno, devido a uma importante erosão ao fundo da chácara, fruto da falta de saneamento básico no bairro.

Quanto a minha descoberta do ilê, tomo a liberdade de resumi-la. Depois de ter saído de um seminário de vida religiosa da Ordem Franciscana Menor (OFM) em Anápolis, em vez de retornar para minha cidade natal no interior, vim para Goiânia dar sequência aos estudos. Descobri que um dos meus amigos de apartamento era sobrinho de uma “mãe de santo”. Em vez da repulsa cristã, fui tomado por uma curiosidade imensa que me fez visitar o terreiro num dia de festa de Oxóssi²¹. Duas coisas foram definidoras da minha futura pertença: o acolhimento da comunidade e o encantamento pela beleza e exuberância da festa, tudo isso arrematado pelo abraço carinhoso e maternal de Mãe Jane d’Omolu.

No meu período de estágio docência, acompanhando a professora Dr^a Eliesse Scaramal, coorientadora dessa dissertação, em uma matéria de núcleo livre na Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, ouvi uma reflexão da professora que respondia a uma pergunta de um aluno sobre proselitismo. Segundo a explicação de Scaramal, há dois tipos de proselitismo no Candomblé: o “mecanismo do vício” e o encantamento. O mecanismo do vício diz respeito às pessoas que chegam ao Candomblé por meio dos serviços

¹⁹ Os assentamentos dos orixás são lugares em que objetos são consagrados por meio de determinados ritos, geralmente com sacrifício de animais, e passam a ser um lugar centralizador da energia do orixá. Vieira (2013) chama esse lugar de cosmolocalidade. Os assentamentos são verdadeiros altares em que se evidencia a materialização da energia da divindade. No espaço do terreiro há diversos assentamentos para diversas divindades.

²⁰ Ybá ori é o lugar em que se depositam os objetos mágicos que representam a ligação do sujeito com seu orixá. Ao longo da vida religiosa esses objetos vão se acumulando, conforme seja necessário “assentar” um novo orixá para determinado yawô. O ybá ori pode ser uma gamela em madeira, uma bacia de ágata ou de cobre, enfim, há variações conforme a divindade.

²¹ Oxóssi é o patrono do Candomblé no Brasil, porque era cultuado em Ketu, cidade do antigo reino yorubá, hoje a Nigéria, que dá nome à nação dessa vertente da religião, o Candomblé Ketu. Ele é o orixá das matas, o caçado, provedor do sustento e fartura.

mágico-religiosos, em busca de resolução para problemas amorosos, financeiros, familiares, de saúde e outras demandas. Ao fazer algum “trabalho” e se deparar com o resultado favorável, o indivíduo se percebe dependente desse “auxílio” para desatar os nós de sua vida, até o ponto de se iniciarem na intenção de conhecer melhor esses segredos. O encantamento é próprio daqueles que são tomados pela energia das festas públicas e passam a nutrir um desejo de fazer parte de toda aquela manifestação.

Os enunciados que analisaremos no Capítulo 3 dessa dissertação mostrarão que a valoração da experiência candomblecista é reforçada por meio da seleção de verbos e adjetivos apropriados, fomentando a necessidade ou o prazer da iniciação. Uma vez que a prática dos serviços mágico-religiosos tenha sido experimentada com êxito, ou se tiver se estabelecido o encantamento das festas públicas, o discurso de valoração, especialmente pelos membros da hierarquia da casa, incitam a iniciação na religião.

Wagner Silva (2005) discute esse aspecto no sentido de desvendar o porquê de tantos pesquisadores serem iniciados ou se iniciarem. No fim, o que resulta é uma forma de observar a cultura que prisma pela descolonização do poder e do saber, que vai no sentido de compreender aquela forma de vida por ela mesma. Compreender o mundo pelo prisma do outro.

O Ilê Axé Igbem Balè é constituído nesse dinamismo da religião, nessa miscelânea de discursos, de sujeitos que ocupam posição dentro e fora da religião que têm nas suas falas, esse hibridismo evidente dessa constituição cosmogônica. Professores, Empresários, pedreiros e desempregados assumem seus lugares no culto, numa mescla multicultural, social e econômica e, por conseguinte, do discurso dessa religião.

1.4 O segredo como dispositivo de Saber-poder

“O Candomblé é a religião do segredo”. A relação entre saber e poder no Candomblé não é tão óbvia quanto parece de início. Seria bastante banal colocar essa complexa questão na situação de “detém o poder quem sabe mais sobre os rituais mágicos da religião”. De fato, o saber no Candomblé está

ligado a uma variável saber-tempo, em que quanto mais tempo de absorção de informações, mais é possível aceder aos cargos da hierarquia, mas é no mecanismo do não-dito, do segredo, que se estabelece o verdadeiro poder.

Primeiramente, Foucault (2012) entende por saber as delimitações que se pode fazer de quatro elementos relacionados entre si:

1) daquilo do que se pode falar em uma prática discursiva (o domínio dos objetos);

2) o espaço em que o sujeito pode situar-se para falar dos objetos (posições subjetivas);

3) o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados, em que os conceitos aparecem, são definidos, aplicam-se e se transformam;

4) e nas possibilidades de utilização e de apropriação dos discursos. Sintetizando, ele chama de saber um conjunto formado por um sistema de positividade que se manifesta na unidade de uma formação discursiva.

O saber em Foucault está, por conseguinte, atrelado a uma disciplinarização do mundo pela produção de saberes local correspondente à disciplinarização do próprio poder (um poder disciplinar), que, para ser exercido, precisa criar “aparelhos de saber”. Esses aparelhos são instrumentos efetivos de acumulação do saber, de técnicas de arquivamento, de conservação e de registro, métodos de investigação e de pesquisa e de aparelhos de verificação: as disciplinas.

Logo, a polissemia da palavra disciplina, aqui, funciona muito bem. Temos tanto uma “disciplina” do Candomblé, que comporta seus saberes, e, também, uma disciplinarização dos sujeitos, que, na relação com os saberes distribuem-se em posições mais ou menos privilegiadas.

A posição sujeito e a institucionalização formam então dispositivos de relações de poder. Mas, a ideia de que um sujeito é “detentor de todo o saber e de todo o poder” ou que o poder emana de um lugar específico é rejeitada por Foucault. Para ele, o poder se estabelece nas relações. Há uma situação de poder em cada relação existente. Como quando a yalorixá Jane d’Omolu me

disse em uma entrevista: “o povo acha que a gente tem poder, meu filho, mas quem tem poder são os orixás. Eles que têm poder.” Claro que a palavra poder aqui assume mais de um sentido, mas o que quero mostrar é que, mesmo nesse caso, em que tenta negar o seu lugar de poder, ela estabelece que este vem dos orixás, não obstante, aquele que tiver para com os orixás uma relação mais próxima terá, na relação com os demais, igualmente mais poder.

Trata-se, portanto, de uma relação em que os saberes instituem posições de poder em função de um “regime de verdade” – fase genealógica ou arqueogenealógica de Foucault. Na realidade, o poder é um feixe de relações parcialmente organizado, hierarquizado e coordenado, que conduz a uma Verdade, a verdade de um saber local. A verdade está em quem sabe, e quem sabe estabelece as regras do jogo, institui ritos, valores e crenças. “Não há verdade fora do poder ou sem poder, pois toda verdade gera efeitos de poder e todo poder se ampara e se justifica em saberes considerados verdadeiros.” (DUARTE, 2009, p.46).

Mas, para o caso do Candomblé, nem tudo que se sabe é dito. É uma verdade encoberta num jogo de evidências às avessas em que o saber é escondido e, dessa forma, gera uma posição diferenciada ao sujeito.

Os segredos do Candomblé têm origem antes da viagem atlântica. Vallado (2010) e também Araújo (2011) explicam que o culto a certas divindades estava, diversas vezes, restrito à realeza. Logo, somente as famílias reais de certos povos tinham acesso aos saberes especializados de tais cultos. Dessa forma, o segredo em torno dessa ritualística sustentava não só o saber religioso, mas o poder político.

Em terras brasileiras, os “segredos dos negros” passam a ser retratados de diversas formas. Sodré (1988) aponta uma relação entre o segredo e a resistência. A forma secreta e obscura das reuniões dos negros, dos batuques, eram, além de religiosas, confabulações políticas. Esse era o principal argumento para a proibição dos cultos de origem africana.

Com as gerações de descendentes africanos que se sucederam na colônia, os segredos da religião passaram a ser restritos aos mais velhos. A

essa forma de manutenção do poder pela idade foi chamada por Prandi (1991) de “gerontocracia”. Quando se fala em idade, no Candomblé, via de regra está se falando em tempo de iniciação. A variável tempo é bastante complexa nessa religião. Contudo, nesse momento de formação do rito, as iniciações se davam ainda na infância, de modo que a idade genealógica tendia a acompanhar a “idade de santo”. Hoje, a iniciação de crianças ainda é comum, mas ocorre que, se eu com 29 anos me inicio no Candomblé hoje e um jovem que hoje tem 20 anos se iniciou aos 13, ele é mais velho que eu, logo, devo “bater cabeça”²² a ele.

Mas, nem sempre ter sete anos de iniciação significa ter sete anos de idade de santo – a maioridade. Há obrigações que devem ser “pagas” ao completar um, três e sete anos. Se um yawô se iniciou há 10 anos e só pagou a obrigação de um ano, ele continua tendo um ano de santo.

O saber dos mais velhos continua sendo reverenciado no Candomblé, mas os mais velhos de idade de santo. Há jovens nas casas de santo muito respeitados pela comunidade pelo acúmulo de saber, especialmente aqueles que são não só da família de santo, mas da família de sangue, pois assim vivenciam cotidianamente a religião.

Cossard (2008) em sua tese “Awô: Mistério dos orixás” mostra a importância do segredo para a manutenção do culto. Segundo ela o “awô” (segredo) resguarda os ritos da profanação e do “mau-uso”. Há uma preocupação ética acerca dos sujeitos que terão acesso aos fundamentos da religião. Aliás, são esses fundamentos o objeto do segredo.

Em geral, durante os sete anos de vivência de yawô, os mais velhos ensinam aos mais novos o manuseio dos objetos rituais, o preparo das oferendas dos deuses, a manipulação das folhas, a condução dos rituais. No

²² “bater cabeça” é uma espécie de saudação ou reverência. Ela deve ser feita diante de todos os mais velhos da casa e, em dias de festa, também é feita na porta, no pilar central, diante dos atabaques. Há duas formas que variam conforme o gênero do orixá. Se o orixá principal é uma “yabá” (gênero feminino), o filho se debruça totalmente ao chão diante do mais velho ou dos lugares específicos e bate os quadris de um lado e de outro no chão, em seguida beijando o dorso da mão do mais velho que retribui com um abraço fraterno. Se o orixá de frente é um “boró” (Gênero masculino) com o corpo totalmente debruçado ao chão vira-se as duas faces no solo seguindo o cumprimento fraterno.

entanto, esse período, conforme os informantes, é um período em que se está “estudando da pessoa”. São anos de sondagem, de conhecimento pela convivência, em que o yawô deve demonstrar ser merecedor de receber as informações mágicas.

Dessa forma, cria-se uma relação de poder em que o grau mais baixo se submete à hierarquia por desejar ter acesso ao saber que o outro detém, mas que não se sabe exatamente o que é. É um saber escondido, velado, oculto. É o segredo e não a informação dita que mantém os lugares de prestígio no Candomblé. E, especialmente, o desejo de, uma vez tendo posse dos “segredos” fazer-se poderoso diante de outros que ainda o almejam.

Mas, não podemos entender que “deter” o saber sobre o segredo seja equivalente a “deter” o poder. Para Foucault o poder não é algo que se tem, mas que se exerce, por isso tratamos o segredo aqui como um dispositivo de poder, que cria uma situação de empoderamento – no que tange ao exercício do poder – nas relações religiosas, conforme o excerto:

Ora, o estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter; que se seja dado como modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou uma conquista que se apodera de um domínio. Temos, em suma, de admitir que esse poder se exerce mais do que se possui. (FOUCAULT, 1975, p.29).

Desse modo o poder é marcado por uma funcionalidade que perpassa toda a estrutura social do Candomblé, mas sempre em torno dos segredos sobre os fundamentos. O que são os fundamentos? De acordo com Prandi (1997) são rezas, cânticos, palavras mágicas, formas de manusear elementos que permite aos homens conseguir as graças dos orixás. Saber e não dizer, esse mecanismo de informação parcial, de mostrar e esconder constitui o dispositivo de estabelecimento de lugares de poder no Candomblé.

Esse mesmo segredo é objeto de discussões acadêmicas acerca da compreensão do Candomblé. Como compreender uma religião que se alicerça no oculto? Roger Bastide (2000) já dizia que o segredo para os “de fora” era uma barreira para a ideal compreensão da religião, mas a posição de liderança na relação entre uma autoridade exterior, como os pesquisadores, e uma autoridade da comunidade se estabelecia justamente no exercício da manutenção do não-dito.

Como na epígrafe da introdução dessa dissertação, a fala de Mãe Stella da conta de um grupo de intelectuais que ou vieram da academia para o Candomblé, ou foram do Candomblé para o meio acadêmico e vivem no limiar entre a obrigação com a religião e para com a ciência. Digo, por fim, que no âmbito dessa pesquisa e dos resultados que ora apresentamos, os segredos dos fundamentos da religião não se configuraram como um problema. Não houve nenhuma pergunta que não pudesse ser respondida e nenhum rito que não pudesse ser presenciado que causasse qualquer lacuna na obtenção dos dados, de modo que os segredos guardados não comprometeram nosso *corpus*. Assim, me sinto tranquilo em minha posição enquanto essa berlinda não me for pertinente, como não o é agora.

CAPÍTULO 2

O TRANSE RITUALÍSTICO E SEUS SENTIDOS



*Yawô em transe. Orixá Oxalá Guian (ou, Oxaguiã).
Ilê Axé Igbem Balè, novembro 2012.*

Ao formular o problema para esta dissertação e sua metodologia, observei que eu estava entre a etnografia – o campo – e os problemas da significação. Se vamos a campo em busca de uma estreita relação com o “real”, pressupomos que o real está lá fora. Essa é, portanto, a premissa antropológica clássica, conforme nos aponta Da Mata (2010). Mas, esse “lá fora” necessita de uma materialização. Eu poderia fotografá-lo e cair nas teias da imagem. Poderia filmá-lo e me defrontar com a problemática da imagem em movimento. Ou transformaria em *post* para o facebook e outras mídias frutos da linguagem midiática. Ou posso descrevê-lo, pelo meu olhar, e também, pelo olhar do outro, que se materializa linguisticamente. Portanto, o real está “lá fora”, mas o sistema linguístico que forma o pensamento sobre esse real e constitui sistemicamente a expressão como ato de comunicação sobre ele – que será o dito – tem também um “aqui dentro” importante para a compreensão.

No entanto, a “fala” não apenas organiza signos numa sintaxe ou relaciona palavras e coisas, mas cria situações, investe a palavra numa prática. Assim estamos entre o sistema linguístico e o uso que fazemos dele, transformando-o em proposições (no que concerne a forma de descrever um estado de coisa e seu valor de verdade e lógica), em atos de fala (sob seu valor ilocucional e um comportamento inerente da situação de comunicação) em enunciados (como efetivação de um dito que constitui um sujeito, se relaciona com outros enunciados, emerge de um campo de saber e transpassa outros).

Como cada capítulo merece a sua preocupação, deixemos a questão da imagem para a próxima sessão, em que trataremos do processo de significação na dança dos orixás, e tratemos agora da significação linguística. Do signo ao Discurso. Neste capítulo nossa tarefa é compreender os enunciados que tratam das práticas ritualísticas do Candomblé e do transe mediúnico, portanto, nosso imbróglio está imerso na possibilidade da língua nos conceder o acesso à realidade(s). Sem língua não há pensamento, nem interação ou mesmo qualquer tipo de comportamento, pois todas as nossas práticas estão imersas em linguagem.

2.1 O Signo e o Signo Ideológico

A primeira tarefa a que esse trabalho se propõe é de compreender os diversos sentidos que o termo “transe” tem assumido nos diversos campos discursivos. Se nosso propósito é o sentido, ou seja, o significado, vamos dar como posta a relação significado/significante, palavra/ coisa, forma/substância e nos preocuparemos apenas em compreender a formação do sentido na constituição do enunciado, e, por conseguinte, do discurso, seguindo a ideia de signo ideológico em Bakhtin.

A construção dicotômica ou binomial do signo linguístico é dada primeramente por Saussure. O signo então é um jogo de relações mentais, “uma entidade psíquica de duas faces” (SAUSSURE, 2001, p.81). A parte que tendemos a questionar, na teoria saussuriana, é a consideração de que essas “duas faces” se relacionam arbitrariamente.

Hjelmslev (1975) reelabora a noção de signo em Saussure propondo os (quase) equivalentes expressão/conteúdo, em que cada um possui uma forma e substância. O autor nos seus “Prolegômenos” – de difícilíssima leitura, tenho dito – mostra que o signo só funciona em uma situação relacional. A própria Glossemática, origem de Hjelmslev, já propunha um estudo da língua na sua funcionalidade – embora essa funcionalidade esteja ligada à construção da palavra, e portanto, ligada ao estudo estrutural.

Em Hjelmslev encontramos uma teoria de cunho duramente estruturalista e imanentista, mas que dá vigor novo aos postulados saussureanos no que concerne ao entendimento do Signo linguístico. Conforme Fiorin (2003, p. 33), para Hjelmslev

O signo é portador de uma significação, o que o distingue dos não signos. Como textos, períodos, orações, palavras veiculam significação, são signos. Note-se que o signo, para Hjelmslev, independe da extensão. Os signos mínimos não são as palavras, mas unidades menores, que a lingüística chama morfemas.

Por considerar as menores unidades significativas, a teoria Hjelmsleviana será de grande valia para a semiótica francesa, campo que

também nos interessa. Embora Hjelmslev seja acusado de ignorar a história, o sujeito e a cultura, o começo de seus Prolegômenos apresenta que,

a linguagem é inseparável do homem e segue-o em todos seus atos. A linguagem é o instrumento graças ao qual o homem modela seu pensamento, seus sentimentos, suas emoções, seus esforços, sua vontade e seus atos, o instrumento graças ao qual ele influencia e é influenciado, a base última e mais profunda da sociedade humana. (HJELMSLEV, 1975, p.186).

Ao tratar do par significado/significante posto por Saussure, o autor propõe uma relação entre expressão e conteúdo que, embora pareçam correlatos recebem um tratamento epistemológico bastante diverso daquele dispensado por Saussure. Segundo Hjelmslev, e como aponta Fiorin (2003) na teoria saussureana o significado e o significante não apresentam uma função semiótica, pois são tratados separadamente. No caso de Hjelmslev o foco está na solidariedade entre expressão e conteúdo já que “a expressão só é expressão porque é expressão de um conteúdo e o conteúdo só é conteúdo porque é conteúdo de uma expressão” (1975, p. 53-54).

No que concerne ao sentido atribuído ao signo linguístico, Hjelmslev propõe que “todos os homens são atingidos pelas mesmas sensações, pelas mesmas percepções e pelas mesmas impressões, que constituem uma massa amorfa. A ela Hjelmslev vai chamar sentido” (FIORIN, 2003, p. 35), essa massa amorfa é comum tanto ao plano da expressão quanto ao plano do conteúdo, que para essa teoria têm, ambos, uma forma e uma substância: forma e substância da expressão; forma e substância do conteúdo.

Como nossa busca é pelo sentido, o que nos leva a esse retorno a Hjelmslev é o entendimento de que o sentido é substância do conteúdo

a forma do conteúdo, que é independente do sentido, com o qual ela mantém uma relação arbitrária, transforma o sentido em substância do conteúdo, ou seja, em conceitos. Isso significa que a substância não precede a forma como em Saussure, mas é resultado de uma forma. Os conceitos (substância do conteúdo) presentes em cada língua são resultantes de diferenças paradigmáticas e dos modos de organização dos conteúdos (forma do conteúdo). (FIORIN, 2003, p. 36)

Então, para Hjelmslev, o anárquico quadro de relações entre as formas e substâncias do plano de conteúdo do signo linguístico constitui seus sentidos/conceitos. Para ele, “a língua não é uma nomenclatura, uma reserva de etiquetas a serem coladas sobre objetos preexistentes. Cada signo comporta uma forma da expressão e uma forma do conteúdo, que geram, respectivamente, sons e conceito” (FIORIN, 2003).

Não nos prenderemos aqui nos isomorfismos hjelmslevianos, mas no nosso caso, entendemos que mesmo no interior de uma mesma língua esse arranjo pode se constituir de formas diferentes, gerando também conceituações diversas. O problema reside em descobrir em que nível de análise do signo se forma essa possibilidade. Se não no seu interior, o que seria possível dentro de uma teoria imanentista como a de Hjelmslev, possivelmente fora dele.

A semiótica, para a qual Hjelmslev contribuiu consideravelmente, também postulará sobre o signo. No caso da presente dissertação, dentro dos semioticistas, encontramos boa quantidade de respostas no signo triádico de Pierce.

Além da representação triádica, sobre o sentido, Pierce está em busca de uma categoria que tenha seu sentido dinâmico, estabelecido numa fluidez do sistema. Dessa forma, embora ele estabeleça uma teoria para o signo, sua busca está no processo de significação, a que o autor chama de “semiose ilimitada”.

Essa passagem encontra um porto na discussão bakhtiniana. O autor russo discutindo sobre o que ele nomeou como “objetivismo abstrato” e “subjetivismo individualista”. O primeiro, grosso modo, como sendo a tendência de imanência do sistema que “dá conta de si mesmo”, em que toda possibilidade de criação individual sobre a língua é nula. E a segunda como sendo a visão de fluxo contínuo e inesgotável de atos de fala em que a ausência de estabilidade é também ausência de identidade e de possibilidade de análise fora da psicologia individual.

A crítica a esses modelos é sintomática, uma vez que Bakhtin tende a propor uma nova forma de olhar a linguagem tendo como base a interação e uma construção de sentido “interindividual”. O autor, imerso numa rede de situações que subjazem as críticas às estruturas sociais, vê uma intencionalidade no ato comunicativo, de onde pressupõe a vinculação entre a ideologia de um sujeito (que nesse caso pode ser um sujeito coletivo) e o discurso.

A chegada em Bakhtin traz o conceito de ideologia como diferencial. Se essa ideologia é um lugar social, logo o signo em Bakhtin é circunstancialmente alargado em sua definição, para muito além das fronteiras da palavra, que confere à teoria bakhtiniana um viés sociologizante:

os signos também são objetos naturais, específicos, e, como vimos, todo produto natural, tecnológico ou de consumo pode tornar-se signo e adquirir, assim, um sentido que ultrapasse suas próprias particularidades. Um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra. Ele pode distorcer essa realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la de um ponto de vista específico, etc. Todo signo está sujeito aos critérios de avaliação ideológica (isto é: se é verdadeiro, falso, correto, justificado, bom, etc.). O domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutuamente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. Tudo que é ideológico possui um valor semiótico. (BAKHTIN, 1997, p. 30).

O autor vê uma ligação que não só é de solidariedade como de dependência. Assim, compreender o campo ideológico só é possível por meio da linguagem, ao passo que não é possível compreender a linguagem fora da ideologia. É nesse alargamento do sentido de signo que não está vinculado só a um sistema como também a um campo discursivo que leva Bakhtin à enunciação, e se não trataremos exatamente de enunciação aqui é por uma mera escolha de recorte, pois seria absolutamente possível – e talvez o façamos em outro momento da pesquisa – tratar o fenômeno do transe por sua instância enunciativa.

A significação nesse entendimento é dada pelo externo. O sistema já não tem mais o poder sobre o nível semântico e o dicionário é um mero

formalizador de usos num estudo sincrônico. A significação está nesse nó entre os fios da estrutura formal do signo e da ideologia, pois

tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo fora de si (...) cada signo ideológico é não apenas um reflexo, uma sombra da realidade, mas também um fragmento material, seja como som, como massa física, como cor, como **movimento do corpo** (...) um signo é um fenômeno do mundo exterior (BAKHTIN, 1997, p.31-33, grifo meu).

Reparemos que o conceito de signo ideológico é sustentáculo de uma possibilidade de análise verbo-visual como a que empreendemos, uma vez que a consideração do movimento do corpo, um dos nossos problemas de pesquisa, está explicitamente contemplado nesse escopo, e não apenas suposto, como temos feito ao tomar o conceito de signo dos formalistas.

