



Entre o global e o local: Discurso, Tradição e Identidade no Candomblé de Brasília

Elenita G. RODRIGUES
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

O objetivo principal da pesquisa que realizo no doutorado (Instituto de Estudos da Linguagem / Unicamp, Brasil) é desenvolver, no âmbito dos estudos discursivos e pragmáticos, perspectivas voltadas ao estudo do corpo em sua materialidade. Para tanto, proponho investigar duas tensões que se manifestam na construção de identidades em candomblés de Brasília – uma tendência modernizante que leva à fragmentação e instabilidade, e uma tendência tradicionalista que favorece identidades estáveis. Este foco, acredito, possibilitará uma teorização sobre o processo de constituição das identidades sociais por práticas materiais significantes, nas quais os sentidos, literalmente, ganham corpo, se atualizando e significando particularmente.

Neste trabalho, apresentarei parte da reflexão inicial que realizo sobre dados coletados em meus contextos de pesquisa (descritos na Seção 2). Dados que são

relativos à instauração de tensões entre um movimento cada vez mais forte de globalização nas sociedades modernas e um movimento de regionalização que preza pela continuidade da tradição e pelo fortalecimento dos papéis sociais. A esta discussão interessará focalizar de que forma se relacionam essas tensões e de que forma elas trabalham na (re)constituição das identidades socioculturais.

1. Globalização versus tradição: A apresentação do objeto no âmbito dos estudos lingüísticos

Os estudos lingüísticos modernos apresentaram-se inicialmente como estudos lingüísticos do sistema, no sentido saussuriano. Isto significava descrever sincronicamente as unidades pertencentes aos diversos níveis da língua, sua posição no sistema e as suas regras combinatórias¹. Ainda hoje, abordagens de investigação que procuram descrever a língua abstratamente continuam sendo, em larga medida, o paradigma legitimado e legitimador de grande parte dos estudos lingüísticos no Brasil.

É inegável, contudo, que a partir da década de 70 cada vez mais tem sido reconhecido nos diversos campos do conhecimento que o uso da linguagem sofre restrições nos níveis situacionais, institucionais e sociais. Assim, tem ficado cada vez mais claro que as questões lingüísticas se estendem muito além das questões de gramática, de recursos expressivos, para incorporar as dimensões discursivas que incluem os interlocutores, as relações estabelecidas entre eles, os conhecimentos partilhados ou não, as circunstâncias sociais em que se manifestam.

A pragmática e a análise de discurso, reservadas as devidas dessemelhanças, surgem, neste contexto, como modelos desenvolvidos para o estudo das relações entre a

¹ Koch (1997).

linguagem e seu contexto concreto de uso. Nessa perspectiva, as trocas lingüísticas deixam de ser vistas puramente no nível das sentenças, passando a ser entendidas como relações de poder simbólico nas quais a manutenção e a reprodução social podem (ou não) se atualizar.

Essa perspectiva pragmática e discursiva se opõe radicalmente à idéia de que a língua seja apenas um instrumento para transmitir informações ou expressar livremente o pensamento. Ao contrário, baseia-se em uma concepção de linguagem como forma de ação e prática social. Dentro desse escopo, o objeto de estudo lingüístico é ampliado significativamente; o que se objetiva não é apenas descrever a língua, mas interpretar e explicar a (inter)ação humana mediante a linguagem, recompondo o conjunto da situação de enunciação com tudo o que está aí subentendido: o contexto histórico, social, cultural.

Essa “nova lingüística”, justamente pela natureza de seu objeto, abre espaço para o estudo de diversas vertentes de investigação (ex. as práticas sociais de linguagem, a heterogeneidade textual, a mitigação *etc.*). E vai além, pois restitui ao fato de linguagem sua multiplicidade e complexidade, possibilitando o reconhecimento da existência de diferentes linguagens – verbais e não-verbais.

Nessa perspectiva, o discurso integra diversas formas de semiose – a linguagem escrita e falada, a comunicação não-verbal (expressões faciais, movimentos corporais, gestos), as imagens visuais (fotografias, filmes) – tomadas como momentos das práticas sociais em articulação com outros momentos não-discursivos (Chouliaraki & Fairclough, 1999). David Harvey (1996) defende uma visão dialética dos processos sociais nos quais o discurso é apenas “um” dentre seis momentos (conforme esquematizo na Figura 1).

