

UNIVERSIDADE DO VALE DO SAPUCAÍ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
CIÊNCIAS DA LINGUAGEM

FRANCISCO MARCELO IVO

LINGUAGEM E PODER: O DISCURSO DE/SOBRE CANDOMBLÉ E UMBANDA  
NO SUL DE MINAS.

POUSO ALEGRE, MG,

2015

FRANCISCO MARCELO IVO

LINGUAGEM E PODER: O DISCURSO DE/SOBRE CANDOMBLÉ E UMBANDA NO  
SUL DE MINAS.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem, como requisito parcial, para obtenção do título de Mestre em Ciências da Linguagem.

Área de concentração: Linguagem e Sociedade

Linha de Pesquisa: Análise de Discurso

Orientador: Profa. Dra. Débora Raquel Hettwer Massmann

POUSO ALEGRE, MG,

2015

Ivo, Francisco Marcelo.

Linguagem e Poder: o discurso de/sobre candomblé e umbanda no Sul de Minas / Francisco Marcelo Ivo. – Pouso Alegre: UNIVÁS, 2015. 92 p.: il.

Dissertação: (Mestra do em Ciências da Linguagem) - Universidade do Vale do Sapucaí, Pouso Alegre (MG).

Orientadora: Dra. Débora Raquel Hettwer Massmann.

1. Discurso. 2. História. 3. Linguagem. 4. Poder. I. Universidade do Vale do Sapucaí. II. Título.

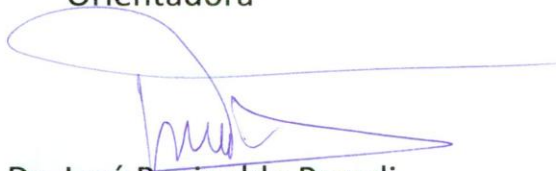
CDD 410.1

## CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

Certificamos que a dissertação intitulada "**LINGUAGEM E PODER: O DISCURSO DE/SOBRE CANDOMBLÉ E UMBANDA NO SUL DE MINAS GERAIS**" foi defendida, em 9 de dezembro de 2015, por **FRANCISCO MARCELO IVO**, aluno regularmente matriculado no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, nível Mestrado, sob o Registro Acadêmico nº 98007905, e aprovada pela Banca Examinadora composta por:



Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Débora Raquel Hettwer Massmann  
Universidade do Vale do Sapucaí - UNIVÁS  
Orientadora



Prof. Dr. José Reginaldo Prandi  
Universidade de São Paulo- USP  
Examinador



Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Andrea Silva Domingues  
Universidade do Vale do Sapucaí - UNIVÁS  
Examinadora

**DOCUMENTO VÁLIDO SOMENTE SE NO ORIGINAL**

Pró-reitoria de Pós-graduação e Pesquisa (PROPPES)

Av. Prof. Tuany Toledo, 470 – Fátima I – Pouso Alegre/MG – CEP: 37550-000 – Fone: (35) 3449-9231

A Odé Erinlé, que como metáfora da busca pelo conhecimento, tem-me ajudado a caminhar. Okê Arô! Odé Tawá Silè Nirè!

## Agradecimentos

Aos terreiros de Candomblé e Umbanda que sempre me receberam com carinho e que me ajudaram na constituição desta pesquisa;

A minha família pelo apoio e incentivo;

Ao Babalorixá Raphael Afísio que sempre, com carinho, se dispôs a me orientar nesse universo complexo das religiões afro-brasileiras;

À Mãe Gina de Ogum, ao Pai Carlos de Oxóssi e ao Pai Fábio de Oxum Opará, à Yalorixá Sônia de Yemonjá e Mãe Paula de Oxalá pelas gentilezas;

À Professora Dra. Neide Pena Cária, da UNIVÁS, pela motivação no primeiro momento de novo contato com a Universidade.

Ao Professor Mestre Jairo Gonçalves Venâncio pela amizade e ajuda e incentivo;

Ao Professor Alysson do Prado Carvalho pelo incentivo e amizade;

Ao Professor Wagner Ernesto Franco, colega de curso no PPGCL pela amizade;

Aos meus amigos Fabio Willie da Silva Matos e Matheus Vinícius Salustriano Soares pela colaboração tecnológica e pelo carinho;

À amiga Professora Donizete da Silva Martins por sempre me colocar em curso com minhas ideias.

Às professoras do PPGCL - UNIVÁS – pelo apoio, carinho e amizade;

Às Professoras Doutoras Andrea Silva Domingues e Telma Domingues da Silva pela minha qualificação.

Especialmente à Professora Doutora Debora Raquel H. Massmann que com muita paciência me inseriu de vez nesse universo da pesquisa.

“Quando a gente mexe com religião, com fé, não temos muitas explicações óbvias.”

(Babalorixá Raphael Afísio)

## RESUMO

A pesquisa que desenvolvemos tem como objetivo geral estudar as várias formas de poder exercidas através da e pela linguagem em diversos terreiros de Candomblé e Umbanda na região do sul de Minas Gerais, nos dias atuais. O problema da pesquisa é o como se dá a construção do empoderamento pela e na linguagem nesses cultos: linguagem e poder. Como dispositivo teórico-analítico, selecionou-se a análise de discurso de linha francesa. São observados valores comportamentais, relacionais e conceituais. A questão chave da pesquisa é a possibilidade da percepção da linguagem enquanto fator de empoderamento. A linguagem dos/nos terreiros são imagéticas e constituídas na/pela oralidade. Essa construção da imagem dada pela linguagem oral é histórica e está profundamente cimentada e ritualizada, funcionando como memória-arquivo; regularizando discursos. A memória está para a regularização e fica entre o histórico e o linguístico, consoante Achard (2010). Em síntese: o presente trabalho de pesquisa constatou que o discurso mobiliza condições de empoderamento, a partir das formações discursivas, e possibilidades de relações estabelecidas no processo de reversibilidade pelas formações ideológicas. O estudo aponta para o fato de que é pelo simbólico, pelo poder da palavra, que as religiões matriz africana se constituem, consolidam-se e constroem seu legado que é pela oralidade substancialmente.

Palavras-chave: Discurso. História. Linguagem. Poder.

## Abstract

The main objective of this research is to study the various forms of power exercised by and through language in several Candomblé and Umbanda yards in the southern region of Minas Gerais, nowadays. The research problem lies on how is the construction of the empowerment by and through the language in these ceremonies: language and power. As a theoretical and analytical framework, we selected the French discourse analysis. Behavioral, relational and conceptual values are observed. The key research question is the possibility of perception of language as an empowerment factor. The language on the yards is symbolic and constituted in/by orality. The construction of this image by oral language is historical and constituted by a historical and discursive process within the fluidity of language and acts as memory-archive, regulating discourses. Memory is to regularization and lies between the history and language, as Achard (2010). In short, the present research found that the discourse mobilizes empowerment conditions, from discursive formations and possibilities of relations established in the process of reversibility by ideological formations. The reversibility is a condition of discourse and religious discourse



appears as an illusion effect. The study points to the fact that it is through the symbolic, by the power of the word, that African-based religions consolidate and build their legacy, substantially oralized.

Keywords: Discourse. History. Language. Power.

## Sumário

INTRUDUÇÃO -----	1
Capítulo I	
1 DISPSOTIVO TEÓRICO-ANALÍTICO	7
1.1 O advento da Análise de Discurso: uma teoria de deslocamentos-----	7
1.1 História, Sujeito e Sentidos	9
2 CAPÍTULO II	
CANDOMBLÉ EUMBANDA: MEMÓRIA, SENTIDOS E SINCRETISMOS.	20
Considerações iniciais-----	20
2.1 Candomblé -----	25
2.2 Umbanda-----	31
2.3 O culto aos orixás no Brasil: historicidade em torno do sagrado/profano-----	36
2.4 Fé e Mercantilização-----	42
2.5 Relação homem-orixá-----	47
2.6 Cultos afros e inclusão social-----	49
CAPÍTULO III	
3 ENTRE UMBANDA E CANDOMBLÉ: UM LUGAR SIMBÓLICO DE PESQUISA	54
3.1 Descrição de cenário da pesquisa-----	54
3.2 Contextualização-----	61
3.3 Características-----	63
3.4 Espaço de regularização-----	70
CONSIDERAÇÕES INICIAIS-----	72
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS -----	79
GLOSSÁRIO -----	82

## INTRODUÇÃO

Este estudo investiga a questão da linguagem, enquanto organizadora do espaço sócio-religioso de casas de umbanda e de candomblé na região Sul de Minas Gerais, nas cidades de Pouso Alegre e Santa Rita do Sapucaí. Essas religiões de matriz africana, constituídas por um processo histórico-discursivo dentro da fluidez da linguagem oral, desenvolvem uma forte tradição de poder, sujeição e assujeitamento de forma inusitada através da linguagem. Busca-se compreender o funcionamento da produção de sentidos dentro do discurso religioso e o estabelecimento do poder trabalhado com e pela linguagem. A linguagem é o grande veículo que justifica atos e falhas, equívocos e deslocamentos. Toda comunidade religiosa, de maneira geral, está centrada nos modos como a fala dos líderes se organiza, ao mesmo tempo em que organiza as relações inter e intrapessoais de seguidores. O peso desta postura discursiva do líder leva à opressão e à subserviência ou leva a uma dimensão mais saudável de convivência ou ainda à rebeldia como expressão de não obediência cega.

Torna-se interessante investigar cientificamente esse fenômeno que atravessa o social, paira no religioso e reflete no/sobre o processo de historização dessas casas de umbanda e candomblé, assim como os princípios ideológicos discursivos norteadores de cada casa. É importante salientar que cada casa é uma entidade autônoma com poucas relações com a casa de origem, entendendo casa de origem aquela de onde procede a liderança religiosa, isto é, a pessoa que está autorizada mediante certos rituais, dentro dos preceitos próprios a abrir uma nova casa de culto umbandista ou candomblecista, e quase nenhuma relação com outro terreiro ou casa. Ficam apenas alguns rituais da casa de origem e alguma orientação de organização social, que podem ser acrescidos de novas vontades e ordens do líder, pois não há nada que limite seu poder, sua vontade, pelo processo de ressignificação. Ficam os vestígios. O líder se julga plenamente apto para iniciar suas tradições. Assim se percebe a noção de criação, e segundo Orlandi (2011, p. 137):

A criação, em sua formação técnica, é a reinteração de processos já cristalizados pelas instituições. Toma já de início, a linguagem como

produto, segundo o que eu disse , então, essa “criatividade” mantém o homem num retorno constante a um mesmo espaço dizível: a paráfrase. A isto pode se chamar produtividade.

É nesse espaço do dizível que é também espaço de cristalização discursiva que as religiões de matriz africana, especialmente a umbanda e o candomblé, têm sido objeto de muitas pesquisas e há muitas outras contribuições acadêmicas que permitem uma melhor compreensão de como se dá este espaço religioso e social e como ele se sustenta ao longo dos tempos. No entanto, é necessário avançar e esta pesquisa buscará compreender um pouco mais os fenômenos da linguagem como situação de empoderamento em comunidades normalmente regidas por pessoas com pouca ou quase nenhuma escolaridade; em nossa pesquisa de campo apenas uma liderança tem formação acadêmica superior. Essas pessoas, na posição sujeito-líder, exercem grande poder e influência sobre os demais.

Partindo da ideia de que o discurso se dá dentro de um contexto sócio-histórico-ideológico, percebemos as nuances da fala e da linguagem que permeiam os terreiros candomblé e umbanda por meio de seus líderes religiosos. Essa discursividade os fazem portadores de algo sagrado e de ostentadores de uma moral própria, capaz de convencer ouvintes e/ou seguidor, justapor ideias contraditórias mediadas pela persuasão e, ainda, muitas vezes segregar pessoas que não se enquadram na servilidade proposta pelo dispositivo discursivo ideológico que ordena os procedimentos de organização comunitária. Ser líder é ter status e poder.

Esta pesquisa não se verte para os aspectos da ritualística de ambas as religiões que aqui são abordadas, mas está focada no aspecto dessa construção da linguagem como modeladora do simbólico, isto é, daquilo que une, que permite o mesmo rumo, nas diferenças postas por cada membro, cada sujeito que está interpelado pela ideologia.

A umbanda está percebida e pesquisada, enquanto lugar de produção de efeitos de sentidos da língua e da linguagem, em sua brasilidade, em sua ressignificação à brasileira de rituais africanos e europeus, bem como pelo seu imaginário construído como forma de reorganização e resgate de classes sociais marginalizadas historicamente (tais como pretos velhos, crianças, indígenas, prostitutas, mulheres marginalizadas, malandros, etc.). As entidades de umbanda

(pombagiras - conhecidas normalmente como espíritos de mulheres tidas como de “vida-fácil” num determinado tempo da vida - além doutros segmentos menos favorecidos socialmente também representados nesse complexo universo afro-brasileiro que deram origem aos vários tipos de exus, caboclos, pretos-velhos e crianças, etc.) são tratados neste estudo de maneira geral, uma vez que não compõem nosso foco de estudo.

O candomblé que está (vem) procurando se restabelecer no imaginário popular como uma religião autônoma e histórica, ainda não se desliga por completo dos sincretismos que outrora fizeram (que fazem) parte de sua história. Sair desse processo discursivo significa a conquista da identidade. Este, porém, é um processo complexo, visto que o candomblé no imaginário popular, por vezes (con)funde-se com a umbanda e vice-e-versa . A umbanda é profundamente sincrética, portanto muito próxima cristianismo; o Candomblé por sua vez se coloca, em relação às demais religiões de matriz africana, dentro de uma discursividade de religião iniciática, menos sincrética, portanto não espírita e não salvática; nesse ponto o candomblé procura se distanciar da umbanda. Percebe-se que o sincretismo nessa modalidade religiosa vem perdendo espaço por não ser mais entendido como forma camuflada de resistência social, cultural e religiosa.

Neste estudo, buscamos compreender os vários processos de inserção e pertencimento das muitas pessoas nas religiões de matriz africana na região do Sul de Minas, a partir da construção discursiva, em especial na umbanda e no candomblé e observar como se dá esse processo de inserção e como ele se representa na construção social da comunidade laico-religiosa.

Os estudos estão localizados na região Sul de Minas, sobretudo em Pouso Alegre que é fortemente alicerçada nos princípios religiosos e morais do catolicismo romano, que também se vê “invadido” por correntes protestantes pentecostais que vêm com uma nova proposta de realização pessoal por meio da fé (realizante), uma fé mais pragmática, que opera mais no sentido da prosperidade financeira individual em detrimento do apregoado pelas igrejas protestantes tradicionais e do catolicismo romano que valorizam a noção de comunidade. Por outro lado, ainda se percebe nessas igrejas neopentecostais aspectos semelhantes aos rituais de Umbanda que, ao que parece, mexe com o imaginário popular, pelas semelhanças ritualísticas e de

vestimenta, por exemplo: o uso de roupas brancas, passarelas de sal grosso ou rosas vermelhas.

Outro fator interessante é a chegada de novas culturas à região junto com a vinda de grandes empresas multinacionais e nacionais que promovem uma mudança de comportamentos e readequação dos hábitos tradicionais. No entanto, observa-se que algo aí resiste: a religiosidade.

Em meio a todo esse processo de desenvolvimento regional, faz-se mister entender como se desenvolvem e sobrevivem as comunidades religiosas de matriz africana. Sua história e os processos ideológicos que permeiam seu processo identitário.

Buscar a compreensão dos processos vários de inserção e pertencimento das muitas pessoas nas religiões de matriz africana na região de Pouso Alegre, a partir da construção discursiva, em especial na umbanda e no candomblé. Observar como se dá esse processo de inserção e como ele se representa na construção social da comunidade laico-religiosa, e como se manifesta a cultura, a memória discursiva, o discurso e história, para perceber como agem esses sujeitos sociais.

Conhecendo mais de perto essas comunidades pudemos perceber todo um dinamismo cultural e social que faz com as pessoas se sintam integradas de certa forma ao mundo. Essas comunidades têm a capacidade de dar as seus participantes uma identidade social, algo que os diferencia entre si ao mesmo tempo que os deixa em mesma situação. Dão-se a noção de família e têm uma vivência de família que se revela em conflitos, litígios, harmonias e bem-querer; entretanto, cada casa, isto é, cada terreiro se estabelece tentando sobrepor-se aos demais, num jogo de poder “ad infinitum”. Talvez pela ausência de uma centralidade jurídica essas religiões hoje se enfraquecem, já que cada espaço é livre para adaptar-se e readaptar-se constantemente no enfrentamento da sociedade capitalista (neoliberal) hodierna que tem no consumismo sua base de expansão. As casas de religião de matriz africana estão em constante ruptura consigo mesmas e com as tradições orais, como se fosse uma busca incessante de consolidação social e histórica. Revelam a seus modos uma busca de resistência e manutenção de suas práticas culturais.

As relações, isto é, as boas relações entre terreiros são raras. Discursivamente, há certa injunção em relação a determinados rituais e há disjunção, há dispersão em relação a outros; mas há uma memória constitutiva entre esses terreiros que os aproxima para além das vaidades pessoais dos líderes e de alguns membros da hierarquia. É isso que encanta quando se entra na pesquisa de campo, na observação do desenrolar dos discursos postos. Pois como diz Payer (2003, p.150) “outro aspecto que constitui a memória discursiva é o da sua não homogeneidade”.

Embora as relações institucionais entre os terreiros sejam tênues, embora haja certa maledicência e ironia de entre si mesmos, o importante está na percepção de como esses sujeitos dessas instituições – tratando aqui cada como uma instituição autônoma - se significam e se colocam em dizeres. Como suas formações discursivas se confrontam e criam regularizações discursivas que fazem com que tenham identidade no complexo mundo das religiões afro-brasileiras. Alguma coisa as une, assim como algo as dispersa. Mas como entendemos que as formações discursivas estão sempre no movimento de abertura a reconfigurações e a novas filiações de sentido, o sujeito também se ressignifica e faz acontecer deslocamentos e rupturas. Como afirma Orlandi (2003, p. 18) “O sentido é diferente, ele pode se deslocar, ele se transforma, etc.”

É pela perspectiva da Análise de Discurso de linha francesa que estamos trabalhando os diferentes deslocamentos do discurso nessas casas que se apresentam como “Terreiro”, “Tenda”, “Ilê Axé” ou ainda Palácio (Ààfin). Discursividades postas que nos levam a apreender sentidos outros pelas formações discursivas dos líderes que constituem as formações ideológicas dessas casas. Todas essas aberturas para a (re)significação discursiva nos leva a compreender novos sincretismos, “retropicalização” de costumes e discursos na vertente do Umbandomblé – novo espaço de significação e reconfiguração do simbólico. “Existe uma umbanda cruzada, certo?, por que cruzada? Porque nós trabalhamos com orixá na umbanda cruzada... na umbanda branca não existe orixá (...)”, disse um líder religioso entrevistado. São esses deslocamentos, essas rupturas, esses apagamentos e silenciamentos que nos permitem perceber como funciona o interdiscurso e como ele se coloca na constituição dos sentidos e dá ao

sujeito a ilusão de ser origem do que diz. Umbandas são muitas, candomblés são vários: todos submetidos à linguagem.

Assim no primeiro capítulo trazemos uma visão geral sobre candomblé e umbanda, para entender a presença dessas religiões em nosso meio; no segundo capítulo, buscamos na teoria da Análise de Discurso praticada no Brasil, que tem seus fundamentos filosóficos em Michel Pêcheux, o norte para a compreensão dos procedimentos e fundamentos da linguagem. Examinar a formação discursiva e entender a partir do que ela se constrói e como se constrói. No terceiro capítulo, analisaremos, a partir de alguns recortes de nosso corpus, a linguagem e o seu funcionamento como fator de empoderamento. Procuramos entender como se dá o processo ideológico nas formações imaginárias e discursivas na constituição dessas comunidades, isto, é observar a relação do real com o imaginário (Orlandi, 2012, p. 72) para buscar na incompletude da língua o traço histórico-social da formação do sujeito e a produção de sentidos posta pela oralidade. “Os deslocamentos se produzem pela exposição do sujeito à historicidade” (Orlandi 2003, p 19)

Nosso percurso de campo se deu em seis terreiros. Desses apenas um se intitula candomblé de raiz, de nação em seus rituais, como afirma a ialorixá. Os demais terreiros mesclam rituais de umbanda e candomblé, as duas religiões caminham paralelamente. São lideranças que transitam nesses dois territórios e de maneira inconsciente, ao que nos parece, vão ressignificando os discursos e criando uma forma “híbrida” chamada de umbandomblé. Que não é/está aceita conscientemente, mas vivenciada na prática ritualística. É uma reconfiguração incessante dada pelas formações discursivas que operam pela ideologia. Apagamentos, esquecimentos, deturpações, degenerações e silenciamentos são constitutivos do discurso, do dizer e os sujeitos nem sempre estão conscientes dessa exterioridade.

Nosso corpus é um conjunto de três entrevistas transcritas, que foram concedidas por uma ialorixá que se coloca de raiz ketu, um zelador de Umbanda Cruzada e um babalorixá do candomblé que também se intitula zelador de umbanda. Frequentamos esses terreiros já há um tempo e com os quais estabelecemos laços



de amizade e respeito. São terreiros pequenos, mas festivos; alguns com pouca estrutura física, mas convencidos de que haverá expansão dos mesmos.

Esses terreiros não trazem a estrutura hierárquica como a das grandes casas tradicionais, mas nem por isso, se sentem inferiores. Eles estão em constante construção. Também não são redutos de negros para negros, pois apenas uma casa visitada, é conduzida por negros, a zeladora é negra. As outras são conduzidas por brancos. Isso nos é interessante porque nos remete à ideia de “branqueamento” (Prandi 2000) das religiões afro-brasileiras e como isso acontece pelo desenrolar da historicidade discursiva: a África é uma lembrança.