A palavra toma então outra dimensão. O interacionismo de Bakhtin nos oferece uma possibilidade de pensar a palavra na sua instância máxima de existência, no seu uso ordinário, na sua realização última, dentro do espectro da comunicação humana: “Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise em relação à coletividade. A palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros”. (BAKHTIN, 1997, p. 113).

No caso do signo linguístico, observa-se que na sua materialização é refletida a ideologia institucionalizada por um determinado grupo social. Quando nos propomos a estudar os diversos discursos sobre o transe, partimos do pressuposto que as regras de existência dos enunciados que compõem esses discursos passam pela ideologia própria de cada um desses lócus de enunciação. Nosso entendimento não é do estudo do transe por uma ideologia individual, mas formalizada, institucionalizada, legitimada dentro de uma esfera de discurso. A esse respeito Bakhtin (1997, p.44, grifos meus) postula:

para que o objeto, pertencente a qualquer esfera da realidade entre no horizonte social do grupo e desencadeie uma reação semiótico-ideológica, é indispensável que ele esteja ligado **às condições sócio-econômicas essenciais do referido grupo**, que concerne de alguma maneira às bases de sua existência material. Evidentemente, **o arbítrio individual não poderia**

desempenhar aqui papel algum, já que o signo se cria entre indivíduos, no meio social; é portanto indispensável que o objeto adquira uma significação interindividual; somente então é que ele poderá ocasionar a formação de um signo. Em outras palavras, não pode entrar no domínio da ideologia, tomar forma e aí deitar raízes senão aquilo que adquiriu um valor social.

Ao mostrarmos mais adiante as condições de existência de determinados conceitos para o termo transe, veremos que tomá-lo como patologia psiquiátrica, duplo de personalidade, característica de um primitivismo ou como alternância de papéis sociais é parte de discursos que estão a serviço de determinadas ideologias construídas no decorrer dos séculos. É por esse motivo especial que tomamos o signo ideológico como pressuposto para entendermos os discursos sobre o transe ritualístico no Candomblé e a maquinaria verbo-visual que constitui a complexidade do fenômeno em si. Sua dimensão semiótica aqui está na inteireza sígnica e não apenas na constituição sistêmica da palavra.

Percebemos, por fim, que as críticas que Bakhtin empreendeu para formar sua teoria estão na preocupação do enunciado com seu exterior. Em certa medida essa preocupação também era a de Foucault, mas num nível diferente. Ambos, nesse caso, se preocupam não com a estrutura pela estrutura, mas com uma dinâmica que se não é inerente ao sistema, ao menos se refrata por ele nas teias da semântica.

2.2 A Lexicalização como Conflito Semântico-Ideológico

Um estudo de natureza semântico-discursiva como esse não pode ignorar que os sentidos das palavras têm uma âncora ideológica, corroborando o pensamento de Bakhtin (1997) que afirma ser, a palavra, o fenômeno ideológico por excelência. Dessa forma, se conseguimos pensar que uma mesma palavra tem diversos sentidos, tomando a variação a partir do significado, com mesmo referente, podemos pensar que um mesmo referente tem, também, uma variação do significante e algumas vezes do significante e do significado – Estamos nos referindo ao signo triádico de Pierce que, ao meu

ver, dialoga em proximidade com a questão da referenciação, tão importante para os estudos do discurso e não despreza a questão ideológica postulada por Bakhtin.

Embora já tenhamos discutido na seção anterior sobre o signo ideológico bakhtiniano, nos impele a importante lembrança de que o processo de significação é bastante complexo e não temos a pretensão de resolvê-lo. Para as questões do transe ritualístico como fenômeno mediúnico nossa busca é justamente por uma cadeia semântica que, entre outras coisas, está ligada pela ideologia no que tange à nomeação do referente.

O fenômeno da sinonímia é estudado pelos semanticistas e gramáticos, mas também é problematizado na Semiótica e no Discurso. Para Pietroforte e Lopes (2004) um termo é sinônimo de outro quando podem ser substituídos sem prejuízo de sentido. No entanto os mesmos autores enfatizam que não há sinônimos perfeitamente intercambiáveis porque, em decorrência da cena enunciativa, o lexema fica impregnado de outros elementos significantes, o que atribui mudanças significativas ao sentido do termo: quem fala, quando fala, para quem fala, onde fala, em que momento fala. Do ponto de vista do enunciado, a marca do sujeito e as regras de emergência desse enunciado são postos em jogo para a compreensão desse mesmo sentido. Desse modo,

a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido **ideológico ou vivencial**. É assim que compreendemos as palavras e somente reagimos àquelas que despertam em nós ressonâncias ideológicas ou concernentes à vida. (BAKHTIN, 1997, p.95, grifo meu).

Uma das dificuldades iniciais com o estudo discursivo do fenômeno do transe foi sua ampla lexicalização. Há uma diversidade considerável de formas para a designação dessa prática mediúnica. Verificamos que essa fluidez de sentido, que conhecemos também como “polissemia” constituía não só uma gama bastante grande de representações sociais para o transe, mas uma espécie de conflito entre esferas discursivas que passaram a adotar um termo e excluir outros. Aqui faremos uma análise dos enunciados considerando seu aspecto ideológico.

O julgamento de “valor” do termo, conforme Bakhtin (1997), é nosso mote para a compreensão do que é “bom” ou não, em cada uso e desuso. Na literatura médica e antropológica, suas denominações mais recorrentes são ‘transe’, ‘possessão’, ‘incorporação’, ‘manifestação’, ‘êxtase’, ‘crise mediúcnica’. Os informantes, nas transcrições de etnografias desde o início do século XX, e ainda agora como mostram nossos dados, usam termos do cotidiano dos terreiros como ‘espiritista’, ‘pegar santo’, ‘virar no santo’, ‘descer’, ‘baixar’, ‘ta com o (nome da divindade) no corpo’, entre outros, e em menor grau ‘incorporação’, ‘possessão’ e ‘transe’. Neste aspecto, o que nos chama a atenção, em especial, são as relações de equivalência desse processo de lexicalização, que, conforme Fairclough (2001) é o processo discursivo de estabilização de práticas em conflitos no nível sintagmático, cuja complexidade é perceptível neste excerto de Prandi (1996a, p. 72-73, grifos meus):

O ideal de **transe consciente** kardecista e o **transe modelar** inconsciente que a umbanda trouxe do candomblé têm também significado nas formas diferentes de sociabilidade que se estabelecem nesses grupos religiosos. O sacerdote umbandista não é doutrinariamente nem moralmente responsável pelo uso que dele faz a entidade que o **possui**. Para os kardecistas as virtudes e habilidades intelectuais do médium condicionam e interferem na plena **manifestação** do espírito **incorporado**. Essa diferença leva a noções muito distintas de código moral, autoridade, responsabilidade e poder.

A intenção, portanto, não é nos atermos ao conteúdo apresentado no trecho acima, embora ele seja consideravelmente rico em informações. Nosso foco está na possibilidade de observar o uso dos termos ‘transe’, ‘possuir’ (possessão), ‘manifestação’ e ‘incorporado’ (incorporação), que, aparentemente, são usados com a mesma carga semântica, como sinônimos, talvez, como recurso textual coesivo. Em certa medida, colocaremos tal sinonímia em xeque ao analisar os dados de campo deste e de outros trabalhos.

Observo nas entrevistas duas questões importantes: a primeira delas é o uso do termo transe quase que exclusivamente pelo meio acadêmico. A segunda é a estabilidade do uso dos termos nas entrevistas por determinadas

posições de sujeito: nos dados da pesquisa, o termo transe é recorrente nas conversas com pesquisadores, professores, na literatura e na fala de estudiosos de maneira geral, já na comunidade do terreiro, os iniciados utilizam os termos mais populares já citados. Contudo, há uma rejeição do termo possessão e um baixo uso do termo incorporação. Mãe Jane d’Omolu diz que *“orixá não incorpora, a gente não dá conta da força do orixá [...] a gente fica tomado pela energia dele, mas não incorpora não”*. Já no meio umbandista a preferência, de acordo com os dados, é justamente pelo uso do termo incorporação (além dos outros termos populares).

O termo possessão é marcado por uma forte estigmatização semântica, uma ligação ideológica que estabelece uma relação de poder. Ele tem sido amplamente utilizado pelas igrejas neopentecostais ligando o fenômeno mediúnico à presença do Mal na concepção judaico-cristã, o demônio, como se exemplifica nesta declaração do “bispo” Edir Macedo: “dentro da umbanda, quimbanda, candomblé, enfim, de todas as formas de espiritismo, as pessoas são possesadas. Possessão é o estado em que uma pessoa é possuída por espíritos imundos” (MACEDO, 1997, p. 35).

O uso do termo possessão nos remete à naturalização midiática desse termo, não só no recente fenômeno do crescimento das igrejas neopentecostais e seus programas de TV, mas os filmes hollywoodianos que exploram rituais de exorcismo de natureza diversa. Estar possuído é não ser mais si. Esse controle conferido a outrem, no entanto, é sintomaticamente atribuído aquilo que é irremediavelmente mau, o que faz com que o enunciado acima não dê espaço para uma possibilidade de possessão “do bem”, pois esse fenômeno sempre será ocasionado por “espíritos imundos”.

O processo de estigmatização desse termo pode ser uma possível explicação para seu desuso ou sua baixa frequência nos dados da etnografia, contudo, ressaltamos que ele ainda aparece em alguns informantes que o tratam com naturalidade. O prof. Adail Sebastião Rodrigues-Junior faz uma observação que vai ao encontro do nosso pensamento. Segundo ele, ao tratarmos de incorporação, falamos de um fenômeno geral, passível de acontecer em quaisquer das religiões que usam a mediunidade como eixo de

suas práticas. Quando caminhamos para denominações mais específicas, como transe e possessão, vemos que a primeira se refere a práticas de mediunismos mais contundentes, por meio das quais os Guias da Umbanda, ou os orixás do Candomblé, se apropriam dos corpos e mentes dos médiuns para a execução de uma tarefa no terreiro; já a segunda, a possessão, tem conotações mais negativas, porque desarmoniza os médiuns e os levam a práticas nem sempre consideradas 'ideais' pelos adeptos dessas religiões (RODRIGUES-JÚNIOR, 2001a).

Essa observação de Rodrigues-Junior (2001a) nos leva a pensar que há implicações que distanciam (ou tem a intenção/preensão de distanciar) transe, possessão e incorporação em medidas diversas. No que concerne à carga ideológica, o uso do termo possessão pelo discurso combativo das igrejas neopentecostais é mais “apropriado”, uma vez que a memória discursiva desse lexema já está constituída no campo da religiosidade, e não da ciência, como o caso do termo transe. Em outra análise percebe-se um proselitismo às avessas uma vez que as igrejas neopentecostais combatem “a possessão” nas religiões afro-brasileiras, mas a usam como meio de agregar fiéis. Assim, vemos um cenário em que

combate-se essas religiões para monopolizar seus principais bens no mercado religioso, as mediações mágicas e a experiência do transe religioso, transformando-o em um valor interno do sistema neopentecostal [...] uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico e extáticas, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão. (SILVA, 2005, p. 152).

Dessa forma, o intercâmbio de termos entre esses dois campos religiosos é dado com uma alteração significativa de sentido, o que faz com que um deixe de ser usado por outro, como o caso do termo possessão, agora carro chefe do discurso das religiões neopentecostais²³.

²³ Se por um lado estamos investigando a condição ideológica de uso dos diversos termos que são utilizados para nomear o fenômeno mediúnico e suas alterações de sentido nos diversos campos discursivos, é fato também que o próprio fenômeno do transe é reconstituído dentro de um processo de significação reelaborado para a realidade das igrejas neopentecostais. Para ilustrar essa discussão recorreremos ao texto de Almeida (1996, apud, SILVA, 2005, p. 154) que afirma que “mais que o transitar das entidades, o que de fato transitou e adquiriu uma nova

Retomando o pensamento de Rodrigues-Junior (2001a), é possível inferir que é a natureza do Ser a ser recebido pelo médium, no caso da Umbanda, ou yawô, no caso do Candomblé, que possibilita essa estabilidade dos termos nos nossos dados, uma vez que o orixá é entendido como energia metafísica e fluida e as entidades são espíritos ancestrais desencarnados, portanto esses últimos poderiam estar *in corpore* e os primeiros não.

De fato, dizer que “o sujeito está possuído”, “o sujeito está incorporado” e “o sujeito está em transe” constitui, por si só, condições específicas de significação. O aspecto durativo desses termos evoca uma condição de permanência ou transitoriedade desse fenômeno. Podemos inferir que “estar possuído” é mais durável que “estar incorporado” que, por sua vez, é mais durável que “estar em transe”. Mas nesse modelo de análise pressuporíamos uma significação que é própria da palavra e abandonaríamos o uso que se faz delas. Em todo caso, a partir disso, apontamos que os termos possessão e incorporação não são intercambiáveis nesse contexto em que as características do fenômeno são consideradas para sua lexicalização. O que postulamos aqui é a problemática de se tomar esses termos em situação de sinonímia quando seu uso está atrelado a uma posição ideológica sobre o ato. Estamos olhando para além da condição do significante, de forma que,

para além das amarras de um raciocínio dicotômico [...], pensar as questões do signo para além da campânula dos sistemas formais, dos códigos que tudo prevêm [...], parece possível entender os processos de significação como ao mesmo tempo relativamente estáveis e sempre abertos, porque percebidos como ações de natureza social, dependentes de relações sociais. (FARACO, 2001, p. 122).

Embora os quadros semânticos para o transe sejam apresentados a partir dos próximos tópicos, há questões importantes de valor dos termos também vinculadas à ideologia dos informantes. A adjetivação, quanto ao “gostar” ou “não gostar” de ser sujeito desse fenômeno, coloca para a

fórmula foi o próprio transe. Pois somente quando a Igreja Universal admitiu o transe, recriando-o de forma específica, cravando-o no centro do seu ritual mais elaborado, é que as entidades puderam irromper no seu universo religioso [...]. A guerra santa travada consegue, dessa forma, conjugar um sincretismo invertido com a idéia de pluralismo religioso. E, como consequência, a Igreja Universal combate aquilo que, em parte, ajudou a criar”.

lexicalização uma marcação de positividade ou negatividade em determinados verbos utilizados para identificá-lo:

Yawô1: *Você **receber** o seu orixá em você é uma coisa maravilhosa, sabe, saber que tem uma coisa divina que vive em você, né? E quando a gente dança é maravilhoso [...] eu sou muito feliz em **receber** meu orixá.*

Yawô5: *Nossa é ruim demais quando o santo **te toma** [...] tem vez que o santo **te pega** e você fica horas virado no santo, depois você ta esgotado sabe?*

Dentro da comunidade do ilê axé, há os que têm um interesse direto na iniciação de novos adeptos, são aqueles que compõem a parte do núcleo familiar – e também administrativo. Os dados mostraram que para o julgamento de valor positivo, daqueles que, de certa forma, incentivam a iniciação, é mostrado no uso do verbo *receber* e que o julgamento negativo se expressa por meio dos verbos *tomar* e *pegar*, como em “o santo te toma” e em “o santo te pega”.

A seleção desses verbos no interior dos enunciados não é aleatória, no que tange ao eixo da seleção (paradigma), mas eles se prestam a um serviço de proselitismo ou pelo menos de positivação do fenômeno. Assim, os que têm interesse em despertar o desejo de iniciação em alguns se valem do verbo *receber*, que denota uma permissão positivada da chegada de determinado ser. Se pensarmos em outros enunciados de ritos de passagem, como no casamento, teremos “eu te recebo como meu esposo”, ou no ritual da missa “receba senhor em tuas mãos este sacrifício”²⁴, o que coloca o verbo *receber* em uma rede de imagens benéficas e edificantes.

Consideramos, nesse ínterim, que, para Bakhtin (1997), embora toda ideologia receba um “selo” de individualidade, esta sempre se referirá a um grupo, pois sua origem é social. E, se outrora a ideologia era concebida exclusivamente na arena em que estavam em embate as classes sociais, hoje essa luta de classes se expande para a institucionalização em que emergem

²⁴ Trecho do ritual da consagração do pão e do vinho na oração eucarística.

determinados discursos – desse modo corroboramos, de um lado, a ideologia bakhtiniana, e de outro o sujeito como posição no discurso, foucaultiano.

Essa marcação de posição discursiva do sujeito nos leva a considerar a constituição de um ethos em torno do uso do termo “transe”. Esse termo só aparece nas falas dos entrevistados em situação de repetição, como o exemplo abaixo:

*Eu: mãe, e quando esses meninos de outro terreiro entram em **transe**? a senhora não veste eles não?*

*Mãe Jane: Uai meu filho, só se já tiver sido combinado antes, porque esses yawô tudo vira no santo, né! Tudo entra **transe**. Não pode tocar pro orixá deles que ele entra em **transe**.*

Não foi possível nessa pesquisa estabelecer desde que momento o termo transe passa a ser utilizado. Pontuamos que ele é registrado com baixíssima frequência nos estudos de Nina-Rodrigues e de Arthur Ramos e com uma frequência um pouco maior nos textos iniciais de Pierre Verger. Mas, como não é nossa tarefa fazer um estudo diacrônico desse uso, nem tampouco etimológico, esse dado passa a não ser primordial. O que configura um dado importante nessa análise é que o termo “transe” tem uma alta aceitação nos enunciados acadêmicos. Num primeiro momento suspeitamos de que ele estivesse ligado ao modelo psicologizante de análise do fenômeno (uma vez que transe está, geralmente, ligado a uma significação que pressupõe uma participação de estados mentais alterados), mas com as leituras fomos percebendo que também os sociólogos e antropólogos haviam incorporado esse termo. Porém, não foi encontrado nos dados etnográficos o uso espontâneo de “transe” e os poucos registros são fruto de uma repetição, como no exemplo acima, em que o pesquisador usa a palavra transe e a entrevistada a repete na resposta.

Mesmo os iniciados com formação acadêmica, e mesmo os que inclusive também pesquisam a religião, não usam na fala cotidiana o referido termo. O espaço discursivo em que se encontra o uso de “transe” é o da academia. No contexto acadêmico esse termo está naturalizado de forma que,

o ethos que se cria em torno de seu uso é do pesquisador, mas aquele pesquisador distanciando, que faz uso de um termo do vocábulo científico.

Depois de ter refletido sobre essa condição de uso passei a policiar o uso desse termo em minhas perguntas dentro do ilê. Imaginei inclusive que esse controle por parte dos entrevistados pudesse ter existido também para comigo – o que me espantaria, já que estou inserido na comunidade como participante, e não como externo. Mas observando as conversas entre os sujeitos constatei que os lexemas que havia investigado eram realmente os de uso da comunidade, com maior frequência para “virar no santo”.

Quanto ao fenômeno da repetição do termo transe pelos entrevistados, uma vez enunciado pelo entrevistador, evidencia-se, de acordo com a perspectiva sociológica do Círculo de Bakhtin, uma inter-relação da palavra/discurso com a situação comunicativa. A presença do outro na fala do eu, evidenciada pela repetição, não é uma mera manifestação cognitiva da linguagem, mas uma forma de estabilizar a posição dos interlocutores. Há a evidência de uma intencionalidade na repetição desse termo, em que o entrevistado, ao reconhecê-lo no discurso do entrevistador/pesquisador, passa a usá-lo durante a interação ascendendo a um patamar de igualdade, marcado pela linguagem.

Assumindo uma posição diante do nosso objeto, utilizaremos o termo transe, como já consagrado pela academia, e os termos populares, em detrimento dos termos apontados como inapropriados, (possessão, incorporação) seguindo a tendência do uso etnológico, conforme aconselha Silva (2005).

2.3 Dispersão e Regularidades: a formação e a análise do *corpus*

Uma vez posta a discussão introdutória sobre o signo linguístico e sua dimensão ideológica, partimos para o confronto conceitual, o “jogo de xadrez” desse sistema de sentidos, no qual cada concepção encontra, dentro de uma determinada rede de enunciados suas regras de existência. Assim, nesse

tópico pensaremos como a arqueologia em Foucault e sua dispersão foi nosso norteador para a construção do *corpus* de análise.

Sobre arqueologia, a partir do que consideramos como uma “fase” do empreendimento foucaultiano, tenho pensado na metáfora que essa nomenclatura evoca:

o trabalho do analista do discurso é o de arqueólogo, que pacientemente revela com seu delicado pincel do presente os cacos do passado, tenta reconstituí-los, buscando interpretações e indagando passado presente e futuro. Os pedaços de cerâmica que antes foram um jarro, um vaso, hoje já não o são, mas nunca deixarão de sê-lo! São a materialidade do passado, preenchem lacunas e esvaziam tantas outras. (BENEDETI; ROMÃO, 2010, s/p).

A arqueologia foucaultina, como método, está atrelada a essa perspectiva de que algo efetivamente dito, linguisticamente realizado, tem sua origem em outros ditos anteriores, ou em práticas que condicionam, regulamentem e possibilitam a emergência desses ditos. Isso porque a realidade discursiva é instaurada pelo enunciado, pela linguagem, e, sendo o homem um ser criado pela linguagem, logo, a Arqueologia é o método que coloca em jogo a própria existência dos objetos, inclusive o homem.

Cabe lembrar que, embora isso seja uma espécie de historiografia, o objetivo dessa forma de análise não é alcançar, no passado, uma raiz que explique, de forma causal, os fenômenos de hoje. O foco dessa análise é justamente a compreensão do presente, é uma arqueologia que constrói a história com vistas à compreensão do hoje, através da linguagem e das práticas que ela encerra.

No entanto, essa forma de busca histórica de enunciados não se trata de encadeamentos homogêneos de acontecimentos, mas de uma superposição e movimentos angulares. A tarefa arqueológica é uma análise descritiva que se dá nas relações máximas de saberes. Assim, através de um esboço de modelo arbóreo Foucault tenta explicar o caráter derivacional do fazer arqueológico:

A arqueologia pode assim constituir a árvore de derivação de um discurso [...] ela colocará junto à raiz, como *enunciados reitores*, os que se referem à definição das estruturas

observáveis e do campo de objetos possíveis [...] na extremidade dos ramos, ela encontrará “descobertas”, transformações conceituais (como a nova definição de gênero), emergência de noções inéditas [...] essa derivação a partir dos enunciados reitores não pode ser confundida com uma dedução que se efetuará a partir de axiomas; não deve, tampouco, ser assimilada à germinação de uma ideia geral, [...] ela é diferente de todos esses percursos e deve ser descrita em sua autonomia. [...] A ordem arqueológica não é nem a sistematicidades, nem a das sucessões cronológicas. (FOUCAULT, 2012, p. 180-181, grifos no original).

A não sistematicidade e desobrigatoriedade cronológica, levaram Foucault a buscar seus dados de análise, os enunciados, no que ele chamou de uma “dispersão”. Essa dispersão não é, no entanto, desprovida de critérios reguladores, pois “os enunciados diferentes em sua forma, dispersos no tempo, formam um conjunto quando se referem a um único e mesmo objeto”. (idem, p.39).

Desse ponto fica mais fácil compreender porque a Análise do Discurso se constituiu numa região fronteira e com pesquisas evidentemente multiteóricas: os objetos de análise são discursivizados em domínios de saber diversos, e o arqueólogo do discurso não só não se inibe em buscar fora da sua comunidade científica enunciados de um mesmo objeto, como faz dessa tarefa sua principal forma de compreender a formação múltipla dos sentidos, constituição de práticas discursivas diversas, as polarizações ideológicas e as formações disciplinares.

O descontínuo, o disperso, passa, por meio da teoria foucaultiana, a ser uma possibilidade do fazer científico. Pode ser que esse método ainda incomode algumas alas mais conservadoras da ciência, mas embora, pelo próprio termo “dispersão”, possamos de início entender como algo pouco sistematizado, essa impressão é desfeita logo de saída, uma vez que, em cada conjunto de enunciados, ou formações discursivas, é possível encontrar “sistemas de dispersão”. Dessa forma, compreendemos a relação entre a formação discursiva e a dispersão dos enunciados como segue:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva. (FOUCAULT, 2012, P 45).

Ao construirmos o corpus dessa pesquisa, consideramos que não poderíamos restringi-los a um domínio de conhecimento, nem a uma sucessão cronológica. Na busca por compreender os sentidos para o transe, buscamos enunciados nos mais diversos tempos e áreas de saber. Assim, estivemos sempre com foco em um mesmo objeto, mas buscando uma regularidade dentro de sistemas de diferenças.

As regularidades dizem respeito às regras de emergência, às posições de sujeito com vistas a, no caso dessa pesquisa, formação de conceitos e objetos. Quando reunimos as falas dos informantes e as relacionamos com os enunciados da medicina, antropologia, sociologia, ciências da religião, estamos construindo uma análise de enunciados numa esteira arqueológica.