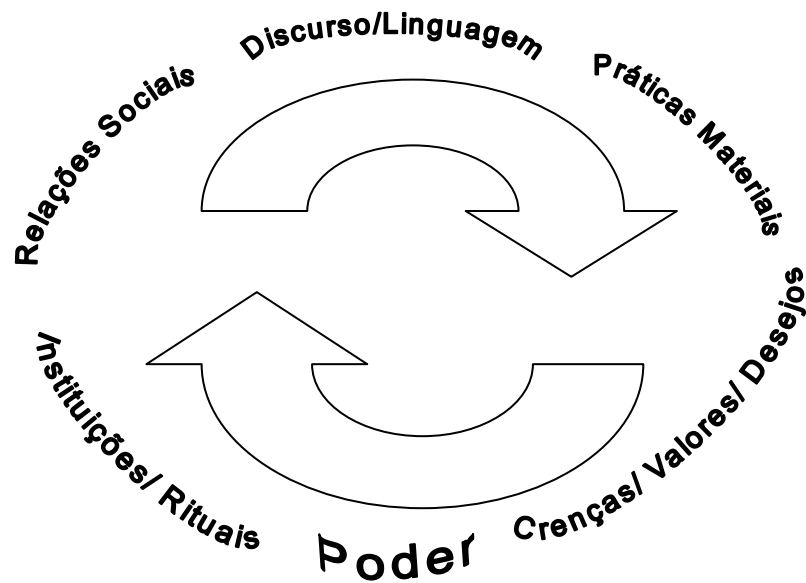


Figura 1 – Visão dialética dos processos sociais

Chouliaraki e Fairclough destacam, nessa direção, que as questões sociais são, em parte, questões sobre o discurso. Isso porque a vida social é constituída por *práticas*, que articulam em conjunto esses diversos momentos, entre eles o discurso, cada qual com seus próprios mecanismos. Cada momento da prática é articulado em conjunto com os outros momentos em uma relação dialética, interiorizando-os sem se tornarem redutíveis a eles.

Assim, qualquer prática tanto é uma prática de produção (as pessoas em relações sociais particulares aplicam *tecnologia* aos materiais) quanto uma prática reflexiva (as pessoas sempre geram representações do que fazem como parte daquilo que fazem), sendo as práticas parcialmente discursivas, mas também representadas discursivamente.

Dentro dessa perspectiva dialética da linguagem, a *interação discursiva* é percebida, então, como um dos momentos da prática social e é entendida *como um processo ativo, reflexivo, interpretativo e colaborativo* de representação do mundo e, ao mesmo tempo, de negociação das relações sociais entre as nossas próprias identidades e

as identidades das outras pessoas (Chouliaraki & Fairclough, 1999: 46). Por esse motivo, uma análise lingüística e semiótica cuidadosa de textos e interações tem papel imprescindível na análise da vida social.

Foucault (1979) apresenta dois pontos importantes que não podem ser ignorados pelos estudiosos do discurso e da ideologia, e que concernem o estudo de tais práticas lingüísticas. Primeiro, o exercício do poder é material; ou nas palavras de Orlandi (1996), *todo processo de produção de sentidos se constitui em uma materialidade que lhe é própria*, seja ela verbal ou não-verbal. Segundo, não é possível desconsiderar no estudo das relações de poder os mecanismos ideológicos que são incorporados nos gestos, nos comportamentos, na *corporalidade*; o estudo dessas relações exige, assim, uma investigação das “maneiras de falar” do corpo que são significativas e que constroem sentidos no mundo social. Mais do que isso, implica reconhecer a matéria dos corpos como efeito de uma dinâmica do poder, de tal forma que a matéria dos corpos é *indissociável das normas regulatórias que governam sua materialização e a significação daqueles efeitos materiais* (Butler, 1993).

Entender o corpo como uma construção discursiva não é negar um corpo substancial, mas insistir que nossa apreensão do corpo, nosso entendimento dele, é necessariamente mediada pelos contextos e pelas práticas sociais a partir das quais nós falamos. Como Judith Butler sucintamente afirma: “não há referência a um corpo puro que não seja ao mesmo tempo uma formação subsequente desse corpo” (1993:10). São então as formas de materialização do corpo, ao invés da matéria por ela mesma, que pretendo focalizar nesta pesquisa.

Parece-me que o contexto dos cultos afro-brasileiros, em particular nos candomblés que proponho investigar no entorno de Brasília², pode trazer grandes contribuições para essa discussão teórica. Isso por vários motivos.

Primeiro, pela “*ópera fabulosa*” das danças, pela *linguagem gestual e a marcação rítmica* que expressam a “*complexidade da alma*”, que as metamorfoses do corpo e da personalidade evidenciam (Peixoto, 2001: 226).