Trabalhar com este tema é inserir-se num complexo universo religioso de significações e ressignificações discursivas constantes. É entender que memória, discurso, história caminham juntos e que se materializam na linguagem. O ser humano é um ser no mundo, do mundo e numa vivência de mundo; afetado pela língua e pela história ele significa e se significa; a partir de seus valores históricos e ideológicos constrói o sentido. Nessa construção do sentido ele se encontra ou se perde.

## **CAPÍTULO I**

### **DISPOSITIVO TEÓRICO-ANALÍTICO**

#### **1.1 O advento da Análise de Discurso: uma teoria de deslocamentos**

Nosso estudo tomará como fundamento a Análise de Discurso proposta por Eni P. Orlandi e Michel Pêcheux. A Análise de Discurso francesa nasce com Michel Pêcheux (1938 – 1983) na década de 1960 na França e se opõe à análise de conteúdo. Inspira-se em três grandes correntes que a marcam: o Estruturalismo, o Marxismo (Materialismo histórico) e a Psicanálise. É uma disciplina da interpretação, de entremeio, uma vez que Pêcheux irá articular entre essas três áreas de conhecimento (linguística, materialismo histórico e psicanálise) um novo campo do saber, do conhecimento como se percebe pelo publicado em *Les Cahiers pour l'analyse* em 1966. Na reflexão feita por ele, percebe-se que buscará “deslocar

o campo das ciências sociais do lugar positivista onde se encontra: uma ciência descontextualizada dos fatos históricos e sociais nas relações dos estudos da linguagem e questões de práticas sociais relativas as formas de subjetivação do sujeito e das desigualdades sociais e de classe” (Santos, 2013, p. 215). Assim começa a surgir a Análise de Discurso francesa com deslocamentos conceituais.

É a partir deste texto que, segundo Zandwais (2009b: 15-16), Pêcheux desaloja as ciências sociais de estatutos positivistas e as inscreve, “ a luz de uma reflexão marxista, nos domínios humanísticos, onde questões sobre subjetividade, ideologia, confrontos e lutas de classe ocupam lugares essenciais(Santos, 2013, p. 215).

Para a Análise de Discurso, é preciso ultrapassar as dicotomias saussurianas, as concepções de língua e fala, pois o dizer é acontecimento e está na ordem do discurso e o discurso para a Análise de Discurso é efeito de sentidos entre locutores, que é produzido pela história e atravessado pela ideologia. Assim entenderemos o sujeito como sendo constituído na relação com o outro, já que não é um ser real, não é um indivíduo, no sentido jurídico. O sujeito é uma posição discursiva, constituído pelas formações discursivas. Essas são constituídas pela memória discursiva, pelo interdiscurso que se dá pelo esquecimento, pelos silenciamentos, retomada que coloca a história no seio dessas formações discursivas. A memória, interdiscurso, são deslocamentos sutis de barreiras entre dizível e não dizível. Criam possibilidades de novos dizeres, o próprio das formações discursivas.

A Análise de Discurso sustenta-se, principalmente, sobre os conceitos, noções, de discurso, formação discursiva, condições de produção do discurso, formação ideológica e efeitos de sentidos onde o sujeito perde sua condição psicológica e tem em si os efeitos da ilusão de ser a origem do que diz. Para M. Pêcheux “o discurso é uma sequência linguística fechada sobre si mesma, mas deve ser referida ao conjunto de discursos possíveis, a partir de um estado definido das condições de produção” (1990, p.79). É efeito de sentidos entre locutores numa dada formação social, que são/estão representados nos processos discursivos que vem com as/ das formações imaginárias. Essas condições de produção estão vinculadas à questão do social e do ponto de articulação de um indivíduo com outro ao se constituírem sujeitos.

Assim teremos para a constituição da Análise Discurso francesa, o materialismo histórico com a capacidade de informar, isto é, mostrar as formações e transformações sociais e constituição da teoria da ideologia; a linguística como teoria dos mecanismos sintáticos e da enunciação e a teoria do discurso como teoria da determinação do processo semântico.

A análise de discurso permite uma abordagem mais significativa dos processos discursivos nas construções histórico-sociais e ideológicas. Busca-se compreender o efeito de sentidos entre os locutores e a produção desses sentidos a partir de objetos simbólicos. Desse modo, é fundamentado nessa perspectiva teórica que se pretende entender, a partir da linguagem, a questão da reversibilidade no discurso religioso das religiões de matriz africanas aqui pesquisadas. Além disso, busca-se entender o funcionamento da memória discursiva e as condições de produção para compreender o processo de ressignificação em torno deste universo religioso das africanidades.

## **1.2 História, Sujeito e Sentidos**

A perspectiva teórica a qual nos filiamos permite a construção de um caminho que conduz a reflexões sobre a língua, especialmente em sua manifestação oral, como estrutura e acontecimento que permeiam o simbólico e constroem sentidos. E para Orlandi (1996, p. 146) “a Análise de Discurso proporciona um novo campo de estudos e para os estudos do discurso”, isto é, da significação, por causa da conexão com as formações ideológicas pelo viés da história. A língua está atrelada à história, articula-se com ela para significar e aí aparece a ideologia como práxis, pois sujeito e ideologia se constituem mutuamente. E ideologia deve ser compreendida como o que é vivido, experienciado, percebido, sentido pelos indivíduos no tempo, no imediato. Uma representação das relações imaginárias dos indivíduos em suas condições reais de existência. E por ela que as relações, redes de significação vão se estabelecendo no discurso enquanto efeito de sentidos entre locutores. A ideologia está para a luta de classes, isto é, situação de dominação-dominado porque está no âmbito da constituição social do sujeito, mas a língua é indiferente à questão da divisão em classes sociais. Pela ideologia o indivíduo é interpelado como sujeito e como sujeito está inegavelmente ligado a uma

determinada classe. Ela é um exterior dentro de um interior e pela língua o aparelho ideológico se manifesta e no discurso que se materializa esse contato.

O discurso é o espaço da linguagem, o seu lugar, de onde surgem as significações, é o efeito de sentidos entre as formas ou posições-sujeito, não é, pois, o lugar da língua enquanto sistema fechado e imanente. A língua deve ser, pois, compreendida como sistema aberto, contraditório, instável e heterogêneo. Por ser instável é também sujeita à falha, nesse ponto ela resiste, teme efeitos de evidência e esse efeito aparente de transparência cria os efeitos de evidência dos sentidos (pela palavra) e evidência do sujeito (ilusão de ser origem do que diz), assim entendemos que a língua está no plano do imaginário, espaço da ideologia, assim como o discurso está no plano do simbólico como espaço da opacidade dos sistemas de representação. Para Orlandi (1996),

O discursivo pode ser definido como um processo social cuja especificidade está no tipo de materialidade de sua base, a materialidade linguística já que a língua constitui o lugar material em que se realizamos efeitos de sentido. Daí decorre que a forma de interpretação – leia-se: da relação dos sujeitos com os sentidos - é historicamente modalizada pela formação social em que se dá, e ideologicamente constituída (p. 146-147).

A língua se constitui um dos aspectos materiais do discurso e lhe confere o que é próprio dela: espessura e opacidade, heterogeneidade, dispersão e descentramento (de-centramento) de sentidos e do sujeito. O equívoco é o lugar de resistência da língua.

O sentido é concebido dentro de uma sequência pertencente a uma formação discursiva. Por ser sequência pode ter vários sentidos o que não quer dizer leituras plurais, pois estas sugerem diversidade infinita de significações, como manifestações pessoais e/ou individuais. Para a Análise de Discurso são os efeitos possíveis de sentido, que se estabelece pelo discurso, já que este é entendido como iminência histórica e a linguagem entendida como efeito de sentidos entre locutores. Formação discursiva e discurso constituem a formação ideológica, que determina qual efeito de sentido prevalecerá sobre outro e isso está no possível da língua e no possível do discurso.

Dessa forma, compreendemos a formação discursiva como o conjunto de saberes e fazeres que determina pelo estado de luta de classes e que regula o que

se pode e deve dizer o que não se pode e não se deve dizer. Na realidade são praticas políticas nascidas de concepções sociais.

Essas formações discursivas constroem a identidade do sujeito e o posicionam como forma de sujeito de linguagem e de sujeito à linguagem, isto é, o homem significando e significando-se. (Orlandi, 2012). Como os sujeitos são afetados por sentidos sociais, estéticos, políticos, históricos e ideológicos, este acontecimento da língua em sua materialidade oral é mais intenso, pois, ao se constituir, o sujeito não se vê perpassado pelo interdiscurso, que irá constituí-lo de alguma forma ideologicamente, mas é pelo interdiscurso que a ressignificação e a metáfora se dão no imaginário e este sujeito é então constituído. Segundo Orlandi (2012), o sujeito se constitui e constitui um sentido ao falar que o remete a seu processo de formação de identidade na relação com a língua.

O interdiscurso, por sua vez, remete à construção da memória, já que tudo significa de algum modo. Os sujeitos, em suas posições discursivas, rememoram consciente ou inconscientemente uma posição ideológica que se define sutilmente numa relação de poder. Esse poder na construção da identidade social e/ou de individuação está na base da formação discursiva (autoritária ou não). Esse é o foco. A Análise de Discurso insere o sujeito na análise da linguagem, isto é, nas suas condições de produção. Payer (1995, p.18) menciona Pêcheux (1975,p. 162) que chama interdiscurso “ao complexo com dominante das formações discursivas” e por esse conceito se pode apreender as relações entre eles, isto é, a relação de uma formação discursiva com seu exterior.

Para a Análise de Discurso, o interdiscurso é a base da memória constitutiva da própria formação discursiva que se estabelece, enquanto fundamento do que está aí, do já-dito, é a memória que restabelece os implícitos e os sentidos se estabelecem nas formações discursivas que é um lugar histórico provisórios das filiações discursivas. Orlandi (2012) afirma que do ponto de vista da análise é possível mesmo mostrar como isso se faz, ou seja, como esse enunciado perde seus contornos precisos e funciona em sua imagem enunciativa (p.174). “Essa conjugação de forças estabelecidas pelo interdiscurso e intradiscurso – entendido como o fio do discurso – que marcará os aspectos enunciativos e estabelecerá a comunicação” (Payer, 1995, p. 18).

A noção de espaço é deveras importante uma vez que é a partir desse espaço que se pode compreender a formação discursiva que cada sujeito se lhe imprime ao “se passar para a forma-sujeito que se traduz como forma de existência de qualquer indivíduo” (Orlandi, 2012, p.194).

Os terreiros são a representatividade e o lugar do entrelaçamento do social que estabelece por si só as conotações “comunitárias” de metáforas e paráfrases na constituição jurídica do ato do pertencimento. É nesse locus de pertencimento que pretendemos situar as relações interpessoais estabelecidas pela língua/linguagem nos terreiros de Umbanda e Candomblé.. Dentro desse processo de apropriação do comunicar-se, ou não comunicar-se, já que não há transparência da/na língua/linguagem, pois a interpretação atravessa o simbólico e se instala como significação para cada forma-sujeito. Estabelece-se uma relação política.

“Sujeitos e sentidos se constituem na relação da língua com a história, atravessados pelo inconsciente e pela ideologia” (Orlandi, 2012, p. 204). Partindo dessa assertiva entendem-se como as relações se consolidam. Há um quê de interpretação que se instala e na opacidade da língua e da linguagem tem-se a clareza pela afetividade. Os sentidos se constituem. Nesses deslizes da compreensão, organiza-se a sociabilidade.

Reconhecer os terreiros como lugar de organização da linguagem, tanto na materialidade escrita como na oralidade nos remete consoante Payer (2006, p.149) “a uma modalidade da historia.” E “a oralidade de que se fala é historicamente produzida” (idem, p.149). A oralidade historicizada, profundamente celebrada como conhecimento e sabedoria, ritualizada em comunidades como terreiros de religiões com matrizes africanas, que é o foco deste trabalho, transpõe a memória-arquivo e se coloca como ordenadora de um novo processo de resistência cultural e identidade. “Como os mais velhos nos ensinaram e também, de certa forma, formar opiniões e conceito”, nos diz nosso entrevistado B.

Entender a resistência como busca de identidade, isto é enfrentamento, e se constituir como indivíduo dentro de uma história e de uma sociedade e ao mesmo tempo constituir-se sujeito, porque atravessado pelas formações discursivas lhe conferem um lugar: sujeito se constituindo na história e pela história. Na sociedade

tudo que (se) constitui é constituído pela palavra, pela linguagem, pelo discurso. A língua(gem), com suas falhas, equívocos e lapsos faz o simbólico tornar-se evidente. Dessa forma entendemos que “O real da língua não é costurado nas suas margens como uma língua lógica: ele é cortado por falhas, atestado pela existência do lapso.” (Pêcheux, M. Gadet, F. 2004, p. 55).

Nesse real da língua, na sua oralidade, procuraremos entender e examinar tanto a relação com o sagrado como princípio que estabelece o vínculo entre partícipes bem como a relação política desses membros no seio da comunidade religiosa. Dessa forma entraremos de fato nos procedimentos e funcionamentos da discursividade religiosa e os analisaremos à luz da Análise de Discurso. Dessa forma, entender a reversibilidade como intercambialidade na interação que constitui o discurso e o que o discurso constitui é a questão colocada. A noção de reversibilidade não tem a pretensão de colocar locutor no lugar de locutor, ouvinte no lugar de ouvinte: um se define pelo outro (Orlandi, 2011). Gera-se dessa forma o espaço de discursividade. Discursividade é uma das propriedades do discurso.

A reversibilidade é a condição do discurso. Sem essa dinâmica na relação de interlocução o discurso não se dá. Ela está presente nas várias tipologias discursivas: discurso polêmico, discurso lúdico e discurso autoritário. No discurso polêmico ela se realiza sob certas condições, a polissemia é controlada, há negociação entre sujeitos; no lúdico ela, a polissemia, pode ser suspensa e tende para a polissemia; no discurso autoritário a polissemia tende para a contenção dos sentidos.. Mas, cria a ilusão da reversibilidade que irá, de certa forma, sustentar o discurso autoritário religioso.

Nesse sentido, a reversibilidade traz como consequência a questão da polissemia. A polissemia também é uma das propriedades discursivas. O discurso autoritário, porém, tende à monossemia. Isso significa incompletude, uma vez que a produção de sentidos se dá a partir da relação com outros discursos, pela constituição de seu contexto, o discurso é intervalar e a reversibilidade está completamente ligada à questão da polissemia. Todo discurso é polissêmico, por definição.

Orlandi, ao citar Althusser (1974), dá como exemplo da estrutura formal de qualquer ideologia, a ideologia cristã. Coloca definição de sujeito e ideologia como teses centrais. Para Althusser (1974), Deus nomeia e não é nomeado (Aquele que é). Deus é o Sujeito e os homens são seus interlocutores-interpelados, os seus espelhos. A ideologia (no discurso religioso) para Althusser é especular. Estrutura da ideologia: interpelação dos indivíduos como sujeitos; sua submissão ao Sujeito, reconhecimento mútuo entre os sujeitos vulgares (os homens) e o Sujeito (Deus). A definição de sujeito aponta para duas direções: a) de ser sujeito, b) e a de assujeitar-se.

Noções de livre-arbítrio estão no conteúdo da ideologia religiosa e levam à coerção: (sujeitos submetidos ao Sujeito, sujeitos reconhecidos pelo Sujeito). Coerção que não é relação de força ou coerção física, mas dada pela linguagem, isto é, pela Palavra. A grande característica do discurso religioso é: aquele em que fala a voz de Deus [ou qualquer representante seu – essa (está aí) é a voz de Deus]. Na desigualdade Deus domina. Dessa assimetria (Deus – homem, espiritual-temporal), nasce a necessidade de salvação. O móvel para a salvação é a fé. A assimetria constitui a não reversibilidade. O discurso cristão católico – como referência - dará o parâmetro exploratório. Com o mecanismo da incorporação de vozes, pode estabelecer um paralelo com outros discursos:

- discurso religioso: a voz de Deus se fala no representante;
- discurso político: a voz do povo se fala no político;
- discurso pedagógico: a voz do saber se fala na voz do professor;
- discurso terapêutico: a voz da natureza (saúde) se fala no médico, etc.

Percebe-se assim a forma de mistificação em termos de discurso: a subsunção de uma voz por outra. Esse apagamento da forma pela qual o representante se apropria da voz do outro. O representante está no plano do imaginário (= como se). Tem-se então que no discurso religioso não há autonomia. O “como se” é ocupação do lugar do outro, que não deve ser confundido com “o faz-de-conta”. O representante da voz de Deus não pode modificá-la de forma alguma e dada a assimetria fundamental que caracteriza a relação falante/ouvinte no



discurso religioso mantém-se a distância entre o dito de Deus e o dizer do homem. O que não acontece com outros tipos de discurso autoritários, em que há relativa autonomia. Como há assimetria entre o dito de Deus e a linguagem humana, que deriva da dissimetria entre os planos, tem-se a obscuridade dessa significação, inacessível e desejada. Pela obscuridade da significação, há sempre a possibilidade das diferentes interpretações. Eis um risco ao regulamento.

Os agentes da interpretação da voz de Deus são de duas espécies: Na ordem temporal a relação com o sagrado se faz pelos representantes; na ordem espiritual a relação se faz pelos mediadores – os santos.

Observa-se ainda que o discurso teológico dá a sistematização dogmática das verdades religiosas. O teólogo faz a relação entre dois mundos: o hebraico e o cristão. O discurso teológico é mais formal. Já o discurso religioso é mais espontâneo na relação com o sagrado, é mais informal. A propriedade, que se considera aqui, do discurso religioso é a reversibilidade, e esta não se sustenta. Mesmo quando há uma relação direta com o sagrado, isto é, o falar diretamente com Deus, mantém-se a assimetria entre o sujeito e o Sujeito, surgindo a não reversibilidade.

No discurso religioso, a fala é ritualizada, é dada de antemão. Há fórmulas pra se falar com Deus. O informal, o espontâneo, nessa relação de familiaridade da interlocução não afeta a propriedade discursiva da reversibilidade uma vez que o sujeito religioso acredita que sua fala é ouvida pela divindade. Esta se coloca pelo imaginário em posição de escuta e essa posição cria a ilusão da reversibilidade. O monólogo se estabelece como diálogo. A dissimetria se mantém: de um lado onipotência divina, doutro, a submissão humana. O estatuto jurídico do sujeito se mantém. É necessário que os homens se submetam às regras para serem ouvidos por Deus. O discurso religioso ou o discurso teológico, mesmo que sejam diversos entre si, essa diferença entre eles não afeta a não reversibilidade. Ela está presente, por isso não é necessário aqui fazer a distinção entre os dois.

Ao citar Gramsci (1966<sup>a</sup>), Orlandi trabalha a questão da homogeneidade ideológica da religião que gera sua heterogeneidade social e ideológica: a teologia sendo filosofia da religião e a religião popular baseada no senso comum. “O senso

comum é o folclore da filosofia” (p. 248). O folclore é a concepção de mundo das classes subalternas e a filosofia é a ordem intelectual. “Vem de geração pra geração, senso comum”, afirma o entrevistado C. É, pois, o senso comum que mantém a unidade estrutural da casa de fé e do pensamento ordenador da religiosidade. Pelo senso comum, a fé expande. E senso comum, no dizer aqui, significa fé sem questionamentos e dada pela experiência emocional empírica sem o rigor da pesquisa.

No escopo dos dualismos que caracterizam as religiões, temos a concepção religiosa das relações Homem/Natureza: a) a natureza (mundo exterior, material); b) o homem (puro espírito, imaterial). Tornando, assim, possível a articulação entre ordem temporal e espiritual. A articulação entre homem (sujeito) e Deus (Sujeito) se faz através da noção de espírito. Qualidades do espírito são as qualidades do homem que tem fé

A fé é a possibilidade de mudança, é o móvel para a salvação. A fé é uma graça recebida, ela não emana do próprio homem, mas vem de Deus, portanto não modifica a assimetria, não modifica a não reversibilidade. Outro aspecto da fé é ser parâmetro que delimita a comunidade dos que creem dos que não creem. Assim a fé é um dos parâmetros em que se assenta o princípio da exclusão. O espaço em que se dá a exclusão é a igreja, o espaço religioso.

Compreende-se assim que a fé gera a ilusão da passagem de um plano a outro, de um mundo a outro. Essa ilusão se dá pela performatividade das fórmulas religiosas da revelação. A ilusão pode ter duas direções: de cima para baixo e de baixo para cima. São formas de ultrapassagem. De baixo para cima o homem alcança os dons atemporais ( profecia, visão, misticismo), de cima para baixo o homem alcança a performatividade (constituição de autoridade).

O milagre visto, dessa perspectiva, é a confirmação da ilusão da reversibilidade, da passagem de um plano a outro: interferência divina e inexplicabilidade pela ciência dos homens. Milagre é ato performativo. Atos performativos têm suas regras para seu estabelecimento. São atos de linguagem. Estes são reconhecidos pelo poder temporal em condições bem determinadas e situações sociais bem ritualizadas para se investir de autoridade. São atos de

linguagem ritualizados. O poder da Palavra na religião é evidente. A performatividade da linguagem está ligada intimamente a uma visão de linguagem como ação, inscrita no próprio ato de falar. Por essa condição há a confirmação da dissimetria pelo estatuto jurídico dos interlocutores: Deus (=Sujeito) interpela, ordena, condena etc., Homens (=sujeitos) respondem, pedem, desculpam-se...

A respeito da forma de representação, o representante está no lugar da divindade ou incorporada por uma entidade espiritual, não é estar no lugar próprio dessa divindade ou entidade. O representante, no discurso religioso, fala do lugar de Deus, de deuses e entidades; transmite Suas palavras. Representa esses seres divinos ou não legitimamente, mas não se confunde com eles. Desse ponto (há) a deriva da ilusão como condição necessária a esse tipo de discurso: como se fosse sem nunca ser. O imaginário criando a ilusão do real.