Mas, se não existe uma forma única desses enunciados, é necessário descrever uma coexistência destes enunciados dispersos “visando buscar sua articulação e determinar as regras que permitem a existência de enunciações diversas”. Estas regras remetem a questões como: 1) quem fala?; quem, entre todos os sujeitos falantes possui legitimidade para enunciar; 2) de quais lugares institucionais ele obtém o seu discurso?; 3) que posições os sujeitos ocupam em relação aos domínios ou grupos de objetos?; como estes percebem, observam, descrevem, ensinam etc. (FOUCAULT, 2012).

A partir desses questionamentos a Análise do discurso evidencia seu jogo de relações, uma forma de prática que articula status, lugares e posições e, cujo resultado é a produção de um campo de regularidades.

Para o nosso caso, as posições de sujeito serão determinadas a partir do dito. Em cada enunciado observamos que sujeito poderia ter realizado determinado dito, pois, seu lugar de discurso regula, também, sua posição frente ao discurso.

É justamente por lançar mão de tal metodologia que pudemos, dentro de uma mesma análise, elencamos a fala de um yawô e de um antropólogo. A formação dos conceitos e dos objetos está no limite entre a episteme e a empiria, e é nessa tensão entre o disperso e o regular, as diversas posições e subjetividades, que situamos nosso trabalho.

2.3.1 Microarqueologia do transe: quadros semânticos

Márcio Goldman (1985) é, entre os autores dos Estudos Africanistas no Brasil, o primeiro a dedicar uma obra inteira sobre o Transe: trata-se de sua dissertação de mestrado defendida em 1985. Entre as contribuições do trabalho de Goldman, o autor mostra como a perspectiva foi alterada: nos trabalhos de Nina-Rodrigues, Arthur Ramos, Manuel Querino, por exemplo, permanece a busca por uma explicação “psicologizante” e “psiquiatrizantes” para o transe. O que será bastante modificado a partir da década de 60, em que a concepção trazida à baila é a de que trata-se, o transe ritualístico, de um fato social ao modelo durkheimiano.

Entender o Transe ritualístico como “fato social total” (DURKHEIM, 2007; 1989) é entender que a moldura social é o que constitui o significado do fenômeno. De outra forma, os enunciados estão numa rede em que o que está no entorno, ou seja, as condições de produção do fenômeno participam tão ativamente da produção de sentido quanto o fenômeno em si (aqui compreendendo as condições de produção conforme Fairclough (2001). Assim, para os africanistas pós década de 60, o transe deve ser explicado numa relação com o “contexto social e não através do recurso a categorias extraídas da psicopatologia individual” (GOLDMAN, 1985, p.134).

No entanto, o próprio Goldman (2013) relativiza essa condição, pontuando que nenhuma condição estritamente voltada para o individual, nem unicamente focada no social são ideais. Para o autor essas duas dimensões constituem um eixo no qual o estudo deve tomar como unívoco, ponderando que deste modo é “possível sustentar que a possessão é um fenômeno

complexo, situado como que no cruzamento de um duplo eixo, um de origem nitidamente sociológica, o outro ligado a níveis mais “individuais” (s/p).

No que concerne a nossa pesquisa, pensamos que tomaríamos como objeto de estudo não o fenômeno em si, mas apenas o que é dito sobre ele. No entanto compreender o fenômeno em si, ou ao menos esboçar algumas reflexões sobre ele, foi inevitável, pois os dados nos levaram a uma díade: as estruturas sociais e as estruturas do rito, mas partindo do transe em si, conforme o caminho orientado por Goldman:

Minha hipótese básica é então a de que para entender de modo completo a articulação do transe e do culto com a sociedade brasileira é estritamente necessário analisar em primeiro lugar as estruturas do transe e do culto. Ou seja, é preciso primeiro considerar a possessão em si para depois, através de aproximações sucessivas, atingir as conexões com a sociedade abrangente. (GOLDMAN, 2013, s/p).

Utilizando o trajeto temático de Guilhemou (*apud* CHARAUDEAU; MANGUENEAU, 2006) já detalhado na introdução desse trabalho, buscaremos por meio dos dados – os enunciados escritos e verbais – percorrer as trilhas dos diversos sentidos gerados pelo transe em todos esses campos que discursam sobre ele. Esse trajeto temático evidenciará, na dispersão do corpus, regras de emergência desses enunciados que nos elucidarão sobre suas condições de produção. Não se trata de entrelinhas, mas do que foi efetivamente dito e que pode efetivamente ser descrito como unidade de sentido.

Nessa seção esses sentidos estarão divididos em subtópicos, encarados como quadros semânticos, nos quais organizamos uma série de dados que nos possibilitam inferir sobre essa polissemia do termo e a construção de saberes em torno dele. As falas dos informantes e os enunciados encontrados na literatura africanista, aqui, estão no mesmo corpus, de modo que, embora sob condições diferentes de realização, esses enunciados serão analisados conjuntamente.

2.3.1.1 Transe e a questão da (in)consciência

Continuemos, então, pelo viés da linguagem em busca dos enunciados. De acordo com Silva (2010, p.46), o transe é “um estado de consciência alterado, ou, no âmbito das religiões afro-brasileiras, o momento em que uma entidade (orixá, *inkise*, vodun, *egun*, caboclo, preto velho, pomba gira etc.) incorpora, isto é, manifesta-se por meio do corpo do médium”. Callois (1990, p.99) entende o transe como uma “renúncia da vontade”, e mais ainda, renúncia da consciência, em que “o indivíduo deixa-ir à deriva e entusiasma-se ao senti-lo dirigido, dominado, possuído por forças estranhas”.

O “ser tomado” em Silva (2010) e a “renúncia” em Callois (1990) nos fazem pensar em dois sujeitos, se não opostos, ao menos diferentes. Se por um lado o sujeito é tomado podemos entendê-lo como assujeitado à situação. O que poderia ocorrer com a iniciação: uma vez que tendo o sujeito passado pelo rito iniciático está perpetuamente condicionado à situação de transe, dadas as devidas condições para o acontecimento desse fenômeno. Já em Callois (1990) esse sujeito é autor de sua vontade, ele é consciente do devir. Dados os distanciamentos, tanto em Silva (2010) quanto em Callois (1990), vemos o aparecimento do termo consciência. A (in)consciência como ponto de entendimento do transe é uma herança dos primeiros estudos sobre o assunto, que partiram do campo das ciências médicas: psiquiátricas, sanitária e psicanalítica.

A psiquiatria e a ciência médico-sanitária, especialmente nos clássicos estudos de Raimundo Nina-Rodrigues no final do Sec. XIX, são perspectivas que entendiam o fenômeno do transe místico como passível de histeria, hipnose sugestiva e sonambulismo, baseando seus argumentos especialmente nos solavancos corporais causados pela manifestação inicial das energias das divindades, especialmente de algumas que se manifestam de maneira mais agressiva e sua “descida” tornava-se mais brusca, bem como na negação da complexidade do fenômeno que, tratado por um médico, logo tinha seu lugar garantido no diagnóstico psiquiátrico.

O que se precebe no tratamento do tema pela classe médico-higienista e psiquiática, com destaque para os estudos de Nina-Rodrigues, o precursor dos estudos africanistas no Brasil e seu aluno que, trinta anos depois retomaria algumas questões suas, Arthur Ramos, é um biologismo que desloca, sintomaticamente, a questão do transe para o campo da sanidade/insanidade. O que também confere a essa compreensão do transe ritualístico um certo higienismo, uma vez que assumindo a inferioridade da condição psíquica do negro este era tomado como uma forma menos valiosa de vida, argumento muito válido para a segregação cultural e geográfica dos descendentes de africanos.

Nina-Rodrigues (1980) acredita que o transe ou o êxtase era uma espécie de sonambulismo, uma vez que havia uma perda de consciência, mas não da capacidade motora. Mas também havia uma leitura que tendia a ver no transe ritualístico uma propensão do negro à loucura, ao desvario e à excitação.

Os terreiros de Candomblé eram procurados como centros de cura para toda sorte de dissabores, e inclusive frequentado, já no final do séc. XIX por pessoas “importantes” da sociedade interessados no jogo de búzios e nos trabalhos mágicos, especialmente para tratamentos médico-espirituais. Nesse momento em que se estreitava a relação entre a sociedade civil e os terreiros, a mídia – nesse caso a imprensa escrita – e a polícia passaram a ser personagens importantes desse cenário. Santos (2009) relata que um determinado terreiro do Recôncavo da Bahia teve sérios problemas com a polícia por uma morte que ocorreu algum tempo depois de um homem ter procurado uma mãe de santo da região.

Assim, consequência da visão médica para os fenômenos mediúnicos da religião dos negros, o código penal de 1980 aponta o uso do espiritismo como exercício ilegal da medicina, com punições severas de reclusão. Como as notícias que corriam na imprensa, conforme mostra o trabalho de Santos (2009), davam conta de bebidas e mecanismos de hipnose pelo som dos atabaques, cantigas e palavras mágicas, o artigo 157 de tal código passa a conter

ainda um agravante que nos chama a atenção. Aumentava a pena se, em consequência dos meios empregados, viesse o indivíduo sob tratamento sofrer “privação, ou alteração temporária ou permanente das faculdades psychicas”. A possessão religiosa nos candomblés (...) poderia ser lida por alguma autoridade como passível de ser enquadrada no agravante do artigo 157. (SANTOS, 2009, pag. 103, grifos no original).

Vê-se a partir do trecho do estudo de Santos (2009) sobre a repressão aos Candomblés do Recôncavo baiano, que o discurso da medicina influenciou uma visão deturpada da prática religiosa, chegando ao código penal brasileiro, que reconhecia, neste artigo, uma prática de feitiçaria no Estado (a ser combatida). Tal visão, embebida em comparações psicopatológicas, abriram espaço para que outros discursos cientificistas atribuíssem à prática mediúnica das religiões surtos psicóticos, suicídios, histeria, sendo essas práticas responsáveis por desencadear a loucura e ser um perigo social que deveria ser fortemente combatido. Oliveira (1931) destacava que o espiritismo seria o terceiro maior fator de alienação mental, atrás apenas do álcool e da sífilis, sendo todos esses fatores próprios da incapacidade psicológica dos negros e de seus descendentes, nas palavras de Nina-Rodrigues (1935, p. 73) “seu fraco desenvolvimento intelectual”. Em crítica ao trabalho de Nina-Rodrigues, Goldman (1985, p. 54) explica que

Nina Rodrigues analisa o transe aceitando desde o início, e como pedra de toque de toda a sua concepção, o postulado ocidental de uma “unidade do eu” que só é perdida em situações classificadas como patológicas, situações às quais a possessão é forçosamente assimilada já que a especificidade da concepção de pessoa, nos quadros da qual o êxtase tem lugar, não é reconhecida como legítima.

No início do século XX, como nos demonstram Almeida; Oda & Dalgalarro (2007), havia uma diferença regional nos discursos médicos (especialmente psiquiátricos, mas também psicológicos). Os autores observam que as pesquisas publicadas na primeira metade do século passado no eixo Rio-São Paulo defenderam o combate às práticas de transe mediúnico, enquanto que no nordeste a psiquiatria e a psicologia construíram um olhar

mais antropológico sobre essas práticas. Na verdade o grande impasse estava entre medicina psiquiátrica e o espiritismo Kardecista, dado o fato de que este último tentava se legitimar também dentro do meio científico, lugar em que a Psiquiatria se consolidava no mesmo período (final do séc. XIX).

Para ilustrar o cenário nordestino podemos destacar o psiquiatra Ulisses Pernambucano, que não via nesses fenômenos a origem de transtornos mentais, mas a manifestação cultural das camadas pobres da população. Numa explicação médica sobre o mecanismo mental que originaria os fenômenos de transe, o autor adotou a proposta do antropólogo norte-americano Melville Herskovits de que estes não teriam caráter histérico nem psicopatológico, mas seriam resultado de um processo mental normal, expressões de reflexos condicionados (PERNAMBUCANO *apud* RIBEIRO, 1937).

Sobre a passagem da perspectiva médica para a perspectiva cultural, Bastide (1973, p.293) em sua visão antropológica do assunto diz: “recuso-me, todavia, a ver nos Candomblés e nos Xangôs hospícios cheios de crises históricas”. Dessa feita, a leitura médica para o transe ritualístico perde terreno na segunda metade do sec. XX, passando a ser investigado pelas ciências humanas com maior ênfase na Antropologia africanista, inclusive com Arthur Ramos, discípulo de Nina-Rodrigues, que revisita, com um olhar mais depurado, seus estudos iniciais.

Para pensarmos na condição da consciência durante o transe, assunto que gerou a discussão apresentada aqui, nossos informantes do Ilê Axé Igbem Balè, em geral os yawôs, dizem que, nas primeiras experiências de manifestação do metafísico, o sujeito não perde completamente a ciência das coisas, simplesmente não tem controle sobre seu corpo:

Yawô3: no começo você vê muita coisa, você sabe mais ou menos o que tá acontecendo, você ouve as pessoas, mas você tenta ir pra um lado e vai pro outro entende? Você tenta mexer a perna e não consegue, você quer abrir o olho você não consegue... aí com o tempo você já não vê nada.

Conforme a fala apresentada, podemos inferir uma possível gradação da perda de consciência, conforme essa experiência se repete na vivência religiosa dos sujeitos, sendo que a marca principal, nesse caso, não é a inconsciência, mas o não controle sobre o corpo. Vejamos o que diz a *yalorixá* Jane d’Omolu:

Mãe Jane: Quando você tá tomado pela energia do orixá é ele que te comanda, você tá entendendo? Mas pode ser que você perceba uma coisa ou outra, que você veja uma coisa ou outra, mas depois você não lembra.

Na fala de Mãe Jane d’Omolu a gradação da perda de consciência parece estar vinculada a uma possibilidade que é da ordem da vivência Individual.²⁵ Quando a matriarca aponta que “pode ser que” ela abre a possibilidade para sim e para não, portanto a subjetividade contida nessa experiência, de acordo com esse enunciado, comandará esse nível de consciência no transe. Aliás essa gradação está presente já nas considerações de Goldman (1985) e seu estudo sobre a concepção de pessoa no Candomblé. Podemos pensar então que o sujeito que possibilita o transe (*yawô*) se encontra cindido, porém, não ausente, pois sua constituição individual não desaparece, apenas há algo sobreposto, o orixá, que se mostra nos gestos da dança. No entanto, vale pensarmos se os discursos sobre o transe são suficientemente coercitivos, a ponto de a prática ritualística ser regida por uma outra, discursiva. Nesse caso a prática estaria sujeita ao que já foi dito sobre ela, e a consciência ou não já estará autorizada anteriormente pela exposição dos *abiãs* (aprendizes) aos enunciados que emergem do *egbé*.

A questão da consciência ou inconsciência no transe articula a problematização do assujeitamento ou não de quem entra em transe, da ligação entre o transe e as patologias mentais, e uma outra questão, de legitimidade do fenômeno. Se no Candomblé a (in)consciência não é preponderante para o transe e até admite-se uma gradação, na Umbanda

²⁵ Tais processos dizem respeito tanto à variação exotópica das posições de sujeito dos médiuns quanto às suas resultantes dialógicas. Sendo a dialogia e a exotopia tratadas a partir de Bakhtin (2002) e o sujeito como posição discursiva a partir de Foucault (2012).

ocorre o inverso. Se o médium não declarar-se completamente inconsciente este pode ser acusado de charlatanismo (NEGRÃO, 1996; BIRMMAN,1995).

É importante deixarmos claro que este não é um estudo comparado, mas nesse ponto foi inevitável a aproximação. Isso se dá, especialmente, pela questão da linguagem. O modo como os candomblecistas entram em contato com o sagrado é oracular, ou seja, a comunidade sabe dos desígnios das divindades, as oferendas corretas, os recados, por meio do jogo de búzios. O transe no Candomblé não gera diálogo, inclusive pelo uso da língua yorubá como língua ritualística – mecanismo utilizado como forma de africanização do rito. Já na Umbanda as entidades que se apresentam estão disponíveis para a conversa com os consulentes, como apontam os antropólogos Birmam (1995) e Negrão (1996). Elas falam português com algum sotaque ou dificuldade. Em geral um misto de línguas indígenas ou dialetos diversos, isso depende da origem da entidade.

Certo de que uma pessoa com um pouco de talento para as artes cênicas poderia reproduzir essa forma específica de falar, bem como os gestos corporais e a postura, a declaração de uma parcial consciência no transe umbandista pode ser julgado como uma quebra de legitimidade. Dessa forma, mesmo que a consciência na Umbanda também se caracterize por uma gradação no decorrer do desenvolvimento espiritual do indivíduo, esse enunciado, provavelmente, não será encontrado entre esses sujeitos, sob pena de acusação de charlatanismo.

Atualmente os lugares parecem estar estabilizados. Os discursos acerca do transe e das situações mediúnicas se fixaram no espaço do sagrado e o saber psiquiátrico, ao menos é o que a revisão bibliográfica nos mostrou, tem sabido observar as fronteiras do que é cultural e do que é patológico, muito embora a novidade das igrejas neopentecostais com a carnavalização das incorporações tenha suscitado a importância de novas discussões acerca da manifestação do metafísico.

2.3.1.2 O Transe como mutação da personalidade: estado de corpo e o êxtase

Nas artes, mais especificamente na dança, também houve espaço para as discussões sobre o transe, nesse caso não por uma perspectiva exatamente ritualística. Silva (2010), estudando a capoeira angola, comenta sobre uma “espécie de transe”. A autora relata que, apesar de não haver a manifestação mediúnica, o som do tambor, o ritmo dado pela roda, coloca o “brincante” em “estado de jogo”, que seria propiciado pela estrutura do evento.

O que a autora concebe como “estado de corpo” é uma oposição ao que ela chama de “corpo cotidiano”. Essa categorização é dada pelo modo diferenciado de movimentação, no que tange ao espaço, mas também de consciência desse corpo, dada a situação da dança, do palco, da relação com o outro e com o som. Essa “espécie” de transe identificado por Silva (2010) nas rodas de capoeira e também de sambas de umbigada está vinculada ao estado de corpo do sujeito.

Pensando o sentido dado pelo corpo no transe, Prandi (1996a) e Carneiro (2008) tratam o transe como “êxtase”. O transe na perspectiva desses autores é tomado como a condição máxima de manifestação do metafísico no corpo. Outros, como Verger, Cossard, Ramos, Bastide e Nina-Rodrigues também utilizam o termo êxtase ao tratar do transe. Esse termo é pouco frequente nas etnografias após os anos 1990. Ele parece ter sido abandonado e substituído pelos já tratados no tópico “conflito semântico Ideológico”.

O uso do termo êxtase aparece nas literaturas que também aceitam a expressão “cavalgar” originada em Bastide (1973) “cavalo dos deuses”, e assumida por outros autores: “o transe consiste basicamente em mecanismo pelo qual cada filho ou filha se deixa cavalgar pela divindade” (PRANDI, 1996b, p. 18).

Utilizando o trajeto temático (MAINGUENEAU; CHARAUDEAU, 2006) em busca da recorrência da expressão “cavalo” “cavalgar”, inferimos que sua significação é construída pelo controle do corpo. A pessoa que cavalga manipula os movimentos do animal fazendo-o correr, galopar, marchar,

aumentar ou diminuir a velocidade, saltar ou deitar-se, etc. Assim, especialmente se considerarmos a dança ritualística como finalidade para o transe, entenderemos que o ato de “cavalgar” está ligado diretamente à manipulação dos gestos do sujeito em transe durante o xirê, a dança circular sagrada.

Uma interpretação que também considera o estado de corpo para atribuir sentido ao transe – e aqui também a atitude personificada – é a de Bastide (2001). O antropólogo pontua que “o que designamos como fenômeno de possessão seria, pois, mais bem definido como um fenômeno de metamorfose da personalidade” (p. 189). Essa leitura de Bastide (2001) está centrada na observação da mudança fisionômica na feição dos yawôs em transe – em especial os olhos e tensão muscular da face – e a mudança na postura corporal que o autor exemplifica contrapondo o transe de divindades que ele classifica como bravias como Ogum²⁶ e sedutoras como Oxum²⁷. Segundo ele “o corpo inteiro se torna um simulacro da divindade” (idem). No entanto a mudança de expressão facial e do estado de corpo que Bastide (2001) chama de “metamorfose de personalidade” parece-me o resultado do estado de transe e não um conceito para tal. Ou seja, uma vez tomado pela energia da divindade, o sujeito, em transe, muda seu “estar no mundo”, pois como o próprio Bastide (1973; 2001) afirma, no momento do “êxtase” já não são mais negros, brancos, empregadas domésticas ou policiais, mas antes o próprio deus. Portanto, o autor analisa como transe o resultado da justaposição da divindade e do humano.

A mesma análise pode ser também encontrada nos estudos pioneiros de Nina-Rodrigues (1900, p. 73). Trata-se, de fato, de uma “perda da personalidade terrestre do filho-de-santo que assumiria então a personalidade

²⁶ Ogum é uma divindade ligada à guerra, não por ser um estrategista, mas por seu domínio ser o ferro e a metalurgia. Ele também é ligado aos caminhos, pois segundo a mitologia yorubá Ogum foi quem abriu as primeiras trilhas e as primeiras estradas do ayê (terra). Seu arquétipo é o do guerreiro, perspicaz, robusto, de personalidade forte, pouco dado a convenções.

²⁷ Oxum seria, numa comparação com outras mitologias, a “deusa do amor”. Oxum é uma divindade cultuada nos rios e cachoeiras. Dona dos peixes de água doce e do ouro, Oxum é mulher que se banha, se perfuma, se cobre de jóias e seduz a todos os homens. Também é uma grande mãe, mas não dócil e submissa, pois casou com Ifá para conseguir os segredos do oráculo. Foi mulher de Ogum, Oxóssi, Xangô e mãe de Logunedé.

de seu orixá” “estado de sonambulismo provocado, com desdobramento e substituição da personalidade” (p.81). A palavra “personalidade” nesse uso me remete a descrições encontradas nas obras de Ramos (XX), Bastide (2001), e diversos outros que narram situações de pessoas que, tomadas por um “santo” subiam em árvores, falavam yorubá, corriam longas distâncias, etc. Esses fatos, pouco identificados nas etnografias recentes – e não relatados no ilê pesquisado – podem justificar o transe com essa mudança de personalidade, se não nos aprofundarmos na questão psicanalítica desse conceito.

O que também verificamos nessa questão na qual o estado de corpo durante o transe produz sentido para o mesmo, é a questão da identidade formada através dessa feição que se modifica. Bastide (2001) ao descrever a forma de Ogum e de Oxum estarem no terreiro em transe, estabelece que não só os elementos arquetípicos da indumentária, icônicos, indiciáticos e simbólicos, conforme Pierce, criam a identidade da divindade que se manifesta, mas também o seu corpo contribui de forma importante para essa criação.

Assim como toda a maquinaria visual do ritual candomblecista, o estado de corpo e essa metamorfose de personalidade estão diretamente vinculados à estrutura mitológica. Como veremos no capítulo seguinte, não há um só elemento da complexa estrutura ritualística das religiões de matriz africana que não encontre explicação nos itas (contos, orilaturas). O que percebemos é que nesse psicodrama mítico há uma espécie de “economia energética” que se apresenta numa arena em que determinadas forças são manipuladas e manipulam os corpos dos sujeitos, que concorre para uma construção do que poderíamos chamar de “imagens-tema”. De forma que esse sistema encontra sua explicação semântica no referente, se considerarmos o signo triádico pierceano. É possível afirmarmos então que há uma construção ritual da pessoa (GOLDMAN, 1985).

Ainda no que diz respeito à significação do transe pela mutação da personalidade, há uma importante consideração que pode ser encontrada primeiramente em Bastide (2001) e também em Prandi (1997), Cossard (2008), Goldman (1985) sobre a condição ordinária do negro e condição divina do

sujeito que recebe um orixá. Essa consideração passa pelo “caráter adaptativo” do transe.