Segundo, pela riqueza dos processos semióticos relacionados à tradição, que permitirão focalizar práticas lingüísticas sociais e materiais significantes, que constituem e reconstituem identidades socioculturais (Silva, 1995: 121):

O candomblé caracteriza-se, entre outras coisas, por ser uma religião iniciática e de possessão extremamente ritualizada, onde os ritos são um acesso privilegiado às demais dimensões que o estruturam como o tempo, espaço, corporalidade, conduta, hierarquia, cargos, nomeação, panteão, etc. Conseqüentemente, o ingresso na religião implica uma ritualização correspondente do cotidiano dos seus adeptos que absorvem, particularizam e transformam esta estrutura a partir do modo como os ritos são rotinizados (vividos dentro de circunstâncias próprias) por cada grupo ao longo do tempo.

Terceiro, porque, com base na pressuposição teórica básica de que *gêneros, discursos e estilos dominantes estão colonizando uma ampla variedade de novos domínios discursivos* (Fairclough, 2001), é possível inferir que relações de *colonização e apropriação* (e de *globalização / regionalização*³), conforme discutirei a seguir, operam também nesta tradição religiosa.

Com a modernidade, as tradições são sucessivamente enfraquecidas e perdem sua capacidade de guiarem os seres humanos através das mais variadas situações da vida (Giddens, 1991a; 1991b). Em um contexto religioso, entretanto, sob pena de influenciar negativamente a eficácia simbólica dos rituais, é necessário que se

² Ver Seção 6.1.1.

³ A dialética colonização/apropriação diz respeito aos movimentos dos discursos de uma prática social para uma outra, dentro de uma rede de práticas sociais: uma prática A colonizando (e assim dominando) uma prática B, ou uma prática B apropriando (e assim dominando) uma prática A; a dialética globalização/regionalização constitui-se como uma forma particular da dialética colonização/apropriação (nesse sentido, ver Chouliaraki & Fairclough, 1999).

estabeleça uma ordem social orientada em torno da tradição. Isso confere aos indivíduos papéis mais ou menos pré-estabelecidos e contribui para a sua *segurança ontológica*⁴, na medida em que procura manter a confiança na continuidade temporal e vincula esta confiança a práticas sociais rotinizadas e simbolicamente estruturadas por verdades formulares:

Nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contém e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes.⁵

Mas mesmo um contexto de tradicionalização como o do Candomblé não se encontra imune às transformações radicais que são introduzidas na própria base de reprodução do sistema com a modernidade. Um exemplo do que procurarei investigar se encontra no fato de gêneros e discursos ligados à globalização estarem colonizando e apropriando-se (e nesse sentido, possivelmente fragmentando as identidades sociais⁶) desta tradição religiosa afro-brasileira.

Esse processo implica uma *apropriação reflexiva do conhecimento* (a produção de conhecimento sistemático sobre a vida social torna-se integrante da reprodução do sistema, deslocando a vida social da fixidez da tradição) e uma *circulação do*

⁴ “A expressão se refere à crença que a maioria dos seres humanos têm na continuidade de sua auto-identidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes. Uma sensação de fidedignidade de pessoas e coisas, tão central à noção de confiança, é básica nos sentimentos de segurança ontológica” (Giddens, 1991a: 95).

⁵ Giddens, 1991a: 43-46, sem grifos no original.

⁶ As identidades estáveis, ancoradas nas verdades formulares das tradições, que por gerações estabilizaram posições de sujeito no mundo social, entraram em declínio, como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e os processos centrais das sociedades modernas, abalando os quadros de referência que ordenavam o mundo social. Em seu lugar, surgiram novas identidades, que fragmentam o indivíduo moderno, antes percebido como um sujeito centrado, unificado (*Sujeito do Iluminismo*), ou como um sujeito que, apesar de se perceber como não autônomo e como formado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores”, tem ainda um núcleo ou essência interior que é considerado o “eu real” (*Sujeito Sociológico*). No lugar do sujeito de identidade fixa, unificada e estável, surge um sujeito fragmentado; composto não de uma, mas de várias identidades, complexas e, muitas vezes, contraditórias entre si; surge, ainda seguindo Hall (2000: 12-13), o *Sujeito Pós-moderno*, sujeito de uma identidade entendida como “*celebração móvel*”, sempre em processo, nunca completada, formada e transformada continuamente.

conhecimento social em termos de uma hermenêutica dupla (o conhecimento reflexivamente aplicado às condições de reprodução do sistema altera intrinsecamente as circunstâncias às quais ele originariamente se referia)⁷. Destaque-se, nessa direção, o comentário de Reginaldo Prandi (2001: 19):