Essa relação com o sagrado revela entre outros fatores a relação do homem com o poder, com o poder absoluto. A ilusão da reversibilidade toma apoio na vontade de poder e, de um lado, tem-se o sentimento de identidade com a divindade/entidade, é a conquista do poder e ter poder é ultrapassar; de outro lado tem-se a transgressão, que também é forma de experimentar a vontade de poder absoluto.

Transgressão é quebra de regras, (como a blasfêmia, o pecado, a heresia) ou usurpação. Orlandi (2011, p.254) exemplifica blasfêmia como gratuidade: blasfêmia é sinal de liberdade que se quer sem limites, pecado atroz para o cristianismo. Cita Nancy Huston (1980) ao abordar o procedimento da blasfêmia. A blasfêmia deriva da relação com a não reversibilidade e a vontade de ultrapassá-la. É desejo de ultrapassar a dissimetria dos dois planos. É uma contradição derivada do maniqueísmo, da concepção dual de mundo, de alma e corpo. Revela a expressão limite do maniqueísmo: ou está comigo ou está contra mim.

Pode-se observar também a vontade de poder absoluto fora do maniqueísmo. Neste ponto pode-se observar o prazer ilimitado sem ter de dividir entre o bem e o mal. O sentimento religioso, a relação com aquilo que representa o não-limite (Deus), não está fechado nos templos ou nas formas institucionais da religião. Está espalhado pelo cotidiano.

Além do desejo expresso da reversibilidade, podem-se encontrar propriedades do discurso religioso em muitos outros discursos. Há uma relação recíproca entre os vários tipos de discurso, os discursos não se distinguem entre si de forma categórica, mas segundo seu funcionamento.

O discurso tem suas propriedades que têm mais a ver com a totalidade (do discurso) e sua relação com a exterioridade e a marca diz respeito à organização deste. A propriedade que caracteriza o discurso religioso é a não reversibilidade entre os planos temporal e espiritual, por isso é autoritário e funciona pela ilusão da reversibilidade e que – pela ultrapassagem e pela transgressão – configuram o funcionamento deste discurso. Traços, marcas do discurso religioso podem-se procurá-los a partir da dissimetria entre esses dois mundos: antíteses.

O discurso religioso configura-se em três grandes partes: exortação, enlevo, salvação. Exortação: compreende a identificação dos sujeitos entre si; a delimitação da comunidade; a denegação. O enlevo corresponde à identificação com os propósitos divinos (processo de ultrapassagem); Salvação: ela se constitui pelo pedido do representante e/ou agradecimento. Corresponde à posição do fiel como sujeito enquanto alma religiosa pela qualidade do espírito: a (há) fé.

Outros traços do discurso religioso são o uso de imperativos, de vocativos, metáforas, paráfrase, perífrases, peformativos e sintagmas cristalizados. São marcas formais do discurso religioso, mas que também estão presentes em outros discursos, são comuns a eles. Outra grande característica do discurso religioso é a intertextualidade: os discursos nesses terreiros estão em constantes encontros e desencontros com outros discursos, religiosos ou não.

Em Análise de Discurso, essas formas abstratas são produtivas. No percurso para sua descoberta conhecemos o funcionamento do objeto (discurso) que é alvo da análise. Em relação ao funcionamento do discurso há uma diferença entre as marcas e as propriedades. As marcas em relação às diferentes espécies de discurso religioso podem ser percebidas: diferentes religiões, diferentes práticas; em relação à propriedade que define o discurso religioso há uma estabilidade maior: a não reversibilidade dos planos e a conseqüente ilusão da reversibilidade (Orlandi, 2011, Pág. 239 a 262).

As reflexões que Orlandi traz a respeito do discurso religioso e de reversibilidade são muito importantes para a compreensão do funcionamento dessa tipologia discursiva. É uma reflexão que alarga os horizontes para quem quer enxergar a linguagem religiosa em outra perspectiva.

Ao discorrer sobre o tema de uma forma extremamente elaborada ela nos coloca frente a uma reflexão pessoal: como lidar com as formas de linguagem que expressam o fato religioso? Esse discurso, o religioso, nos cerca o tempo todo, crente ou não. Esbarra-se mais nas questões de senso comum que nas de ordem teológica. O discurso teológico mais bem estruturado está no nível do intelectualizado; nesse estudo, ele está encerrado, não é objeto de nosso estudo. Nosso processo de pesquisa está voltado para a ilusão da reversibilidade no discurso religioso, mais de ordem popular.

Mostra também que o discurso religioso não é estanque, ele está permeado por outros discursos assim como permeia outros. A relação entre os vários tipos de discurso (autoritário, lúdico, polissêmico) é de complementaridade.

Na perspectiva de Orlandi, o discurso religioso, transpassado pela ideologia, marca-se pela história comum e pela história pessoal. A partir dessas reflexões, examinaremos o discurso religioso na perspectiva das religiões de matriz africana: Candomblé e Umbanda no Sul de Minas Gerais. Dessa conjunção da língua com a história, dessas relações sociais que foram se estabelecendo com os sentidos, regularizados, dispersos, institucionalizados e não institucionalizados vamos constituindo nossa análise, definindo nosso corpus, que “é provisório e instável” (Orlandi 2003, p.10). Trabalhar com as regularidades, que são da constituição das formações discursivas em busca de uma gesto de interpretação e de compreensão desse discurso que opera nesses terreiros de matriz africana. “Diante de um objeto simbólico o homem tem necessidade de interpretar” (Orlandi, 2003, p.19). Assim sentidos vão se constituindo e irrompendo: o novo vem pela ruptura. A historicidade provoca deslocamentos e expõe o sujeito.

## CAPÍTULO II

### CANDOMBLÉ E UMBANDA: MEMÓRIA, SENTIDOS E SINCRETISMOS

#### Considerações iniciais

Candomblé e umbanda são manifestações religiosas brasileiras. O candomblé, surgido com os negros escravos em terras brasileiras, quis (quer) manter-se mais fiel às tradições tribais do solo africano na composição de seus espaços religiosos – os terreiros. Esses terreiros são uma representação imaginária da África mítica que permitia a preservação de identidade e de etnia. Nessa reorganização do espaço mítico e místico mantiveram-se certos rituais, os quais ao serem transpassados pela linguagem de uma época se (re)significaram, pois que os negros africanos já estavam inseridos num outro contexto social e afetados pela tensão entre língua e história, adaptaram-se. O apoderamento de conceitos que não eram comuns em África e institucionalização destes em seu benefício até mesmo como forma de resguardar suas tradições fez surgir a organização do candomblé como forma de resistência de seus princípios existenciais. Nesse movimento da história e da linguagem, distanciou-se, em parte, da tradição religiosa das divindades africanas. Pela linguagem, submeteu-se.

Apagamentos e ressignificações compuseram o mosaico ideológico desses cultos e os naturalizaram. Podemos nos respaldar em Orlandi, para compreender o trabalho da ideologia e seu funcionamento na instituição do discurso enquanto prática política.

Naturaliza-se o que é produzido na relação do histórico e do simbólico. Por esse mecanismo – ideológico - de apagamento da interpretação, há transposição de formas materiais em outras, construindo-se transparências - como se a linguagem e a história não tivessem sua espessura, sua opacidade - para serem interpretadas por determinações históricas que se apresentam como imutáveis, naturalizadas. Este é o trabalho da ideologia: produzir evidências. Colocando o homem na relação imaginária com suas condições materiais de existência (Orlandi, 2015, p. 43-44).

Aqui, tomamos o conceito de ideologia, tal como proposto pela Análise de Discurso, a saber, o encontro da língua com a história estabelecendo a forma de pensar e fundamentar-se como sujeito no mundo: “Desse modo o sujeito se constitui

e o mundo se significa. Pela ideologia.” (Orlandi, 2015, p. 94). Pensamos ideologia a partir do que propõe Orlandi (2015):

Se pensamos a ideologia a partir da linguagem, e não sociologicamente, podemos compreendê-la de maneira diferente. Não a tratamos como visão de mundo, nem como ocultamento da realidade, mas como mecanismo estruturante do processo de significação (p. 94).

E ainda como nos ensina Orlandi (2015, p.46) “os efeitos de memória (interdiscurso), podendo assim tanto estabilizar como deslocar sentidos”, firmando-se como base do dizer e sua identidade, isto é, estabelecendo o processo identitário do sujeito que ocupa um lugar e fala a partir dele. “O vivido dos sujeitos é informado, constituído pela estrutura da ideologia” (idem, p. 47) e essa estrutura dará a noção de como vão se construindo as várias formas de homenagear as divindades e/ou entidades do candomblé e da umbanda, uma vez que essas manifestações religiosas se dividem em vários cultos, formas de busca de identidade, de significar-se.

No candomblé, cada modalidade cultural se define como “nação”, já que as origens dos negros escravizados eram distintas. Nota-se aí o funcionamento de uma memória constitutiva funcionando, a de etnia, que se dá pela ideia de pertencimento a uma nação, há, em outras palavras, uma busca de/pela identidade ou uma afirmação de origem e pertencimento. Na dispersão dos laços familiares, o imaginário de nação reconstitui o sujeito. Desta forma, a palavra “nação” tem sentido específico para os adeptos do candomblé e significa origem, procedência, identidade. Essa identidade cultural e religiosa vem marcada pelas formas de rezas, cores, colares, objetos próprios das divindades, sacrifícios, música e dança. As “nações” de maior destaque em solo brasileiro são as de culto aos inquices pertencentes ao candomblé nação Angola, o culto aos voduns do candomblé nação Jeje e os orixás do candomblé nação Ketu presente em maior parte nos terreiros visitados em nossa região de pesquisa.

O candomblé de nação Ketu, referência para nosso trabalho de pesquisa e por ser o mais citado nas casas visitadas, é também o mais popular e mais famoso no Brasil por influência das grandes ialorixás dos terreiros baianos, além de ser objeto de estudo de muitos autores. As origens desse culto estão na vinda dos negros provenientes da região das cidades de Ketu, Oió, Ilexá dentre outras na atual

Nigéria, principalmente, os da etnia iorubá. Este culto aos orixás conseguiu influenciar os demais cultos de origem africana, tais como os cultos aos inquices e voduns, o que pode ser, provavelmente, o primeiro sincretismo religioso das religiões de matriz africana em terras brasileiras. Abriu-se um novo espaço de formação cultural. Era necessário unir para sofrer menos; era preciso apagar rivalidades anteriores para resistir às investidas do opressor branco.

Paralelamente ao candomblé, a umbanda nasceu, no primeiro quarto do século XX, no Estado do Rio de Janeiro, autodenomina-se genuinamente brasileira. Isso porque ela se constitui na fusão de elementos da tradição africana dos orixás, isto é, o culto aos antepassados e à natureza; do catolicismo romano, através de seus santos e valores bíblicos como fé, esperança e caridade e do kardecismo europeu pela crença na mediunidade. Observa-se assim que da mesma forma que no candomblé, que é plural em seus cultos, a Umbanda também não conseguiu se manter una e se ramificou em várias denominações como encontramos em nossa região: umbanda branca, umbanda cruzada, umbanda esotérica, etc. As relações entre candomblé e umbanda são tão próximas que esta herdou ainda daquele a autonomia de cada terreiro-comunidade. Espaço este em que a figura do chefe é suprema. Ele fala por ele e fala pelas e com entidades/divindades. Ao falar pelas divindades coloca-se como porta-voz.

Assim como no candomblé, a umbanda também carece de um código escrito que normatize, direcione e padronize seus cultos. Mas, discursivamente, há certa unidade que provoca essa visão de unicidade da religião, isto é, da umbanda, para os adeptos. Há aspectos discursivos comuns entre os vários segmentos, tal como a ideia de caridade, de bem e mal e afirmação de ser espírita. Mas, preserva-se, mesmo dentro desses aspectos comuns, a visão de autonomia plena de cada terreiro; isto as torna muito interessante a partir do ponto de vista discursivo: regularidade e dispersão em tensão, é o funcionamento da paráfrase e da polissemia. Na umbanda, assim como no candomblé, cada terreiro-comunidade constitui-se uma casa única que traz apenas resquícios de “fundamentos”, que são cristalizações discursivas e rituais da casa de origem do/da líder, do/da chefe.

Percebe-se assim que o empoderamento social vem por meio do empoderamento linguístico, uma vez que a liderança ao falar pelas divindades e/ou



entidades fala como porta-voz. A palavra do líder é incontestável, ao menos, aparentemente. A linguagem se torna assim a forma principal de submeter os outros a princípios que, muitas vezes, nascem do senso-comum e da percepção de mundo desse líder. A vontade deste líder espiritual se constitui o fazer de todos os membros. É a ideologia funcionando. Observa-se assim que a linguagem de poder do líder está respaldada pela fala da entidade/divindade que se manifesta e chancela, isto é, confirma a vontade do líder. Em outras palavras, a vontade da entidade é a vontade do líder e vice-e-versa.

Apesar das semelhanças, há diferenças e podemos aqui marcar uma delas dada pela linguagem entre umbanda e candomblé: naquela a linguagem aproxima os sujeitos e é direta, há um ouvir e um falar; há, supostamente, uma relação de diálogo, isto é, a entidade fala com o sujeito ali presente, ouve o que ele tem a dizer e a pedir e assim se produz um efeito, ou melhor, a ilusão da reversibilidade, dito de outra forma: o efeito de sentido entre locutores não é completo, é estancado. Esta é uma característica do discurso religioso. Já no candomblé, há o distanciamento. Isso significa que não é possível o contato por meio da palavra. Não há diálogo. A divindade se apresenta numa retomada mítica, teatral de convivência, mas mantém-se distante mesmo que presente. A divindade fala apenas por oráculo, isto é, o jogo de búzios, mais comum em nossa área de pesquisa. Em ambos os casos, no entanto, há distanciamento.

Considerando o exposto, neste capítulo, dedicamo-nos a refletir sobre como a linguagem intervém na história e (re)organiza espaços de significação. Língua e história constituindo modos de ser e estar do sujeito do discurso instaurado nas religiões de matriz africana, no caso candomblé e umbanda, religiões afro-brasileiras constituídas em solo brasileiro com sincretismos, releituras, apagamentos e silenciamentos e principalmente pela memória. Sujeito que vem carregado de marcas sócio-histórico-ideológicas porque inscrito na história e assujeitado à língua, pois “se ele não se submeter à língua e à história ele não se constitui, ele não fala, não produz sentidos” (Orlandi, 2015, p. 46). Quando pensamos a história, não pensamos em cronologia, mas sim na história que organiza e transforma o meio social. Nessa relação do sujeito com essa história, ele coloca o seu dizer. Ele fala a partir daí.

Essa história fundamenta seu dizer pelas suas formações discursivas. Essas formações discursivas conduzem à regularidade e à instabilidade do discurso. Pois o indivíduo ao ser capturado pela formação social a que está exposto, torna-se ser histórico, isto é, um ser sócio-histórico e submetido a uma discursividade já estabelecida, mas sempre aberta a novos efeitos de sentidos, a novos gestos de interpretação. São efeitos de memória que estabilizam e deslocam sentidos (Orlandi, 2015) e situam o sujeito em sua discursividade e que em seu imaginário ilude-se na ideia de ser fonte de dizeres e de conhecimentos. Essa questão de ser fonte e origem do que diz é claramente percebida nas conversas estabelecidas nos terreiros. Percebe-se no jogo político do discurso, que a reversibilidade, essa condição para que o efeito de sentidos entre locutores se estabeleça, é de fato estancada quase que totalmente, visto que pela autoridade do pai ou mãe-de-santo, há um limite quase litigioso da fala. Pela autoridade do(da) líder, um silenciamento conduz a ordem dada pela hierarquia. A palavra do líder é cheia de poder. Vejamos o que Orlandi (2015) nos indica quando fala da interpelação do indivíduo em sujeito e da ilusão da transparência da linguagem:

a interpelação do indivíduo em sujeito pela ideologia traz necessariamente o apagamento da inscrição da língua na história para que ela signifique produzindo o efeito de evidência do sentido (o sentido-lá) e a impressão do sujeito ser a origem do que diz. Efeitos que trabalham, ambos, a ilusão da transparência da linguagem (p. 46).

Ao compreender essa dinamicidade da linguagem que não é transparente, que altera rumos, dispõe novos arranjos sociais e faz conceber que os sentidos daquilo que se diz tem sua historicidade, o sujeito começa a perceber sua presença no mundo como presença histórica e que faz história. Também passamos a entender o jogo de poder estabelecido pela linguagem que ora submete, ora cria situações de crescimento nas relações de sociabilidade dos sujeitos que formam as comunidades de Candomblé e Umbanda.

Neste capítulo trazemos um pouco da historicidade do candomblé e umbanda e como eles se significam na e pela memória discursiva. Essa reflexão nos permitirá compreender como essas religiões e seus discursos fazem constituir suas relações sociais e seus anseios de estabilização. Os terreiros são espaços de lazer, sociabilidade, fé e poder. São comunidades de inserção social e de apropriação do sujeito em indivíduo e do indivíduo em sujeito. “O terreiro insere os homens em

novas relações, articulando-se, no entanto, ao nível da infra-estrutura, com a sociedade de classes” (Lépine, 2004, p. 140). São essas condições de construção social que estudaremos nessas religiões pelo viés do discurso. E,

A Análise de Discurso constitui um excelente dispositivo teórico para se ocupar do inexistente, do que está além, do irrealizado. Os histórico das revoluções, diz M. Pêcheux (1980), concerne o contato entre o visível e o invisível, o existente, e o inexistente, o não realizado e o impossível, entre o presente e as diferentes modalidades de ausência (Orlandi, 2001, p. 127)

Tanto o candomblé quanto a umbanda são discursividades de dispersão e de regularização, de esquecimentos, de degenerações, de deturpações, de lembranças e de cristalizações languageiras. Mas é no discurso e pelo discurso autoritário, o discurso religioso, que se impõem na ilusão da reversibilidade quando nos atos de suas liturgias. Sabemos, pois, que nesse espaço social, que é o terreiro, acontecem os discursos lúdico – que vive da reversibilidade - assim como o polêmico – em que a reversibilidade se dá sob certas condições - onde o efeito de sentidos entre locutores acontece de maneira mais intensa, e sem estancamentos profundos da reversibilidade.

## 2.1 Candomblé

*O que eu acho melhor da minha vida é que eu nasci, cresci e vivi dentro do Candomblé.*  
(Ialorixá Sônia de Iemanjá)

A manifestação religiosa chamada de candomblé é o resultado de fusões históricas de vários aspectos culturais africanos que se adaptaram em terras brasileiras. Configura-se como movimento de resistência da diáspora africana. Se fizermos uma busca nos dicionários de língua portuguesa sobre o verbete candomblé, encontraremos, entre outras descrições, a seguinte:

Candomblé (de origem africana) s.m. Bras. 1. A religião dos negros iorubás da Bahia. 2. Qualquer das grandes festas dos orixás (...). 3. Por ext. Santuário onde se celebram tais festas. (Dicionário Aurélia de Língua Portuguesa)

Assim, podemos perceber que a palavra candomblé, retoma em 2 e 3 no dicionário, a ideia de algo que veio de África. Podendo ora significar festa, ora significar religião, mas já se tem a ideia cristalizada de que se trata de rituais de origem negra, vindos com os escravos africanos. Dentro dessa cristalização

conceitual, a palavra *candomblé*, sem entrar em sua etimologia, uma vez que esse não é nosso foco, traz consigo uma riqueza cultural que influencia (influenciou) vários aspectos da cultura nacional. O *candomblé* como sinal de resistência cultural-religiosa transcende a si mesmo para significar-se a partir de uma língua e linguagem que lhe são próprias. Essa língua(gem) própria que “é uma prática, não no sentido de efetuar atos, mas porque pratica sentidos, intervém no real. Essa é a maneira mais fácil de compreender a práxis simbólica” (Orlandi, 2015, p. 93). Festa e religião se tornam uma coisa só: sagrado e profano sem a fronteira litigiosa entre dois mundos – o *aiyè* e o *òrùn* (Terra e Céu, o material e o espiritual).

Na internet, onde há uma profusão de conceitos, podemos encontrar definições as mais diversas que são pensadas pelos efeitos de subjetividade. Esse sentido movente, em trânsito, fomenta as mais diversas significações que se aproximam e se afastam que como afirma Orlandi (2015, p. 83) “Entre o dizer e o não dizer desenrola-se todo um espaço de interpretação no qual o sujeito se move”. Um dizer atravessado por falhas, deslizos, equívocos transpassados pelas formações ideológicas e pelas condições de produção dos sujeitos que têm a ilusão de ser a origem de seus dizeres. Mas, deve-se destacar que a ideia primeira de *candomblé*, no imaginário popular, conduz ao estranhamento, ao mistério, ao profano. A palavra remete a uma primitividade constituída por noção de atrasos intelectuais e culturais e necessariamente remete à africanidade instalada no Brasil. Para uma concepção eurocêntrica de civilidade como a ocidental, tudo ou aquilo que escapa a essa visão de mundo está fora. Por isso, é fácil entender porque o *candomblé* vem de um silenciamento cultural construído, abafado e resistente. Silenciar para não morrer. O *Candomblé* está na regularização do discurso porque se situa pela memória discursiva configurada na história: “memória é necessariamente um espaço móvel de divisões, disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização.” (Pêcheux, 1999, p. 58). A cultura negra, vinda aos solos brasileiros, aparentemente sucumbiu aos interesses e propósitos da elite formada pelos brancos europeus na formação social e cultural do estado brasileiro. Quando se ressignificou, reconstituiu-se pela história.

Hoje, quando os terreiros retomam seus mitos, expressos na e pela linguagem, a memória se (re)coloca e se (re)produz porque já é coletiva: ela

(re)significa e assim (re)configura outros sentidos para a resistência. Trata-se, conforme nos ensina Orlandi (2001) dos efeitos de sentidos que produzem a possibilidade de permanência na história.