Essa interpretação do transe, como mutação da personalidade, que vai ser perpetuada nos estudos de Bastide e de seus alunos, identifica no fenômeno mediúnico uma construção de personagens em condições socialmente favoráveis, assumindo, os pobres, posições na realeza, uma vez que os orixás foram reis, rainhas e sábios, conforme o excerto abaixo:

Indivíduos socialmente marginalizados e discriminados (por motivos raciais, de classe ou mesmo sexuais) encontrariam nos cultos afro-brasileiros e especificamente no transe místico um modo de “inverter” sua baixa posição social: tomados pelas divindades africanas transformar-se-iam em deuses e reis, “compensando” assim seu status social inferior. A possessão contribuiria assim para a adaptação desses indivíduos à sociedade mais ampla, altamente estratificada e dificilmente permeável por canais normais, características que tenderiam a colocar esses indivíduos estruturalmente inferiores como que fora do jogo social – se os cultos não lhes oferecessem a ilusão compensatória de uma participação. (GOLDMAN, 1985, p. 54).

A leitura que Goldman (1985) faz sobre os estudos que aludem à inversão hierárquica de papéis no transe, faz uma crítica contundente sobre como esse olhar vê um esvaziamento de conteúdo no Candomblé, de forma que este tende a se remeter a estruturas que lhe são alheias. Nesse caso o transe ritualístico seria uma forma de participar de uma superestrutura, e não como parte de uma complexa cosmogonia dinâmica, que articula papéis de rememoração mitológica, mas com propósitos dentro de uma ritualística própria com status próprio partilhado por uma comunidade específica.

Se por um lado, ao confeccionar as roupas dos orixás com riqueza de elementos com matéria prima de excelente qualidade entre fazendas de tecidos e pedrarias, vê-se uma ostentação econômica que se justifica pela condição divina e arquetípica do orixá, por outro, a experiência do transe está para além daquilo que o orixá é ou não na mitologia e os lugares que ele ocupou. Fosse de outra maneira, haveria uma rejeição, por parte dos filhos de santo, de orixás que não ocuparam posições de considerável destaque político e social. É nesse sentido que compreendemos que a dimensão energética que

as divindades nagô alcançam cruza domínios da natureza e de instâncias da vida humana, sendo reconhecidas justamente nessa constituição híbrida.

2.3.1.3 A apreciação do transe pelos yawôs

Na intenção de identificar se o transe constituía algo bom ou algo ruim, uma experiência boa ou má, se estar em transe era visto como algo positivo ou negativo, que tipo de valoração era atribuída a ele, buscamos analisar a adjetivação do fenômeno nos enunciados.

Na organização dos dados diferenciamos três atribuições de valor: gosto de estar em transe, não gosto de estar em transe, sou indiferente. Esses três julgamentos de valor que tomamos como categorias de análise (alguns já expostos nesse trabalho) não foram dadas por questionários fechados, elas foram encontradas nos dados orais utilizando como método a análise semântica de enunciados e o trajeto temático de Guilhemou.

Yawô3: Adoro vestir meu santo²⁸, acho lindo [...] tem gente que acha cansativo, mas eu me sinto super bem, toda vez que tem festa eu trago a roupa do meu santo e fico pedindo pra minha mãe vestir.

Egbômi2²⁹: é uma experiência que só quem passa que sabe. É muito bom você sentir seu orixá em você, sentir seu orixá te levando [...] eu não entendo esse povo que diz que não gosta.

Egbômi3: Eu gosto. Antes eu não gostava não porque eu tinha vergonha das pessoas me ver virada... sei lá, era esquisito, mas aí você vai conhecendo a religião, vai crescendo no orixá e passa a ser uma coisa maravilhosa.

²⁸ Vestir santo diz respeito a um dos momentos da festa pública. O xirê, no Candomblé, tem como seu primeiro momento o toque para os 16 orixás, ou seja, toca-se, numa ordem específica que começa com Ogum e finaliza-se com Oxalá, enquanto os participantes dançam em torno do centro no barracão. Num segundo momento, esse toque passa a ter a função de convocar as divindades, momento em que o toque dos atabaques e de outros instrumentos, como o adjá, passa a ter uma função sugestiva, incitando o transe. Acontece, nesse momento, de todos, ou boa parte dos sujeitos, entrarem em transe, ou “virar no santo”, mas apenas alguns, a depender da festividade do dia e do que foi planejado previamente, serem vestidos com as roupas próprias da divindade que cada um custeou na época de sua iniciação. Esses orixás, uma vez vestidos, dançaram com seus elementos ritualísticos – analisaremos esse momento do ritual no próximo capítulo.

²⁹ Egbomi é o nome atribuído ao iniciado que completou os sete anos de iniciação. Essa fase é uma espécie de maioridade da religião. Os egbomis são os “mais velhos” que podem participar de todos os ritos e tem diversos privilégios como a flexibilização dos preceitos.

Os excertos mostram a valorização do estado de transe com adjetivos do tipo “eu gosto de”. Esse julgamento de valor positivo está, conforme o primeiro enunciado, vinculado ao espetáculo. Estar vestida de orixá configura um status para o participante, pois é a divindade “dele” que será admirada naquela data. Vestir-se de orixá nesse caso causa uma valorização do estado de transe, pois de outra forma a roupa do orixá não seria utilizada.

O segundo enunciado, de uma egbômi da casa, resvala na condição subjetiva da experiência. É essa subjetividade do fenômeno que permite seu julgamento de valor de formas tão distintas, de forma que o seu significado não é constituído linear e homogêneo. De fato, essa dimensão do nível vivencial é também uma maneira de despertar o desejo pelo desconhecido, pois, se o “proibido”, o “exótico”, o “não convencional” é atrativo em outras esferas, também pode sê-lo na religiosa. Enunciados do tipo “só quem sente pra saber” têm a intenção de criar no interlocutor o desejo de experientiação, quando esta está marcada como positiva.

Quando observamos a terceira fala, percebemos que há uma vinculação entre o julgamento positivo do transe no xirê e uma maturidade espiritual e religiosa. Por oposição poderíamos entender que, se há uma ligação entre a maturidade espiritual e o “gostar de estar em transe” o “não gostar” estaria, nesse caso, vinculado à imaturidade.

Esse tipo de apreciação é muito comum nas práticas do Candomblé. Ouve-se muito sobre o gostar ou não gostar de determinadas tarefas. A prática pedagógica nesse caso é formada pela imposição hierárquica no modelo da transmissão de saber verticalizada, em que uma pessoa detém todo o conhecimento que será transmitido aos postulantes.

Numa direção diferente da positivação ou negativização, cujos enunciados que exemplificam essa posição estão elencados no tópico anterior, da experiência, estão enunciados que manifestam atitudes de assujeitamento, ou seja, o transe é inerente à ritualística e, portanto, não é necessário gostar ou

não. Nesse caso a ausência de adjetivos para o fenômeno são a marca linguística dessa categoria.

Yawô11: [...] se tem que receber a gente recebe e pronto [...] não gosto nem desgosto é igual as comida dos santos, tem que comer não tem? Então a gente come [...] a religião é assim, você escolheu então não tem outro jeito.

Yawô6: eu cheguei aqui com problema de saúde, entendeu, então se isso [manifestar o orixá] ia me fazer melhorar por mim tudo bem. Hoje eu considero importante entendeu, mas por mim [...] o Candomblé é assim, só os ogãs e as ekédes que não rodam [outra expressão para o transe] o resto todo mundo tem que rodar, ta entendendo?

O adjetivo, como categoria gramatical, confere ao substantivo características, frutos da análise desse substantivo e apreciação do mesmo pelo sujeito. A ausência dessa categoria nos enunciados no que concerne ao transe evidenciam uma relação com o fenômeno que é de total assujeitamento, no sentido de que esses sujeitos se submetem ao fenômeno pelo simples fato de que ele é condição para o andamento do ritual e que sua posição de yawô lhe confere essa condição, a condição de “rodante”. No entanto, é possível inferir no primeiro enunciado uma atitude linguística que, embora o enunciado revele uma ausência de apreciação, de adjetivação, as expressões “tem que receber” e “tem que comer” instauram uma instancia de obrigatoriedade que escapa à avaliação positiva. Não obstante, a comparação com as categorias ekéde e ogã – mais tarde dissertaremos sobre essas posições – é sintomática dessa obrigatoriedade a uns.

2.3.1.4 O desejo e o medo

Se quanto à apreciação do transe nos valem basicamente dos enunciados dos yawôs e egbômis, todos do grupo de iniciados e, portanto, sujeitos do transe, há um outro grupo bastante importante no Ilê que são os abiãs. Os abiãs são os aspirantes à iniciação. Os aprendizes. Aqueles que participam da comunidade e dos rituais que lhes são permitidos participar,

ouvem os mais velhos no intuito de decidirem pela iniciação e entrarem preparados no rundeme³⁰.

Os abiãs também foram entrevistados quanto à sua forma de observar o transe mediúnico nas festas e outros rituais. Sobre os enunciados desses abiãs conseguimos extrair os antípodas medo e desejo. Os abiãs apresentam dentro dos dados a categoria de informantes mais diversificada no que tange a idade, sexo e escolaridade. Porém, também é a menor, com apenas 4 entrevistados.

Abiã1: *eu acho que sou Yansã [...] eu acho um santo lindo, vi a Yansã da [nome de uma yawô] e fiquei louca. Se a minha **for bonita** igual a dela... [...] nossa, eu acho que deve ser estranho [o transe] mas eu gosto dessas coisas, sabe?!*

Abiã2: *eu já rodei na Umbanda, mas é muito diferente. Eu to super curioso pra saber como vai ser quando meu orixá descer em mim [...] acho que to mais empolgado pra receber o orixá do que o resto.*

Abiã3: [...] *e se eu não virar? (risos) fico preocupado. Mas meu pai [aspirante a filho do babalorixá Rodolfo ti Xangô] disse que ele vem sim [...] quero fazer uma roupa bem bonita pra todo mundo ficar falando depois (risos) eu acho que deve ser ótima a sensação, bom demais [...] pelo menos todo mundo fala que gosta.*

No caso dos abiãs, há um cuidado em expô-los a discursos que positivem a experiência, no entanto, sem mascarar os desafios da iniciação que, pelas conversas que presenciei sempre foram colocados muito às claras. Vê-se que os elementos que estabelecem o desejo pelo transe estão atrelados pela curiosidade e pelo espetáculo.

No que tange à curiosidade essa é ativada não por enunciados que circulam no interior da comunidade de santo, mas especialmente pelos enunciados midiáticos ou outros que incitam a “experimentação”. Existe uma configuração linguística que promove o diferente, e o Candomblé se vale da

³⁰ Rundeme ou “camarinha” é um lugar que só pode ser adentrado pelos iniciados. É uma espécie de “útero” em que o postulante fica recolhido por um período que no Candomblé Ketu é de 7 dias, os primeiros sete dias do processo de iniciação ao culto. Nesse período o futuro membro só tem permissão para sair desse lugar para os rituais do complexo iniciático. A prática de recolhimento de mais de um sujeito é conhecida no Ketu como “barco”. Nessa situação várias pessoas utilizam o mesmo lugar de recolhimento.

experimentação do diferente como mecanismo de proselitismo, em que a possibilidade de experimentar essa sensação discursada como tão única se dará por meio da dispendiosa iniciação.

Quanto ao espetáculo, este está vinculado ao universo alegórico das festas públicas. No primeiro enunciado o abiã revela que seu desejo de manifestação da divindade está vinculado a uma vivência, em que ele observou o orixá de uma yawô do terreiro. Quando esse sujeito se refere a ela como sendo “bonita”, a menção feita está direcionada a todo arranjo visual-gestual, pois a dança é elemento importante do deslumbramento dos assistentes. Assim, um orixá que pouco dança, ou cuja vestimenta está surrada ou mal arrumada é tido como “feito” ou “fraco”.

Nesse sentido, é importante lembrarmos os autores que inferem sobre a mudança na posição social em que um pobre operário se torna o Rei Xangô. Todo o investimento financeiro nesse caso valida esse desejo do transe em que “ser outro” é importante socialmente, desde que esse outro esteja numa posição mais privilegiada que a atual.

Há também uma crítica por parte dos mais velhos da comunidade quanto a esse desejo dos abiãs pelo espetáculo:

Mãe Jane: meu filho, esses menino que ta entrando agora só quer saber das festas, de usar roupa de chick pedra chick [...] meu filho, orixá não é isso não, você tá entendendo? Orixá é fundamento, é axé [...] a festa é bonita e tudo, mas não é isso que mais importa e o povo da importância demais pra isso.

Egbômi1: [...] olha, eu não coloquei um richelieu [tipo de tecido nobre usado como turbante pelas mais velhas de santo] na cabeça antes da idade certa de santo. Hoje, o povo nem faz sete anos e já ta usando o que não pode, eu acho isso horrível [...] eu só tenho três roupas de Candomblé [...] vai fazer roupa de orixá, fica parecendo fantasia do carnaval, é tanta pluma, tecido e não sei o que...

Essa arena discursiva que, ora combate o luxo do Candomblé, ora utiliza esse luxo como mecanismo de despertar desejo de iniciação, é fruto também das diversas gerações que convivem no ilê, que também, pelo contato

com esferas tão diferentes da comunidade, constroem essa complexa rede enunciativa:

Abiã4: nossa, eu morro de medo desse negócio de não ter controle sabe? Na verdade qualquer coisa que me faz perder o domínio sobre mim mesmo me assunta, por isso que praticamente não bebo (risos) [...] só de imaginar que é uma outra pessoa, um outro ser, que ta controlando meu andar, a dança, sei lá o que pode acontecer.

Embora o medo esteja presente na construção de sentido dos abiãs como possibilidade do transe, algo nos chama atenção, não por sua presença, mas justamente por sua ausência: não encontro nos dados nenhum enunciado que se refira ao transe, seja pelo medo ou pela apreciação negativa, como forma demoníaca, ou seja, o medo por ser “coisa do demônio”.

De fato, o demônio é pouco citado nas falas da comunidade do Candomblé, e quando o é o contexto, via de regra, é o da ironia, ou da repreensão especialmente como forma de se referir aos meninos mais levados – uma vez que há uma quantidade significativa de crianças de até oito anos de idade no terreiro. Como unidade de sentido, a “demonização” não se revelou nos dados da comunidade. O medo vem, antes, pelo discurso do “controle de si”, em que, na modernidade (ou pós-modernidade) o que importa ao homem é ser senhor de sua própria vida, muito embora Foucault (2005) nos mostre o biopoder dos diversos discursos sobre nossas próprias vidas. Discursos que nos interpelam a todo o momento sobre como nossa vida deve ser e como nossas práticas estão vinculadas a esses discursos.

CAPÍTULO 3

O TRANSE COMO PRÁTICA



*Yawô em transe. Orixá Obaluayê.
Ilê Axé Igbem Balè, novembro 2012.*

3.1 Performance na Antropologia, Prática nos Estudos do Discurso

Parto de um entendimento básico sobre discurso, corroborado por diversos autores, de que “o discurso é social”. O que equivale dizer que, para entendê-lo, é necessário que se construa uma série de relações. Sendo assim

Podemos afirmar que discurso, tomado como objeto da Análise do Discurso, não é língua, nem texto, nem fala, mas que necessita de elementos linguísticos para ter uma existência material. Com isso dizemos que discurso implica uma exterioridade à língua, encontra-se no social e envolve questões de natureza não estritamente linguística. Referimo-nos a aspectos sociais. (FERNANDES, 2007 p.18).

Para complementar a ideia de Fernandes (2007), Gregolin (2004) afirma que “o conceito foucaultiano de discurso pressupõe, necessariamente, a ideia de “prática””. Essas práticas discursivas para Foucault (2008, p.36)

são um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística as condições do exercício da função enunciativa.

O entendimento de discurso como prática, que justifica a escolha da AD como abordagem para esse objeto de pesquisa, segue os pressupostos dos trabalhos da chamada “fase arqueológica de Foucault”, em sua fase conhecida como ser-saber³¹ (PANIAGO, 2005) ou dos estudos “arqueológicos” que contemplam *História da Loucura* (1961); *O Nascimento da Clínica* (1963); *As Palavras e as Coisas* (1966); *A Arqueologia do Saber* (1969). Percebemos que o interesse do autor não é em teorizar sobre os fatos e objetos de análise em si – como o louco, a clínica, a ciência etc. – mas mostrar, num percurso histórico, o aparecimento/desaparecimento desse assunto/enunciado, as instituições

³¹ Há uma divisão dos estudos foucaultianos em três fases (não como evolução como em uma hierarquia, mas como uma sequência de pensamento): Ser-saber, ser-poder, ser-si. Quando tratamos nessa pesquisa dos conceitos de prática discursiva, discurso, enunciado, dispersão e arquivo estamos nos referindo à primeira fase. Quando tratamos das relações de poder e da relação saber-poder nos referimos à segunda fase.

sociais que se relacionam a ele (interpelando-o), os documentos produzidos acerca dele e a relação entre os discursos e as práticas que se estabelecem numa relação mútua de regulação, “assim, o método arqueológico permite analisar as redes de relações entre o discurso e outros domínios [...] Observamos então que Foucault não estuda um discurso já pronto, mas suas condições de produção” (GREGOLIN, 2004, p.70). Os discursos, portanto, devem ser pensados em seus processos histórico-sociais de constituição e na relação entre práticas discursivas e não-discursivas.

É nessa busca de elementos que funcionem como articuladores dos discursos, que entremeiam as práticas discursivas e a produção (histórica) de sentidos, que se baseia o método arqueológico foucaultiano. Método que entende o discurso a partir de outras unidades. Para essa investigação cito três dessas unidades que compõem a prática discursiva: sujeito, enunciado, enunciação.

O enunciado é base de formação dos discursos. Sobre enunciado Fernandes (2007, p. 57, grifo explicativo meu) diz que “assim como os discursos, [os enunciados] são acontecimentos que sofrem continuidade, descontinuidade, dispersão, formação e transformação, cujos sentidos são incompletamente alcançáveis”.

Foucault (2008) admite que o enunciado não pode ser definido por si só, como unidade, mas explora o seu aspecto funcional, dentro da formação discursiva. Para ele, o enunciado é o próprio aparecimento de determinados conteúdos, em determinado tempo e local, e enunciado por determinado sujeito, regido por determinadas regras sócio-históricas. O discurso só pode ser entendido a partir de um grupo de enunciados.

Sobre sujeito discursivo, podemos de início, lembrar que não se trata de um “indivíduo”, um ser empírico, mas como ele se apresenta dentro de uma função enunciativa.

[...] o sujeito discursivo, deve ser considerado sempre como um ser social, apreendido em um espaço coletivo; portanto trata-se de um sujeito não fundamentado em uma individualidade, em um “eu” individualizado, e sim um sujeito que tem existência

em um espaço social e ideológico, em um dado momento da história e não em outro. (FERNANDES, 2007 p.33).

Um mesmo indivíduo, que ocupa posições diferentes no meio social, será caracterizado como mais de um sujeito discursivo, dependendo do lugar social em que sua fala – no nosso caso dos enunciados não-verbais sua performance – se inscreve. A essa materialidade da fala de um sujeito, na produção de sentido entre A e B, entendemos como enunciação pois, todo enunciado precisa de uma materialidade perceptível. “A enunciação enquanto tal é um puro produto da interação social [...] a enunciação individual [...] não é de maneira alguma um fato individual que, pela sua individualidade, não se preste a análise sociológica” (BAKHTIN, 2006, p.126).

Para a AD o sujeito é produto de todos os demais discursos aos quais ele foi exposto, portanto ele é heterogêneo, polifônico. A produção de sentido de um enunciado pode ser entendida se analisarmos o discurso, ou seja, o sujeito, a situação enunciativa, e historicidade adjacente a esse acontecimento discursivo “o centro organizador de toda enunciação, de toda expressão, não é interior, mas exterior: está no meio social que envolve o indivíduo” (BAKHTIN 2006, p.125).

Pois bem, os enunciados aparecem sob determinadas condições, os agrupamentos de determinados enunciados constituem uma formação discursiva que por sua vez se materializam em práticas, enunciativas ou não. Discurso, enunciados e enunciação, são diretamente determinados pelo momento sócio-histórico e pela posição do sujeito no discurso. Tomando esses pressupostos iniciais, e especialmente a constituição heterogênea do sujeito discursivo/ enunciados, colocamos que: os rituais religiosos são práticas discursivas porque se constituem por leis que ordenam determinados enunciados. Suas condições de produção estão ligadas aos elementos simbólicos que compõem o ritual e pelo indivíduo que conduz o ato religioso, a partir do qual poderemos identificar como sujeito-discursivo.

gostaria de mostrar que o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência;

gostaria de mostrar, por meio de exemplos precisos, que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva. (...) não mais tratar os discursos como conjunto de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), **mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam**. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irreduzíveis à língua e ao ato da fala. É esse "mais" que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever. (FOUCAULT, 2012, p. 56, grifo meu).

toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma. (idem, p. 207).

A construção desse estudo encontra-se, então, numa construção híbrida – epistemológica e principalmente metodologicamente. Essa situação nos desafiou a articular diferentes conceitos de áreas diversas e sua ligação com o tema do estudo. Nesse sentido,

Entendendo a prática discursiva conforme Foucault, aceitando que ela se estabelece dentro de uma função enunciativa com posições de sujeito e elementos constituidores bem definidos, regulados por determinadas regras, temos base para compreendermos uma relação bastante produtiva entre este conceito e o de performance na Antropologia, a fim de compreendermos melhor nosso objeto: o transe e sua rede de significados.

Com o fim de compreender melhor a malha visual que, com linguagem híbrida, gera sentidos na dança ritualística dos orixás com os yawôs em transe no Candomblé, fui impelido a ir além da discussão semiótico-discursiva, chegando o estudo do ritual: a Antropologia da Performance. Dawsey (2006, p. 17), nos mostra um norte para seguir, segundo ele

um dos momentos mais expressivos para se pensar o surgimento da antropologia da performance ocorre nos anos de 1960 e 1970, quando Richard Schechner, um diretor de teatro virando antropólogo, faz a sua aprendizagem antropológica com Victor Turner, um antropólogo que, na sua relação com Schechner, torna-se aprendiz do teatro.

A partir dessa pista dada por John Dawsey, buscamos tanto em Turner quanto em Schechner alargar nossa compreensão sobre o ritual e sua função social. De fato, acabamos encontrando uma aproximação conceitual bastante evidente entre a prática de Foucault e a performance dos referidos autores.

O modelo de classificação proposto por Turner foi evidentemente um marco para esse campo de estudo, contudo a revisão conceitual feita por Schechner oferece um novo olhar para o ritual e o teatro – na crítica de Dawsey (2006) Turner constrói sua teoria indo do ritual para o teatro enquanto Schechner escolhe o caminho inverso, do teatro para o ritual. Porém, ambos convergem no sentido de que o ritual e os “dramas sociais” constituem práticas como um “metateatro”, ou seja, lugares de mimese, de metáforas da realidade social por meio do desempenho de “papéis” que possibilitam um outro lugar na experiência ordinária.

Turner (1987, p. 74) estabelece a distinção entre as "performances sociais" (ritos como as peregrinações religiosas e/ou "dramas sociais" – a exemplo das insurreições) e as "performances estéticas", tais como os "dramas estético-teatrais". Para ele, para chegarmos às estruturas sociais, devemos deslocar o olhar para as “antiestructuras”, que leva o autor a forjar o conceito de “liminares/liminóides”. Esses dizem respeito a condição de afastamento dos papéis cotidianos dentro de uma performance com a possibilidade de refletir sobre a configuração de determinada cultura ou mesmo refazer esteticamente essa estrutura.

Na definição de Schechner (2012, p. 49) “performances consistem na ritualização de gestos” e os rituais, por sua vez, são “uma forma de as pessoas lembrarem. Rituais são memórias em ação.” Tanto a memória quanto os gestos são instâncias linguísticas. A memória é exposta por meio de uma narrativa e o gesto é, também, construído dentro de uma relação corpo-discurso.

As performances, nesse sentido, são textos, ou gêneros de um texto que é o ritual. O texto, como performance, como o plano de expressão, nos leva ao contexto, sua condição histórica e social de existência. Logo, a gramática do ritual e da performance é também constituída discursivamente e por elementos semióticos.

O pensamento dos autores segue no sentido de que no ritual há uma “superestrutura”, uma sobreposição ao gesto cotidiano. Tanto no caminho de Turner que parte do ritual quanto no de Schechner que parte do teatro, perceberemos que nós ritualizamos todo o tempo, no entanto o sentido dessa ritualização se modifica conforme o grau de estabilidade da performance, o que nos leva a aproximar esse conceito de prática no que tange à sua positividade frente aos saberes e grupos.

Uma distinção que me é bastante cara e que também aproxima a Antropologia da Performance dos Estudos Africanistas é o conceito de “performance de transformação” de Richard Schechner (2012). A performance de transformação proposta por ele lança uma luz sobre o ritual de iniciação do Candomblé e, conseqüentemente, sobre o que se segue: o xirê – em que acontece a dança dos orixás.