A recente expansão do candomblé no Brasil envolveu forte adesão de segmentos sociais diferentes daqueles em que se originou no Brasil a religião dos orixás, com a inclusão de adeptos não necessariamente de origem negra e que são provenientes de camadas sociais com maior escolaridade e *habitadas à idéia da informação pelo livro*. Esse novo segmento, que em geral associa culturalmente a religião com a palavra escrita, encontrou nos mitos explicações e sentidos para práticas e concepções do candomblé, descobrindo que o mito está impregnado nos objetos rituais, nas cantigas, nas cores e desenhos das roupas e colares, nos rituais secretos da iniciação, nas danças e na própria arquitetura dos templos e, marcadamente, nos arquétipos ou modelos de comportamento do filho-de-santo, que recordam no cotidiano as características e aventuras míticas do orixá do qual crê descender o filho humano. *Isso reforçou o crescimento e a diversificação de um mercado livreiro sobre os orixás, de modo que a transmissão oral do conhecimento religioso, que caracteriza o candomblé, foi aos poucos incorporando o uso do texto escrito* (sem grifos no original).

Ou ainda, como exemplo desta reflexividade característica da modernidade, é possível citar que a produção pelo mercado de uma simples imagem de orixá pode introduzir novos elementos, que, por sua vez, podem ser assimilados pelos membros das comunidades. Como destaca Pacheco (2000), um traje ou um penteado poderá ser copiado de uma imagem por um “médium” que o utilizará, futuramente, na vestimenta de sua entidade. Assim, “há a dependência de uma idéia originária, que poderá influenciar grupos e indivíduos, mas existe igualmente, a autonomia destes para transformá-la de acordo com desejos e necessidades específicas” (*op.cit.*: 5).

Cabe citar também, apenas como um exemplo adicional, o fato de ser possível acessar atualmente, pela rede virtual de computadores, inúmeros *sites* de *casas de santo* que não apenas disponibilizam informações sobre rituais específicos, como também oferecem consultas espirituais virtuais e jogos de búzios pela rede⁸.

⁷ Giddens, 1991a; 1991b.

⁸ Como exemplo, ver <http://www.oxum.com.br/buziosonline.asp>.

Isso faz supor que existe uma tensão considerável acontecendo no contexto do Candomblé. Uma tensão entre um movimento cada vez mais forte de globalização nas sociedades modernas e um movimento de regionalização que preza pela continuidade da tradição e pelo fortalecimento dos papéis sociais.

2. O Candomblé em Brasília e os terreiros observados

De acordo com Silva (1995), se o Candomblé sempre esteve localizado nas cidades, ele não o fez e nem o faz da mesma forma em todas elas. O Candomblé não está presente com a mesma forma em Salvador, Recife ou Brasília. Tratam-se de inserções diferenciadas em contextos históricos e espaços também diferenciados:

A inserção do terreiro na cidade é um processo em cujo estudo, conceitos como o de Tradição Religiosa e de Cidade devem ser tomados como instâncias dinâmicas descritas em termos, não apenas da realidade observada, como do reordenamento dos modelos já construídos e consagrados desta observação⁹.

Brasília (DF) é uma cidade com intensa atividade religiosa desde a época de sua construção. De acordo com Pacheco (2000), na época da fundação da cidade, a ideologia do progresso e do desenvolvimento, característica do governo Juscelino Kubitschek, contagiava a todos com a idéia de fazer surgir uma cidade do nada. Os pioneiros de Brasília formavam uma comunidade bastante especial de pessoas que desejavam construir, juntos, uma espécie de *terra prometida*, e “a constante idéia de estar construindo um utópico *Éden*”, conforme destaca Pacheco (*op.cit.*: 288), “era propícia e fértil para que se criasse um clima de misticismo, quase que institucionalizado”.

⁹ Silva, 1995: 288.