Considerando discurso como palavra em movimento e “eminência histórica e social em que a linguagem é apreendida não como mera unidade significativa, passível de decodificações, mas como efeito de sentido entre sujeitos” (Santos, 2013, p.233), podemos perceber que estrutura social e religiosa sob a qual se estruturam os terreiros de candomblé (ou candomblés) funcionam como resquíio cultural de uma organização familiar-patriarcal africana; onde o poder já vem constituído pela memória no valor de propriedade privada.

Os terreiros, estratégias de resistência, buscam de alguma forma reconstruir a estrutura familiar e a recomposição de poder absoluto do chefe dos clãs de além-mar, que se constitui pela simulação, isto é, a reconstituição de um passado pelo presente que funciona pelo imaginário. O discurso sobre família é simbólico: agrupar-se para não se perder. Falando-se de família, a partir da concepção iorubá, entende-se a “família poligínica” nos dizeres de Prandi (2000). Esse tipo de organização familiar, onde um homem tem várias mulheres - poliginia-, regula toda a vida social e política de seus membros, uma vez que, nessa família, a comunidade (clã) se estrutura e tem forte hierarquização institucional como base de sua sustentação social.

Consoante Prandi (2000, p. 61), os “iorubás tradicionais eram poligínicos”, isto é, um homem e várias esposas, portanto, têm-se famílias extensas e as residências são coletivas, contíguas, fato que não encontrará suporte na realidade brasileira que preconiza uma sociedade familiar, aparentemente, monogâmica. Uma organização social e familiar nos moldes africanos, aqui, torna-se difícil de estruturar-se, uma vez que esses africanos se submetem a novos padrões jurídico, religioso e legal de família. Há uma desestruturação do conceito de família como o percebido em África. Será o terreiro o novo espaço de busca de identidade familiar. É como se fosse a nova estrutura social de família a ser vivenciada que retoma a África mítica. O terreiro é, então, simbólico. É imaginário.

Essas famílias poligínicas tradicionais africanas têm uma organização que lhes são próprias, uma vez que estão inseridas num quadro sócio-histórico que as sustenta. E elas têm algo de peculiar: o sagrado é próximo e sua hierofania é uma constante. Seus deuses, os orixás, estão na casa como se vivessem ali e o escopo cultural é a divindade do chefe, isto é, o orixá do chefe, que se tornará orixá principal da família (Prandi, 2000). A vida da “comunidade” será toda organizada em volta do culto a essa divindade que no sistema social iorubá se confundia com a vida humana.

Na a tradição iorubá, o orixá não é distante, mas sim parte integrante da família. Ele está ali. Mas aqui, no Brasil, na resignificação desse espaço social pela linguagem oral, costumes passados de geração para geração, os sentidos já são outros, pois se as formações discursivas são instáveis (Orlandi, 2003) os sentidos podem ser outros, pois que sentidos e sujeitos estão sempre em movimento. Nesse movimento próprio do sujeito e da linguagem que estabelece o sentido, o orixá se distancia. A concepção de sagrado na sociedade brasileira o conduz ao distanciamento que é constitutivo e próprio do mito: ser presente-distante.

Os terreiros, quando da busca por essa África distanciada, configuram sua hierarquia e também (re)constitui formas-sujeitos. Os terreiros como símbolo de resistência cultural e religiosa será assim historicamente o guardião de uma cultura que irá aos poucos influenciar toda a cultura nacional, pois sempre há circulação discursiva que partem desses centros culturais e religiosos. Os terreiros, como locais de adaptação, pois consoante nosso entrevistado B: Candomblé é “uma religião que veio da África e que foi adaptada aqui no Brasil.” Adaptação como reconstituição e resignificação. Os terreiros são soluções culturais para silenciamentos impostos por uma cultura dominante e de segregação.

Os terreiros são comunidades resignificadas a partir do modelo de família iorubá. Cada sujeito fala a partir de um lugar discursivo próprio, as funções criadas pelo(a) líder (babalorixá/ialorixá) instituem a ordem e a hierarquia, da qual ele (ela) é senhor(a) supremo(a). Estão na condição de pai e mãe com discurso inquestionável pelos filhos. Nesse sentido as comunidades formam clãs e tem suas especificidades e suas marcas físicas identitárias: as curas.

Retomando Prandi (2000), veremos que ele chama essa comunidade iorubá de compound. Esse compound está constituído de vários cultos e mitos que se interagem e constroem o espaço mítico e místico que dará sustentação grupal e pessoal aos membros. A partir dessa constituição social que envolve formações culturais diversas, já que o chefe tinha várias esposas, entende-se que havia uma diversidade cultural, mas é a partir disso que se inicia o processo identitário do clã, um clã, uma comunidade nunca é igual a outra, pois os sujeitos, não são os mesmos. Vejamos como ele nos traz a essa ideia:

Um compound é assim uma reunião de diferentes cultos, cada um com suas cerimônias, mitos e tabus. Há um deus geral e deuses particulares louvados nas diversas casas das esposas. A família também tem como culto geral a devoção a Exu, orixá trickster que estabelece a comunicação entre os diferentes planos e personagens deste mundo e do mundo paralelo dos deuses e espíritos (Prandi, 2000, p. 61).

Compreende-se assim que, embora diferentes, há um ponto de ligação entre os clãs: o culto devocional ao Orixá Exu. Esse ponto é uma injunção a uma territorialidade que vai definir a cultura iorubá e os seus vários matizes irá se constituir ao longo da história como ponto comum cultural-religioso dos terreiros: uma diversidade que convoca para a unicidade. Essa sociedade iorubá patriarcal, sexista, culturalmente ligada a itãs, narrativas míticas sobre feitos dos orixás e que são também um ordenamento constitutivo da etnia iorubá, passará por uma releitura em terras brasileiras onde as mulheres assumirão o comando e numa ressignificação de papéis sociais nos/dos terreiros, o comando destes será dividido entre homens e mulheres: gestos de interpretação da história. Eis historicidade provocando desdobramentos e ressignificações.

Esses itãs são fonte de princípios políticos para a sociedade iorubá. Neles estão os valores existenciais, sociais, religiosos, morais e éticos. Prandi, (2000) ressalta e nos mostra que, no plano das normas sociais, há certo rigor ético. Sendo uma sociedade que se constitui por clãs, os iorubás preservam o bem-estar político a partir de grupos societário-religiosos exclusivos para dirimir questões de ordem social e política. Para tanto, são instituições jurídicas: a Sociedade de Egungun, culto aos antepassados masculinos, regida e composta apenas por homens com o poder de administração da justiça na esfera social. Outro importante grupo masculino com poderes sobre os demais é a Sociedade Òrò, voltada ao

obscurantismo e magia, seus membros, apenas homens, vivem nas cavernas e têm poder de execução de pena de morte. A sociedade Ogboni, também masculina, formada por chefes locais, julgava mulheres adúlteras, ladrões e os feiticeiros. Há ainda a Sociedade Gèlèdè que é de formação feminina e seu culto é voltado aos ancestrais femininos, às Yami – grandes mães. Todas, porém, são sociedades jurídico-reguladoras da ordem político-social.

Outra figura importante no espaço dos iorubás é a figura dos babalaôs (pais do segredo), respeitados pela comunidade, por terem o poder da adivinhação e de responder aos anseios de todos aqueles que os consultam através dos oráculos. Os babalaôs são profundos conhecedores dos itãs e conseguem explicar a existência humana e o destino dos seres humanos. Além disso, prescrevem rituais e oferendas, os ebós, que amenizam dificuldades, propiciam a paz nas relações entre ser humano e orixá e promovem o sucesso pessoal ou grupal.

A sociedade iorubá não convive com a separação profunda entre o profano e o religioso, o sagrado. A religião e a vida cotidiana se fundem. A família é a portadora dos valores religiosos, já que os iorubás acreditam na sua descendência direta dos orixás. Observa-se assim que há uma linhagem e uma “consanguinidade entre deuses e homens” (Prandi, 1996, p.67). O que entendemos por continuidade de linhagem mítica.

Orixás são, portanto, deuses que convivem com o humano e participam da vida da comunidade: cidade ou tribo. Cada tribo, cada cidade iorubá tem seu orixá protetor, devidamente cultuado que se presentifica ainda hoje em todas as casas e terreiros de culto a orixás ou de qualquer outra religião afro-brasileira, independentemente do orixá de culto principal, o do chefe. Esse ponto de junção entre as várias comunidades religiosas em território brasileiro parece-nos constituir a busca pela África original que vem sendo reconstituída e reconstruída ao longo da história de resistência do negro às aculturações locais.



## 2.2 Umbanda

Quando temos uma razão, um porquê de ir buscar,  
sempre encontraremos como chegar.

Alan Barbieri  
(Umbandista)

Assim como acontece com o candomblé, a Umbanda também tem sua definição descrita através de verbetes de dicionário. Entretanto, ela nasceu brasileira. Conforme o dicionário Aurélio, umbanda:

(Do quimb. Umbanda, “magia”.) S.m. 1. Bras. Forma cultural originada da assimilação de elementos religiosos afro-brasileiros pelo espiritismo brasileiro urbano; magia branca. 2. Bras., RJ. Folc. Grão-sacerdote que invoca os espíritos e dirige as cerimônias de macumba. (Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa)

Os sentidos apresentados pelo dicionário também se apresentam cristalizados em torno do conceito, ideia de magia e parece não dar conta de toda a sua amplitude. De fato, surgida no início do século 20, para muitos estudiosos, ela é um conjunto de ideias e ritos provenientes do espiritismo kardecista e do candomblé articuladas às concepções religiosas do catolicismo romano. Na umbanda, o sincretismo tornou-se mais expressivo sob a camuflagem dos santos católicos, ainda muito visível nos terreiros pesquisados, que pode ser compreendida como uma estratégia e um agenciamento de significação. Uma suposta originalidade que reflete o modo de ser do povo brasileiro. Nela estão representadas, simbolicamente, as camadas sociais marginalizadas pela elite brasileira.

A umbanda traz em si, desde seus primórdios, essa busca pelo “resgate” do excluído, do marginalizado pela sociedade elitista nacional. Ela nasceu assim e é essa a percepção que se tem quando se estuda seu nascimento, surgimento ou mito fundante com Zélio F. de Moraes, o que deu início à umbanda, juntamente com uma entidade espiritual chamada Caboclo das Sete Encruzilhadas, aos 15 de novembro de 1908, em Niterói, RJ (Giumbelli, 2012). Pois se dentro do kardecismo europeu, elitizado, fato incontestado, entidades com menos reconhecimento intelectual são tratadas como inferiores é com a umbanda que essas entidades ganharão espaço e se significarão.

O espiritismo kardecista é uma das religiões mais intelectualizadas, têm em seu quadro 32% dos adeptos com formação escolar de nível superior (Prandi, 2007), e isso influenciou o modo de como essa religião vê a umbanda, que procura fazer o resgate simbólico das entidades desprivilegiadas econômica e socialmente e os reaproxima na história de formação da identidade brasileira. Quando a umbanda traz, por meio do transe mediúnico, os pretos-velhos, caboclos e crianças, ela reposiciona essas figuras no espaço de importância conjuntural na formação do povo. São manifestações mediúnicas (a crença na mediunidade faz parte da estrutura da umbanda) que resgatam pela memória a sabedoria dos antepassados, a pureza ou inocência das crianças e a simplicidade e conhecimento natural dos povos indígenas. Esses elementos renegados pelo espiritismo kardecista estão na base da umbanda, enquanto campo de magia. Discurso corrente nos terreiros.

Num espaço em que se entrecruzam linguagens diversas, a discursividade se coloca pela memória da história e orienta uma nova identidade cultural. Essa busca de identidade da umbanda vem sendo construída ao longo do tempo por seus adeptos aos poucos, mesmo sendo ela multifacetada, por iniciativa de seus próprios seguidores. São os efeitos de sentidos da linguagem na construção de novos paradigmas institucionais das redes de arquivo dadas pela oralidade, uma vez que vinda do candomblé, do kardecismo e do catolicismo, ela ficou no entremeio. Trouxe os cultos aos antepassados e aos orixás que lhes eram convenientes porque respondiam àquele momento de sua formação aos anseios da época. Viu-se transpassada pelos conceitos cristãos, já que não havia como mudar isso no início do século XX pela preponderância e poder da Igreja católica na maneira de influenciar a sociedade brasileira, e o encantamento do/pelo espiritismo kardecista que provocava um conhecimento mais refinado da mediunidade. Sujeitos se constituindo na e pela história através do discurso. E como afirma Orlandi:

O sujeito de linguagem é descentrado pois é afetado pelo real da língua e também pelo real da história, não tendo controle sobre o modo como elas o afetam. Isso redundaria em dizer que o sujeito discursivo funciona pelo inconsciente e pela ideologia. As palavras simples do cotidiano já chegam até nós carregadas de sentidos que não sabemos como se constituíram e que no entanto significam em nós e para nós (Orlandi, 2015, p. 18)

Os sujeitos estão envolvidos pela linguagem, e é nela que se significam e significam seu mundo, seu universo, suas sensações e seus anseios e valores. Nesse processo de significação que o sujeito forma sua identidade.

Nesse aspecto, a interpretação da discursividade em trânsito justifica a necessidade de novos paradigmas para se firmar como representante dessa "novidade" construída a partir da ilusão que tem o sujeito de ser a origem do que diz.

Se observarmos, por exemplo, o orixá Xangô, que em sua condição de rei em terras africanas, especificamente Oió, torna-se ele arauto da justiça pelo viés interpretativo do Odu Ejilaxeborá. Assim Xangô torna-se o justiceiro que vem para acabar com o histórico de injustiças e exclusões sociais que são marcas da sociedade brasileira com relação aos mais desfavorecidos: negros e pobres. Se tomarmos Iansã, teremos o protótipo da mulher guerreira, destemida e valente, ao mesmo tempo, que é apaixonada. É a mulher que vai à luta junto com o homem (junto com Xangô), mas que não se masculiniza. Metáfora à mulher brasileira que nos seus ditos comuns e diários se intitula guerreira. É uma construção valorativa do mulherio nacional. Resignificação.

Nesse universo de constituição organizacional do panteão da Umbanda, alguns orixás são excluídos, tal como Ossaim (Ossany), por não se enquadrar nos padrões morais da época. Pelos mesmos itãs (narrativas míticas dos orixás) aparece em um deles em que se narra o encontro com Oxóssi, onde se fala de um certo "encantamento" de um pelo outro (Prandi, 2007), e isso pode ter sido tomado como ato de homossexualidade, e esta prática é (era) tida como pecaminosa no círculo cristão. Como desvio de moralidade. Conceito que permaneceu.

Nos terreiros visitados, com vistas à realização desta pesquisa, é comum, quando se fala de Ossaim, dar-se a ele a conotação feminina, isto é, de um orixá feminino. Chamam-no Ossanha. Nesse aspecto, a umbanda está afetada por um discurso que também é da sociedade brasileira, quando ela faz uma leitura dos mitos e os enquadra em sua visão particular-religiosa de mundo: inclui e exclui. Mas ainda assim é uma religião de resistência cultural e ao mesmo tempo uma religião de acomodação. Ela consolida ainda mais o sincretismo, também entendido como "captura" (Prandi, 2001, p. 53) e ratifica de uma vez por todas a dicotomia bem x

mal. Interpretará o orixá Oxalá (OrixáNIlá) como Jesus Cristo, enquanto o orixá Exu será a personificação do Diabo dos cristãos, uma vez que encontramos o exu Lúcifer, o maioral, em algumas casas e este é por sua vez uma figura de origem bíblico-cristã. O interessante é que agora não é mais o orixá escondido sob os mantos dos santos ou do diabo católicos, mas é o santo e o diabo escondidos sob as vestes dos orixás africanos. Oxalá é o próprio Jesus, assim compreende-se que “o sincretismo é quadro de equivalência” e de “captura”, como destaca Prandi (2007). Porém, muitas vezes a interpretação falha. Santos europeus subjagam orixás africanos e estão no comando das falanges de guias espirituais.

É importante notar que no avanço histórico da Umbanda muitas outras figuras simbólicas da sociedade brasileira vão se incorporando ao seu panteão e aos seus rituais e se acomodando para significar. As entidades vão chegando às giras de Umbanda e vão consolidando seus espaços e lugares pois esses lugares são constitutivos desses sujeitos: pombas giras que não se limitam mais às mulheres, mas agora travestis também compõem o quadro dessas entidades – encontramos Roberta numa dessas casas -, ciganos, boiadeiros, baianos, cangaceiros, marinheiros, iaras, dentre outros, que também são representativos dentro de uma sociedade elitista, excludente e autoritária, como é o caso da sociedade brasileira.

A umbanda constitui-se assim como um lugar de muitos deslocamentos discursivos: apagamentos e silenciamentos permanentes. Há sempre um revestir da memória dado pelo argumento do fundamento, que é o que dá sustentação, o que está na base dos rituais e dos dizeres, mas que se constitui em segredo(s) para os não adeptos e isso faz parte do jogo do poder. É apenas uma palavra: a palavra “fundamento”, muito usada para justificar o dito e o ritual sem conhecê-los em profundidade por alguns filhos ou pais (mães)-de-santo e adeptos.

Nesse sentido, percebe-se em alguns terreiros que a umbanda, ou melhor, muitos de seus seguidores têm pouco ou quase nenhum compromisso com a história que constitui a umbanda, valoriza-se muito o desenvolvimento mediúnico, não o intelectual. Quanto à história, são as entidades que, ao estar em contato com as pessoas nos cultos, reavivam essa memória discursiva pelas falas, pelos gestos, pelas músicas, pelas roupas. Tornam-se mitos em explicação por si mesmos. E

nessa forma oral de comunicação, é a lembrança que presentifica a memória. Porém, entendemos a umbanda como um movimento, um acontecimento discursivo que realiza um ir e vir da memória e que se significa no presente para resistir.

Observamos ainda que as ligações entre os terreiros são tênues e conflitantes, muitas vezes, ela, a Umbanda, enquanto forma conceitual, torna-se refém dessa fragilidade, pois acaba havendo um embate entre os terreiros bem como há um embate entre concepções de umbanda. “O que une a umbanda é o crer na mediunidade e a fé nos guias e orixás, é a fé cristã”, salienta Pai Carlos de Oxóssi. Esse litígio é um campo fértil para observar os efeitos de sentidos entre os sujeitos e as condições de produção do discurso religioso nesse complexo universo umbandista.

Então, deve-se considerar aí as palavras de Orlandi, autora que nos ensina que “o homem, com fé, tem mais poder” (2011, p. 250). Isso nos leva a verificar que, nos terreiros observados, a fé é o motor para o individualismo. O coletivo não existe de forma robusta. Ainda segundo Orlandi (2011, p 250), “a fé é um dos parâmetros em que se assenta o princípio da exclusão”. Ou seja, crer o suficiente e receber uma graça, ilusão de reversibilidade ou não crer e ser excluído. O culto não tem a característica de levar os participantes a uma reflexão qualquer que seja. Anula-se o homem e deixa-se que as entidades falem pelo homem aquilo que ele não quer dizer em público. Mas há na fala da entidade algo que não é dela. Mas que reforça a constituição de poder do chefe. É um jogo simbiótico. Simbólico.

Para compreender essa relação entre o sagrado e o humano, amparamo-nos, novamente nas palavras de Orlandi (2011, p. 253), para quem “a relação com o sagrado, revela entre outros fatores, a relação do homem com o poder (...) na vontade de poder”. Esse poder é manifestado na figura do líder que se intitula pai de santo, mãe de santo, padrinho ou madrinha. Talvez devesse ser pai, mãe no santo, seria, pois, ato de fé numa comunidade de fé; porém pai, mãe-de-santo é mais forte que pai ou mãe no santo. Pai-de-santo: sentido já cristalizado. A primeira expressão (pai de santo, mãe de santo) exprime mais a ilusão da autoridade, a segunda condição “no santo” soa mais postiça e a noção de filiação perde força. Mesmo a palavra “santo” necessita de ser (re)interpretada numa perspectiva que não aquela do cristianismo. São santos os que renunciam de certa a forma si mesmos para

viver uma vida de devoção e fé católicas; fato que não se aplica às divindades africanas (orixás). O que ambos (orixás e santos católicos) têm em comum são atos de heroicidade frente a seu povo. Os conceitos, entretanto, se entrelaçam e recriam sentidos, embora pareçam ser os mesmos: efeitos de sentidos. Efeitos de evidência. Compreende-se assim que, de fato, os sujeitos são sociais e os sentidos são históricos, os discursos se encontram e se digladiam, envolvem-se em batalhas, expressando as lutas em torno de dispositivos identitários (Gregolin, 2007, p. 17). Nessas relações de poder, as religiões de matriz africana se constituem. Principalmente a umbanda

### **2.3 O culto aos orixás no Brasil: historicidade em torno do sagrado/profano**

As religiões de matriz africana surgidas no Brasil a partir do final no século dezanove, isto é, os candomblés baianos, o xangô pernambucano, o xambá de Alagoas, assim como o tambor de mina maranhense, as encantarias nortistas, o batuque no Rio Grande do Sul e a macumba no Rio de Janeiro, dentre outras surgidas nesse imenso território brasileiro, ao buscarem a reconstrução do modelo de organização social e religiosa das tribos africanas para suas manifestações culturais, necessariamente, tiveram de se adaptar às condições e conjunturas históricas e sociais brasileiras e ter um projeto de resistência cultural contra a presunção de superioridade de uma elite europeizada, racista e positivista.

Assim é possível entender que os candomblés, embora buscando preservar muito de sua história e memória, foram se resignificando à medida que foram perdendo algumas de suas características originais, foram se adaptando, criando novos rituais e novas linguagens. Afinal, o espaço de significação e culto eram outros. Formações discursivas se constituindo, contradizendo-se e se movimentando. Era um mundo estranho, com preceitos católico-cristãos, dualistas, advindos de uma Europa pós-medieval, com raízes ainda profundas em princípios da Idade Média.