Schechner (2012, p.72) esclarece que

Performance de transformação conjugam dois tipos de performers: aqueles que estão sendo transformados e aqueles que assistem/supervisionam a transformação. Ritos de passagem, tais como iniciações, são performances de transformação. Todo rito de iniciação depende tanto dos performers que estão sendo transformados, os iniciantes, quanto daqueles que estão sendo transportados, os iniciadores.

De fato, dentro de um modelo ou uma classificação da performance, a categorização dos papéis sociais ajuda a compreender a funcionalidade e a posição dos sujeitos nessa superestrutura metafórica. Da mesma forma, a prática discursiva prevê, entre outras coisas, a descrição das posições dos sujeitos especializados. A descrição das práticas e das performances estão alinhadas dentro da perspectiva linguístico-antropológica com vistas à funcionalidade de tais representações.

Em consonância com esse pensamento, Bastide (1973, 2000) sustenta que o transe no Candomblé permite ao negro assumir uma posição de privilégio jamais alcançada dentro da vida real. Essa visão encorpa as interpretações de que o transe existe não só como condição para a vivência

religiosa, mas que a cessão do próprio corpo para a divindade, suas vestes, e rememoração de seus feitos pelo gestual da performance é um metateatro que tem como texto o mito atualizado em cada batuque das casas de santo.

3.1.1 Uma reflexão sobre o sujeito

Sujeito “assujeitado” ou cindido ou sujeito-autor, consciente?

Como condição basilar para o transe no Candomblé está a iniciação ao culto, também conhecida, segundo os informantes, como ‘catulagem’, ‘raspar’, ‘fazer santo’ ou ‘recolher’. Uma das problematizações propostas nesse texto decorre dos sujeitos especializados, que, *apriori*, nada mais seriam que os iniciados. Mas a questão é substancialmente complexa, uma vez que nem todos os iniciados “recebem o santo”. Sendo assim, a posição sujeito não é o “iniciado”, é “iniciado yawô”.

Há no Candomblé uma complexa rede de cargos e funções que muitas vezes estão mais justapostas que superpostas. Entre essas posições destaco os *ogãs* e as *ekédes*. O que diferencia os yawôs dos *ogãs* e das *ekédes* é justamente a possibilidade de entrar ou não em transe, sendo que o primeiro é o sujeito legítimo ao transe e os demais não – aqui faremos uma discussão que perpassa, pelo menos, duas concepções de sujeito: o primeiro deles o sujeito sociológico, ou empírico, e o discursivo conforme posto por Foucault, ou seja, o sujeito como posição no discurso.

Na literatura antropológica os yawôs são referidos como “cavalo dos santos” (BASTIDE, 1973; 2001; PRANDI, 1996a; 1996b; VERGER, 2002). O termo faz referência ao uso que a divindade faz de tal sujeito, em que a dança está numa relação direta com o ato de cavalgar, ou seja, um ser que tem controle sobre a atividade motora do outro.

O que condiciona a possibilidade perpétua de acontecimento do transe é a iniciação – obrigação ou feitura –, uma vez iniciado o sujeito terá, enquanto viver e observar os preceitos de sua divindade e do zelador da mesma, a

possibilidade de manifestar seu orixá, mas não só isso. Bastide (1973; 2001) tem razão em dizer que não apenas o momento do transe sofre controle social, mas também os sujeitos, na medida em que é imposto a uns e proibido a outros.

Os *ogãs* e as *ekédes* são iniciados que não entram em transe, ou “não-rodantes” como prefere Prandi (1996b). Estes termos designam um lugar na hierocracia do Candomblé diferente para homens (*ogãs*) e mulheres (*ekédes*) que assumem determinadas tarefas durante os rituais e que por isso não devem “pegar no santo”. Nesse sentido vemos que apesar da iniciação ser a condição *sine qua non* para a manifestação das divindades no corpo dos seres humanos, ela por si só não confere legitimidade ao transe.

Os sujeitos legítimos a manifestarem corporeamente as divindades do panteão africano nagô são homens e mulheres iniciados na condição exclusiva de yawôs. Estes, após um processo de vários dias de rituais diversos que incluem banhos gelados na madrugada, sacrifício de animais, ingestão de comidas específicas, dormir em esteiras e sofrer escarificações à navalha, apresentam-se com seus corpos abertos para receber a energia dos orixás e manifestá-los publicamente com suas respectivas danças (BASTIDE, 2001).

Estou inclinado a pensar que a iniciação é uma prática de objetivação do sujeito no Candomblé, ou seja, conforme Foucault (2004) as práticas incidem sobre o corpo do sujeito tornando-o dócil socialmente e útil economicamente. Minha reflexão parte da análise de que a iniciação objetiva o sujeito, pois a partir de então ele se vê condicionado a uma forma de comportamento, a um código de ética religioso e social e a uma série de tabus que regulamentam sua forma de ser e de estar no mundo, ao passo que, tendo dado sua “obrigação” a um orixá que mora em uma determinada casa (o que chamamos de assentamento de orixá, ou uma cosmolocalidade (VIEIRA, 2013)), sua despesa financeira para com aquele ilê será constante, auxiliando na subsistência da casa.

É possível inferir que a condição de assujeitamento, a partir das práticas de subjetivação e objetivação, é bastante evidente para o ser yawô dentro do Candomblé. O controle do sujeito sobre o transe é mínimo e sua concepção do

fenômeno está bastante influenciada pelos discursos – em geral com vistas a uma posituação do fenômeno, como mostramos no cap. 2 – que se praticam dentro da comunidade, bem como na literatura antropológica.

3.1.2 A regulação social do transe e o transe à revelia

Explanados os entendimentos clássicos sobre o transe, e nossa escolha pelo limiar entre performance e prática, quero problematizar três pontos centrais suscitados durante o processo de observação não participante: 1) os trances que acontecem fora do ritual do *xirê*, portanto, em desacordo com a afirmação de que o transe tem como único fim a dança ritualística. 2) As manifestações de entidades que não os orixás no Candomblé Ketu. 3) Os sujeitos que mesmo pertencendo à religião, ou seja, sendo iniciados, não entram em transe.

Roger Bastide (1973; 2001) defende que a situação de transe no Candomblé sofre um alto controle social. Segundo ele “o transe não rebenta a qualquer momento (...) o momento está, pois, determinado pela sociedade” (BASTIDE, 1973, p. 307), visão que parece ser trazida de Durkheim quando postula uma ação exterior no que tange aos fatos sociais. De fato esse fenômeno é bastante controlado nas religiões de matriz africana e percebemos essa regulação em três instâncias: a) os elementos rituais, b) os momentos rituais e c) os sujeitos especializados – primeiro falaremos do transe nos rituais e em seguida nos reportaremos ao que concebemos como transe à revelia.

Em campo, observamos três acontecimentos ritualísticos e com base nessas observações comentaremos sobre as três instâncias de regulação ditas anteriormente, partindo dos elementos. Os rituais observados foram: i) quatro saídas de santo de *yawô*; ii) oito *ebós*; iii) quatro *boris*. Para analisar os dados recorreremos a bases metodológicas formalistas e codificamos os elementos para a sistematização das estruturas. Nesse caso cada um desses acontecimentos recebeu um código: A1, A2, A3, respectivamente.

Cada rito é constituído por um conjunto de elementos e por agentes autorizados a realizar, observar, assistir (dar assistência). Após assisti-los elencamos os elementos presentes em cada ritual também atribuindo-lhes códigos conforme o quadro abaixo:

Quadro 1. Elementos ritualísticos.

Código	Elemento	Código	Elemento
C	Comidas de santo	As	Assistência (<i>yawôs</i>)
O	<i>Orikis</i> (cânticos em yorubá)	Y	<i>Yalorixá</i>
A	Atabaques	S	Sacrifício

Fonte: Elaboração do pesquisador.

Os elementos foram considerados exclusivamente dentro dos acontecimentos, dessa forma, elementos utilizados em momentos anteriores ou posteriores aos acontecimentos A1, A2, A3 serão entendidos como constituintes de outros acontecimentos não analisados, como, por exemplo, o banho de ervas que é dado após os *ebós*. A forma de codificação alfabética dos elementos e das práticas estava nos meus rascunhos de campo como primeira solução para amostragem dos dados. Decidi não alterar a forma de codificação, uma vez que apresentou-se suficientemente clara para o fim ao qual os quadros se destinam.

Estruturando os acontecimentos a partir da presença dos elementos acima descritos temos o seguinte quadro:

Quadro 2. Estrutura básica das práticas.

A1	A2	A3
O+A+As+Y	C+O+Y+S	C+O+A+As+Y+S
Ocorre transe	Não ocorre transe	Passível de transe

Fonte: Elaboração do pesquisador.

Se pensarmos na regularidade dos elementos que se fazem presentes em ambos os acontecimentos em que ocorre o transe temos:

Quadro 3. Elementos que possibilitam o transe.

Elementos que possibilitam o transe
A+O, As,Y

Fonte: Elaboração do pesquisador.

Aqui temos uma objetivação dos elementos indispensáveis na ocorrência do fenômeno do transe nos rituais do Candomblé Ketu – lembramos que nesse momento a análise é apenas situacional. Desprezamos para este momento da análise a finalidade de cada acontecimento ritual. Assim poder-se-ia argumentar que os *ebós* realmente não têm a intenção de produzir transe. Ora, talvez seja justamente por isso que nesse evento não estão presentes todos os elementos reguladores já elencados acima.

Há uma estreita conexão entre a presença dos atabaques, os *orikis*, a presença de sujeitos especializados, sejam eles os *yawôs* e *yalorixás* ou *babalorixás* e o acontecimento do transe ritualístico. No entanto o funcionamento do transe na liturgia *nagô* ainda será discutido, pois questionamos a sua emergência com o único fim de produzir a dança dos *orixás*.

Uma observação importante é a de que os *orikis* só participam ativamente da produção do transe, nas práticas observadas, se articulados com o som dos atabaques. Aliás, parece ser o ritmo dos atabaques o centro da relação entre os planos. Elbien (2007) comenta a respeito do poder do som como condutor do *axé*, invocadores das entidades sobrenaturais e mobilizadores da atividade ritual, bem como a palavra, a exemplo da já citada reflexão de Silva (2010) sobre a roda de capoeira, em que a repetição quase como um mantra ou uma ladainha conduz a um “estado” diferenciado de estar no jogo.

Se quisermos recuperar o discurso médico, Turner (1982) comenta sobre trabalhos de neurobiologia do cérebro, que mostram a relação entre as técnicas de conduzir o ritual, a cadência sônica dos instrumentos de percussão e canto, facilitando o domínio do hemisfério direito, que conseqüentemente resulta em experiências atemporais, não-verbais, e *gestalt*, diferenciadas e únicas quando comparadas com as manifestações da funcionalidade do hemisfério esquerdo ou a alternância dos hemisférios.

Inferimos então que há elementos rituais que estão mais diretamente ligados ao acontecimento da descida dos orixás e estes são manipulados pelos sujeitos especializados, ou seja, aqueles que não apenas foram iniciados na religião como estão, devido a condições sociais e religiosas, designados para cada atividade ritualística ou não, ora introduzindo-os e ora retirando-os de determinadas práticas.

Partamos, então, para a regulação do transe com base nos momentos em que ele ocorre. Se, para a antropologia africanista, o transe existe para a adoração aos orixás pela comunidade que se aglomera nas suas festas de rememoração mítica via dança ritual, ele, por conseguinte, acontecerá exclusivamente nesse momento, o da festa. Mas há uma diversidade de relatos de transe místico fora das festas, inclusive fora do espaço sagrado do ilê. Para Bastide (1973, p. 298) “pouco importam, porém, as razões que causam a descida dos deuses fora das horas prescritas pelo culto”, ora, para nós esse é exatamente o essencial, observar em que situações não convencionais ocorrem o transe místico, que chamo aqui de transe à revelia, pois foge da regulação litúrgica habitual. Porque afinal o orixá se manifesta em um momento em que a dança que lhe faz ser reverenciado não acontecerá?

Há no próprio Bastide (1973; 2001) uma primeira interpretação para esse fenômeno, que também aparece em Prandi (1996) e em Capone (2000). Partirei, no entanto, não da literatura antropológica, da qual esses autores são importantes expoentes, mas da observação de campo, considerando categorias que emergiram do processo de pesquisa, o que seria uma espécie de “etnossemântica”, orientada pelos pressupostos Durkheimianos. As situações em que um yawô é tomado pelo seu orixá fora dos momentos de

feita apresentam duas funções que categorizamos aqui como: uma função orientadora e uma função disciplinadora.

A entrega de uma pessoa à vivência perpétua com seu orixá suscita um desejo de prosperidade. O iniciado vê na adesão à religião a possibilidade de crescimento profissional, cura de enfermidades, sucesso na vida amorosa, harmonia familiar entre outras razões. Para tanto o orixá como deus pessoal, conforme postula Bastide (1996) e Verger (2002), rege a vida do seu filho em diversas instâncias e exige deste o cuidado nas oferendas que conferem o ciclo energético do axé.

Posto isso, conseguiremos entender melhor as duas funções do transe extrarritual. Quando um yawô desobedece a um preceito do seu orixá ou mesmo alguma orientação do babá ou yalorixá, este desce subitamente para disciplinar o iniciado.

Pude presenciar uma dezena de fatos como esse além de relatos de outras tantas dezenas. Para ilustrar, um yawô ainda recolhido no *rundeme*³² no processo de feitura (iniciação), disse ao babalorixá Rodolfo ti Xangô – neto de Mãe Jane d’Omolu que também é sacerdote no Ilê Axé Igbem Balê – que iria embora, pois não aguentava mais ficar “longe do mundo”. Levantando-se, o sujeito se dirigiu até a porta do *rundeme* e, ao colocar a mão sobre a maçaneta, foi tomado de súbito por lansã, seu orixá. O babá Rodolfo então disse à lansã: “Minha mãe a senhora conserte o seu filho senão eu vou consertar”. Lansã então se ajoelhou no canto do quarto (ou seja, o filho tomado pelo orixá) e ali permaneceu durante algumas horas. Quando o orixá “foi embora” (fim do transe) o yawô estava com seu joelho bastante machucado além das fortes dores no corpo pela posição incômoda.

Os transes nesse caso aplicam sobre o corpo do yawô castigos que demonstram o poder do orixá sobre a vida do filho, disciplinando-o para a

³² Rundeme ou “camarinha” é um lugar que só pode ser adentrado pelos iniciados. É uma espécie de “útero” em que o postulante fica recolhido por um período que no Candomblé Ketu é de 7 dias, os primeiros sete dias do processo de iniciação ao culto. Nesse período o futuro membro só tem permissão para sair desse lugar para os rituais do complexo iniciático. A prática de recolhimento de mais de um sujeito é conhecida no Ketu como “barco”. Nessa situação várias pessoas utilizam o mesmo lugar de recolhimento.

obediência à divindade e ao zelador (pai/mãe de santo) ao qual ela foi designada.

Outra função do transe à revelia é a de orientar o filho sobre algum aspecto de sua vida pessoal ou mesmo uma orientação sobre que oferenda deve ser feita. Cito dois exemplos para essa função orientadora: uma das yawôs entrevistadas na pesquisa nos contou que, ainda cumprindo os primeiros dias de preceito pós-iniciação, usava o *quelê*³³ em seu ambiente de trabalho – uma clínica médica – quando este foi tocado por alguém que disse: “poxa, que bonito esse colar!”. Uma das orientações dadas no período de aprendizado é que o yawô deve evitar que o *quelê* seja tocado por pessoas não iniciadas, sob pena de ser “prego pelo santo”. E foi exatamente isso que aconteceu com essa yawô:

*Yawô 6: (...) foi ela tocar no quelê que eu virei na hora. Aí **coloquei as mãozinhas pra trás, levantei, andei uns dez metros até a escada, subi a escada de costas, cheguei numa sala que a gente toma café, ajoelhei e desvirei. Ninguém entendeu o que tava acontecendo, né? (risos).***

Os grifos colocados na transcrição são para realçar a descrição dada pela yawô. As mãos para trás, os olhos fechados e o balançar incessante do corpo são as características da manifestação da divindade. O subir as escadas de costas mostra a forma do orixá conduzir-se. Os orixás não atravessam as portas e portais de frente. Eles dão as costas e entram. Nesse caso a yawô em transe subiu uma escadaria de costas até que o orixá fosse embora. Esse transe teve o intuito de orientar a iniciada ao cuidado com seu objeto sagrado, o *quelê*. Alguns poderiam pensar que o transe acontecido em público também teria uma função disciplinar, mas essa seria uma interpretação por demais ocidentalizada, uma vez que, para essas comunidades, não há vergonha em transmutar-se numa personalidade divina, ao contrário, para os candomblecistas é uma condição de nobreza, poder, e exceção aos demais.

³³ Quelê é uma espécie de colar feito de miçangas coloridas com as cores do respectivo orixá. O quelê é colocado rente ao pescoço durante a iniciação, e é retirado em uma cerimônia própria numa quantidade de dias determinada pelo orixá no jogo de búzios.

Outro caso a ser observado é o de um yawô que recebeu seu orixá enquanto auxiliava a yalorixá em um dos *boris* etnografados, ritual pré-iniciático no Candomblé. Esse transe apesar de acontecer durante um rito, não teve a função de veneração da comunidade, nem está previsto dentro da ritualística do *bori*. A mãe de santo que conduzia o ritual levou o yawô até a camarinha, um cômodo em que estão guardadas as vestes e objetos sagrados dos orixás, e antes de ir embora a divindade que se manifestara, Oxóssi, disse à yalorixá que seu filho precisava lhe oferecer um balaio de frutas com urgência. Dessa forma considero também este um transe à revelia, mesmo que tenha acontecido no decorrer de um ritual, sendo sua função de mera orientação.

Bastide (1973) relata que uma mãe de santo desconfiou de descidas súbitas de lansã, sem motivo aparente, até que esta a advertiu sobre uma batida policial, orientando a mesma a salvar da profanação os objetos sagrados dos orixás.

É, portanto, bastante contraditório que o próprio Bastide diga que “o negro não aceita o transe místico isolado, que não se enquadra numa moldura sociológica; ele só tem valor na medida em que faz parte de um conjunto ritual, isto é, desde que sofra um controle social” (BASTIDE, 1973, p. 297). O autor sustenta a tese de que o transe no Candomblé é controlado socialmente, e disso não discordamos, mas a noção de valor na fala do autor deve ser questionada. O transe místico fora do ritual também tem valor na experiência religiosa do fiel. Compreender as situações não formais de acontecimento do transe nos possibilita acessar uma dimensão subjetiva da vivência do yawô e sua divindade, uma vez que a consagração a uma divindade não pode ser reduzida ao coletivo espetacular dos festejos desprezando o vínculo pessoal dessa relação. Se pensarmos na ideia de *mana* podemos entender que a festa é uma partilha social do *mana* do orixá, mas este *mana* também se converge ao seu filho na relação cotidiana de cuidado com a divindade (MAUSS, 2003).

Da mesma forma que indivíduos iniciados em situações específicas no grupo não entram em transe, há indivíduos que apesar de não iniciados sentem a proximidade do orixá. É o caso que Bastide (1973; 2001) e Carneiro (2008) chamam de “santo bruto” ou “santo não feito”. Ocorre quando um indivíduo ao

assistir uma cerimônia pública do Candomblé sente-se tomado por uma energia tal que cai como em um desmaio.

Os autores assumem que o sujeito está possuído por seu deus, que toma à força o não-iniciado. Como Bastide e Carneiro utilizam o termo possessão como equivalente para todos os casos de transe ritualístico, podemos inferir que no caso do santo bruto o autor considera que o sujeito esteja em transe, manifestando seu orixá. Esse fenômeno é conhecido pelos candomblecistas do ilê axé pesquisado como “bolar no santo” – a “bolagem” deve ser objeto de outras considerações mais delongadas. De acordo com os informantes o “bolar” é uma situação em que um não-iniciado “passa mal” por sentir seu orixá se aproximando. Um dos participantes da pesquisa conta que quando “bolou” ainda ouvia tudo que se passava à sua volta, no entanto tentava “desesperadamente” levantar-se e não conseguia.

Consideramos, então, que o “bolar” não seja uma situação de transe ritualístico, nem tampouco que o termo santo bruto seja adequado para este fenômeno – mesmo que ele tenha surgido nos dados empíricos coletados pelos pesquisadores. Primeiro porque, em nossa visão, o “bolar” não é um transe completo, mas um transe mal-sucedido que não gera o êxtase para a dança ritual por que a condição singular da feitura não foi cumprida. Ele exprime apenas uma pré-disposição do indivíduo para o evento mediúnico, talvez um desejo do orixá em tomar tal indivíduo. Segundo, porque o termo “bruto” para designar a forma abrupta da queda do sujeito ao “bolar” cria uma dualidade: se existem santos brutos, existem, em contrapartida, os dóceis, e percebemos que essa situação acontece da mesma forma para todos os diferentes orixás, ou seja, um sujeito que “bolou” em determinada cerimônia e futuramente será designado à lansã passou pela mesma experiência que um sujeito que “bolou” e será tomado futuramente por Oxalá. A menos que entendamos o termo “bruto” no sentido de “em estado bruto”, o que seria um entendimento mais próximo para explicar que tal acontecimento se dá na ausência da feitura que seria uma preparação, uma lapidação da divindade.

Ao fim dessas discussões é possível pensarmos que, embora haja uma regulação social sobre o fenômeno mediúnico no Candomblé, este só pode ser

entendido nos moldes do fato social total durkheimiano. Há um complexo de fatores e elementos que condicionam a ritualística nagô que deve antes ser compreendido. As funções do transe à revelia são uma prova de que as dimensões coletiva e individual estão, ambas, presentes na vivência do Candomblé e que embora a dança ritualística seja o momento máximo da comunidade de santo e da liturgia, o orixá também cumpre um papel na relação íntima com seu filho. Cabe agora desenvolvermos uma análise mais detida das danças rituais e dos transes por entidades que não sejam os orixás no Candomblé ketu, como os *erês*.

3.2 A Dança Ritualística e os Enunciados Visuais

Se até o capítulo dois nos esforçamos por compreender os enunciados verbais e os sentidos gerados por eles para o transe, aqui compreenderemos como esse fenômeno, dentro do ritual, gera sentido por instâncias não-linguísticas.

A dança ritual dos orixás é o ápice da vivência religiosa do Candomblé e ela só acontece pelo transe. Dessa forma, compreender o complexo semiótico estabelecido pela diversidade de signos que constituem a dança ritual é um viés importante da produção de sentidos da qual não poderíamos nos esquivar. Assim, fazemos aqui uma outra análise dos dados, diferente da primeira: outrora usamos os ditos para analisar os múltiplos sentidos para o transe, agora usaremos uma interpretação da descrição da dança dos orixás para compreendermos a produção de sentido pelos elementos não-verbais.

3.2.1 Maquinaria das linguagens visuais e o gesto

Temos visto emergir nas discussões sobre os caminhos tomados pela AD no Brasil diversas questões relacionadas à diversidade de objetos de análises. Segundo Gregolin (2011, p. 83) “essa variedade deriva da complexidade do conceito de discurso já que, envolvendo a linguagem, os

sujeitos e as determinações históricas, necessita da articulação de vizinhanças teóricas”.

As ADs, em suas diversas linhas, sempre estiveram mais vinculadas à disciplina Linguística, uma vez que, em seus estudos iniciais, com o discurso político, tomava a linguagem verbal (oral/escrita) como materialidade por excelência, de forma que até um maquinário seria capaz de realizar tais análises. No entanto, as mudanças do próprio discurso político, objeto primeiro, levaram os analistas a problematizar outras práticas discursivas que não a escrita: articulando outros saberes, problematizando o aparato teórico-metodológico, reformulando conceitos.

Com certeza a evolução da tecnologia midiática foi a principal responsável por dinamizar a produção discursiva no mundo, e, com a introdução de elementos visuais, contribuiu para uma geração de sentido híbrida, em que as possibilidades de construção de sentido são alargadas conforme também se alarga o uso de diversos mecanismos de linguagem. Nesse ponto passou a ser imprescindível o diálogo com a semiologia, conforme nos mostra dois interessantes artigos de Gregolin (2011) e Sargentini (2011) a partir de Courtine.