Correntes migratórias de todo o Brasil foram atraídas pela idéia de uma terra nova, sem fome, sem miséria e desemprego. Isso fez de Brasília *um amálgama de culturas e raças*, que muito afetou os cultos afro-brasileiros que ali se desenvolveram. Estes sofreram influências múltiplas e, *longe das ortodoxas casas baianas, foram tornando o Candomblé de Brasília híbrido e, talvez, original (Idem: Ibidem).*

Uma vez que os primeiros migrantes – provenientes do funcionalismo público – eram em sua maioria do Rio de Janeiro, os primeiros “barracões” criados no Distrito Federal foram naturalmente de Umbanda¹⁰. Conforme destaca Pacheco (2000: 14), só no início da década de setenta, Pais e Mães de Santos externos trouxeram o Candomblé a Brasília, ganhando vários adeptos entre os umbandistas:

A maior parte dos recém-convertidos levavam consigo suas entidades de Umbanda para a nova religião, o que provocava a crítica dos membros do Candomblé tradicional. Contudo, a restrição mais dolorosa parece ter sido a de separar os médiuns de suas entidades mais próximas, as que compartilhavam seus prazeres e paixões, bem como suas angústias e derrotas, protegendo-os contra os perigos do dia-a-dia: os Exus de Umbanda. Por isso, verifica-se que velada, ou ostensivamente, em cerimônias paralelas às já estabelecidas, o culto de Exu sempre foi importante em Brasília.

A coexistência no Distrito Federal de elementos culturais de variadas procedências regionais só poderia ter se refletido na ritualística dos cultos afro-brasileiros. Os terreiros ou barracões de Candomblé na capital federal sofreram, de modo geral, grande influência dos rituais de Umbanda. As duas casas de santo que investigo nesta pesquisa – *Ilê Axé Oba Oni Xangô*¹¹ e *Ilê Kobá Ogum Megê*¹² – apresentaram em suas manifestações rituais marcas visíveis dessas influências.

¹⁰ Sobre Umbanda, ver Concone, 1987, Hernandez, 1984, Silva, 1984, Brown, 1977 e Lima, 1997.

¹¹ Localizada no Jardim Céu Azul, Etapa III, lote 17/18, no entorno de Brasília. Rito (Candomblé: Keto). Pai Régis de Xangô Airá (Reginaldo Siqueira).

¹² Localizada em Santa Fé, Luziânia, no entorno de Brasília. Rito (Candomblé: Keto). Pai Toninho de Odé Maó (Antônio Jorge Cavalcante).



Entrada do barracão *Ilê Kobá Ogum Megê*

Como exemplo, é possível ressaltar que, seguindo a tradição do Candomblé, os orixás não se comunicam diretamente com a assistência – para que a assistência possa perguntar alguma coisa, ela precisa falar com o Babalorixá ou a Ialorixá (Pai ou Mãe de Santo da casa) que consultará os Búzios¹³. Contudo, no caso dos dois terreiros mencionados, além do culto aos orixás e da consulta ao jogo de búzios, a assistência pode consultar algumas entidades diretamente, visto que tais entidades podem utilizar o corpo de membros do terreiro para se comunicar. As consultas ficam por conta de entidades tradicionalmente de Umbanda, como os “boiadeiros”, os “exus”, e as “pombagiras” (espíritos autóctones brasileiros, e não africanos como os orixás do Candomblé).

Assim, embora as raízes históricas das casas de santo que visitei estejam ligadas à nação keto, é possível perceber que ambas sofreram influências (e incorporaram aos seus fundamentos) elementos da tradição religiosa da Umbanda. Dito de uma forma

¹³ Como destaca Reginaldo Prandi, enquanto *no Candomblé os orixás vêm a terra para "dançar", na umbanda as entidades "trabalham", há uma interação direta com os homens*. No Candomblé, o contato é feito via o jogo de búzios, que é prerrogativa de pais e mães-de-santo.

pouco aprofundada, isto significa que, na estrutura ritual dos terreiros mencionados, além dos deuses africanos de origem iorubana, são cultuadas entidades caboclas do Brasil¹⁴.

Há sensíveis diferenças, contudo, entre o Candomblé nestes contextos de pesquisa e a Umbanda, tanto com relação aos seus quadros de valores quanto às práticas rituais.

Assim, por exemplo, como em outros terreiros de Candomblé, nos dois terreiros a serem investigados, cada orixá tem um quartinho, onde ficam guardados os seus objetos de orixá. Já nos terreiros de Umbanda, uma característica marcante é a existência de um congarr (altar) que apresenta, lado a lado, imagens das entidades (marinheiros, caboclos, pretos-velhos, etc) e imagens de santos (inclusive católicos).



Congarr de Oferendas (Festa da obrigação de sete anos de uma filha da casa *Ilê Kobá Ogum Megê*)

¹⁴ Sobre o caboclo do Candomblé, é interessante destacar os trabalhos de: Edison Carneiro, 1937 e 1969; Ruth Landes, 1967; e Jocélio Teles dos Santos, 1995.