Os africanos iorubás que não tinham um código de linguagem baseado na escrita e trabalhavam, prioritariamente, com o aspecto oral da linguagem, foram assujeitados a códigos de linguagens já em curso no Brasil. Este processo de

inserção histórica, aos poucos, os afetou em suas formações discursivas produzindo assim apagamentos ou silenciamentos necessários para a construção de uma nova identidade. A ideologia funcionando. Afetaram e foram afetados pela língua: história se constituindo. Essa conjuntura, no entanto, causou-lhes a exclusão: a alteridade negada, o diferente que precisa igualar-se para sentir-se pertencente. Isso mostra a história desse processo que ficou deficitário/deficiente em algum lugar. Como esclarece Orlandi (2011, p. 263), “o silêncio imposto pelo opressor é exclusão, é forma de dominação, enquanto que o silêncio imposto pelo oprimido pode ser uma forma de resistência. Ambos produzem uma ruptura, no caso, desejada”.

A resistência assim veio de forma camuflada. Veio sob a forma de sincretismo: faz de conta que se acredita naquilo que o opressor quer, quando de fato se crê naquilo que se quer. Ou seja, dá-se ao opressor a ilusão de domínio. Resistir será muitas vezes capacidade de silenciar para não se perder de todo. Mas esse silenciamento fragmenta, provoca esquecimentos. É a história acontecendo: historicidade que levanta novos rumos, novos dizeres, novas discursividades. Oralidades reconstituídas, como bem observam Domingues & Carrozza (2013, p. 147) quando, ao trabalhar a oralidade na constituição da história, mostram-nos a dinâmica discursiva afetando os sujeitos e os constituindo em processos de formulação de identidade, pois “Dentro dessa trama de passado e presente, ocorre um diálogo permanente que vai analisando, (re)criando e identificando diferentes sentidos à realidade vivida”. Movimento do discurso situando o sujeito num tempo que lhe é seu mas transpassado pelo interdiscurso que o significa no presente.

Assim, quando Prandi (2000), afirma que, ao adotarem os padrões da família poligínica africana, africanos e afrodescendentes buscaram instituir modos de vida social e religiosa severos, mas não tão fiéis ao modo original africano. No Brasil, inverteram-se assim os papéis sociais no comando deste compound à brasileira. Nesse processo de abasileiramento, o comando da comunidade-terreiro deixa de ser masculino e passa a ser feminino. Os homens passarão a exercer cargos meramente administrativos e a mulher acumulará tanto o cargo de chefia religiosa quanto o de chefia administrativa. Reconstituem-se os sentidos à brasileira. Isso nos leva a compreender que o candomblé, tal como se apresenta hoje, é uma construção religiosa brasileira com “pigmentos” africanos num ideário cristão. Uma

versão. O candomblé é construído pela e na linguagem que desliza, que se recria e, como afirma Orlandi (2002, p.34), “o que há são versões”.

Essas versões são dadas pelo inconsciente em seu funcionamento, uma vez que discurso é efeito de sentido entre locutores, isto é, entre sujeitos, como afirma a Análise de Discurso. O discurso, pois, está associado à história, ao inconsciente e à linguagem. É pela história que a significação acontece. E, se essa história está atrelada à oralidade, linguagem não submetida à escrita, provoca apagamentos, esquecimentos: “por não ter registrado aquilo que foi falado e ensinado; acho que isso se perde um pouco” conclui o entrevistado B de nossa pesquisa. As versões são se estabelecendo e explicando a existência. O discurso é uma prática. Essa prática discursiva convoca pela história novos padrões sociais e individuais. Um discurso nunca é o mesmo.

Ressignificados pela linguagem os postos de comando nos terreiros (re) passam por uma “nova” leitura da história, - historicidade em curso - isto é, os homens (re)assumindo essa função de liderança, de comando é de história recente no Brasil. Aconteceu quando muitos iniciados enfrentaram as grandes ialorixás da Bahia e se impuseram como babalorixás, isto é, pais-de-santo. O candomblé passa então por mudanças e adaptações e se expande, é a linguagem e a historicidade marcando presença e constituindo sentidos. Expande-se à medida que provoca essa abertura nos espaços de mando e se lança, no século XX, num mundo ávido por poder, porque está imbuído do processo ideológico capitalista neoliberal em que há muita valorização da subjetividade enquanto mola motriz de conquistas juntamente com a busca desenfreada por uma posição social de destaque. Ou seja, as classes e os grupos sociais a partir da visão capitalista consolidarão a luta pelo poder. Haverá uma releitura ideológica de organização político-social, aqui mais no aspecto marxista do termo, bem como uma releitura de valores que até então seriam intocáveis. Podem-se ressaltar nesta reflexão os tabus próprios da religião candomblé que sofreram alterações inimagináveis em outros tempos mais primitivos.

A disputa ferrenha entre as casas de santo, ou candomblés e umbandas, a falta de confiança entre os líderes, a ambição dos chefes, no sentido de ter cada vez mais filhos-de-santo, enfraqueceram e mudaram os tabus de parentesco, passando-se, por exemplo, a considerar irmãos apenas aqueles cuja “cabeça” pertence ao



mesmo orixá. Mesmo assim, considerando-se que é possível mudar um deles, o orixá principal, isto é, um orixá dono de cabeça de iniciado para evitar relações de incesto, no aspecto sexual, entre irmãos. As regras de tabu hoje não representam impedimento categórico, havendo muita flexibilidade para alterar regras caso a caso, de acordo com os interesses do terreiro e de seu chefe. Praticamente todas as relações, sociais ou sexuais, são admitidas dentro de um grupo de culto, sendo muitos os artifícios para burlar as interdições.

O candomblé costuma se apresentar assim como religião libertária, sobretudo no que diz respeito à sexualidade, conforme expõe Prandi (2000, p.86). Sobre essa questão da liberdade sexual, o autor afirma ainda que o candomblé parece refletir os valores sociais e morais de parte da população:

Já no final da década de 1930, os relatos de campo da antropóloga americana Ruth Landes sublinhavam as liberdades de escolha sexual de homens e mulheres nos terreiros de Salvador, não parecendo haver restrições sobre a conduta sexual, fosse ela referida a preferências hetero ou homossexuais. Num segmento social caracterizado pela grande presença de famílias parciais ou incompletas, em que a mulher era a chefe e provedora, as relações conjugais estáveis não eram a norma e a preocupação com valores morais associados à manutenção da família monogâmica estável estava longe da realidade. Numa época em que os valores sociais que regulavam a vida em família e a vida sexual eram muitos estritos, valores como vida sexual exclusivamente no casamento não faziam sentido para a população que se ligava ao candomblé. O alargamento da possibilidade de escolha de parceiros sexuais, inclusive homossexuais, deve ter minado por completo os tabus de incesto que, originalmente, proibiam relações entre os filhos-de-santo de uma mesma casa (já que eram irmãos entre si), entre pais e seus iniciados etc. Logo os tabus religiosos estavam reduzidos à ingestão de alimentos e pequenas ações (Prandi, 2000, p. 86).

Compreende-se assim que as mudanças nas acepções dos valores morais e éticos são frutos de construção social e, sobretudo, que o Candomblé não estaria imune às novas tendências intelectuais, à revisão de conceitos e à reorganização da hierarquia que lhe é própria. Mesmo sendo fechado a certas inovações não há como escapar às influências externas.

Nos terreiros de candomblé assim como na umbanda, toda a organização está embasada na hierarquia religiosa. Como afirma Lima (2004), o líder do terreiro exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo, em qualquer nível da hierarquia. A obediência e o respeito são absolutos e essa autoridade no grupo será incontestável. Essa autoridade não é marcada por formação intelectual ou regulada

por um código normativo religioso, como acontece, por exemplo, no catolicismo. A marca vem da /pela senioridade de feitura no santo. O candomblé é uma religião iniciática e um espaço de linguagem onde o simbólico toma forma de transcendental. Um espaço marcado pela simbologia e pela oralidade. Tudo vai se consolidando a partir do ingresso da pessoa no mundo das divindades ao mesmo tempo em que se forma o imaginário religioso da descendência ou filiação mítica de um ou outro determinado orixá.

Do abiã, o pretendente<sup>1</sup>, ao ebômi (egbomi), literalmente, “irmão/irmã mais velho”<sup>2</sup>, ou apenas “meu/minha mais velho(a)” fala corrente em alguns terreiros, forma carinhosa e respeitosa de se referir aos iniciados de mais tempo, o Candomblé vai se estruturando em sua maneira de ver e organizar o mundo, mesmo que esse mundo seja a sua comunidade restrita. Mas nela, há uma organização fechada em si mesma onde se exerce um poder de forma absoluta, monárquica.

Faz-se necessário destacar ainda que a estrutura do Candomblé repousa em duas categorias de afiliados, perfeitamente distintas: os que são iniciados como filhos-de-santo até o estágio da feitura de/no santo e os vários titulares de posições executivas e honorárias no terreiro. Dessas duas categorias amplas é que emergem as hierarquias dirigentes do terreiro – no campo espiritual e litúrgico, “como na organização da sociedade civil, que trata de assuntos mais seculares do grupo e seu relacionamento com as instituições públicas e agências de controle da sociedade global em que os candomblés se inserem” (Lima, 2004, p. 80-81).

Há que se observar também que, nas casas de candomblé e umbanda, conforme nos explica o Babalorixá do Ile Axé Oyá, em varias rodas de conversa, que o processo de filiação é pessoal e voluntário. Não há um chamamento à conversão, não há essa preocupação. Pode, muitas vezes, acontecer de uma pessoa estar em uma casa de candomblé e “bolar” no santo, no dizer próprio da religião, durante alguma cerimônia, quando é feito um “socorro” imediato pelos iniciados e a pessoa ser depois cientificada do acontecido. Na umbanda a pessoa ao sentir os fluidos espirituais será atendida pelo zelador ou por uma entidade incorporada. Mas ela terá liberdade de optar ou não pela iniciação. Se optar pela iniciação no candomblé,

---

<sup>1</sup> o aspirante à iniciação, também chamado acossi – “burro” -.

<sup>2</sup> o que completou sete anos de feitura e recebeu permissão para abrir a própria casa (decá, oyè).

essa pessoa passará por sete anos de aprendizado, submissão e obediência. O Bori, que significa “dar de comer à cabeça” e que normalmente pede um período de reclusão, variável de acordo com a nação religiosa do candomblé, é o ponto inicial até o oyè, espécie de formatura.

Nesse período de iniciação, haverá a confirmação da marca da identidade e de pertencimento do iniciado ao grupo: o iniciado conhecerá seu orixá, seus tabus e quizilas e seus ebós e suas cores e suas ervas e trará no corpo as “curas”, que são escarificações, as marcas tribais. Será nesse processo que se saberá rodante ou não rodante: se rodante, entrará em transe com o orixá, caso não seja rodante, ocupará outras funções no terreiro. Assim se compõe o terreiro e todos terão uma função. Funções são criadas. Já na umbanda, nas palavras de Pai Carlos de Oxóssi, o processo é mais simples: caberá ao interessado participar das giras e ir se desenvolvendo em sua mediunidade, sempre com a supervisão do zelador; mas há também um período de recolhimento chamado de camarim ou camarinha.

É preciso ressaltar aqui que, ao falar de candomblé, estamos aqui nos referindo ao candomblé Ketu. O motivo que nos leva a trabalhar com essa modalidade de culto afro-brasileiro é por ser ele, ainda, o mais estudado dentro da Sociologia, Antropologia e outras ciências que se ocupam em pesquisar as influências da cultura religiosa negra (afro-brasileira) na sociedade brasileira e sua influência na região de Pouso Alegre, nas casas em que trabalhamos esta pesquisa

Sabe-se, pela história, que os negros oriundos da Nigéria, principalmente os da etnia iorubá, foram dos últimos a chegar às terras brasileiras e com eles veio o culto aos orixás que acabou se impondo inclusive às divindades de outras etnias africanas aqui presentes. Não havendo quase separação entre inquices (nação angola) e voduns (nação jeje), pois todos são genericamente chamados de orixás; mesmo que muitos líderes se identifiquem com o culto angola ou jeje. O diferente está muitas vezes na língua ritualística. O predomínio, porém, é do iorubá, constituído de fragmentos, palavras, muitas vezes incompreensíveis até mesmo para o adepto que fala. Essa linguagem em idioma africano torna-se outro fator de empoderamento de diferenciação da Umbanda.

Nos candomblés, há a divisão em nações. Nação aqui se entende como culto religioso, dada a origem étnica de negros africanos. Quanto à Umbanda, tratarei deste ponto de forma mais genérica, pois esta se expandiu em várias concepções e formas ritualísticas. Nos candomblés, o culto aos orixás é o escopo de toda a celebração e é uma injunção ritual. Nas danças e rituais a memória mística e mítica se impõe. São soberanos. Na Umbanda, os orixás não estão no centro do culto; são lembrados, isto é, estão ali, mais distantes; apenas como referência da história e da filiação mítica dos adeptos. Perderam a função primordial.

### **1.3 Fé e mercantilização**

Candomblé é uma religião de oferendas, de ebós. A (re)vitalização do axé, força vital, dá-se mediante sacrifícios de animais, oferta de leguminosas, frutas e flores e folhas, seivas. Cada ato de oferta tem seu motivo e sua implicação na vida do adepto. É uma permuta. Isso, provavelmente, constitui certas relações mercantilistas, já que o Candomblé está inserido em um sistema de ordenação econômica capitalista neoliberal. No candomblé, as coisas, os atos são pagos. A consulta ao oráculo é paga. Não é necessária uma ligação religiosa, para se consultar tais oráculos ou frequentar as festas. Vínculos podem ser criados, mas não são regras. A umbanda, por essa cultura de fé cristã que constitui também sua discursividade, tem seus momentos de trabalhos de “caridade”, termo interpretado como serviço espiritual-mágico gratuito. Caridade como gratuidade, mas também tem seus atos pagos.

Observa-se assim que há uma relação entre fé e mercantilização ritualística. Prandi (1991, 1996) ao trabalhar com a ideia de religião paga afirma que o Candomblé e a Umbanda envolveram-se no mercado mágico contemporâneo. Com o avanço da oferta dos serviços mágico-espirituais concorrentes à disposição nas igrejas pentecostais e neopentecostais que apregoam uma prosperidade financeira, uma colocação social proeminente e uma nova identidade pessoal aos adeptos, construída a partir do individualismo e ostentação. Basta observar os programas televisivos e as propagandas das igrejas neopentecostais no corpo a corpo, no dia a dia nas ruas. Há sessões de desencapetamento em igrejas neopentecostais em

Pouso Alegre. Nesse difuso mundo de propostas de prosperidade, as religiões de matriz africana se viram (veem) num momento de tomada de decisão, de releitura e de ressignificação. Ressignificar para sobreviver. O momento histórico cobra-lhes uma nova postura: terreiros inovam (talvez) para sobreviverem ao novo momento de(da) “fé”.

Nessa perspectiva de adaptação dentro do Capitalismo, as religiões afro-brasileiras passaram a se colocar, também, como agências de prestação de serviços religiosos mágicos, uma vez que se lançam na disputa por clientes no mercado religioso. De certa forma, essas manifestações religiosas podem ser entendidas como parte de momento histórico atual de muitas variantes religiosas no Brasil, pois de acordo com Prandi (2000, p.77-78), “o pentecostalismo e o neopentecostalismo congregam inúmeras denominações mais interessadas em resolver problemas pessoais por meio dos poderes sobrenaturais do que propriamente internalizar valores éticos.”

O catolicismo romano não ficou alheio a essa movimentação discursiva sobre a fé e criou o seu movimento religioso chamado Renovação Carismática (RCC) que possui, praticamente, as mesmas características do neopentecostalismo e fez o percurso inverso das Comunidades eclesiais de base (CEBs), mais voltadas à compreensão do social e sua dinâmica, e se centrou no indivíduo deixando de lado as questões sociais, coletivas. Por esse movimento compreendemos que essas religiões judaico-europeias se apresentam hoje mais mágicas e ritualizadas esteticamente que éticas, quando se parte do conceito ético bíblico-abraâmico do amar um ao outro e da partilha comunitária. Boff (1985), referindo ao cristianismo, principalmente ao Catolicismo latino-americano, afirma que o individualismo e os valores de uma sociedade de consumo também são opressão. E como se pode perceber houve um distanciamento do ideal de preocupar-se com o bem-estar outro. Alerta, Boff:

Essa fé-práxis opera pela caridade, não pode, sem perverter-se, desvincular-se da busca da justiça, da luta por um mundo mais humano, onde se torne menos difícil a fraternidade. Fé como práxis libertadora implica todos os grandes valores da verdade e solidariedade, da fraternidade e do amor etc. (Boff, 1985, p. 33).

Esse momento de fé práxis parece estar assujeitado a um novo momento social e histórico da sociedade brasileira que valoriza o consumo exagerado como forma de

pertencimento às classes dominantes, que sutilmente impõe a ideia de igualdade na sociedade desigual. É natural que valores sejam repensados e ressignificados e que a sociedade avance. Mas também é necessário entender que o social se dá pelo conjunto. Mas o que se vê posto é um discurso que supervaloriza o indivíduo e o leva a crer que pela fé realizante ele se sobreporá aos demais.

Assim, religiões e clientes vivem numa relação de oferta e procura de serviços: a “religião paga”, no dizer de Prandi (2000).

Nesse quadro de falência ética das religiões no Brasil, situam-se, o Candomblé e a Umbanda, mais especificamente o Candomblé, na sua supervalorização do indivíduo que contribui para uma hipertrofia ritual, ao passo que a Umbanda, a de concepção mais tradicional, embora seja mais concisa em sua ritualística, não está por menos eticamente mais robusta (Prandi, 2000, p. 78 ).

O candomblé e outras variantes de culto de matriz africana no Brasil, como tambor-de-mina, batuque, xangô, entre outras, herdaram dos primeiros africanos, em princípio, seus valores e buscaram mantê-los pelo menos até início do século XX. Esses princípios são/estão profundamente enraizados nos conceitos de comunidade, compound, em que a figura dos ancestrais, os egunguns, e seus conhecimentos, eram base da convivência comunitária e de culto. Essa reverência aos ancestrais mortos mantinha a organização social e política dos grupos, dos clãs, ao mesmo tempo em que era o balizador moral. Nessa perspectiva, a palavra, a linguagem oral, apresentava-se como sustentáculo da ordem social. Esse culto aos ancestrais definia a forma dos cultos às divindades (orixás, inquices, voduns) e seus ritos, valores míticos e místicos bem como as concepções éticas: constituição de uma memória discursiva que afeta toda a discursividade dos terreiros de uma ou outra forma.

Esse modo de organização começa a mudar, porém, em terras brasileiras no início do século XX, sobretudo, com o advento da umbanda, surgida no Rio de Janeiro, conforme se destacou anteriormente. A umbanda irá fazer uma releitura e uma reelaboração dos rituais e da linguagem do candomblé, do qual trará os orixás, incorporará os conceitos e valores do espiritismo kardecista, cuja marca é a difusão de valores éticos cristãos, uma vez que também se diz cristão o seu fundamento, e

ainda trará as marcas do catolicismo, pois seus santos virarão chefes de falange espirituais: pela umbanda, o sincretismo virá com mais força.

A umbanda mesclou assim esses matizes religiosos e desenvolveu uma visão maniqueísta do mundo. Coube a ela criar um universo religioso mais sincrético e mais eclético; porém, não se desenvolveu já que não tem um código de ética coletivo. Nesse processo, pode-se dizer que “a umbanda ficou no meio do caminho entre o candomblé e o espiritismo” (Prandi, 2000, p.53).

A reconstrução simbólica do espaço africano, até início do século XX, num espaço e territorialidade brasileiros, onde não era possível ser brasileiro sem ser católico, perdeu-se muito da africanidade e incorporou os novos hábitos e costumes, principalmente no que concerne ao conceito de família, a família poligínica africana deixa de existir, ao menos juridicamente; entra assim o conceito monogâmico de família. Ter o culto às divindades africanas nesse espaço não era coisa fácil, pois era a religião de negros numa sociedade negra já brasileira (Bastide, 1975).

Nesse espaço simbólico, a umbanda, mais que o candomblé, procurou reproduzir o estereótipo nacional. Originalmente, adotou a língua da pátria como língua ritual, trouxe o caboclo (o índio), a criança e preto-velho como símbolos dos oprimidos sociais e, mais tarde, implementou a figura da mulher por meio da figura da pomba-gira, mesmo que essa fosse/seja de duvidosa moralidade (Prandi, 1996). Aboliu ainda o rito sacrificial e demonizou com a tradição católica a figura do Orixá Exu. O Candomblé, porém, fechou-se em seus terreiros, só mais tarde, por volta de 1940, quando de sua expansão para o Sudeste, abriu-se às novas demandas (Prandi, 1990).

Dessa forma, para o candomblé, trabalhar, isto é, vivenciar a ética, nos padrões de África, implica tentar, por meio de uma releitura, a busca de um elo perdido e mesmo que encontrado ele não será mais imposto como norma. Instaura-se uma nova concepção de vida e de organização social. O novo se impõe e, ao se impor, cria a resistência e na resistência instaura-se o silêncio da história. A memória é, em parte, reconstituída na e pela oralidade e, como destaca Orlandi (2011, p.31), “Se há algo que resiste , há algo que desliza e faz memória”.

O culto aos antepassados foi deixado para trás, pois a moral e a ética cristãs se impuseram. Coube aos negros e seus descendentes “aceitar” e silenciar. A fala dói menos que o flagelo. A alma pode ser refrigerada com os cantos e danças em língua que os brancos não compreendem, mas o corpo só se refaz com unguentos. O culto a egungun - ancestrais - balizador da ética para as comunidades negras, se perdeu em terras brasileiras, talvez não houvesse mais razão de ser, e aqueles poucos cultos que tentaram se estabelecer não tiveram territorialidade nem base comunitária: não havia como impor um costume em terras que eram estranhas. Como afirma Prandi (2000), a não instituição de sociedades de Egungun, Ogboni, Orô e Geledé que são controladoras da ordem e da política nas comunidades africanas completou o quadro de falência da reconstituição simbólica de uma territorialidade africana religioso-social em solo brasileiro. O que ficou do culto a egungun que buscou se consolidar muito pouco sobrou, além das máscaras (Prandi, 2006 )

A ideia medieval de que fora da Igreja não havia salvação e tudo aquilo que estava além de seu controle era abominável provocou certo apagamento da história, mas fez com que os cultuadores de orixás apenas se dessem o recolhimento. A historicidade permitiu novos rumos. Como assinala Orlandi (2010), historicidade é trama de sentidos. Esses sentidos se constituem pela relação entre história e língua. A oralidade, essa modalidade linguística, não permitiu o apagamento total da identidade.