Os trabalhos de J. J. Courtine têm influenciado uma nova perspectiva em AD que se volta para a relação das imagens na história – tomando o conceito de semiologia histórica, cunhado pelo autor. Para chegar ao conceito de Courtine, Sargentini (2011) discute a noção de semiologia retomando Saussure e Barthes e as controvérsias sobre o que seria essa ciência ou disciplina:

a definição de semiologia é desde seu início paradoxal, porque, ora se trata de uma disciplina ainda a se constituir, e que englobaria a linguística [no pressuposto saussuriano] ora se apresenta como uma disciplina que tem suas bases sobre a lingüística, sobre os sistemas de signos arbitrários e sobre a teoria de valor [no pressuposto barthesiano]. (SARGENTINI, 2011, p.111, destaques explicativos meus).

Apesar de aceitar a indefinição e afirmar que a história da semiologia deve ser lida no “interior das fragmentações e contradições nas quais esse conceito se inscreve” (p. 113), Sargentini (2011) assume a semiologia como sendo uma “ciência dos sinais, dos indícios” (p.114-115) não se distanciando muito dos conceitos que se desenvolvem a partir do signo linguístico. No entanto enfatiza que, para uma proposta de estudo do discurso, interessa uma vertente que se articule com o processo histórico de “formação do enunciável”, o que justifica partir de Courtine.

A Semiótica, ou Semiologia (não trataremos da longa discussão sobre esses termos, logo os tomamos aqui como equivalentes), de forma generalizante, diz respeito ao signo num sentido *latu senso*, mas há escolas e autores que defendem a “semiótica como ciência da significação em contraposição a uma semiótica enquanto ciência dos signos” (FIDALGO, 2005, s/p). No entanto existe, para além do entendimento desses signos, uma complexa rede social e de irrupções históricas que se imbricam com o que a antropologia concebe por cultura. Quando pensamos a dança ritualística dos orixás, entendida a partir do seu campo enunciativo, o diálogo com a antropologia das religiões ou a antropologia africanista é importante para entender o arquivo em que esse discurso se insere. Assim temos: AD, Semiologia, Antropologia.

Já que aproximamos a semiótica da AD, podemos aproximar essas duas dos estudos antropológicos. Em “Tratado Geral de Semiótica”, Eco (2000, p. 21) assume que a semiótica é uma “teoria geral da cultura”, afirmando que “a cultura, em sua complexidade pode ser entendida melhor se abordada de um ponto de vista semiótico”. Tal afirmação pode parecer problemática na antropologia cultural e na fenomenologia, uma vez que ambas atuam no aspecto funcional dos fatos sociais e da subjetividade dos sujeitos. Contudo percebe-se em autores como Durkheim e Mauss forte inclinação a uma descrição que parta dos signos e de sua estrutura de significação. Apesar de Eco tomar a semiótica como uma “teoria da significação” em que concebe a cultura como um sistema de códigos estruturados, o uso de seus pressupostos não elimina a participação subjetiva dos sujeitos que pertencem a tais culturas,

pois estas experiências subjazem o uso dos sistemas s3gnicos (FIDALGO, 2005).

No entanto nem todas as vozes da antropologia s3o dissonantes quanto ao uso da semi3tica. Geertz (1989) afirma defender um conceito

que 3 essencialmente semi3tico. Acreditando, como Max Weber, que o homem 3 um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua an3lise; portanto, n3o como uma ci3ncia experimental em busca de leis, mas como uma ci3ncia interpretativa, 3 procura do significado. (GEERTZ, 1989, p. 15)

Eco (2000; 2001) assume em seu tratado que h3 uma indetermina3o epistemol3gica que n3o est3 ligada ao objeto, mas da defini3o de disciplina em si “em termos de pureza te3rica”. Sendo as condi3es de significar e comunicar org3nicas na condi3o humana, a semi3tica acaba sendo guiada por um “princ3pio de indetermina3o”. Essa indetermina3o cria uma possibilidade de intersec3es entre o uso da semi3tica como teoria, m3todo ou simplesmente como desculpa para um estudo cujas bases s3o de natureza mais discursiva. Nesse sentido, quando essa disciplina passa a se esquivar de uma produ3o de sentido imanente do par significado/significante, possibilita uma aproxima3o entre os signos semi3ticos e o conceito de enunciado nas teorias discursivas e enunciativas da linguagem.

Aceitar esse di3logo entre a semiologia e a AD, promove, j3 de in3cio, a queda da hegemonia do verbal na an3lise da produ3o de enunciados e, por sua vez, de discursos.

Os enunciados veiculados hoje, especialmente os midiaticados, s3o cada vez mais imag3ticos. Dessa feita, “observamos que n3o 3 mais poss3vel desenvolver uma an3lise que se detenha unicamente na investiga3o verbal” (SARGENTINI, 2011 p. 108). Por3m, o par verbal/ n3o-verbal n3o 3 necessariamente algo dicot3mico, mas, antes, dois processos que constituem juntos enunciados sincr3ticos, exigindo do analista a percep3o das diversas modalidades e temporalidades (idem). Compreendendo ent3o a efetiva circula3o dos textos multimodais e a supervaloriza3o do visual, seguiremos o

conselho de Foucault: "que todo mundo entre então no jogo das imagens e se ponha a jogá-lo" (FOUCAULT, 2001, p. 353).

Para entrar nesse jogo faz-se necessário entender a formação desses enunciados intersemióticos, ou sincréticos: aqueles produzidos por mais de uma modalidade de linguagem. O enunciado é postulado por Foucault como sendo diferente de uma frase, de um ato de fala ou de uma proposição, no entanto todos estes estão contemplados na sua concepção de enunciado: "O que chamo de enunciado é um conjunto de signos, que pode ser uma frase; uma proposição, mas considerada no nível de sua existência" (FOUCAULT, 2000, p.152).

O enunciado é tomado na sua instância de irrepetibilidade, como um acontecimento, uma vez que só pode ser entendido no arquivo em que se insere, ou seja, das condições históricas da possibilidade de emergência de uns enunciados em lugar de outros.

A teoria foucaultiana afirma que todo enunciado é dotado de materialidade, no entanto, essa materialidade não se limita ao código linguístico da língua escrita. Analisando "As meninas" de Velázquez, Foucault, ao reivindicar não a imagem em si, mas o acontecimento, aquilo que seria interior à imagem, retoma os conceitos postulados em *A Arqueologia do Saber*, e já articuladas em obras como *A História da Loucura* e *Nascimento da Clínica*, modulando-os para um enunciado em que a materialidade é não-linguística. Ou seja: os enunciados, seja qual for sua forma de existência, são igualmente analisáveis. Entendo, assim, uma significação que apenas é possível pela associação de um domínio com outros domínios, linguísticos e não-linguísticos, em que tais signos também sejam recorrentes. Isto posto, percebemos que o projeto foucaultiano, não toma o enunciado como exclusivamente verbal, ou mesmo linguístico, mas tem uma dimensão semiológica (GREGOLIN, 2011).

Importante salientar a posição de Sousa (2001) que, partindo de estudo de Eni Orlandi, adverte para o perigo de uma análise de imagens que utilize como método a passagem da imagem para o verbal, ou seja, em que o estudo da imagem se baseia na descrição verbal da imagem por um sujeito. A autora sustenta que apreender

o não-verbal através do verbal revela um efeito ideológico de apagamento que se produz entre os diferentes sistemas significantes, dando sustentação, dentre outros, ao "mito" de que a linguagem só pode ser entendida como transmissão de informação, ou como sistema para comunicar. O que leva, por um lado, a estabelecer uma relação biunívoca entre um objeto determinado (verbal ou não-verbal) e o seu sentido e, por outro, a trabalhar não com a materialidade significativa de cada linguagem em si mesma, mas, sim, com a tradução do não-verbal em verbal, mascarando as diferenças, a especificidade de cada uma das formas da linguagem. (SOUZA, 2001, s/p).

No entanto, sua crítica não concerne à questão da leitura de imagens e seu processo que constitui uma cadeia discursiva que perpassa sistemas linguísticos diferentes, o que Foucault chama de ordem do olhar, ou o que também conhecemos como "gestos de interpretação". A crítica da autora está em uma metodologia de análise que não se alicerce numa já construída para um sistema linguístico específico, mas que uma nova materialidade tenha uma nova perspectiva teórico-analítica:

Ao interpretar a imagem pelo olhar – e não através da palavra – apreende-se a sua matéria significante em diferentes contextos. O resultado dessa interpretação é a produção de outras imagens (outros textos), produzidas pelo espectador a partir do caráter de incompletude inerente, eu diria, à linguagem verbal e não verbal. (SOUZA, 2001, P.73).

Podemos inferir que, para não incorreremos na tentativa de analisar um sistema por outro é necessário um novo aparato metodológico, ou, ao menos, um olhar mais atento ao universo mudo das cores, formas, símbolos, texturas, que são discursivizados em práticas do nosso cotidiano. Dizer que o visual também significa não constitui nenhuma novidade. O que nos parece pertinente neste momento é produzir estudos que mostrem formas de se analisar as práticas discursivas não-linguísticas na sua singularidade.

Mesmo sendo relativamente novo, o estudo de enunciados construídos por uma bricolagem de linguagens, como os panfletos e embalagens, por exemplo, não se constitui um problema para os dispositivos da AD. Contudo, quando o lugar em que esse discurso se inscreve é o corpo, e o corpo em

movimento, cabe-nos algumas reflexões sobre a eficácia das categorias de análise da AD para esse objeto, ou mesmo se esse objeto é pertinente para o escopo analítico da AD.

O enunciado pode se constituir num gesto? Um gesto pode ser tomado como enunciado? Ou ainda, o gesto pode ser tomado como “imagem” ou “imagem em movimento” e ser analisado como o quadro de Velázquez ou um comercial de TV? Essas questões primeiras podem nos ajudar a compreender como a dança discursiviza o corpo e produz sentido a partir de instâncias não verbais, nesse caso, pelo gestual. Tentaremos, se não respondê-las, esboçar alguma reflexão.

O gesto, como qualquer dado linguístico, produz significado se constituído dentro de um campo enunciativo, porque se aquele gesto foi possível de ser compreendido é porque ele está inserido em algum campo de saber ou porque algo já foi dito sobre ele, ou ele, na sua condição de referenciação, nos remete a algum objeto que nos seja facilmente identificável. Foucault nos explica que enunciado só é enunciado “se estiver imerso em um campo enunciativo em que apareça como elemento singular” (FOUCAULT, 2012, p. 120). Esse campo enunciativo, por sua vez, é onde o enunciado tem “lugar e status”, ou seja, o enunciado aparece regulado por uma série de regras de existência, campos associados, “o domínio de coexistência em que se exerce a função enunciativa” (idem, p.212).

Embora Foucault não delimite severamente o conceito de enunciado, é bastante claro que sua diferenciação das demais unidades linguísticas é que ele em si não é uma unidade, mas uma função, que está nucleada na possibilidade de alguém ter podido dizer algo em algum momento (sujeito-saber-história), ou no caso do não-linguístico, algo ter sido realizado (como prática) por alguém em algum momento. Outro fato que dificulta a definição do conceito de enunciado é sua característica relacional. O enunciado “está sempre em uma relação de apoio e de dependência em relação a outros; é um ponto em uma rede” (FOUCAULT, 2000, p.89). Para encontrar essas relações, nos explica, “é preciso, empiricamente, escolher um domínio em que as

relações corram o risco de ser numerosas, densas e relativamente fáceis de descrever” (FOUCAULT, 2012, p. 34).

Por outro lado o enunciado foucaultiano é um elemento histórico, e é aqui que a noção de acontecimento nos interessa: “o enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar”. (FOUCAULT, 2000, p. 93). E ainda: “é preciso acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimento; na pontualidade em que ele aparece e na dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado” (idem). Portanto, mesmo que esse enunciado seja repetido, seu aparecimento histórico comporta as regras de emergência tão percorridas por Foucault:

Isso nos leva a perceber de que se trata de uma circularidade, isto é, o enunciado pode ser repetido indefinidamente atualizando outros, portanto não se trata de algo único e exclusivo no tempo e espaço, mas de algo que sempre é colocado em funcionamento. (JOANILHO & JOANILHO, 2011, p. 29)

Pensando todos esses elementos que conduzem a compreensão do que tomamos como enunciado – o autor, o campo associado, o referente e a materialidade – retomemos esse último: a materialidade.

Quanto à materialidade, continuando a reflexão da seção anterior, o enunciado deve ter existência material: “O enunciado é sempre dado através de uma espessura material, mesmo se ela está dissimulada, mesmo se, apenas surgida, está condenada a desvanecer” (FOUCAULT, 2012, p.125). Isso quer dizer que o analista se debruça sobre o que foi efetivamente dito, realizado, sua matéria. É dessa materialidade que nos ocupamos. A interpretação, nesse ponto, não busca o oculto, o que está por trás, nas entrelinhas, mas, antes, o que está tão evidente, na superfície do discurso, que nos escapa.

O gesto corporal, numa situação de enunciação, pode, a nosso ver, ser tomado num campo enunciativo, que, tendo como suporte o corpo (e, portanto, materializado por ele), encontra-se regulado por uma ordem de possibilidades históricas, institucionais e por sujeitos determinados, legitimados para tal,

assim como descrito por Foucault (2000). Bem como, identificar esse corpo: de que corpo a sociedade atual precisa? Perguntaria Foucault (2004).

Existe nos estudos da dança uma tentativa bastante recorrente de aproximar o movimento corporal das estruturas linguísticas. Maria José Somerlate Barbosa, no artigo “Capoeira Angola: A gramática do Corpo e a Dança das Palavras”, diz que sua análise se baseia na “fala corporal” dos jogadores que, durante suas investidas, promovem um “diálogo”. Talvez as teorias da linguística conversacional pudessem ampliar esse estudo trazendo esse objeto para a linguística, já que a aproximação entre tais estruturas está posta. Mas, o que realmente é bastante foucaultiano nesse artigo, é uma citação feita pela autora que diz: “os movimentos corporais dos jogadores de capoeira, inscritos nos seus corpos por uma gramática forjada pela lógica da cultura, podem ser lidos e interpretados como testemunhos históricos” (REIS, 1997, *apud*, BARBOSA, 2011, p. 86). A relação exposta no excerto coloca em jogo a relação sujeito-história-linguagem, em que, o corpo do jogador de capoeira é um corpo situado numa relação entre o momento presente e a atualização de um processo de construção de uma identidade e legitimidade do negro na sociedade.

O gesto, como linguagem, encerra todas as características gramaticais próprias do linguístico, e poderia ser tomado para uma análise do núcleo duro da linguística, descrevendo suas relações gramaticais, morfosintagmáticas, por exemplo. Mas, sendo uma materialidade constitutiva de uma série de discursos, o gesto nos impele a buscar suas possibilidades de emergência em contexto discursivo. Não é o gesto coreografado e sua gramática que nos interessa, mas saber o que rege sua existência como acontecimento, com quais outros gestos ou outras estruturas linguísticas e semióticas ele se relaciona, quais discursos eles atravessam e que outros gestos eles excluem.

Tomemos como exemplo o gesto da “continência”. Aquele em que determinado sujeito eleva a mão direita, com os dedos unidos, até a fronte, a mão esquerda fechada junto ao corpo, o olhar se fixa ao longe, o peito se projeta para frente formando uma posição ereta, esguia.

O exemplo pode parecer deveras simplificado, mas é possível observarmos que: o gesto “continência” pertence a um domínio discursivo específico: o militarismo. A institucionalização do gesto promove regras de aparecimento que poderíamos conjecturar como sendo: realiza-se frente a um militar de patente superior, à bandeira, em momentos cívicos durante a execução do hino nacional, etc. Essa disciplina do gesto manifesta, no corpo, a relação de poder numa condição hierárquica definida. Em outros tempos tal gesto também significava, em vez de submissão, paz, pois o sujeito, com a mão na frente, demonstrava não ter a intenção de sacar uma arma.

Não raro vemos o gesto da continência em outros espaços que não o militar. É possível que um aluno, ao encontrar com seu professor/orientador, faça o gesto da continência. Ou um jovem o faça ao receber um aconselhamento do seu pai. Ora, porque esse gesto e não outro em seu lugar? Quais regras estabelecem a possibilidade de emergência desse gesto nesses contextos outros? Quais domínios discursivos ele aciona? O gesto não é também aleatório, nem todo gesto pode ser feito por qualquer um em qualquer lugar. Portanto, assim como há uma ordem para o discurso, para o olhar, há também uma ordem para o gesto.

Ao interrogarmos os gestos com essas perguntas, as mesmas postuladas para a Análise do Discurso em *A Arqueologia do Saber*, de Foucault, podemos tomar o gesto como parte dessa dinâmica de relações que articula os enunciados, além do já citado campo de memória. É fato que estamos conjecturando. Não estamos nos propondo a uma análise da continência, uma vez que não temos um enunciado efetivamente realizado e a “análise enunciativa só pode se referir a coisas ditas, a frases que foram realmente pronunciadas ou escritas, a elementos significantes que foram traçados ou articulados” (FOUCAULT, 2012, p. 133), mas através dessa especulação se instaura uma problemática deveras inquietante para as novas discursividades.

Mas não nos livramos do problema posto: Como analisar a dança ritualística? Apenas propor a relação entre as práticas discursiva e não discursiva, ou seja, entre o mito e a dança, nos parece produtivo para refletir

sobre uma AD do discurso do Candomblé, mas resta a lacuna da materialidade corporal. Que estado de corpo é esse que permite a veiculação de um discurso sagrado? Que relações estão manifestas pelo transe mediúnico? Esse corpo é um corpo aprisionado ou um simulacro do sagrado, ou ainda uma tela em branco em que o mito se pinta em gestos corporais?

Talvez pudéssemos tomar a dança ritualística e esse corpo que discursiviza intersemioticamente os mitos dos orixás no círculo sagrado como uma obra de arte, seguindo os antropólogos do movimento que alegam que

um romance, um poema, um quadro, um trecho de uma música são indivíduos, isto é, seres em que não se pode distinguir a expressão do exprimido, cujo sentido só é acessível por um contato direto e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar espacial e temporal. É nesse sentido que o corpo é comparável a uma obra de arte. Ele é um nó de significados vivos e não a lei de certo número de termos covariantes. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 177).

Tomando-o assim, o corpo como equivalente de linguagem artística à obra de arte, seguiríamos uma análise conforme Foucault em Velázquez. Mas, apesar dessa aproximação, o discurso artístico é tão heterogêneo que mesmo dentro deste campo parece perigoso aproximar uma manifestação de outra. Uma mesma prática discursiva pode gerar duas obras de arte diferentes, e sua relação só seria dada dentro de uma determinada formação discursiva que não garante a possibilidade de uma análise nos mesmos níveis entre um quadro e uma dança, por exemplo.

Renata Lima e Silva (2012) toma o corpo na dança como um “corpo limiar”. A autora propõe que o corpo na dança é atravessado por relações do profano e do sagrado, do presente e do passado. Certamente, o poder que, segundo Foucault (2004) não emana mais do Sistema, mas se apresenta nas microestruturas de relações cotidianas, está refletido na dança ritualística. O poder sobre o corpo na dança ritualística, para além da incorporação do yawô pela divindade, se manifesta na passagem dos estados do que Silva (2012) chama de corpo cotidiano e corpo extra-cotidiano. O corpo na dança rompe

com a pesada mão da opressão ao negro, ao mesmo tempo que exerce poder sobre os que observam, reclamando uma condição divina.

Certamente o acesso aos mitos sobre os quais se estabelece a cosmogonia yorubana não se dá de qualquer forma, mas eles constituem a memória discursiva da “comunidade de santo”. A memória, na perspectiva Foucaultiana, trabalha com o agente do jogo de atualização de determinados enunciados. Nesse sentido podemos recorrer a Possenti (2001, p.46), “[...] a AD não pode aceitar que o efeito de sentido seja um efeito que se produza no instante mesmo da enunciação, com base numa certa relação entre significantes”. Nas linhas de Foucault, Possenti entende que o sentido, ou o efeito de sentido, é dado por uma relação de uma formulação com outras formulações anteriores. Isso constitui, brevemente, o conceito de memória discursiva.

Essa memória elege (por regras anônimas, até que o analista as desvele) determinados ditos que, de tempos em tempos, são acionados e reverberam nos discursos de dada época. Podemos inferir que nesses séculos de história oral das etnias africanas das quais o Candomblé se origina, alguns mitos se apagaram e outros se mantiveram. É possível que o apagamento desses mitos tenha também modificado o gestual da dança.

Os pontos nos quais tocamos nesse texto são embriões de análises a serem desenvolvidas, e constituem, nesse momento, algumas inquietações teórico-metodológicas. Analisar o não-verbal é um grande desafio, pois nos afastamos do conforto (ao menos aparente) dos sistemas que nós, linguistas, estamos habituados a tratar. Os universos semióticos das imagens estáticas, apesar de arenoso, também constitui um terreno conhecido, no qual os passos podem ser um tanto desajeitados, mas bastante possíveis. Já o gesto ainda é uma possibilidade amorfa de análise.

Problematizar a relação do gesto na dança ritualística com as narrativas míticas dos orixás parece ser a melhor possibilidade de compreender uma significação que perpasse uma materialidade linguística inscrita no corpo do sujeito (yawô) em uma rede de significados que aciona enunciados de diversos campos associativos. Se não conseguimos apontar um caminho, ao menos

apontamos um problema, que deverá ser, num futuro próximo, uma bela oportunidade para novas empreitadas da AD no Brasil.

No caso da dança ritual dos orixás há ainda uma característica visual importante além do gestual da dança. O yawô, em transe, não dança no xirê com qualquer vestimenta. O orixá, ao apresentar-se no terreiro, deverá ser vestido com suas vestes próprias. A roupa de cada orixá não é aleatória. Não se pode vestir o orixá como se quer. Cada elemento da roupa está vinculado também à questão narrativa da mitologia yorubá, conforme explicaremos no tópico a seguir.

3.2.2 A relação entre as narrativas míticas e a dança ritual sagrada

Para trabalhar a relação entre as semioses linguísticas concernentes às narrativas dos orixás e a dança ritual sagrada, observamos que a mimese existente no gestual está ligada a elementos-chave das narrativas dos orixás. Buscamos então na teoria de Durand³⁴ (2002; 2000) e na concepção de Dialogia de Bakhtin possibilidades de compreensão desse problema.

Muito embora pareça contraditório utilizar uma teoria que se baseia no racionalismo cartesiano e no positivismo comtiano, não fugimos à responsabilidade de tentarmos responder à nossas perguntas iniciais mesclando teorias e metodologias. A metodologia, conforme a concebe Durand (2000), considera o elemento espiritual e coletivo na concretude da realidade imediata a partir do mito. É uma forma “holística” de observar a cultura contribuindo significativamente para a interpretação dos fenômenos sociais. Ao contrário do estruturalismo clássico Durand (2002; 2000; 1985) se apoia em um “estruturalismo figurativo”, que considera as homologias (em vez das analogias) qualitativas e dinâmicas dos sentidos dos símbolos.

³⁴ Dentre as obras de Gilbert Durand consideramos, provavelmente, que a mais relevante para esse estudo seria “Mito e Sociedade: a Mitanálise e a Sociologia das Profundezas”. Infelizmente essa obra não está disponível no acervo da Biblioteca Central da UFG e não constava do catálogo das livrarias para compra. Assim, utilizamos as obras “As Estruturas Antropológicas do Imaginário” (2002) e “A Imaginação Simbólica” (2000), além de termos consultado comentadores do autor e de suas teorias “mitocrítica” e “mitanálise”.

Conforme Durand, ao dissertar sobre o mito, o autor afirma que este constitui-se por um “arrançamento”, uma espécie de sistema particular, de símbolos e arquétipos. Essa organização estruturada e sistemática constitui um discurso segmentável em mitologemas e mitemas, relativo ao Ser no qual está investida uma crença que propõe realidades instauradas.

A concepção de Mito, há muito subjulgada e tomada como relato fantasioso, ganha, a partir de Durand (2002; 2000), uma moldura de validade, já esboçada, inclusive, por alguns estudiosos da antropologia e da religião, como Callois e Lévi-Strauss:

revalorizando a sua importância, Durand vê o mito como o último fundamento teoricamente possível de explicação humana, um alicerce de conteúdo arquetípica, passível de procedimento analítico (...) A mitodologia durandiana entende que o Imaginário seja a referência última de toda a produção humana através da sua manifestação discursiva, o mito, e sustenta que o pensamento humano move-se segundo quadros míticos. (MELO, 1994, p. 45).