Além disso, outra diferença básica é a maneira como as pessoas se preparam para incorporar nos terreiros. Ao contrário da Umbanda (em que as pessoas geralmente ficam paradas num círculo, acompanhando por palmas os pontos cantados e esperando o momento exato para a incorporação das entidades), no Candomblé, elas dançam num círculo em movimento, rodopiando seus corpos ao som dos atabaques e de outros instrumentos.

A esta pesquisa, interessa direcionar sua análise para os ritos do Candomblé especificamente, uma vez que “seus discursos, particularmente aqueles que têm a ver com o vínculo entre o ‘orixá’ e a pessoa”, seguindo Segato (1995: 29), “circulam cada vez mais livremente, irrestritamente, atravessando fronteiras sociais, regionais e nacionais, e são apropriados e reeditados por sujeitos diversamente posicionados”¹⁵.

¹⁵ Outra possibilidade de investigação que se apresenta é a de ampliar o campo de pesquisa, incluindo mais um terreiro, desta vez de Umbanda. No Candomblé, devido ao forte poder da hierarquia e ao rigoroso controle exercido a todo momento pelo pai-de-santo, a tendência modernizante na construção das identidades pode estar inibida. Se for este o caso, uma comparação entre as casas de Candomblé mencionadas e um terreiro de Umbanda, permitirá apreender melhor a dialética entre uma tendência tradicionalista que favorece identidades estáveis e uma tendência modernizante que leva à fragmentação e instabilidade, uma vez que no terreiro de Umbanda, esta última, possivelmente, será mais atuante e visível, já que o poder do pai-de-santo é mais frouxo.



Roda de dança (Festa da obrigação de sete anos de uma filha da casa Ilê Axé Oba Oni Xangô)

A análise compreende nesse sentido:

- ◆ as figuras arquetípicas (os Orixás: *narrativas para a identidade*¹⁶),
- ◆ as músicas cantadas para as incorporações (predominantemente em *Iorubá*¹⁷ nos terreiros que investigaremos: *semiose como parte de uma atividade social em uma prática*),
- ◆ os rituais e os segredos (*representações*),
- ◆ a comida, a dança, os adereços, as cores, os tecidos e a indumentária específica para cada um dos Orixás (rituais de incorporação: *ethos; linguagem corporal; diferentes performances para diferentes posições*),
- ◆ e as predições para o futuro (búzios, consultas espirituais: *representações; narrativas para a identidade*).

¹⁶ De acordo com Segato (1995: 25), “o ‘santo’ afro-brasileiro representa um caso extremo de abstração”. Em outras palavras, “um tipo de atributo para a pessoa humana tão generalizante e que paira tão distanciado a ‘casos e contextos’ particulares, que acaba se constituindo numa verdadeira metafísica da pessoa, muito mais poderosa que a metafísica da etnia, da sociedade, ou da tradição cultural”.

¹⁷ No período da escravidão, negros de diversas nações africanas foram trazidos ao Brasil, em maioria, da região do Golfo da Guiné, da Nigéria e do Benin, na África Ocidental. Segundo Reginaldo Prandi (2000), a superioridade numérica dos negros nagôs no século XIX transformou sua língua, o iorubá, numa língua comum dos negros escravos e libertos das mais diferentes origens étnicas que conviviam em Salvador.

Na seção seguinte, indicaremos preliminarmente nossas primeiras reflexões.

3. Globalização versus tradição: Alguns apontamentos

Estamos ainda no início da realização de nossa pesquisa de campo. Os dados estão ainda sendo organizados em torno de cinco eixos principais:

- (1) *Dados da observação visual*: fotos diversas que podem ser analisadas como dados representativos para a temática investigada.
- (2) *Dados da observação anotada*: notas que integrarão o diário de campo.
- (3) *Dados provenientes de documentos textuais*: textos escritos diversos, relacionados aos grupos locais em questão.
- (4) *Dados obtidos em entrevistas*: entrevistas abertas com os pais-de-santo e com membros dos candomblés.
- (5) *Dados provenientes de gravações de interações verbais naturais*: gravações em áudio e/ou em vídeo de rituais e eventos.

No momento, uma das casas de santo que estudamos, *Ilê Axé Oba Oni Xangô*, passa por uma forte reestruturação das atividades realizadas. Tal reestruturação se deve a conflitos relativos a tensões estabelecidas entre as gerações no barracão (tensões entre um pai-de-santo mais tradicional, com parte de sua formação em Cuba e na África, e o pai de santo responsável pelo barracão, com formação brasiliense). Essas tensões, ao que parecem, são instauradas por divergências sobre a natureza dos processos semióticos relacionados à tradição.