Coube ao candomblé regular as relações de cada fiel com sua divindade, relações que são particulares, uma vez que cada ser humano está ligado por descendência mítica a uma divindade específica, numa pluralidade delas:

Oficiar ritos que permitem estabelecer um pacto de interdependência entre o fiel e seu deus ou deusa, identificar os tabus do iniciado e prescrever periodicamente as oferendas que o fiel deve propiciar a sua divindade para que ela o recompense em saúde, vida longa, conforto material, sucesso profissional, reconhecimento social, felicidade amorosa, familiar e sexual. (Prandi, 2000, p.81).

Cada comunidade, cada terreiro passou então a se organizar de acordo com seu chefe (babalorixás ou ialorixás). Cada terreiro, pequeno clã artificial, passou a ter sua autonomia e a sua constituição administrativa, inclusive a criação de cargos, passou a ser determinada pelos critérios do chefe. As relações do líder com o grupo



de liderados são mais afetivas. Tudo está no âmbito do pessoal e de sua autoridade que é máxima. O Candomblé, e não menos a Umbanda, são religiões personalistas e individualistas (Prandi, 2000). Isso torna possível falar de coerção, que se dá pela forma como se estabelece o discurso nesses terreiros, como não há um código geral escrito, balizador, com certa juridicidade sobre o grupo, já que toda a autoridade emana da mãe ou pai de santo e estes, segundo a crença do candomblé, expressam a vontade do orixá, temos de certo modo o funcionamento da coerção, pois de acordo com Orlandi (2011, p. 242):

Em relação à coerção, não é nem necessário dizer que não se trata de força ou coerção física, pois a ideologia determina o espaço de sua racionalidade pela linguagem: o funcionamento da ideologia transforma a força em direito e a obediência em dever (O. Reboul, 1980). A religião constitui um domínio privilegiado para se observar esse funcionamento da ideologia dado, entre outras coisas o lugar atribuído à Palavra.

## **2.4 Relação homem-orixá**

A cosmogonia, a visão de determinada comunidade sobre a criação do mundo, e a teofania, modo como certas comunidades veem a manifestação do divino, dos iorubás se distanciam da concepção cristã ocidental comum de religiosidade: “Os nagôs acreditam em um Deus inacessível e longínquo, que delegou poderes a divindades – orixá – intermediárias entre Ele e os homens.” (Cossard, 2004, p. 133). Esse Deus será identificado, nomeado, como Olorum ou Oludumaré. Não será diretamente cultuado. É com o orixá que o ser humano desenvolverá uma relação de identidade, de filiação e subordinação: “Cabe ao chefe do candomblé dar a conhecer a vontade dessas divindades por meio do jogo da adivinhação” (Cossard, 2004, p. 133). Há assim subordinação e coerção ou ainda relação discursiva de assujeitamento. O Orixá “fala” pelo oráculo e sua interpretação é de exclusividade do pai ou mãe de(no) santo. A instituição e consolidação do poder nessa relação de discursividade em que o outro vai se anulando, não ao sagrado, mas ao discurso.

O adepto do candomblé tem uma relação fechada com seu deus pessoal e, sob a influência direta de seu pai ou de sua mãe-de-santo, observará sem questionar o curso das ações que se dão nos terreiros. Essa linguagem sempre posta, palavras em movimento vão tecendo a discursividade (Orlandi, 2011). Esse silêncio e essa discursividade estão pautados na obediência, na manutenção dos

segredos, nos tabus (euós), que são interdições, nas obrigações e na afetividade com o orixá o que provoca silenciamentos. Essas interdições abrangem todos os aspectos da vida, principalmente as questões alimentares. É dessa relação entre o fiel e o orixá, que se dá a constituição da noção de certo e errado.

Para Prandi (1996; 2000), as noções de certo e errado bem como as pautas de direito e dever estão formadas a partir da relação, afetivo-devocional, entre o filho humano e o pai divino, isto é, o adepto e o orixá. Essa relação interpessoal, fiel-orixá, está acima de qualquer coisa. Por essa filiação, justificam-se uma gama de comportamentos, atitudes e valores que contrastam com os valores da sociedade cristianizada. Nos terreiros de candomblé, há um espaço de plausibilidade, em que se justificam os vários modos de ver o mundo e dele partilhar pela descendência mítica, pela própria maneira de ser do orixá. Nessa relação, fundem-se vicissitudes e virtudes, comuns a homens e a deuses. Os deuses do candomblé não parecem distantes. Eles “interagem” com os homens. Esse sentimento de estar junto com os deuses cria nesses espaços de religiosidade de matriz africana a “ilusão da reversibilidade”, isto é, “cria o sentimento de identidade com Deus” (Orlandi, 2011, p.253), de diálogo. Ao tratar da possibilidade de ilusão de reversibilidade, Orlandi (2011) esclarece que “A ilusão é a passagem de um plano a outro, de um mundo a outro” (2011, p.251) enquanto que a “reversibilidade é a condição do discurso.” (2011, p.239). Efeitos de sentido entre locutores.

Na esteira desse processo, compreende-se que os orixás, pela crença, administram o mundo. O mundo é lugar do conflito, da competição. Nos terreiros, essa reprodução externa do mundo existe e se dá sob a forma de vaidade, de disputa e intriga, fato visível também entre terreiros. A saga mítica dos orixás justifica atos de seus fiéis ou filhos míticos assim como contemporiza os conflitos. O mito que aproxima e distancia é construído pela linguagem, pelo discurso. A memória produzindo seus efeitos por meio de silenciamentos, apagamentos, esquecimentos, retomada da história “numa relação dialética entre regularidade e dispersão” (Santos, 2013, p.228).

E pode-se perceber esse movimento da história em Prandi (2000, p. 83), que afirma que há vestígios, pois “com o passar das gerações as línguas rituais do candomblé foram esquecidas (...) somente palavras avulsas têm ainda conhecido

seu significado...”. O autor, ao citar o etnólogo nigeriano Wande Abimbola, acrescenta que este “atribui ao esquecimento da língua a ênfase ritual excessiva, que ele chama de over-ritualization que se observa nos países da diáspora (...)” (Prandi, 2000, p. 83). Temos então a partir desse esquecimento linguístico uma reverberação ritualística compensatória imagística que será traduzida pela complicação excessiva dos ritos e no deslumbre das vestimentas: ato compensatório. Como não há arquivos institucionalizados, não há onde se recorrer uma vez que pode falhar a memória e criar o lapso. Nesse lapso, retomamos as palavras de Pêcheux (1999, p.56) quanto à memória que pode ser “um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contra-discursos”.

Dessa ruptura marcada pela oralidade que aos poucos vai se perdendo na história e, ao mesmo tempo, vai se historicizando de outra forma, os mitos vão se refazendo e se ressignificando. Uma nova leitura dos mitos cria, por assim dizer, o exagero nos terreiros: “ninguém está preocupado com virtudes e sentimentos religiosos, pois a religiosidade aqui se expressa pela sua exterioridade, a forma embotando o conteúdo” (Prandi, 2000, p. 84).

Tem-se então o processo de mercantilização da religião que reflete todo o caminho da economia neoliberal que se implantou no Brasil e fez com que as pessoas das mais simples às mais abastadas sempre quisessem estar em posição de destaque social. Nos terreiros de Candomblé e de Umbanda, é visível essa postura elitista de muitos de seus adeptos, mesmo não fazendo parte da elite burguesa. Os modismos invadem as comunidades religiosas e criam segregações internas. No dizer de Prandi (2000, p. 84), a relação de interdependência entre religião, mercado consumidor e espetáculo limita cada vez mais a atenção, o interesse e a concepção de religião do devoto do orixá, orientando o foco de sua percepção para o rito, que aparece como sinônimo pleno da religião.

O rito é, hodiernamente, em si mesmo uma concepção mercantilista: uma vitrine.

## **2.6 Cultos afros e inclusão social**

O Candomblé, inicialmente um uma comunidade de negros, instituída como forma de resistência cultural e espaço de inserção social, oportuniza uma (con)

vivência mais próxima e mais dinâmica entre sujeitos de vários segmentos étnicos. Torna-se espaço de discursividade religiosa e atravessado pela história e pela linguagem também se deslocou, ressignificou-se e entrou no competitivo mercado das religiões. Nessa perspectiva, o candomblé vai se fortalecendo como religião, e concorre com a umbanda. Em nosso campo de pesquisa, percebemos muitas vezes um jogo de forças entre esses dois campos mágicos. Na entrevista C, o zelador de umbanda assinala que é necessário, às vezes, “se reforçar no candomblé, pega uma força maior por causa dos cortes”, quando há determinadas demandas tidas como mais intensas em seu aspecto de magia. Nesses espaços religiosos, candomblé e Umbanda, passam a ser espaços que abrangem todas as classes sociais. Não é mais necessário fazer parte deste ou daquele grupo social ou religioso, ser um iniciado ou não, para usufruir dos benefícios dessas religiões afro-brasileiras. Nesse processo, teoricamente, todos têm acesso (Prandi, 1990).

Nestes ambientes de socialização e de empoderamento, ser babalorixá ou ialorixá tornou-se, de certa forma, um objetivo a ser alcançado. Para isso, a presença nos rituais e festas parece constituir uma espécie de busca pela visibilidade. Junto a esse processo há a crença de ser escolhido(a) para a função pelo orixá. Bastam a iniciação e seu ciclo articulados a capacidade de comunicação e de liderança.

Outra questão, percebida nos terreiros e já assinalada anteriormente, refere-se à aceitação plena da homossexualidade. Essa aceitação sem questionamentos vem consolidar essas religiões como “para todos” como diz Prandi (1996, p.73), numa clara mudança de concepção social e de organização grupal. Homossexuais assumem a função de líder. E esses sujeitos, novos adeptos, trazem consigo, com maior incidência, uma espécie de glamourização dos rituais, uma “hipertrofia” como assinala Prandi (2000, p. 87), trabalhando num plano essencialmente estético que também se traduz como valorização da fé. Isso é resultado de ressignificações do discurso religioso presente nessas religiões e das concepções de existência desses sujeitos. As casas de culto tornaram-se espaço de socialização e palco de apresentações teatrais onde se revivem a saga dos orixás e a expressividade de entidades da umbanda. Mesclam criatividade e exagero. Nas festas de pombagira, por exemplo, as vestimentas concorrem entre si.

Encontramos nos terreiros muitos jovens pobres, homossexuais ou não, muitas vezes sem acesso à educação formal escolar que se miram em seus pais ou mães-de-santo bem-sucedidos, enquanto líderes religiosos, e se lançam nesse universo, em busca de ostentação, reconhecimento social e financeiro e poder. Essa busca é um dos objetivos a que anseiam esses jovens. Mas além de tornar-se líder religioso e abrir sua própria casa, ter reconhecimento público, é sair da invisibilidade social. Candomblé e umbanda se tornam assim espaço em que se consolida a realização pessoal e a econômica. São espaços de visibilidade.

Muitas vezes, o pouco conhecimento em relação aos fundamentos básicos da religião, é revestido de um silêncio e um falso clima de rigor doutrinário, quando de fato sobeja ignorância dos líderes religiosos bem como dos iniciados. Assim pouco valor se dá a formação intelectual dos membros da comunidade. Como afirma Orlandi (2011, p. 248), ao citar Gramsci:

A religião abarca duas dimensões: a de concepção de mundo e a de atitude prática. No âmbito da concepção de mundo é que podemos ver a relação entre filosofia, senso comum e folclore: “o senso comum é o folclore e se acha sempre na metade do caminho entre o folclore verdadeiro e próprio (quer dizer tal como se o considera comumente) e filosofia (1966b). (...) o folclore é a concepção de mundo das classes subalternas e a filosofia é a ordem intelectual das classes fundamentais.

Ainda se observa de modo muito incipiente a valorização do conhecimento acadêmico e do desenvolvimento sistematizado ético-moral. Essa ausência gera a “hipertrofia do ritual” (Prandi, 2000, p. 87) e a atrofia do espaço da fé. O que vem pelo senso comum é reconhecido e toma conotações de verdades absolutas e tornam-se fundamentos casa e isso reorienta discursos e linguagens. Em nossa entrevista C, ouvimos a afirmação: “é passado de geração pra geração, senso comum”. Nisso, muitas vezes, o que se chama de folclore, aparece.

Numa questão de interpretação, de linguagem, a homossexualidade nos terreiros de candomblé e umbanda procura por justificativas em mitos que foram interpretados à luz de um tempo e de uma maneira que respondesse a determinadas posições sociais de uma época. O tempo presente também tem suas justificativas. É a linguagem em movimento. Para o candomblé, a questão da sexualidade é latente por estar também presente na composição do mito sobre os

deuses que têm tudo de humano e tudo de sagrado. Na umbanda, a questão vem pelo viés da aceitação pura e simples.

No percurso dos mitos, Prandi (2001) traz algumas possibilidades de interpretação da questão de a homossexualidade ser justificada pelo mitos de Logun-Édè que ora vive com o pai, Odè, ora vive com Oxum, sua mãe. Este Orixá vive seis meses com o pai e seis meses com a mãe, tornando-se, portanto, um orixá de personalidade múltipla, híbrida, que ora se masculiniza, ora se feminiza: um orixá andrógino. Outro mito que provavelmente referencia essa questão da homossexualidade está em: “Um dia ele (Odé/Oxóssi) encontrou Ossaim, que lhe deu um preparado. Oxóssi perdeu a memória. Ossaim banhou o caçador com abôs misteriosos e ele ficou no mato morando com Ossaim(...)” (Prandi, 2001, p. 120). Em outras narrativas sobre o mesmo acontecimento, Oxóssi aparece encantado (grifo meu) por Ossaim. Esse encantamento tornou-se alvo de especulação sexual homoafetiva. A leitura, no entanto, pode ser outra. Encantado também pode ser interpretado como vislumbre pelo conhecimento, uma vez que os dois orixás, pela mitologia, compartilham o mesmo espaço da floresta: o reino vegetal. Ainda há Oxum seduzindo Iansã (Prandi, 2001, p.325). Corpo e prazer!

Já no espaço da umbanda, há uma figura controversa e extrovertida a quem se chama de pombagira, espírito de mulher, que Prandi (1996) traz como uma figura de moral duvidosa, que está na base da representatividade da própria umbanda. Ela, de certa forma, está na representação das camadas sociais menos privilegiadas, junto com outras entidades como pretos-velhos, crianças, ciganos, baianos, etc. A pombagira representa mulheres banidas socialmente que, por vezes são prostitutas, e no culto está incumbida de arrumar a vida amorosa e sexual daqueles que a procuram em troca de presentes e outros favores. É uma entidade de esquerda, dentro da concepção umbandista de esquerda e direita. “A direita compõe-se de entidade mais evoluídas e a esquerda de espíritos atrasados, demoníacos” (Prandi, 1996, p. 139).

A pombagira, entidade da esquerda, incorpora tanto em homens como em mulheres. São entidades de alta sociabilidade: todos gostam da pomba-gira. Elas mexem com o imaginário das pessoas. Falam o que querem e quando querem o que pode soar como má-educação uma vez que desafiam padrões

comportamentais cristalizados como de boa educação. E não se intimidam por serem, isto é, comporem a esquerda. Ao citar Arcela (1980), tratando dessa disjunção esquerda/direita, Prandi destaca que:

O lado esquerdo é povoado pelos Exus e Pombagiras, basicamente (Arcela, 1980). Ambos são mal-educados, despudorados, agressivos. Falam palavrões e dão estrepitosas gargalhadas. Chegam pela meia-noite, os exus com suas mãos em garras e os pés feito cascos de animais satânicos, as Pombagiras com seus trajes escandalosos nas cores vermelho e preto, sua rosa vermelha aos longos cabelos negros, seu jeito de prostituta, ora do bordel mais miserável ora de elegantes salões de meretrícios, jogo e perdição; vez por outra é a grande dama, fina e requintada, mas sempre dama da noite. (Prandi 1996, p.140).

Considera-se assim que a pombagira é uma figura singular e, ao mesmo tempo, plural (Prandi, 1996, p.8). Nessa pluralidade, ela oferta aos homossexuais uma identificação de seus desejos mais abscônditos: inserção social e poder. Normalmente, os homossexuais que incorporam essa entidade da umbanda são homossexuais categorizados como passivos que fazem o contraponto com os ativos, conforme observa Landes (2002). O lado extremamente feminino como se apresenta a pombagira e seu despudoramento são o principal atrativo para homossexuais que veem a possibilidade de se (des)colocar como mulher e ser aceito como mulher num local supostamente sagrado, onde não há risco de exprobação pública.

A conquista pelos homossexuais, principalmente os masculinos, dos terreiros provocou um novo paradigma no aspecto religioso dos cultos afro-brasileiros. O matriarcado baiano tradicional se viu frente a novos desafios e tendências. Aparece o candomblé de caboclo, que vem legitimar o status e o poder de homossexuais, num desafio a tradicionais casas de culto afro-brasileiro (Landes, 2002). Essa modalidade de culto influencia fortemente a umbanda.

Os adès (homossexuais) que recebem orixás, pois no culto tradicional do candomblé isso cabia apenas às mulheres, operam, como diz Birman (1995, p. 88), numa “obrigatoriedade feminina de possessão” e o comportamento, dentro de uma ótica feminina, é marcado pela performance da dança, das roupas e dos gestos: status e prestígio. Tanto a umbanda quanto o candomblé significam também espaços de inserção social e busca de grupos de plausibilidade para homossexuais, sejam passivos ou ativos (Landes 2002), sob o disfarce da mediunidade. Mas a

sexualidade dentro da cosmologia africana não é tabu, faz parte do cotidiano das pessoas. Os mitos dos deuses o revelam. Exu, o deus mensageiro, representa-se por um falo (ogò) (Prandi 2001).

Para Fry (1982), o apoderamento dos cultos pelos homossexuais masculinos é apenas a legitimação do poder, pois esse espaço de culto o será também de sociabilidade entre homossexuais, de promoção da imagem e busca de possíveis parceiros, e acima de tudo espaço para a liberação dos traços de personalidade mais afeminados. Há uma tendência a se aproximar de entidades femininas, que pode funcionar como refúgio contra os preconceitos e a desaprovação social e familiar: “É o local de afirmação e espaço dos homossexuais assumidos” (Fry, 1982, p.74). Esse espaço está mais consolidado nos terreiros de umbanda que no de candomblé, no nosso caso o Ketu, em nossa região de pesquisa; onde há também o desvio para as vestimentas: o exagero e o espetáculo coreográfico.

### **CAPÍTULO III**

#### **ENTRE UMBANDA E CANDOMBLÉ: UM LUGAR SIMBÓLICO DE PESQUISA**

##### **3.1. Descrição de cenário da pesquisa**

O trabalho de pesquisa se desenvolveu nos municípios de Pouso Alegre e Santa Rita do Sapucaí. Conforme dados do IBGE, Pouso Alegre tem população estimada, de acordo com os dados de 2015, em 143.846 habitantes Santa Rita do Sapucaí em 41.425 habitantes e estão localizados na macrorregião Sul/Sudoeste de Minas Gerais. A população do município em sua maioria professa a fé cristã, majoritariamente o Catolicismo romano. Há uma forte presença de festas e crenças populares largamente embasadas em princípios cristãos que favorecem a constituição de uma moral solidamente vinculada a determinações religiosas cristãs. Nesse espaço assim constituído de simbologias cristãs, não conseguimos localizar em arquivos nada que remonte à presença de registros de terreiros de religiões de tradição de matriz africana de maneira oficial. Importante mencionar que a cidade



foi constituída sede de bispado católico em 1900 e isso provavelmente tenha contribuído para silenciamentos dessas religiões, o que não quer dizer que não existiram. Estavam presentes, mas "invisíveis" talvez. Interessante é notar que a umbanda surgiu, conforme mito fundação em 1908, na cidade de Niterói (RJ).

Se partirmos da ideia aceita por muitos autores que a umbanda tenha surgido com Zélio Fernandino de Moraes em 1908, entenderemos este provável apagamento da disseminação do pensamento da umbanda em Pouso Alegre. Entretanto, é provável que as ideias e pensamentos sobre espiritismo já estivessem presentes na sociedade pouso-alegrense e santa-ritense, mesmo que combatidos, e provinham de conceituações do espiritismo kardecista. O espiritismo kardecista teve mais visibilidade e é fortemente ligado a princípios cristãos e a certos setores da elite social. Seus adeptos possuem uma escolarização maior e, portanto, maiores condições de diálogo e de convencimento. Quanto ao candomblé não há notícias. Por isso talvez que não haja uma disseminação cultural sobre o candomblé, o que se percebe nas falas é certo desconhecimento e um certo receio, algo como que relacionado à magia negra, em seu sentido negativo, se é que há sentido negativo e sentido positivo em algum discurso. São efeitos de sentido.