A Mitodologia, como parte metodológica da “crítica do mito” baseada em Durand está baseada na presença de um mito diretivo nas manifestações culturais. Assim, esta análise parte do pressuposto que uma determinada prática não é arbitrária se estiver regulamentada por uma narrativa mitológica que justifique seus elementos e seu “*modus operandi*”. A metodologia de Durand pretende, então, reconhecer nas narrativas míticas a recorrência (ou redundância, como prefere) de determinados “mitemas obsessivos”: mitemas que se repetem de forma recorrente, através da organização dos símbolos. Assim teríamos duas formas metodológicas: a mitocrítica e a mitanálise:

enquanto a mitocrítica está centrada na análise dos mitos de ‘textos culturais’; a mitanálise, mais abrangente, estende sua análise ao contexto social, como um todo, no sentido de apreender os mitos vigentes diretivos de uma dada sociedade, num período de tempo relativamente extenso e delimitado.” (MELO, 1994, p. 45).

Os mitemas por sua vez são unidades mínimas de sentido dos mitos que podem ser símbolos (um objeto que se presta a uma conceituação cultural) ou

lexemas, uma palavra – geralmente um substantivo ou adjetivo – ou mesmo um determinado sentido nomeado por formas diversas que apareçam na recorrência das narrativas.

À guiza de uma compreensão metodológica, a mitocrítica é um termo que foi desenvolvido

para significar o emprego de um método de Crítica Literária (ou artística), em sentido estrito ou em sentido ampliado, de crítica do discurso que centra o processo de compreensão no relato de caráter 'mítico' inerente à significação de todo e qualquer relato. (DURAND, 1985, 250).

A mitocrítica trabalha assim sobre uma materialidade linguística narrativa (relato), independente de sua natureza (oral ou escrita). “Um mitema pode ser um motivo, um tema, um objeto, um cenário mítico, um emblema, uma situação dramática, etc.” (MELO, 1994, p.46).

Sobre a metodologia de análise a partir da mitocrítica, Durand (1985, p. 85) propõe três etapas:

1. Um levantamento dos "elementos" que se repetem de forma obsessiva e significativa na narrativa e que constituem as sincronias míticas da obra;
2. Um exame do contexto em que aparecem, das situações e da combinatória das situações, personagens, cenários;
3. A apreensão das diferentes lições (a carga de reflexão moral) do mito (diacronia) e das correlações de uma tal lição de um tal mito com as de outros mitos de uma época ou um espaço cultural determinados.

Percebe-se que a teoria de Durand é uma forma análoga de interpretação de texto, no entanto, um texto mitológico se configura numa prática discursiva completamente particular, em que não só a estrutura da narrativa está em jogo, mas todo o complexo de configuração simbólica da comunidade que partilha de terminado conto. Nesse sentido, no que tange a semântica dos mitemas, Durand (2000; 1985) aponta duas formas em que se dá o processo discursivo de significação:

modo patente — repetido de forma explícita e de conteúdo homólogo;

modo latente — repetido de forma implícita, pela intencionalidade.

No entanto, a mitocrítica tem vistas à mitanálise, baseada na psicanálise. A mitanálise "tenta apreender os grandes mitos que orientam (ou desorientam...) os momentos históricos, os tipos de grupos e de relações sociais" (DURAND, 1895, p. 246). A mitanálise pretende avançar na análise das narrativas rumo às estruturas e as práticas sociais, pois envolve "todo o conteúdo antropológico de uma sociedade — não mais um texto mas um contexto social que envolve igualmente um reagrupamento de núcleos semânticos".

Quando pensamos em partir a análise da relação entre as práticas discursivas no Candomblé – a contação de histórias dos orixás e dos mitos nagôs – e as práticas ritualísticas como a dança dos orixás, da teoria durandiana o fizemos justamente por entender que "numa sociedade há mitos tolerados, patentes, que circulam, e mitos latentes, que não conseguem encontrar meios simbólicos de expressão e que trabalham a sociedade a um nível profundo" e que, latentes ou não, são essas estruturas narrativas que condicionam, no nosso caso, a dança dos orixás e sua constituição visual, arquetípica.

Segundo a pesquisadora do imaginário, Melo (1994), "mitanálise requer o exame de todo um aparato social (arte, comportamento, produção institucional, etc), próprio de uma determinada cultura". Assim, como assumimos que essa relação é não só possível como evidente, usamos o pressuposto durandiano como base para uma breve análise dos mitemas das narrativas nagôs e a faremos com base em quatro materiais: "Os Orixás", Pierre Verger, "Mitologia dos Orixás" Reginaldo Prandi, um site especializado³⁵ e as narrativas orais da comunidade. A partir das descrições míticas em cada um desses materiais, numa adaptação livre dos conceitos e da metodologia encontrada em Durand (2002; 2000; 1985), buscamos a recorrência de termos que compusessem os principais núcleos semânticos acerca de seis orixás que

³⁵ <http://ocandomble.wordpress.com/os-orixas/>

puderam ser observados nos rituais etnografados durante a pesquisa. Por essa recorrência e pela análise dos gestos e dos elementos arquetípicos das vestimentas e armas dos orixás montamos uma tabela de análise ao final desse tópico.

A dança de cada orixá é um texto de representações corpóreas em que cada movimento representa um dado do mito constituinte da narrativa sobre determinada divindade. Nesse ponto entendo que a mensagem transmitida pelo orixá através do yawô em transe, ou seja, todos os movimentos que permitem ao espectador reconhecer, numa memória da simbologia que corresponde a cada divindade, o ser metafísico que se apresenta, é construída dialogicamente. Isto porque a interpretação desse texto necessita de uma relação dialógica, entre os saberes do sujeito empírico (yawô) do sujeito discursivo (orixá, aquele que se mostra no discurso) e do espectador (leitor, participante, ativo na construção dos sentidos). Nessa relação de compreensão,

os gestos deixam de ser gestos fisiológicos para se tornarem gestos rituais; o diálogo do vodu (orixá) com os homens se transforma numa cerimônia religiosa (...) os movimentos adquirem uma beleza rítmica que até então não tinham, os corpos esposam a música dos três tambores, dobram-se, viravolteiam harmoniosamente, os músculos são oferendas líricas, os braços sinuosidades sensuais. Os possuídos são objetos de gestos de respeito por parte dos presentes. (BASTIDE, 1973, p. 298-299).

A descrição admiravelmente poética do antropólogo encerra o fascínio da dança ritualística que, no primeiro momento do *xirê* é apenas a *mimese* de uma semântica construída em tempos imemoriais sobre aspectos simbólicos de cada divindade, mas que, no momento do transe, os sujeitos mudam de posição discursiva e ocupam o lugar de deuses que se apresentam diante da comunidade. A *mimese* transmuta-se em real, pois já não é o humano que representa o divino, mas o divino que se mostra ao humano (BASTIDE, 2001; CAPONE, 2000).

A exemplo de Foucault que, em “A Ordem do Discurso”, estabelece uma ordenação para os mesmos, Turner propõe em “The Anthropology of

Performance” e “O processo ritual: estrutura e antiestrutura” uma ordem para o ritual. Entre um texto e outro o que se percebe é uma tensa articulação entre linguagem e a estrutura social ou de um determinado grupo social.

A dança ritualística é um processo artístico que se utiliza da relação corpo-som para comunicar, fruir, representar, expressar e, nesse processo, estabelecer contato com o sagrado e o metafísico (SILVA, 2012). Na complexa estrutura ritualística do Candomblé Ketu³⁶ encontramos, segundo Bastide (2001) a dança dos orixás como ponto máximo da vivência religiosa em comunidade. Ela acontece prioritariamente em festas públicas em que, tomado pela energia do orixá, o yawô, devidamente paramentado, dança no xirê.

Observando o orixá que se apresenta, vemos dois planos constitutivos desse enunciado: o icônico, relativo aos elementos que compõem a vestimenta de cada divindade (as cores, as armas etc.) e o movimento do corpo e o ritmo dos tambores. Conforme Foucault (2012, p. 13) “a descrição dos enunciados se dirige, segundo uma dimensão de certa forma vertical, às condições de existência dos diferentes conjuntos significantes”.

Essa intersemiose evoca um outro enunciado, de origem narrativa: os mitos que constituem a identidade de cada orixá. Há, então, uma estreita relação entre a prática discursiva da “contação de história” dos orixás, uma vez que as religiões de matriz africana se baseiam na oralitura, por não terem documentos escritos (BASTIDE, 2001) e a prática não-discursiva do xirê. Ambas se constituindo mutuamente, enquanto o mito é constituidor dos gestos da dança, a dança dos orixás atualiza e ressignifica os mitos, pois cada movimento recupera uma dada sequência narrativa.

A vestimenta dos orixás constitui o primeiro plano de significação. Chamo de primeiro por ser a plasticidade mais evidente da apresentação arquetípica de cada divindade. Aliás, a estética no Candomblé tem sido um

³⁶ Candomblé é um nome genérico dado a manifestações religiosas de matriz africanas no Brasil que se ligam aos ancestrais das etnias dos grupos jeje e yorubás (VERGER, 2000). Existem diversas denominações para o candomblé no Brasil. Entre as mais populares e estudadas estão: Angola ou Candomblé de Caboclo, Candomblé jeje ou Vodun e o Ketu, de origem yorubá ou nagô, bastante representativo na Bahia, no sudeste e centro-oeste do país. É uma prática ritualística ressignificada no Brasil a partir do culto aos orixás, nome dado às divindades dos povos yoruba, do antigo reino de Ketu, hoje Nigéria.

assunto bastante recorrente nas pesquisas africanistas atuais. As considerações transitam entre a significação das roupas e a carnavalização das festas do Candomblé tendo as vestimentas como maior expoente, "é visível o diálogo entre os terreiros de candomblé e o universo das escolas de samba, diálogo que se reflete na idealização e confecção das roupas rituais, destacando-se o uso crescente de plumas, lantejoulas, areia brilhante, canutilhos e paetês" (SANTOS, 2005, p. 76).

Prandi (2005) também comenta sobre a ligação entre as roupas confeccionadas para as escolas de samba e a tendência das roupas no Candomblé. Quando falamos em roupas não estamos comentando apenas sobre as saias das baianas e os *camisus*, mas dos paramentos: "além das roupas, outro item caro, especialmente do Candomblé, são os paramentos. Os paramentos são as roupas e os adereços que os orixás usam nos dias de festa. Eles invocam as características de seus axés e revelam suas histórias" (ABREU, 2006, p. 40).

A polêmica entre o que alguns consideram como a beleza dos paramentos e o que outros consideram como o exagero, o excesso de luxo, recai sobre a velha máxima da tradição e do movimento de reafricanização do Candomblé. Se para uns o orixá como divindade merece o melhor que se pode fazer, para outros, justamente por ser divindade, deve-se cuidar para que o divino não seja submerso na estética profana. No nosso caso a problematização está na construção de sentido a partir da plasticidade das vestimentas. Para essa análise recorreremos ao conjunto semiótico que, dialogicamente produz sentido.

Quadro 4. Análise da dança ritual na relação mitemas-gestos-sentidos.

Orixá	Mitemas das narrativas	Gestos/ performance	Sentidos atribuídos
Iansã ou Oyá	<ul style="list-style-type: none"> - A senhora dos ventos e das tempestades; - Mulher forte, guerreira; - Ela expulsa os eguns com seu mariô;³⁷ - Com Iansã ninguém pode porque ela não desiste da batalha; - Iansã era uma mulher sedutora e poderosa. 	<p>Dança de várias formas:</p> <p>Balançando os braços abertos ou frente ao corpo; sacudindo a barra da saia; enpunhando uma espada como numa luta imaginária.</p>	<p>Os braços abertos parecem simular uma ventania em alusão ao seu domínio;</p> <p>A barra da saia parece ser uma performance comum a todas as yabás, uma alusão à feminilidade e a sedução;</p> <p>A espada remete à sua ligação com as guerras, junto a Xangô.</p>
Oxum	<ul style="list-style-type: none"> - Senhora as águas doces, do ouro e dos peixes. - Mulher faceira, dengosa, gosta de mimos e de se enfeitar; - Oxum vive nas cachoeiras, se banhando, se perfumando e se olhando no espelho. 	<p>Oxum dança com um agbegbé (espelho) de prata, que segura com a mão direita como se estivesse se olhando;</p> <p>Em algumas ocasiões há uma performance em que os yawôs seguram a barra da saia de Oxum e ela se requebra até se encurvar junto ao chão como se estivesse entrando em um rio.</p>	<p>Os adereços desse orixá e em especial o espelho remetem à feminilidade e a ligação com a vaidade e a beleza física.</p> <p>As cachoeiras remetem não só ao seu domínio, ou seja, as águas doces, mas também à energização pela água corrente. Além do ouro;</p>
Ogum	<ul style="list-style-type: none"> - Ogum comanda a guerra, ele vai à frente nas batalhas; - Ogum forja todas as armas, ele maneja o ferro; - Ogum é o senhor dos caminhos, ele abriu as primeiras trilhas na terra. 	<p>Dança com uma pequena espada, ofanje, que também lembra uma faca, seus gestos são como se perfurasse alguém;</p> <p>Dança num ritmo coreografado de passos como numa caminhada ou uma espécie de marcha;</p> <p>Algumas vezes dá grandes pulos exibindo suas armas.</p>	<p>Todos os gestos desse orixá parecem remeter ao poder bélico à ostentação das armas e as táticas de luta.</p>

³⁷ Eguns são os espíritos desencarnados que não entraram na terra dos orixás, o orum. Mariô é uma palmeira da espécie do dendezeiro, de onde se tiram galhos para alguns rituais.

3.2.3 Dialogia e geração de sentido

Chego aos enunciados visuais por duas razões: a primeira porque nesse caso trata-se do transe em si, objeto do qual tentamos, sem sucesso, nos esquivar; segundo, porque mesmo que alguém tenha sido minimamente ou literalmente não exposto às narrativas míticas do Candomblé, ao visitar um terreiro e observar o xirê, no momento da dança dos orixás, conseguem extrair sentido daquela cena.

Isso me chamou a atenção numa fase bastante avançada da pesquisa. Ao levar uma colega até o Ilê axé Igbem Balè numa festa de Xangô, me surpreendeu o quanto de interpretação ela conseguiu esboçar após o final da festa. Como sempre, considerei o complexo simbólico do Candomblé bastante particular, passei a pensar como era possível construir sentidos [e quase todos muito coerentes] para com toda aquela maquinaria visual ritualística.

De fato, mesmo a condição exotópica do observador – ou principalmente ela, como tenho pensado – lhe confere uma possibilidade de interpretação dos enunciados visuais partindo de todo seu arcabouço discursivo. Essa problemática se insere em dois eixos bastante caros para o círculo bakhtiniano: a produção e a captação de sentidos (BAKHTIN, 1997). Nosso desafio é encarar a natureza semiótica heterogênea dos enunciados compostos por signos verbais e visuais buscando em Bakhtin conceitos, reflexões e formulações que pudessem iluminar uma abordagem dialógica de enunciados verbo-visuais.

A dialogia bakhtiniana se baseia no interacionismo, rejeitando qualquer modelo muito fechado de análise. Assim, o enunciado como instância da apreciação linguística carece de compreensão como fenômeno da atividade humana. Nas palavras de Grillo (2012, p. 237) a análise de enunciados verbo-visuais em uma perspectiva bakhtiniana “deve se pautar, por um lado, no seu caráter real e objetivo e na sua capacidade de determinar o seu modelo de análise, e, por outro, nas questões e categorias teóricas previamente definidas pelo pesquisador”.

Isso se conforma no interesse de Bakhtin em estabelecer uma análise que estivesse para além de um sistema de linguagem rígida e fixa e de uma generalização do aspecto estético das culturas – reiterando que sua proposta epistemológica não está presa ao material verbal.

Essa concepção de linguagem nos indica um fluxo discursivo contínuo. Nesse sentido dialógico, as palavras dos outros são constitutivas das palavras do “eu” “assim, uma palavra sempre se constitui *a partir de, com e para* outras palavras”. Não é possível, então acreditar que uma palavra seja “a primeira” ou “a última”. É a partir desse círculo linguístico infinito que Bakhtin afirma não sermos, nós, o “Adão bíblico” do qual todo entendimento surgiria e no qual todo esse conhecimento residiria.

No que concerne aos enunciados verbo-visuais a dialogia nos convida a pensar em como nossa subjetividade, considerando a heterogeneidade da formação dessa subjetividade, nos permite extrair sentidos de materialidades diversas mesmo em contextos de culturas estranhos à nossa realidade. Isso porque não há limites para o contexto dialógico, pois mesmo que fuja ao sentido que seria considerado “correto” para determinado grupo e, no nosso caso, para o ritual, considera-se que há, em cada enunciado “uma multiplicidade inumerável, ilimitada de sentidos esquecidos, porém, num determinado ponto, no desenrolar do diálogo, ao sabor de sua evolução, eles serão rememorados e renascerão numa forma renovada” (BAKHTIN, 1997, p. 413).

Quando o autor trata de rememoração estamos falando de uma memória “esquecida” que está baseada na questão alteridade/subjetividade. Para Bakhtin, a subjetividade se constitui no contexto sócio-histórico, na recepção e incorporação das palavras do outro (BAKHTIN, 2000). Na concepção de alteridade, dentro da dialogia, o sujeito se depara com a “palavra do outro”, ao tomar essa palavra para *si*, essa palavra passa a constituir também o sujeito, configurando-se em uma “palavra pessoal-alheia”. Contudo, nos infindáveis diálogos cotidianos com pessoas e enunciados diversos esquecemo-nos do “outro” que nos confrontou com tal palavra, de modo que ela passa a “palavra pessoal”.

Esquece-se, neste último estágio, dessa relação dialógica, e a consciência se monologiza. É assim que, para Bakhtin, se constitui a “consciência” do locutor: no esquecimento de que a palavra pessoal é do outro. Nesse processo, a palavra do outro passa a anônima e familiar, um todo único e singular, inserindo-se, posteriormente, num novo diálogo. (MENDONÇA, 2006, p. 172).

Por fim, encontramos em Bakhtin o enunciado como base do estudo da linguagem, tomando-o como unidade concreta de uso linguístico. Diferente de Foucault, que olha para o enunciado preocupado com suas regras de emergência e perguntas como: “porque esse enunciado e não outro em seu lugar”, Bakhtin observa o enunciado preocupado com sua instância de realização: “um locutor real, uma situação de locução, valores expressivos, uma resposta a enunciados já-ditos, uma projeção da compreensão responsiva do outro” (MENDONÇA, 2006, p. 173)

Em síntese, enunciado e enunciação são indissolúveis, bem como são concomitantes. “O primeiro só se realiza e pode ser analisado/estudado na sua relação com o segundo” (idem). A enunciação, como sendo o momento irrepitível da realização de determinado enunciado, está, aqui, na relação com o ritual. O ritual da dança dos orixás na realização do gesto encerra a relação enunciação/enunciado no par ritual/gesto.

O xirê é momento ritualístico em que os orixás dançam. Esse momento é dividido em duas partes: uma parte mimética e outra metafísica (BASTIDE, 1973). Na primeira parte do xirê a roda se inicia com uma espécie de procissão que adentra o barracão, organizada por hierarquia dos cargos (primeiros os babalorixás e yalorixás, em seguida *babakekerês* etc.) e dentro de cada cargo segue-se a ordem de idade de santo até chegar aos abiãs, no fim. Todos estão vestidos com a “roupa de xirê” que tem variações bastante distintas, mas não apresentam nenhum elemento ritualístico dos respectivos orixás, a não ser as guias – colares de conta em cores diversas, cada uma representa a dividade do sujeito. Em geral, todos de branco, os mais velhos algumas vezes com roupas coloridas.

Todos “batem cabeça” nos lugares determinados, a saber: na porta do barracão, no totem central, nos atabaques, nos pés da “dona da casa” e nos pés do respectivo pai ou mãe de santo. Sentados ao redor junto às paredes do barracão estão os espectadores, visitantes e familiares que são convidados a assistir o ritual³⁸. Durante todo esse procedimento introdutório toca-se os atabaques e outros instrumentos como o agogô e o adjá.

Continua-se tocando para os 16 orixás numa sequência pré-determinada, uma das poucas coisas fixas para todas as casas de Candomblé Ketu em qualquer região do país. Cada orixá tem um toque e um gestual próprio. Esses gestos, como já representado na tabela em que estabelecemos a relação mitológica entre a narrativa e o corpo, estão relacionados ou aos domínios do orixá na natureza e na vida humana ou a alguma característica de sua personalidade.

É fato que os orixás performam arquétipos. Há as yabás que se relacionam às grandes mães como Iemanjá, o arquétipo da sedutora lasciva, como Oxum, e a velha ancestral como Nanã. O arquétipo do guerreiro viril como Ogum e Oxóssi, o pai bondoso e acolhedor como Oxalá, o médico curandeiro como Ossain e Obaluayê etc. A análise dos arquétipos segundo Jung (2005, p. 94) deve se basear no fato de que eles “fundamentam-se num sistema instintivo pré-formado e sempre ativo, característico do homem. Formas, pensamentos, gestos de compreensão universal e inúmeras atitudes seguem um esquema estabelecido muito antes de o homem ter desenvolvido uma consciência reflexiva”. Assim, talvez esse sistema primórdico seja a palavra-alheia que gera a possibilidade de interpretação como nos enunciados dos visitantes (vi)³⁹.

³⁸ Esses dados, com informantes não candomblecistas, estavam previstos no projeto inicial, depois foram retirados, e foram novamente colocados após a banca de qualificação, por solicitação da professora Carla Janaína Figueredo, que sugeriu o reforço do estudo da dialogia para os enunciados não-verbais. Dessa feita, os dados que já haviam sido coletados foram retomados.

³⁹ Os informantes aqui foram três amigos que se dispuseram a assistir o xirê e comentar em entrevista suas impressões sobre o que foi visto. Dois se declaram católicos não praticantes e outro se declara católico praticante. Nenhum jamais havia estado em qualquer ritual de origem africana ou afro-brasileira e embora soubessem de forma genérica do que se tratam os orixás nenhum deles declarou conhecer qualquer divindade além de Iemanjá (Yemanjá) e Oxalá. Mesmo assim, seus conhecimentos estavam bastante atrelados a sincretismo religioso, como a

Vi1: *aquele de vermelho me deu um pouco de medo (risos) bravo ele, né? Um jeito forte de pisar, aquela faca (...) assustou um pouco (...) parecia que estava lutando (...) muito forte.*

Vi3: *Que orixá era aquele do menino que eu falei? [Ogum, respondi] nossa achei lindo aquele jeito dele dançar, parecia um super-herói, uma coisa tipo Marvel (risos). Porque ele fica com a cara fechada? [...] incrível como eles parecem coisa meio que de quadrinhos, game.*

O orixá do qual trata os enunciados é Ogum, senhor das guerras do ferro e dos caminhos. Mesmo sem conhecer a mitologia yorubana e tendo como elementos de leitura apenas o aparato visual-gestual os interpretantes vincularam a figura do orixá à luta, força, aos personagens de quadrinhos. Ogum não está exatamente dentro do espectro do herói porque vários orixás sustentam essa mesma posição em momentos diferentes da mitologia, contudo, essa impressão não está equivocada para Ogum, se levada em consideração o modo como a comunidade o concebe.

Observo que no caso desse orixá a interpretação abarcou todos os elementos do rito, tanto o gestual quanto a vestimenta e os elementos foram determinantes na interpretação. Mas a ligação que o segundo excerto faz entre o orixá e os heróis da *Marvel Comics* só é possível porque este informante está bastante familiarizado com o aspecto visual desses personagens de modo que seu discurso vai evidenciar essa polifonia que aproxima as divindades – personagens míticos – e os heróis – personagens literários. Não só um universo muito particular do interpretante está evidente no enunciado, mostrando um viés subjetivo de interpretação, como também o caráter arquetípico está evidentemente presente. Para Jung (2008, p. 90) “a figura do herói é um arquétipo que existe desde os tempos imemoriais.”

ligação entre Oxalá e Jesus Cristo, inexistente no Candomblé Ketu. Os informantes que foram categorizados no *corpus* como “visitantes” assistiram, dois deles, uma mesma cerimônia e o outro, numa outra data, uma cerimônia diferente. Todos estavam cientes de que suas interpretações seriam colhidas para fins de pesquisa, conforme autorizado pelo parecer consubstanciado do Comitê de Ética. Em todo caso, informo que os orixás que dançaram no xirê nessa ocasião foram Ogum, Oxum, Omolu, Ossaim e Logunedé.

Em outro momento percebemos com as concepções de gênero se apresentam na análise dos enunciados visuais e gestuais dos visitantes:

Vi1: Que roupa linda daquela deusa, ein?! Será que elas se vestiam assim? (...) ela era toda cheia de malemolência agora eu sei de onde saem essas coreografias de axé! (risos) (...) ela é orixá do que? [eu explico] hunnn... a gente vê mesmo que é bem pro lado do amor, do romance, ela é bem estilo mulherzinha mesmo, feminina, jeitosa.