O mais interessante desses processos até o momento parece ser relativo ao culto de exus, característico do Candomblé de Brasília. A casa *Ilê Axé Oba Oni Xangô*, embora esteja ligada à nação keto, sofreu influências (e incorporou aos seus

fundamentos) elementos da tradição religiosa da Umbanda, entre eles destaca-se o culto de, além dos deuses africanos de origem iorubana, entidades caboclas do Brasil¹⁸.

A festa de exus, no terreiro citado, exatamente por causa dos conflitos de gerações instaurado com a chegada do pai-de-santo com parte de sua formação em Cuba e na África, foi proibida de ser realizada no barracão devido ao fato de não “pertencer” a tradição do ketu. Até mesmo Pai Régi, o pai de santo do terreiro, que recebia o Seu Tranca Rua (entidade cabocla do Brasil) uma vez por semana para rituais de cura, teve que despachar seu exu. Muitos participantes dos rituais do terreiro mostraram-se extremamente insatisfeitos com a decisão de terem de despachar suas entidades. Alguns, inclusive, sugeriram que todos se reunissem na residência de umas das pessoas do grupo para poderem livremente realizar sua festa de exus.

Por estarmos ainda realizando a primeira etapa de nossa pesquisa de campo, qualquer reflexão que tenhamos sobre esses dados é ainda muito inicial. O que parece certo, no entanto, é que estas tensões, cada vez mais evidenciam uma reconfiguração não só dos processos semióticos no terreiro, mas também das identidades locais.

Outras questões interessantes para a investigação são relativas ao trabalho de assistência social gratuita, oferecida por um dos terreiros. Tal assistência inclui desde cursos profissionalizantes para cabeleireiras, cursos de artesanato, cursos de biscuit e serviços de creche, até sessões de Shiatsu (de tradição oriental).

Concordando com Silva (1995: 291), parece-nos até o momento que a noção de tradição para o próprio Candomblé é “uma noção que tem a dinâmica como um forte elemento constitutivo”. A presença do terreiro na cidade é, então, resultado dessa

¹⁸ Nossa principal informante até o momento, Sandra -- com quem gravamos algumas entrevistas -- recebe, por exemplo, Iansã (orixá da tempestade, entidade iorubana da África) e Dona Sete Saias (pombagira, entidade cabocla do Brasil).

dinâmica relacional entre o que está dentro e o que está fora da religião: dinâmica construída através do diálogo entre os dois universos (*loc. cit.*):

No candomblé, os ritos, enquanto forma privilegiada de expressão, permitem a seleção dos termos de acordo com os interlocutores e os contextos de interlocução. (...) como uma língua viva só se mostra assim porque consegue incorporar termos que pertencem a outros sistemas, mas que podem fazer sentido também em seu próprio, ainda que muitas vezes resignificados parcial ou totalmente. Por este motivo, o candomblé pode ser muito mais “reinventado” porque o que ele chama de suas tradições (conjunto de mitos e ritos) expressam-se na ordem do evento (portanto também da estrutura), rotineiramente reproduzido e acrescido das ‘novas interpretações’, elas mesmas resultados, da vida dentro e fora da religião.

Bibliografia

- AMARAL, R. de C. *Povo-de-santo, povo-de-festa. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. São Paulo. FFLCH/USP. Dissertação de Mestrado, 1992.
- AMARAL, R. de C. & SILVA, V. G. da. “Cantar para subir - um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista”. *In: Religião e Sociedade*, v.16, n.1/2, Rio de Janeiro, ISER, 1992.
- AUTHIER-RÉVUZ, J. “Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive: éléments pour une approche de l’autre dans le discours”. *DRLAV*, 32, 1982.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: Rito Nagô*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.
- BRAGA, J. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés*. Salvador, Edufba, 1995.
- BRAGA, J. *Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum*. Salvador, CEAO/Ianamá, 1992.
- BROWN, D. *Umbanda – Politics of an urban religious movement*. PhD Thesis. Department of Anthropology, Columbia University, 1977.
- BUTLER, J. *The psychic life of power: Theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- BUTLER, J. *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. New York: Routledge, 1993.
- CAMERON, D. *et al. Researching language: Issues on power and method*. London: Routledge, 1992
- CARVALHO, J. J. de. *Ritual and music of the Sango cults of Recife, Brasil*. PhD Thesis. Anthropology, The Queen's University, 1984.
- CHOULIARAKI, L. & FAIRCLOUGH, N. *Discourse in late modernity: Rethinking critical discourse analysis*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- DEWS, P. “Adorno, Pós-Estruturalismo e a crítica da identidade”. *In: Zizek, S. (org.) Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- DENZIN, N. ‘The reflexive interview and a performative social science’. *Qualitative Research*, Vo11(1): 23-46, 2001.