Frequentando, participando e ouvindo pessoas de seis terreiros com as mais variadas formas de organização e conceituação sobre suas práticas encontramos uma "mistura" de crenças que formam esse complexo sistema religioso afro-brasileiro. Umbanda e candomblé são religiões muito próximas, mas diferentes em suas essências e que no diferente se convergem. Segundo um pai de santo de uns dos terreiros frequentados: "são duas coisas que podem andar juntas, mas nunca se misturarem". Ainda segundo outro adepto da religião "não há como tocar candomblé em Pouso Alegre, candomblé é caro." Entretanto, em todas as casas visitadas, percebe-se uma simpatia intensa e imensa pelo candomblé. Há uma mistura de crenças e ritos ora com mais intensidade ora com menos. E isso é perfeitamente compreensível uma vez que, como afirma Magnani (1991, p. 43), "cada terreiro dispõe e combina a sua maneira elementos de uma rica e variada tradição religiosa..." Essa configuração das casas, que são autônomas, refletem de certa maneira as ideias de aldeias, de clãs, os *compounds* africanos, onde cada chefe é supremo e inquestionável. É o proprietário do espaço e é daí que se estabelece também que estabelece seu poder.. Porém, submetidos às tradições brasileiras,

patinam em conceitos cristãos e pensamento nagô, isto é, forma de pensar e de agir do povo da etnia iorubá, no que tange à moral e à ética.

Os terreiros visitados, com exceção de uma casa, o Ilê Axé Yemanjá Majé Bassan, e única em zona rural, todos são simbolicamente umbandistas e urbanos. E é constatável o que Birman (1983) aponta enquanto formação do espaço umbandista: “não há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar, absorver práticas religiosas existentes dentro e fora desse fluido denominado afro-brasileiro” (p. 27). Combinar é o verbo que melhor explicita, exprime esse universo afro-brasileiro. Cada terreiro, cada casa de santo é uma miniatura de um reino que se orgulha de se estabelecer pela diferença, mantendo, entretanto, uma unidade com outras casas pela essência religiosa em determinados pontos em comum como caridade, fé, humildade, mesmo que sejam apenas conceituais quando se contradizem pela práxis. O que também não é discutido. As religiões afro-brasileiras se constituem como “sistemas abertos, múltiplos, ambíguos que buscam elementos em diversas influências religiosas para compor suas práticas diárias” (Nogueira, 2009, p. 43).

E por ser um sistema aberto, diverso e, portanto, múltiplo é que a circulação de discursos que normalmente vêm pela oralidade vai constituindo a base de poder e organizando a hierarquia interna de seus membros que por meio de “gestos de interpretação (...) se constituem no mundo, na história, com seu alcance político” (Orlandi, 2001, p. 168). Assim as “versões” (Orlandi, 2001) discursivas vão se consolidando e consolidando tradições e modo de ser e ver o mundo de cada terreiro. Cada terreiro se significa para significar para alguém. Comum é ouvir nesses espaços “precisamos de qualidade e não de quantidade de filhos de santo” o que de certa forma nos leva a pensar em sublimação ou racionalização quando se questiona o número de filhos de santo de cada casa. Casas com mais filhos refletem o orgulho expressivo de sua comunidade que confere ao pai de santo certo poder maior de liderança e poder de liderança aponta para o sentido de convencimento pelas palavras, pelo discurso. “O sujeito está ancorado no discurso, em uma formação discursiva, em um sentido(...) realizando o imaginário discursivo da unidade” (Orlandi, 2001, p. 92). Volta a remeter nessa ilusão de unidade o conceito de família de (no) santo, tão comum à Umbanda e ao Candomblé.

Outra constatação que se pode perceber nesses espaços frequentados durante a pesquisa é o conceito de “rizoma” trabalhado por (Deleuze & Guatari, 2006) para explicar essa dispersão das religiões de matriz africana é ideal. Cada terreiro-comunidade se organiza, impõe-se como autônomo e assim vem à tona a noção de direções várias. Há um meio de onde se dispersam não se definindo pelo conjunto. Essa dimensão de dispersão segmenta, transforma, estratifica e desterritorializa (Deleuze & Guatari, 2006). Quando pensamos nesta desterritorialização também pensamos em deslocamento discursivo, e constituição de outros sentidos possíveis constituídos de memória e historicidade “onde um sítio de significações permanece aberto (...), há a ameaça da proliferação sem limite, a invasão selvagem do empírico no simbólico” como aponta Orlandi (2001, p. 95). Os espaços de constituição social dos terreiros de Umbanda e Candomblé em estudo remetem a esse desenvolver de conceitos, isto é, de ressignificação de espaço e sociedade, de dominação e sujeição. São lugares de “repetição e deslocamento. Paráfrase e metáfora”, no dizer de Orlandi, (2001, p. 95).

Outro fator interessante é o apagamento da história da umbanda ou mesmo do candomblé nessas casas. Entre os pesquisados poucos têm, isto é, apenas dois dirigentes têm algum conhecimento da história da formação/fundação da umbanda: um pai-de-santo e uma mãe-de-santo, os demais não veem isso como algo importante. A noção ou o conhecimento da história de fundação ou do mito de fundação da umbanda está em segundo plano e muito pouco ou quase nada se constitui como saber da formação do candomblé no Brasil. É como se o inconsciente desses adeptos apenas percebessem o religioso como campo de magia respaldado pelo imagético. Palavra e imagem contemplam o necessário para sustentar a ilusão do processo da reversibilidade nos terreiros: “reversibilidade como troca de papéis na interação que constitui o discurso e que o discurso constitui” (Orlandi, 2011, p. 239).

O que se percebe de fato é que há um diálogo muito mais intenso entre a umbanda e o candomblé que podemos imaginar. Há um transitar de conceitos e crenças que se misturam e se redefinem, mesclam-se e promovem um saber discursivo pelo caráter dinâmico da cultura. Como destaca Orlandi (2001, p. 94), “o discurso pode se apresentar em diferentes versões”. Para a autora,

O interdiscurso (memória) determina o intradiscurso (atualidade), dando um estatuto preciso à relação entre constituição/formulação caracterizando a relação entre memória /esquecimento e textualização. As diferentes formações discursivas regionalizam as posições do sujeito em função do interdiscurso, este significando o saber discursivo que determina as formulações (p. 94).

Desse diálogo entre umbanda e candomblé, dessa relação profunda de proximidade aparece, embora negado, a concepção de umbandomblé (Capone, 2004). E essa categorização reflete a própria história desses chefes de terreiro que ora são umbandistas, ora são candomblecistas enquanto ato religioso. É como caminhar com duas sandálias diferentes, mas de mesmo formato. Mesmo na casa que se é de candomblé de nação, a ialorixá tem seu culto particular às crianças-entidades ou erês de umbanda assim como a outras entidades. Pode prevalecer ora uma crença ora outra, mas ambas sucumbem à discursividade da chefia do terreiro. A posição-sujeito desses líderes transpassa seu próprio limite de crença pessoal/individual para constituir o coletivo. Compreendemos esse momento como atravessamento do sujeito pela exterioridade e que, situando-se num tempo histórico, é naturalmente trabalhado pela ideologia para significar esse momento..

Os sujeitos estão sempre nessa relação de constituição de si mesmo pela língua e pela história. Ele é sempre interpelado pela ideologia e suas condições sócio-históricas estão sempre trabalhando a significação e a ressignificação discursiva. Se tomamos o discurso também como palavra em movimento, é natural que essa movimentação afete o cotidiano e vai compondo historicidade dos sentidos. Como esses espaços religiosos são trabalhados pelo discurso oral, há sempre um incremento, um reconstituir do que é dado pela língua.

Entendendo que essas religiões foram historicamente atravessadas por conceitos advindos do cristianismo católico, principalmente, e que em suas constituições esses elementos outrora fizeram e ainda fazem parte da visão de fé dos sujeitos. O ecletismo representa o conceito de universalidade de crença. E a crença é subjetiva e os sujeitos são marcados pelas suas formações discursivas que resultam na maneira de enxergar o mundo e a vida. Esses líderes passam a trabalhar seus conceitos em suas comunidades e vão dando uma identidade a cada espaço onde a fé é explicitada. Assim pelas falas, pela imposição sutil da vontade do líder novos arranjos discursivos vão acontecendo. Parece que o sincretismo

deixa de ser visual para ser discursivo, pois agora ele vem pela fala. Ele vem pela ressignificação.

Aqui tomo o conceito de umbanda cruzada trazido pelo entrevistado C, que a situa entre a umbanda branca e o candomblé e fica clara a noção de um reordenamento significativo da estrutura religiosa. “Na umbanda cruzada se tem a mistura, né, se mistura, trabalha os orixás e outras linhas da umbanda”. A palavra “mistura” nos chama a atenção. Traz a ideia de surgimento de uma outra coisa: algo que não nem umbanda nem candomblé, mas ao mesmo tempo se constitui como candomblé e esse se constitui como umbanda. Podemos dizer que não deixa de ser umbanda porque tem elementos desta, é candomblé porque traz rituais do candomblé. Mas é mistura. E o fato de ser mistura não significa necessariamente perda da essência e da diferenciação. Que nos leva a pensar sobre a afirmação do entrevistado B quando assevera que “as duas (religiões) podem andar juntas, mas não podem se misturar”. Aparece novamente o termo “misturar” antecedido por um “não”. Ideia de afirmação que pressupõe uma ressalva. Pela afirmação “não podem misturar” somos levados a pensar em mistura, isto é, que já existe mistura. Pode ser aceita ou não, mas ela existe e está aí numa espécie de transformação ritual. “Andar juntas” significa estar no mesmo espaço de percurso, lado a lado. Andar traz a ideia de estar em movimento e o discurso está em movimento.

Atravessados pelo interdiscurso, os sujeitos não se dão conta de apagamentos, silenciamentos, esquecimentos, lembranças que atuam sobre sua memória discursiva e estabelecem o dizer. O dizer do sujeito revela, a sua ideologia, isto é, seu universo de representações simbólicas e crenças. O esquecimento é estruturante do dizer. Dessa ideia de andar junto, de mistura que surge essa relação superficial do dizer que procura negar, negligenciar o que está posto e dado pela prática. São os efeitos das formações discursivas regulando o que pode e deve ser dito e o que não pode e não deve ser dito. “Algo novo irrompe e se mostra na linguagem. É o ponto de encontro entre a memória e a atualidade”, como nos esclarece Domingues & Carrozza (2013, p. 154). Na instabilidade que constitui o sentido, os acontecimentos vão se historicizando. E nesse encontro entre memória e atualidade surge o Umbandomblé. Negado enquanto palavra “ a palavra em si, Umbandomblé, não existe (...)”, afirma nosso entrevistado C. Mas ela está aí e

quando vem pelo discurso vem carregada de sentido. . Vem carregada de memória. Discurso em dispersão. Em formulação.

Nessa perspectiva, pode-se entender o umbandomblé como mais uma ramificação “rizomática” (Anjos, 2006) desse universo religioso afro-brasileiro. Essa ressignificação do candomblé e da umbanda está redefinindo percursos. É uma nova leitura que se faz na atualidade, num mundo congestionado de informações , de revoluções dos costumes, de busca de igualdade e de revisão da história. O acesso ao conhecimento, a entrada de adeptos mais letrados faz com que haja retomadas discursivas e se dá então o choque, a tensão entre concepções. É na tensão histórica que o novo se irrompe. Se há os que buscam um retorno africanista ou a uma volta à umbanda mais da origem, há também os que vão trilhando novos rumos que também podem ser interpretados como mecanismo de resistência num mundo globalizado. A criatividade é ilimitada nos terreiros. E também ilimitada para os adeptos já que pela fé se incluem e pela sua ausência se excluem. Submetem-se a essa discursividade de maneira tranquila.

Esse discurso que traz as marcas do discurso autoritário, e esse, por sua vez, “tende à monossemia”, (Orlandi, 2011 p. 240), ficando pouco ou quase nada para as indagações. O discurso vai deslocando conceitos e formas de individuação do sujeito que tudo, naturalmente, organiza ao jeito e vontade do babalorixá ou da ialorixá que, ao falar pela divindade ou entidade, anula a vontade dos outros: constituição do poder pela linguagem. Esse tipo de discurso, o religioso, autoritário, é que permeia o espaço de Umbanda e Candomblé; embora muitas vezes, em roda de conversa, tende-se a ser percebido como discurso polêmico, que ameniza a convivência. Na prática, não acontece assim, porém. Nas rodas de conversas, a posição é de escuta, de aprendizado. É ato pedagógico. O que acontece é que, como afirma Orlandi (2011, p. 240) ao esclarecer essas reverberações do discurso, todo discurso é incompleto e, dessa incompletude, os sentidos estão em profusão :

Isto porque todo discurso é incompleto e seu sentido é intervalar: um discurso tem relação com outros discursos. É constituído pelo seu contexto imediato de enunciação e pelo contexto histórico-social, e se institui na relação entre formações discursivas e ideológicas . Assim sendo, o sentido (os sentidos)de um discurso escapa(m) ao domínio exclusivo do locutor. Poderíamos, então, dizer que todo discurso, por definição, é polissêmico, sendo que o discurso autoritário tende a estancar a polissemia.

### 3.2. Contextualização

Não se pode negar a importância das religiões de matriz africana na formação cultural da sociedade brasileira e de modo particular na sociedade sul-mineira. A seus modos, elas, especificamente a umbanda e o candomblé têm-se estruturado e difundido suas verdades e sem buscar uma espécie de catequese sistemática para seus seguidores, admiradores e/ou ainda simpatizantes. É claro que já há escolas, universidades, em grandes centros urbanos, com cursos específicos sobre teologia umbandista e vários cursos sobre cultura de origem africana, mais claramente da África ocidental que tem um peso maior na formação do imaginário brasileiro e por isso vêm sendo objeto de estudos de várias ciências. Isso denota sua importância enquanto “locus” de formação de opinião e de expansão cultural. Memória e identidade se (re)constituindo e buscando seu lugar de reflexão na história.

Na perspectiva da memória, da oralidade e da historicidade, é o discurso manifestado pela/na linguagem que nos leva a compreender como se direciona e como se constitui o poder. Poder ressignificado, de natureza subjetiva. Oralidade será traduzida, isto é, significada como memória discursiva, interdiscurso.

Este definido como aquilo que fala antes, em outro lugar independentemente. Ou seja, é o que chamamos de memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada de palavra. (Orlandi, 2015, p. 29)

Pensando desta maneira, o discurso está para além da função aglutinadora destas comunidades religiosas, ele se põe como restaurador de uma memória e indica a posição-sujeito de cada ser em relação ao grupo de pertencimento. Essa relação põe em jogo o conflito e as sustentações do empoderamento. São disputas num jogo de poder através da linguagem. O chefe de cada terreiro-comunidade tem em sua fala a ilusão da “subsunção de uma voz pela outra (estar no lugar de)” (Orlandi, 2011, p. 244). Falar no lugar de outro. Trata-se do “É o ‘como se’” (Orlandi, 2011, p. 244), isto é, uma relação imaginária de estar sendo conduzido por outro que não ele e essa voz que se coloca suspende os questionamentos. Nesse espaço de onde conflitos de ideias são abafados e ou camuflados pelo respeito ou pelo medo a voz do líder se impõe e o discurso reconduz à sujeição. Nessa relação de poder, são os Orixás, “ministros de Olorum” (Cossard, 2006, p.15) ou pela definição de

Verger (1986, p.19) como “força pura” que falam pela boca do babalorixá ou ialorixá através de jogos divinatórios (búzios, opelê-lfá, etc.) no Candomblé ou as entidades espirituais através dos médiuns de umbanda e em ambos os casos se explicita a noção de poder e de incontestabilidade da fala. É uma fala carregada de poder. E nesses momentos se verifica o processo da absunção como fator de empoderamento e assujeitamento: distanciamento que supõe proximidade.

Assim percebemos como as formações discursivas e a ideologia funcionam e como essa relação da língua com a história constituem o sujeito. Manifestam e nos põem em contato com as condições de produção através do funcionamento da linguagem. Com suporte da Análise de Discurso, podemos trabalhar os vários gestos de leitura, uma interpretação pelos fundamentos teóricos. Ao trabalhar sob gestos de interpretação para compreender o papel da linguagem nas comunidades afro-brasileiras pesquisadas, começamos a pensar que essas manifestações culturais e religiosas também são responsáveis pelo fortalecimento da cultura regional do Sul de Minas. Essa região rica em manifestações culturais e religiosas. A presença das religiosidades é marcante em todos os setores da vida social e pessoal. E essas religiões são vistas e interpretadas o tempo todo. Há os que as veem pelo olhar cristão católico e aí com mais tolerância, porque o catolicismo popular permite o trânsito entre a igreja e o terreiro; há ainda os que olham a partir do (neo)pentecostalismo evangélico e então há uma crítica severa e um gesto de intolerância que remete a tempo quando essas religiões eram chamadas de primitivas e diabólicas e ainda se tem os que as enxergam apenas como manifestação de folclore. Mas todos assujeitados pela ideologia que é uma das condições do discurso. E em meio a essa pluralidade discursiva essas religiões de matriz africana se resignificam e operando pela oralidade constituem seu espaço de fé e crenças: seu espaço simbólico.

É nesse espaço simbólico que se reconhece que as relações de poder, nessas comunidades, dão-se embates psicossociais, onde efeitos de sentidos são disputas de/pelo empoderamento e sujeição e assujeitamento ao discurso religioso autoritário. Diz um babalorixá: “aprende-se com os mais velhos, ouvindo, sem perguntar nada e sem questionar”. Assim, pode-se asseverar que os discursos são práticas contextualizadas, vivenciadas no perímetro comunitário: “Os dizeres não são, como dissemos, apenas mensagens a serem decodificadas. São efeitos de



sentido que são produzidos em condições determinadas e que estão presentes no modo como se diz”, (Orlandi, 2015, p. 28). O discurso, efeito de sentidos entre locutores, como afirma a Análise de Discurso, permite uma percepção maior da estruturação das relações interpessoais nas religiões afro-brasileiras.

### **3.3. Características**

Observamos que há certa regularização discursiva nesses seis terreiros visitados. Encontramos situações discursivas que nos remetem a uma ideia de historicidade que vem marcada pela oralidade e consegue manter uma unidade (unicidade) de pensamento enquanto fala, e também de sentidos. Sentidos vêm pela ideologia e a ideologia está dada pelas formações discursivas que são estabelecidas pelas condições de produção do discurso. Sentidos são outros. Nos terreiros, ouvimos “eu tive a felicidade de Deus se agraciar de mim com dons assim especiais, já desde quando nasci”, fala a ialorixá; um babalorixá “Eu acredito que foi por amor, na verdade, eu acredito sim que nós não escolhemos o orixá, o orixá que nos escolhe. Somos escolhidos” e o terceiro entrevistado nos afirma “nós não escolhemos isso para nossa vida, na realidade, nos somos escolhidos pelo orixá”.

Como se pode observar, há algo que une esses discursos: são escolhidos. Não escolheram. Pelo efeito de transparência da linguagem, pela evidência de sentidos, são impelidos a acreditar em determinação religiosa, assim como as pessoas que estão em convivência nesses espaços comunitários, socialmente organizados e com uma história que consolida tal pensamento. Pelo fato de essas pessoas se sentirem escolhidas, elas imputam uma noção de poder sobre as demais. Essas posições-sujeito levam a crer na ilusão de ser origem do que diz. Notam-se de fato os esquecimentos e os deslocamentos dados pela historicidade e pela condição da organização social desses grupos, bem como o estabelecimento de formações discursivas que dão a sustentação do dizer e do não dizer. Mas que são as matrizes do pensar e do falar.

O discurso se instala e faz crer surgir uma concepção de mundo que responde aos anseios individuais e coletivos. Vale lembrar que essas religiões, umbanda e candomblé, valorizam muito mais o individual que o coletivo, uma vez que elas cristalizam a relação pessoa/divindade. Todo esse processo discursivo, inscrito nos terreiros, entendendo aqui a língua como possibilidade do discurso, dá-

se dentro de um contexto de busca de identidade, de consolidação de pertencimento e reconhecimento como parte de um determinado grupo. As formações discursivas que vão sustentando o que pode ser dito, regulando o que não pode ser dito vão reforçando, nesses discursos de terreiros, a ilusão de origem do sentido dado pelas posições de chefia dos sujeitos pais ou mães de (no )santo. Isso reforça sobremaneira a noção de autoridade e, por conseguinte, fortalecem a estrutura de poder. São jogos de força em dada conjuntura e em dado momento entre as forças de classe nessas comunidades. O assujeitamento à discursividade de poder é inconteste: existe a escolha da divindade. Escolha ritualizada e pública.

É preciso estar investido de uma autoridade dada, ou pelo menos reconhecida pelo poder temporal, em condições muito bem determinadas, em situações sociais bastante ritualizadas. (...) O poder da palavra na religião é evidente. O mecanismo de performatividade da linguagem está ligado intimamente a uma visão de linguagem como ação. Não como ação decorrente do falar mas como ação estruturalmente(organicamente) inscrita no próprio ato de falar (Orlandi, 2011, p. 252).

As condições sociais dos membros dos terreiros assim como a história são constitutivas das significações. Os sentidos são assim agenciados; são o reflexo dado pelas formações discursivas que estabelecem as formações ideológicas que sustentam o dizer dentro da instabilidade dada pelo social e pela história: o interdiscurso não percebido que está na origem do dizer: “Aquilo pode e deve ser dito (...) a partir da posição dada na conjuntura social’ (Pêcheux, 1995, p. 160). Dentro dessa condição de produção discursiva as relações de poder se instalam e fazem com que haja assujeitamento(s) para o estabelecimento da relações de classe nos terreiros.

Outro aspecto comum, nesses terreiros pesquisados, está no discurso a respeito da sexualidade que é vista com naturalidade e tida como coisa corriqueira, que está no dia a dia das pessoas. Sensualizações são comuns entre os membros da comunidade. Quanto à homossexualidade ela deixa de ser tabu e também é vista como natural e de maneira justificada pela mitologia, embora negada talvez pela falta de conhecimento, em gestos de interpretação, é o está lá pela memória discursiva, pelo interdiscurso, como esse percebido pelo mito de Oxóssi e Logum Edé como nos coloca Prandi (2001, p. 141) “Oxóssi encantou com sua beleza e o perseguiu mata a dentro. E, junto do rio, quando o cansaço venceu Logum Edé e ele caiu, Oxóssi atirou-se sobre ele e o possuiu”. Em outro mito a respeito de Oxum

em relação à Iansã (idem, p. 325) temos “Oxum então pensou ‘vou me deitar com ela’. Oxum era muito decidida e independente. (...) No começo Iansã não se deu conta do assédio, mas depois acabou-se por entregar”. É a memória constituindo sentido(s).