Vi2: Se eu fosse do Candomblé eu queria ser dessa orixá só pra vestir essa saia com esses colares (risos).

Vi3: Esse dourado, amarelo é porque ela é dona do ouro? [sim, eu respondo] mulher gosta de dinheiro até aqui? (risos) (...) deve ser caro fazer uma oferenda pra ela então, tem que agradecer com isso tudo? [referindo-se aos elementos de seu domínio]

Vi2: Gente, parece uma criança (risos) [refere-se à Logunedé]. Ele é o único colorido né? Eu achei meio gay (risos).

Vi1: É porque azul e amarelo é meio homem meio mulher mesmo, mas pra mim tá mais pra criança que pra gay.

A representação do gênero feminino de cada um dos visitantes é bastante peculiar nas suas interpretações sobre a única orixá que dançou na festa. Vemos nos enunciados tanto a representação da feminilidade pelo movimento do corpo que evidencia sensualidade, docilidade, e a possibilidade de vincular esse movimento a uma dança da sedução a ponto de ser coerente que ela seja ligada a união amorosa; a feminilidade transmitida pela suntuosidade das saias e joias (contas); e também a representação da mulher como consumidora, que ostenta ouro e dinheiro, que tende a gostar de coisas caras.

Da mesma forma que com Oxum, há um julgamento de gênero para com o orixá Logunedé. Os interpretantes atribuem a ele uma identidade de gênero homossexual por sua vestimenta, seus adereços. De fato, o orixá Logunedé reúne em si os dois gêneros. Ele atua tanto no princípio feminino quanto o masculino e, também, é uma criança. Esse orixá é filho de Oxum com Oxóssi

e, segundo contam os itãs, ele foi punido por Olorum, Deus supremo, a ser durante seis meses do ano homem, caçando com seu pai nas matas, e seis meses do ano mulher, pescando nos rios com sua mãe.

A concepção dialógica da dança dos orixás coloca em xeque a necessidade de se vincular a representação visual-gestual à mitologia. Os dados nos mostram que a interpretação às cegas, desses sujeitos que desconhecem a mitologia africana, se aproximam consideravelmente do real, ou seja, o sentido que um sujeito leigo consegue atribuir a cada divindade está em consonância com os sentidos que um candomblecista também atribui.

Vi3: Ele deve ser muito feio pra se cobrir de palha assim [refere-se à Omolu]. (...) ele parece aqueles monstros de histórias pra assustar os outros. (...) deve ser muito velho, tem um jeito de ranzinza.

Vi1: Essa palha dá uma sensação de mistério, que interessante.

Por fim, percebemos como o transe e seus efeitos de sentido possibilitam que os enunciados visuais sejam interpretados a partir de Omolu. Esse orixá é coberto por palha da costa não deixando que nenhuma parte do seu corpo fique à mostra, pois ele foi tomado pela varíola, tornando-se o senhor da doença e da cura, bem como da morte. Ele se esconde dos homens guardando seus mistérios sobe um ar austero e sombrio, que se reflete quando adentra o barracão.

Tanto na análise dos mitemas quanto na análise dialógica dos enunciados, percebemos que há um conjunto de elementos que convergem para que o transe no Candomblé esteja à mercê da polissemia e da polifonia frutos da forma heterogênea como o discurso é formado. Em todo caso, mesmo que o corpus se apresente precário, parcial e variável, como já previa Foucault (2012), tanto este autor, quanto Bakhtin (1997, 2000) concordam que o “enunciado é um nó em uma rede” ou “o enunciado é um elo em uma cadeia”, de forma que apresentamos partes que compõem um todo discursivo que não alcançaremos, mas temos indícios de como ele se apresenta.

4. Últimas Considerações

*Palavra falada é magia,
é ofó, é ancestralidade.
Palavra escrita
na verdade é transcrita...
transcreve o mágico,
a transformação, a história e,
principalmente,
a memória para aqueles que já não lembram mais,
mas que também vieram de lá,
lá onde a palavra falada é magia.*

Rúbia Mara de Freitas

Ao final dessa empreitada é possível olhar para o que foi feito e tecer minhas últimas considerações ciente de que elas serão sempre inconclusas. Também é possível perceber de pronto, todas as arestas teórico-metodológicas deixadas pelo tempo exíguo ou pela precariedade da construção de um estudo que, embora bem recordado, demonstrou-se tão amplo em extensão e possibilidades.

De uma forma ou de outra, acredito que não houve nenhuma pergunta, das propostas inicialmente, que ficasse sem resposta. Nossas perguntas iniciais eram: Como se constituem as situações de transe no Candomblé? Que feixes de sentidos esse fenômeno (ou essa prática) produz através dos enunciados em diversas semioses?

Intentamos que as respostas a essas perguntas nos levassem a dois objetivos principais: descrever e compreender as práticas públicas do Candomblé em que ocorre transe e seu complexo de relações mitológicas e analisar a rede de enunciados que formamos em um corpus de dados verbais, da literatura e da análise dos gestos e demais elementos da dança ritualística.

A aproximação entre os conceitos foucaultiano de prática discursiva e de performance na antropologia de Turner e Schechner nos permitiu transitar entre as teorias linguística e antropológica buscando compreender não só os elementos que participassem do rito mas também os atravessamentos discursivos dessa rede de enunciados. Nossos dados nos levaram a

compreender que as situações de transe no Candomblé estão subordinadas a um complexo cosmogônico que atende tanto a um controle social quanto a uma experiência subjetiva de cada sujeito.

Dessa forma, as vozes que emergem nos enunciados são evidentemente sociais, mas manifestam uma centelha de experiência singular. Utilizamos a literatura africanista numa perspectiva de crítica documental para também elencarmos os dizeres dos autores no *corpus* de enunciados, logo, os enunciados de Bastide e dos demais autores não foram apenas fonte de referencial teórico, mas foram principalmente nossos dados de análises, institucionalizados e com posições de sujeito muito bem marcadas. Os enunciados de Bastide foram confrontados com a análise de campo em que observamos uma contradição que nos foi bastante cara: o autor afirma não existir sentido no transe à revelia quando, na verdade, há um importante viés para a semântica da vivência religiosa nessas situações que estão fora do formato canônico do transe. O transe não só é um momento máximo das festas públicas em que os orixás dançam à comunidade para serem adorados, mas como da demonstração de ligação entre o filho e seu orixá, este se utiliza do transe também para discipliná-lo e orientá-lo.

Os enunciados verbais foram nosso ponto de partida e a palavra ‘transe’ foi objeto de nossa investigação. Procuramos identificar em quais formações discursivas essa palavra aparecia e o contrário, observamos também o fenômeno mediúnico a fim de entender como ele era nomeado.

Para os sentidos da palavra transe percebeu-se que este era privilegiado no meio acadêmico e também pelos candomblecistas que ocupavam lugar tanto na religião quanto na universidade. Ele também foi observado em trabalhos sobre dança de matriz africana não necessariamente as danças rituais. Considero, portanto, que há um controle sobre o uso do termo transe, em que a palavra foi, ideologicamente, ligada ao *ethos* do mundo científico.

Se é verdade que o termo transe sofre coerção ideológica, o fenômeno mediúnico em sua nomeação também apresenta a mesma problemática. Entre os termos popularmente usados pelos candomblecistas, pela literatura etnográfica, e pelos neo-pentecostais, há marcações bastante nítidas de

ideologia. Como, por exemplo, a quase exclusividade do uso do termo 'possessão' pelos cristãos e sua negação pelos praticantes do Candomblé, uma vez que ser "possuído" é semanticamente marcado como negativo. Usando esse termo os neo-pentecostais estigmatizam o povo de santo, abandonando-o, o povo de santo se insere num contexto diferente.

Mas Bakhtin já nos alertava para o fato de que todo enunciado está inserido num campo ideológico, e que a palavra é o fenômeno ideológico por excelência, logo, a observação do léxico dentro dos enunciados, bem como seu campo institucional, permeou boa parte de nossa análise que conseguiu traçar um panorama de sentidos prováveis para tal fenômeno em diversos campos de concomitância.

Na análise das falas dos candomblecistas percebeu-se, entre outras coisas, que a forma como os membros avaliam a experiência do transe têm um padrão bastante claro: os que pertencem ao núcleo administrativo da casa ou que tem algum cargo na hierarquia da comunidade avaliam como positiva a experiência do transe e a valorizam com verbos e adjetivos de valor+. Outros membros da comunidade avaliam de forma neutra ou negativa a experiência do transe atribuindo valor-.

A avaliatividade nos possibilita pensar que, embora o Candomblé não possua estratégias bem definidas de proselitismo, a avaliatividade dos ritos e especialmente do transe, no discurso proferido aos não-iniciados, visa incitar a curiosidade e o desejo pela experiência da tomada do orixá. Esse pode ser considerado um mecanismo proselitista do discurso do Candomblé.

No que concerne a dança dos orixás, momento efetivo do fenômeno do transe, usamos tanto nossa observação e os dados do caderno de campo quanto enunciados de visitantes que presenciavam pela primeira vez uma festa no Candomblé.

Quisemos, de início, verificar a relação entre a mitologia e a dança e percebemos, pela análise dos mitemas, da composição arquetípica dos paramentos e do gestual que são as narrativas das divindades que condicionam a forma de cada gesto. Nenhuma performance foge àquilo que se

conta de geração em geração sobre o feito de cada deus, deusa e seus respectivos domínios e símbolos. Cada mitema das narrativas encontrava no corpo do yawô em transe um correlato, fosse no tecido das roupas, nas armas de metal ou madeira, no circular dos braços, na pressão dos pés ao chão ou no requebrar dos quadris.

No entanto, mesmo que as complexas e sofisticadas narrativas míticas dos orixás sejam a base de compreensão para os enunciados visuais da dança ritual sagrada, essas não se apresentam como a única possibilidade de leitura e geração de sentido. Ao levarmos ao terreiro pessoas que nunca haviam tido contato com tal cultura conseguimos perceber, pelos relatos espontâneos da observação da festa e das danças, que o rito, por si só, é capaz de fornecer subsídios para uma leitura dialógica.

Especulamos que se Jung estiver correto em tomar os arquétipos como formas primárias de estruturação do imaginário coletivo, este mecanismo talvez seja responsável por boa parte da possibilidade de interpretação dos visitantes. De outro lado, também formamos, ao longo de nossa experiência de leitores de imagens, as interpretações para as cores e símbolos e também dos gestos, que nos interpelam a todo o momento na vida cotidiana.

Ao final, verificamos que a amplitude de efeitos de sentido para o transe como léxico, o fenômeno mediúnico como prática e da dança dos orixás como enunciado visual está equiparado à complexidade da construção da esfera do Discurso Religioso do Candomblé e seu embate interno de poder-saber e externo, construindo suas práticas em um campo de exterioridade que, ao interpelá-lo também o constitui e o legitima.

Considero que esse trabalho contribui significativamente para a Linguística dentro da linha dos Estudos do Discurso e, mais especificamente, para o estudo do Discurso Religioso, uma vez que encorpa os poucos trabalhos desse campo e, principalmente por ousar atuar com a linguagem no seu aspecto amplo: verbal-visual, demonstrando como as materialidades linguísticas se complementam e se complexificam. Tende-se aos limites do verbal ou ao visual com medo de que nosso suporte teórico seja insuficiente

para ambos, no entanto, a Análise do Discurso a partir de Foucault e Bakhtin ofereceu subsídios teóricos e metodológicos para todo o *corpus*.

Considero também, que há uma contribuição singular dessa dissertação para os estudos do Candomblé e, especificamente, o Candomblé em Goiás, de forma que ela se soma a outras recentes pesquisas que trabalham no sentido de dar visibilidade a presença das religiões de matriz africana no Centro Oeste e especialmente no Estado de Goiás.

A linguagem e suas margens compuseram o todo desse trabalho que aqui se finda, tomo, então, como cumprida a tarefa.

Referências

ABREU, Jô. Os orixás dançam no planalto central. Ministério da Cultura – Fundação Palmares [on line]. Brasília, 2005.

ALMEIDA, Angélica; ODA, Ana Maria; DALGALARRONDO, Paulo. O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão. *Revista de Psiquiatria Clínica*. Vol. 34. São Paulo, 2007.

AUGRAS, Monique. O terreiro na Academia. in: MARTINS, Cleo; LODY, Raul. Faraimará, o caçador traz alegria: mãe Stella, 60 anos de iniciação, (Orgs.). Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

ARAÚJO, Patricio Carneiro. Segredo e Poder no Candomblé: As Metamorfoses do Segredo e a Coesão Intra-Terreiro. *Anais... XI Congresso Luso Afro-Brasileiro de Ciências Sociais: “Diversidades e (Des)Igualdade(s)”*. Salvador, 2011.

BENEDETTI, Cláudia Regina; ROMÃO, Lucília Maria Sousa. O corpo e o discurso midiático. USP, 2010. [on line] disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dlcv/lport/pdf/slp26/01.pdf>

BARBOSA, Maria Jose Somerlate. Capoeira: a gramática do corpo e a dança das palavras. *Luso-Brazilian Review*. Baltimore, Maryland: USA. Volume 42, Number 1, 2011, pp. 78-98.

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia. São Paulo: companhia das letras: 2001.

BASTIDE, Roger. Cavalo de Santo. In: BASTIDE, Roger. Estudos Afro-brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2006; 2002.

_____. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BIRMAN, Patrícia. Fazer Estilo Criando Gêneros: Possessão e diferenças de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, UFRJ, 1995.

BRAIT, Beth. (org). Bakhtin: Dialogismo e criação do sentido. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

_____. (org). Bakhtin: Outros conceitos-chave. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

CALLOIS, Roger. *Os Jogos e os Homens – A máscara e a vertigem*. Lisboa: Edições Cotovia, 1990.

CAPONE, Stefania. *Os yorubá no novo mundo: religião etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

_____. *A busca da África no Brasil: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2004.

CARNEIRO, Edison. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CORREIA, Paulo Petronilio. *Agô Orixá! Gestão de uma jornada afro-estética-trágica: o relato de um aprendizado e de uma formação pedagógica vivida no Candomblé*. Porto Alegre: UFRGS, 2009. Tese de doutorado.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Editora Contexto, 2006.

CONSORTE, Josildeth Gomes. *Em torno de um manifesto de lalorixás baianas contra o sincretismo*. In CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 71-91.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awô: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 2010.

DION, Michel. *Omindarewa - Uma francesa no Candomblé: em busca de uma outra verdade*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

DUARTE, André. *Foucault no século 21*. In: *Cult: Revista Brasileira de Cultura*. São Paulo: Bregantini, ano 12, n. 134, p. 45-47, abril 2009.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002

_____. *A Imaginação Simbólica*. São Paulo: Edições 70, 2000.

_____. *Sobre a exploração do imaginário, seu vocabulário métodos e aplicações transdisciplinares: mito, mitanálise, mitocrítica*. [on line] *Revista USP*, 1985. www.revistas.usp.br/rfe/article/download/33348/36086

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989.

_____. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

ECO, Umberto. *A estrutura ausente*. São Paulo: perspectiva, 2001.

_____. *Tratado geral de semiótica*. São Paulo perspectiva, 2000.

ELBIEN, Juana. Os nagô e a morte. Petrópolis: Vozes, 2007.

ESPEGA, Sandra Medeiros. A Volta à África: Na contramão do Orixá. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). Faces da Tradição Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, pp. 159-161.

FAIRCLOUGH, Normam. Discurso e Mudança Social. Brasília: Editora UNB, 2001.

FARACO, Carlos Alberto. O dialogismo como chave de uma antropologia filosófica. In: FARACO, Carlos Alberto; TEZZA, Cristovão; CASTRO, Gilberto (Orgs.). Diálogos com Bakhtin. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2001.

FERRETI, Mundicarmo. Terecô, a linha de Codó. In: PRANDI, Reginaldo. (Org.). Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp. 59-73.

FERNANDES, Cleudemar Alves. *Análise do discurso: reflexões introdutórias*. São Carlos: Clara Luz, 2007.

FIDALGO; Antônio. Da semiótica e seu objeto. In: FIDALGO, Antonio; GRADIM, Anabela. Manual de semiótica. Portugal: UBI, 2002.

FIORIN, José Luiz. O projeto hjelmsleviano e a semiótica francesa. *Revista Galáxia*, São Paulo. V.5, 2003, pp. 19-52.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Microfísica do Poder*. Petrópolis: Vozes, 2004; 1982.

_____. Outros espaços. In: MOTTA, Manoel Barros (Org.). Michel Foucault estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a. p. 411-422. (Ditos & Escritos. v. III).

_____. A pintura fotogênica. In: FOUCAULT, M. Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001b. p. 346-355. (Ditos e escritos, v. III).

_____. Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Circulo de Epistemologia. In: FOUCAULT, Michel . Arqueologia das ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 82-118. (Ditos e Escritos, v.II).

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1975.

GEERTZ, Cliford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa. *Revista Religião e Sociedade* (1985). Disponível on line em 2013.

<http://cenpah.wordpress.com/2013/05/02/a-construcao-ritual-da-pessoa-a-possessao-no-candomble/>

_____. *A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé*. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 1985. (Dissertação de Mestrado).

_____. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. *Revista Etnográfica* [online]. vol.10, n.1, 2006. pp. 161-173.

GREGOLIN, Maria do Rosário. *Análise do Discurso e Semiologia: Enfrentando Discursividades Contemporâneas*. In: SARGENTINI, Vanice M. O.; CURCINO, Luzmara; PIOVEZANI, Carlos (Orgs.) *Discurso, Semiologia e História*. São Carlos: Claraluz, 2011. p. 83-105.

GRILLO, Sheila Vieira de Camargo. Fundamentos bakhtinianos para a análise de enunciados verbo-visuais. *Revista Filol. linguíst. port.*, n. 14(2), 2012, p.235-246.

_____. No Diagrama da AD Brasileira: Heterotopias de Michel Foucault. In: NAVARRO, Pedro. *O Discurso: nos Domínios da Linguagem e da História*. São Carlos, SP: Claraluz, 2009. pp. 23-36.

_____. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos e duelos*. São Carlos: Clara Luz, 2004.

HJELMSLEV, Louis. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

HEYWOOD, Linda. (Org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

JOANILHO, André Luiz; JOANILHO, Mariângela P. Galli. Enunciado e sentido em Michel Foucault. *Revista línguas e instrumentos linguísticos*, nº28. Campinas: Capes-Procad - Universidade Estadual de Campinas; 2011. p. 27-42.

JUNG, Carl Gustav. *O Homem e seus símbolos*. São Paulo: Nova Fronteira, 2005.

LOPES, I. C. e PIETROFORTE, A. V. S. A semântica lexical. In: FIORIN, Jose Luis (org.). *Introdução à linguística II: princípios de análise*. São Paulo: Contexto, 2004, p. 111-135.

LÜHNING, Angela. Pierre Fatumbi Verger e sua obra. Revista Afroasia, Salvador, 1999. http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n21_22_p315.pdf

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A.. Abordagens qualitativas de pesquisa: a pesquisa etnográfica e o estudo de caso. In: *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986. pp. 11-24.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia, in: MAUSS, Marcel . Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 47-181.

MACEDO, Edir. Orixás, Caboclos, Guias: deuses ou demônios?. São Paulo: Unipro, 1997.

MARÍN, José. Interculturalidade e descolonização do saber: relações entre saber local e saber universal, no contexto da globalização. Revista Visão Global, Joaçaba, v. 12, n. 2, 2009, pp. 127-154.

MELO, Gláucia Borato R.. Contribuições para o estudo do imaginário. Revista Em Aberto, Brasília, 1994, pp. 45-52.

MERLEAU-PONTY. M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MONTAIGNE, Michel de. Ensaio. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MOREIRA, Herivelto; CALEFFE, Luiz Gonzaga. Coleta e análise de dados qualitativos: a observação. In: *Metodologia da pesquisa para o professor pesquisador*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008. pp 196-228.

NEGRÃO, Lísias. Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

NINA-RODRIGUES, Raimundo. Os Africanos no Brasil. Brasília: Editora UNB, 1980.

_____. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

ORO, Ari Pedro. (resenha) CAPONE, Stefania. Os yorubá do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, 2012. p. 395-398.

OXALÁ, Adilson de. Igbadu: a Cabaça da Existência. Pallas: Rio de Janeiro, 2005

PANIAGO, Maria de Lurdes. Práticas discursivas de subjetivação em contexto escolar. São Paulo: UNESP, 2005. Tese de doutorado.

POSSENTI, Siro. Ainda sobre a noção de efeito de sentido. In: GREGOLIN, Mária do Rosário; BARONAS, Roberto Leiser (Orgs.). *Análise do discurso: as materialidades do sentido*. São Carlos, SP: Claraluz, 2001. p. 45-59.

PRANDI, Reginaldo. O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras. [on line] USP, 2007.

www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/conferen.doc

_____. *Danças de caboclos*. [on line] São Paulo: USP, 2004. <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancacab.htm>.

_____. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

_____. Referências Sociais das Religiões Afro-brasileiras: Sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, pp. 93-111.

_____. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras* São Paulo: Hucitec, 1996.

QUEIRÓZ, Maria Isaura Pereira de. Roger Bastide e o Brasil. *Revista Afroasia*, nº12. Salvador, 1976, pp. 47-52.

RIBEIRO, Renè. Alguns resultados do estudo de cem médiuns. In: *Estudos Pernambucanos – Dedicados a Ulysses Pernambucano*. Oficina Gráfica do Jornal do Comércio, Recife, 1937.

RODRIGUES-JUNIOR, Adail Sebastião. Nota de campo do caderno "Práticas de mediunismo no terreiro de umbanda investigado". Belo Horizonte: UFMG, 2001a.

RODRIGUES-JUNIOR, Adail Sebastião. *Estratégias discursivas de um pai de santo Umbandista em transe*. Dissertação de mestrado (mestrado em linguística) UFMG, 2001b.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SANDIN-ESTEBAN, Maria da Paz. *Tradições na pesquisa qualitativa*. In: SANDIN-ESTEBAN, Maria da Paz. *Pesquisa qualitativa em educação*. Porto Alegre: AMGH Editora, 2010. pp. 145-191.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos Candomblés: Perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. 2005. *Religião e espetáculo (análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé)*. São Paulo, FFLCH/USP. (Tese de Doutorado em Antropologia).

SARGENTINI, Vanice M. O. Contribuições da Semiologia Histórica à Análise do Discurso. in: SARGENTINI, Vanice M. O.; CURCINO, Luzmara; PIOVEZANI, Carlos (Orgs.) *Discurso, Semiologia e História*. São Carlos: Claraluz, 2011. p. 109-126.

SCARAMAL, Eliesse. Revista *Senso Comum*, nº 2, 2012, p. 10-17.

_____. Para Estudar História da África. Goiânia: UFG/CIAR, 2011.

SILVA, Renata Lima. *A capoeira angola e os sambas de umbigada no processo de criação em dança brasileira contemporânea*. Campinas – SP: UNICAMP, 2010. (Tese de doutorado em dança).

SILVA, Vagner Gonçalves. *O Antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico*. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. *Revista USP*: São Paulo, n. 67, 2005, pp. 150-175.

_____. Reafricanização e Sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

SOUZA, Tânia Clemente de. A análise do não verbal e os usos da imagem nos meios de comunicação. *Revista Ciberlegenda*. Rio de Janeiro: 2001
<http://www.uff.br/mestcii/tania3.htm>

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Candomblé e a (re)invenção de Tradições. In: CARDOSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1982.

VALLADO, Armando. *Lei do santo, poder e conflito no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VASCONCELOS, Montgomery Jose de. Pierce, Lacan, Bakhtin e Augusto equidistancias semióticas. *Revista da APG*, Sao Paulo, SP, ano 7 vol.14, 1998. p.129-151.

VERGER, Fatumbi Pierre. *Verger; Bastide – dimensões de uma amizade*. São Paulo: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns: Na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos Escravos, na África*. São Paulo: EDUSP, 2000.

_____. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de todos os santos: Dos séculos XVII a XIX. 3ª Edição. Trad. – Tasso Gadzanis. – São Paulo: Corrupio, 1987.

VIEIRA, Francisco Sandro da Silveira. Descolonização dos saberes africanos: reflexões sobre história e cultura africana no contexto da lei 10.639/03. *Revista Ponto e Vírgula*. São Paulo: São Paulo, nº11, 2012, pp. 98-115.

VIEIRA, Mary Anne. Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o candomblé em Goiânia e região metropolitana. Goiânia: IESA/UFG, 2013. Tese de Doutorado.