- DU GAY, P. et al. *Identity: a reader*. London: Sage, 2000.
- DERRIDA, J. “A estrutura, o signo, e o jogo no discurso das ciências humanas”. In: *A Escritura e Diferença*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1967.
- FAIRCLOUGH, N. “Critical discourse analysis as a method in social scientific research”. In: Wodak, R. & Meyer, M. *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage, 2001.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991a.
- GIDDENS, A. *Modernity and self-identity*. Cambridge: Polity Press, 1991b.
- HALL, S. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2000.
- JOHNSON, P. C. *Secrets, gossip and gods: the transformation of Brazilian Candomblé*. Oxford; New York : Oxford University Press, 2002.
- KRESS, G. & Van LEEUWEN, T. *Reading images: the grammar of visual design*. London and New York: Routledge, 1996.
- KOCH, I. *A inter-ação pela linguagem*. São Paulo: Contexto, 1997.
- LACLAU, E. & MOUFFE, C. “Posición de sujeto y antagonismo: la plenitud imposible”. In: Ardití, B. (ed.) *El reverso de la diferencia: Identidad y Política*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 2000.
- LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Ed. Civilizações Brasileiras, 1967.
- LOURO, G. L. (org.) *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas, SP: Pontes, 1989.
- MEY, J. (Ed.) *Concise encyclopedia of Pragmatics*. Amsterdam - Lausanne - New York - Oxford - Shannon - Singapore - Tokyo: Elsevier, 1998.
- MOURA, C. E. M. de (org.). *As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás V*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- MOURA, C. E. M. de (org.). *Meu sinal está no teu corpo: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Edicon e Edusp, 1989.
- MOURA, C. E. M. de (org.). *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.
- ORLANDI, E. “Efeitos do verbal sobre o não-verbal”. In: Magalhães, I. *As Múltiplas faces da linguagem*. Brasília: Editora da UnB, 1996.
- PACHECO, J. *Povo de rua em Brasília, Exu e Pomba-Gira: Iconografia e transgressão do imaginário popular*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2000.
- PEIXOTO, F. A utopia africana de Roger Bastide. In: Bastide, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- POSSENTI, S. “O sujeito fora do arquivo”. In: Magalhães, I. *As Múltiplas faces da linguagem*. Brasília: Editora da UnB, 1996.
- PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, R. “De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião”. *Revista USP*, n.46. São Paulo, 2000.
- PRANDI, R. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRICE, J. & SHILDRICK, M. (eds.) *Feminist Theory and the Body: A Reader*. New York: Routledge, 1999.

- RAJAGOPALAN, K. "Corpo e sentido numa perspectiva desconstrutivista". In: Silva, I. A. (org.). *Corpo e sentido*. São Paulo: Editora da Unesp, 1996.
- RAJAGOPALAN, K. "Critical discourse analysis and its discontents". *Centre for language in social life research paper n° 72*. Lancaster University: Mimeo, 1995.
- RODRIGUES, E. G. "Língua e corporalidade: Discurso, corpo e a construção de sentidos no mundo social". In: Gregolin, R. et al (org). *Análise do Discurso: entornos do sentido*. Araraquara, SP: UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2002.
- RODRIGUES, R. N. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1977.
- RORTY, R. "Feminismo, Ideologia e Desconstrução: Uma visão pragmática". In: Zizek, S. (org.) *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- SANTOS, J. T. *O dono da terra: O caboclo nos Candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.
- SEGATO, R. L. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da UnB, 1995.
- SILVA, T. T. (org.) *Identidade e Diferença*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- SILVA, V. G. da. *Candomblé e umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.
- SILVA, V. G. da. *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP, 2000.
- SILVA, V. G. da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1995.
- SILVA, V. G. da. "A crítica antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira". In: *Cadernos de Campo*, ano1, n.1. São Paulo, Departamento de Antropologia da USP, 1992.
- THOMAS, J. *Doing critical ethnography*. Newbury Park: Sage publications, 1993.
- VERGER, P. *Notas sobre o culto aos orixás e Voduns na Bahia de todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África – 2ª. ed.* São Paulo: EDUSP, 2000.
- VERGER, P. *Orixás : Deuses iorubás na África e no Novo Mundo – 6ª. ed.* Salvador: Corrupio, 2002.
- WAFER, J. *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (Series in Contemporary Ethnography), 1991.
- WODAK, R. & MEYER, M. *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage, 2001.