A memória, por sua vez, tem suas características, quando pensada em relação ao discurso. E, nessa perspectiva, ela é tratada como interdiscurso. Este é definido como aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente. Ou seja, é o que chamamos de memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, do já-dito que está na base de cada tomada da palavra. O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em situação discursiva dada (Orlandi, 2015, p. 29)

Temos então o aspecto da fé vindo pelo senso comum e constituindo formações discursivas porque as condições de produção desta discursividade favorecem os gestos de interpretação do sujeito em seu contexto imediato. O sexo, pelos mitos nagôs, é sinal de felicidade e de prazer; não há nada “errado”, não há a concepção de pecado. E o interessante, como afirma Orlandi (2015, p. 24), “é saber como as interpretações funcionam. Quando se interpreta já se está preso em um sentido”. Está-se em um sentido, que pode ser outro. Orlandi (2015, p. 24) alerta para a percepção de que “Em suma, a Análise de Discurso visa a compreensão de como o objeto simbólico produz sentidos, como ele está investido de significância para e por sujeitos.” Sempre são novas as leituras, uma vez que as formações discursivas são instáveis.

Nos terreiros pesquisados e visitados, percebemos que pela constituição de poder estabelecido pela hierarquia, é a voz, ou melhor, o gesto interpretativo do(a) líder (Ialorixá ou Babalorixá, Mãinha ou Painho), dentro de sua comunidade, que se imporá sobre os demais e se constituirá como portador da verdade. O “dominado”, o assujeitado, apenas escuta. Coloca-se na condição de ouvinte e se justifica como aprendiz. É ato de fé, de crença. “A fé é que distingue os fiéis dos não-fiéis” (Orlandi, 2011, p. 250). O mito justifica e se justifica. O mito vem pela oralidade e estabelece o simbólico e gera identidade de grupo. Discurso e práticas sociais se articulam e (re)organizam os espaços; discurso visto nas/pelas condições da história, “pois é o mundo que entrou no sujeito (reelaboração das noções de nação, identidade, sob os efeitos de deslocamentos maciços, voluntários ou impostos assim como a globalização, que induziu a simultaneidade dos espaços e dos tempos)”. (Dahlet, 2013, p.77).

Assim vamos observando como vão se delineando os discursos sobre a constituição do poder e de como eles vão se constituindo nos terreiros, espaço de organizado socialmente pela linguagem e pela fé e é pela fé justificado na comunidade-terreiro. Na entrevista A, nota-se a recorrência da escolha da pessoa pelo orixá para a ocupação de cargos que requerem autoridade. Diz a entrevistada que é ialorixá da casa, o ilê: “Ialorixá é o cargo mais alto que nós temos dentro da casa de Candomblé, porque a nossa função é zelar sim como mãe...” Podemos perceber nessa fala como o discurso da autoridade vem revestido de uma singela no dizer que evoca a noção de autoridade sem deixar de postar a noção de maternidade dada pelo verbo zelar. Zelar é uma função, mas é função de mãe. E a palavra mãe é carregada de sentido no discurso que se coloca: a mãe cuida, mãe é vigilante, mãe é também obedecida. Aqui podemos ver essa relação da função dela como mãe ligada à ideia de mãe que ela tem e dá a seu orixá de cabeça, isto é, a mãe mítica lemanjá quando se nos apresenta a seguinte fala: “ aqui minha mãe escolheu a morada dela e aqui eu fico, você entendeu, posso ter livre arbítrio mas vir e voltar, por que eu já tentei ir por minha conta e não dá certo, saí por motivo de doença do meu esposo, saí por motivo de doença dele mas tive que voltar a minha intensão era ate vender e comprar num outro canto, você entendeu, ate comprar uma casa dentro do centro de Pouso Alegre mais não teve jeito, com minha mãe não tem muita coisa não, sem acordo.” A palavra mãe vem imbuída de sentidos que revelam o caráter de autoridade dessa figura familiar tomada por empréstimo pela religiosidade afro-brasileira. A figura doce, afável, das mídias e de grande parte da literatura se desloca e se coloca para a figura que submete os filhos à sua vontade “com minha mãe não tem muita coisa não, sem acordo”. Uma vez sem “sem acordo” é porque a reversibilidade foi estancada, o que é característica do discurso religioso. Fechou o discurso. Assim são essas formações discursivas que refletem de alguma maneira o agir do sujeito ialorixá. Assim, pela sujeição a esse discurso, o outro se anula ou rebela-se, mas nessas casas de santo há mais sujeição que rebeldia; se, porém, o litigio se instala de fato, perde-se o filho, mas não se perde e nem se questiona a autoridade. No exemplo de submissão da ialorixá a seu orixá principal há a composição de seu poder: a mãe submete-se para submeter os filhos: um jogo de poder. São relações de poder, entretanto, estabelecidas por

proximidade afetiva já que não há obrigatoriedade jurídica de submissão, mas é algo que embasa na fé.

Para o entrevistado B, também há a ideia de poder trazida pelo termo Babalorixá (pai-de-santo). Termo que nos terreiros constitui essa identidade da autoridade e concede projeção social: “Eu sou zelador”. Retoma a ideia de cuidador, de orientador, de chefe. Mas não é um cuidador qualquer. É alguém que fala de um lugar especial, porque foi indicado, escolhido pelo orixá. Esse cargo é construído socialmente e justificado religiosamente: “Tem toda uma hierarquia e pra chegar nessa hierarquia tem todos os preceitos e obrigações, são etapas...” Há uma construção social de poder nos terreiros, alicerçada na condição da escolha feita pelo orixá e da submissão do indivíduo que pela interpelação da ideologia se constitui sujeito religioso com autoridade sobre os demais. Essa regularidade discursiva será corroborada pelo entrevistado C que diz: “O meu cargo, eu sou Babalaô Orixá (sic) ou também conhecido na umbanda como zelador de santo.”

Chama-nos a atenção a palavra Babalaô Orixá (sic). Babalaô em linguagem corrente nas casas de santo tem significado de “pai do segredo”. Mas a palavra Orixá tão próxima nos leva a crer em lapso. Babalaô não é figura comum nos quadros hierárquicos umbandistas e nem mesmo nos candomblés. Pela noção de zelador que se segue à palavra somos levados a entender como uma variante de babalorixá. O que de fato nos importa é o sentido que ela carrega que ela traz: por ela se constitui o sujeito-chefe. O líder que impõe sua vontade e que é assistido diretamente pelo orixá ou uma entidade. Condição não dada aos outros membros da comunidade religiosa.

Nos terreiros, há uma verdadeira construção e valoração da hierarquia. Os membros dessas comunidades se lançam na conquista desses espaços dados pela hierarquia e quem está nesse quadro hierárquico olha para o outro da perspectiva do poder. É esse poder publicitado na comunidade. Ele tem sua sustentação em rituais específicos, como “levantamento” pelo orixá na função. E esse ato de tornar pública a pessoa e sua função a partir daquele momento na comunidade-terreiro que irá consolidar sua fala de autoridade e poder sobre os demais membros. O poder está atrelado ao ato religioso e sua fala constituída de autoridade.

Como percebemos, as casas visitadas se organizam hierarquicamente com os pais e mães de santo e um ou outro cargo como mãe-pequena e ogãs. No linguajeiro dos terreiros não há uma diferença marcante entre o que seja da umbanda e o que seja do candomblé. As duas religiões umbanda e candomblé “podem andar juntas? Podem! Desde que não se misturem, para não virar uma bagunça”, alerta o entrevistado C, entretanto não é o que se percebe. Estão tão próximas que a maioria dos frequentadores não sabe onde uma começa e onde termina outra. Essa proximidade vem pelo discurso e este tem a capacidade de recriar simbologias. Quem está interpretando essa discursividade o faz a partir de suas formações discursivas e de seu lugar como sujeito. Como afirma Orlandi (2003, p. 22), “O dizer é interpretável. A interpretação é sentido que retorna: o dizer que se diz. E é assim que o repetível (saber discursivo, sua memória) constitui o dizer.”

Quando entendemos que o dizer se diz, fala de si mesmo, passamos a compreender a linguagem funcionando como fator de empoderamento nesses terreiros. Não é o fato de usar uma ou outra expressão da umbanda e/ou do candomblé em si que identificara esta ou aquela, mas é pela palavra que se passa aos ouvintes a ideia de conhecimento sobre a instituição do religioso. O trânsito nesses dois campos religiosos se completam e consolidam o poder. “Dizer é produzir (tornar possíveis) gestos de interpretação” (Orlandi, 2003, p. 22).

Mesmo sendo espaço social onde há liberalidades discursivas, uma vez que nos terreiros fala-se de tudo e de todos, constrói-se a identidade do grupo a partir de certas análises feitas de outros terreiros, não por rivalidades, mas por atos, colocações discursivas, estetização e conhecimento. Assim cada terreiro vive um clima de comunidade familiar com suas características próprias. Isso não quer dizer, no entanto, que não haja um algo em comum. Sim, eles existem e dão sustentabilidade e credibilidade dos rituais, as pequenas variações refletem apenas peculiaridade de identificação de cada pai ou mãe-de-santo. Há uma unidade na diversidade. Cada terreiro é um minirreino com linguajar, cultura e modo de vida próprios. É nesse espaço que a linguagem é trabalhada como fator de empoderamento.

São nesses espaços religiosos, pois, que a linguagem cria as condições de identidade e de empoderamento pessoal e social e os sujeitos se reinterpretem, isto é, se significam e significam o espaço a sua volta. . Esses espaços religiosos, os terreiros de candomblé e umbanda, conseguem recriar uma imagem e um locus de comunidade semelhante a clãs ao mesmo tempo que estabelece uma cadeia de posições sociais entre seus membros que, camuflados os litígios sociais e individuais, refletem e referem a uma busca pela identidade coletiva e pessoal.

Os terreiros espaços de linguagens. São espaços de reforço da oralidade, pois é por ela que se acrescenta ou se retira algo que faz bem ao grupo. Na oralidade não há controle, pela oralidade há a divagação como há a retração do dizer. O dizer está no nível da memória. Ele se constitui de apagamentos e esquecimentos, lembranças, silenciamentos e degenerações. Produz contradições e injunções; a formulação e a circulação desses dizeres nos terreiros de religiões afro-brasileiras vão estabilizando discursos e fazendo história, o que gera se denomina de tradição. São os efeitos da memória discursiva agindo no sujeito e constituindo seu lugar no espaço do terreiro-comunidade.

Quando trabalhamos com a ideia de terreiro-comunidade, é porque são grupos pequenos com que nos defrontamos ao longo da pesquisa. Nesses espaços de trabalho, percebe-se a ideologia, relação língua/história, como a vê a Análise de Discurso, de forma bastante acentuada: pela simulação que é (re) viver no presente uma situação já passada. O que não é possível, uma vez que as coisas nunca são as mesmas e os sujeitos são outros num outro tempo. Mas é pela fala que isso acontece e faz com os sujeitos agenciem seus sentidos.

Toda fala é uma simulação no sentido forte. Ao simular, perdemos o original e ao mesmo tempo o re-inscrevemos indefinidamente. Esta perda é ao mesmo tempo o espaço do possível: o dizer é sempre sujeito à interpretação. Mesmo porque o original é sempre e só efeito. Isto é história. (Orlandi, 2003, p. 22).

Como nos indica Orlandi, a perda do original favorece a reinscrição do discurso e justifica as novas práticas que dão identidade. A perda não é apagamento. A perda constitui a lembrança. Isso também está para a oralidade, já que esta é constitutiva da ordem dos terreiros. Os terreiros se sustentam pela oralidade, que no dizer dessas casas significa conhecimento. E conhecimento vindo

pelos mais velhos, como nos indica o entrevistado B: “nossa âncora é os mais velhos.” E complementa o mesmo entrevistado: “Quanto mais você está presente, mais você aprende, pela prática e pelas teorias, conversas e bate-papos”. Então temos que a oralidade é a teoria, essa teoria vem carregada de influências da inserção do indivíduo na história e na constituição do sujeito e a maneira como ele percebe o mundo a sua volta. Assim a oralidade não está isenta dos efeitos da história. Então aí entra a simulação como efeito de similaridade que vem pelo imaginário.

Esse imaginário é constitutivo da instituição terreiro. Por que é pelo imaginário que a noção de poder se inscreve. O poder vem da escolha pessoal do orixá. Não é dado a qualquer um. É necessária a submissão ao orixá para se constituir no poder e assim vão se estabilizando as classes sócio-religiosas que se significam pela função de cada um dentro do clã. Mas há um abafamento dos conflitos e litígios entre grupos quando se houve que todos são importantes e de fato o são; mas a evidência do poder de um sobre o outro se manifesta quando há ato público. Cada um ocupa seu lugar, isto é, sua posição-sujeito na hierarquia do terreiro-comunidade. Silencia-se a noção de comunidade e projeta-se a instituição e o assujeitamento e a sujeição se estabelece.

São religiões de vivência.

### **3.4 Espaço de regularização**

Essas religiões de matriz africana, candomblé e umbanda, configuram-se como espaços de regularização de discursos. São muitas as regularizações. Essas regularizações provocam a sensação de um discurso só, de uma fala só. Mas como sabemos que a linguagem não é transparente, ela provoca essa sensação de unicidade discursiva. A fala pode ser a mesma, porém os sentidos são outros. Entendemos que cada sujeito significa de alguma maneira, de seu jeito os fatos, os acontecimentos a partir de suas condições sócio-históricas.

Encontramos o discurso da escolha sacerdotal que consolida a ideia de constituição de poder. Uma vez escolhido a superioridade é de ordem espiritual. O escolhido, aquele que irá conduzir o terreiro-comunidade passa a ser referência física da própria comunidade. Nada se faz sem essa figura-líder e sem consultá-la.



Torna-se a síntese da própria comunidade, ideia corroborada com o fechamento de muitas casas quando da morte de seus (suas) líderes. O poder vem dissimulado em humildade, o que também é uma característica da identidade do discurso religioso. Fazer-se humilde para conquistar seguidores.

É comum ouvir nas giras e/ou nos xirês a seguinte sentença: “aqui mando eu.”. Essa colocação fecha qualquer possibilidade de interlocução. Cabe a todos os outros apenas ouvir. Apenas ouvir: contenção da reversibilidade. Ou acolhe a fala, ou se busca outra comunidade. A dissidência se dá, quando se tem o litígio e esse não é temporizado. Essa postura é muito mais comum quando se tem nos terreiros de Umbanda a entidade pomba-gira que ao chegar se põe como senhora da casa. E nesse momento de tomada de posse da situação que as normas são ditas e atualizadas, isto é a norma vem pela espiritualidade (entidade) que se torna social. A entidade fala pela boca do líder, do chefe e sua fala traz autoridade e consolida a chefia dela e do médium. Quem dá as diretrizes é a pomba-gira do líder, as outras se recolhem em seus silêncios. Caboclos e pretos-velhos também normatizam as relações sociais do terreiro. As entidades explicitam o que muitas vezes o chefe não consegue colocar no dia a dia, principalmente quando as relações de amizade são muito intensas. E o líder pode ficar refém dessas lações afetivos muito próximos. Sem a presença da entidade, o conflito, o litígio aparecem.

Há conflitos que se colocam para desestabilizar a hierarquia. Isso vem em forma de murmurinho, maledicências e críticas pessoais. E são interessantes os conflitos uma vez que eles revelam as várias formações discursivas e as diversas formações ideológicas que ao circularem compõem esse mosaico discursivo posto pela oralidade. São vários os dizeres, entretanto está na liderança, nessa forma-sujeito instituída, que reorganiza a (con)vivência o poder de estabilizar as relações comunitárias.

Muito interessante notar na fala da entrevista A essa relação de instituição de poder com o processo de escolha pela divindade ou entidade. Essa escolha, esse agradecimento, para usar a mesma palavra da resposta da entrevista vem junto com “missão”, a ideia de liderança se subjugava à deia de missão. Estar em missão, que pode ser deslocado para vocação. Seria um chamamento da divindade e isso nos leva a pensar no discurso fundador cristão. Diz-nos a entrevistada que o poder

“primeiramente vem de Deus, é Ele reparte esses dons e separa os filhos para a missão na Terra e depois o orixá se abraça de nós e dá pra nós sabedoria, da força (...)”. É Deus quem concede o poder primeiramente uma vez que se está em missão que será legitimado pelo orixá. Percebe-se nessa fala toda uma historicidade ligada á ideia de ser escolhido(a), esse acontecimento coloca essas pessoas como especiais e é plena de significação cristã que também confere a seus vocacionados essa ideia de ser um dentre muitos o escolhido para conduzir outros. Isso vai regular todo o convívio. E por esse caso compreender como temporal vem respaldado pelo Poder atemporal, sobrenatural. È o agraciamento. É escolha da divindade e isso submete os demais. Quando o líder fala é uma fala que não vem só dele, ela vem respaldada pelo divino. E vem como coroamento de uma entrega, de um ato de submissão para ganhar o prestígio com a divindade e submeter os outros pela divindade.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Toda cultura é dinâmica e por isso é processo: nada está presente de forma estática(extática) há sempre um movimento. O processo cultural avança e faz com que haja (re)adaptações sociais e a linguagem corrobora com esse processo, uma vez que o homem ao se utilizar da linguagem ao se tornar um ser de linguagem a ressignifica e se significa nela e por ela.. Essa condição da linguagem está na base das formações discursivas a que o ser humano está sujeito. Essas formações discursivas fazem com regularizações e dispersões do discurso se constituam assim como entendemos que as formações discursivas regulam o dizer, como afirma Orlandi (2015, p. 41):

A formação discursiva define como aquilo que numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito. (...) o discurso se constitui em seu sentido porque aquilo que o sujeito diz se inscreve em uma formação discursiva e não em outra para ter um sentido e não outro. Por aí podemos perceber que as

palavras não têm um sentido nelas mesmas, elas derivam seus sentidos das formações discursivas em que se inscrevem.

São essas inscrições que favorecem novos sentidos e que dão ao sujeito a ilusão de ser origem do que diz. É o jogo entre paráfrase e polissemia constituindo horizontes novos para a realização do processo cultural que avança por meio da linguagem. As formações discursivas são um lugar provisório do/ para o sentido.

. Novos tempos, novas formas de conceber o sagrado e o profano: formações discursivas em curso constituindo o ideológico. . Dois conceitos – sagrado e profano – que se movimentam e deslocam saberes e sentidos, conceitos e significações dentro da umbanda e do candomblé para satisfazerem uma subjetividade que assujeita. Inserido no momento, histórico, social e econômico reclama novos posicionamentos e os sujeitos, ao fascínio do neoliberalismo político-econômico, se ressignificam e (re)significam a sua volta, o seu espaço: é a inscrição na história revelando novos posicionamentos discursivos.

Ao compreendermos a cultura como movimento constante e que os sentidos são trabalhados pela historicidade, estamos entendendo também que as religiões de matriz africana não estão imunes a esse processo. Pelo contrário, inseridas em contextos sociais propícios à aceitação de novos conceitos e não havendo questionamentos por parte de muitos adeptos que julgam muitas vezes sem condições de conhecer o que se pratica como religião e estão sujeitos às ordenanças da chefia espiritual como guias e orixás e ainda submetidos à vontade do(da) chefe da casa ou terreiro, nada questionam: sujeição ao histórico e assujeitamento pela língua. O poder é o desejo de (co)mando. E o conceito de pai ou mãe-de-santo dessas religiões é muito forte e intenso. Essas palavras imprimem autoridade máxima. Ou aceita e se inclui ou não aceita e se exclui. Não há meio termo. Não há ponderações. Há sujeição.

Nesse complexo espaço religioso da umbanda e do candomblé, a evidência de empoderamento se dá em todo momento e podemos então perceber situações de inscrição do sujeito dizente na história em busca de identidade pessoal e social – de grupos de plausibilidade – e suas formações discursivas vão se constituindo e formando seu dizer, o intradiscurso. O dizer revela seu universo de representações e crenças. Esse dizer, no entanto, não é transparente, pois suas palavras são suas

palavras e estão em consonância com sua formação ideológica. Então a partir do lugar de onde ele fala, ele se estabelece.

São um universo de ressignificações discursivas o candomblé e a umbanda. São religiões constituídas por deslocamentos, apagamentos, degenerações, deturpações, silenciamentos e lembranças, pois estão na iminência da oralidade. Lugar onde a polissemia se constitui mais que a paráfrase, o que não quer dizer que não haja regularização discursiva. Cada casa, cada terreiro interpreta o discurso a partir de suas inscrições sócio-históricas e se identificam singulares em relação a outras casas ou terreiros.

Em nossa área de pesquisa percebemos que candomblé e umbanda se aproximam intensamente. Os líderes religiosos, pais e mãe-de-santo, se movimentam entre esses dois espaços - umbanda e candomblé - e a discursividade vai refazendo seu caminho, pela oralidade, a linguagem vai se constituindo em novos dizeres e criando novos espaços de significação “e vem de geração pra geração, senso comum” nos afirma o entrevistado C. “... conversas, os bate-papos. É uma religião de vivência, então é passado, (pela) oralidade” nos coloca a entrevista B que ainda nos alerta para “por não ter registrado aquilo que foi falado ensinado; acho que isso se perde um pouco.” De geração pra geração: alguma coisa se perde, alguma coisa se ganha. É a palavra em movimento. Assim vai se instituindo uma discursividade, os esquecimentos e apagamentos afetados pela história e pelo inconsciente redefinem percursos e como afirma Orlandi (2015, p. 33) “os sentidos se realizam em nós pela maneira como nos inscrevemos na língua e na história.”

Em nosso *locus* de pesquisa, percebemos também que há um redimensionamento de rituais, de reinterpretação de dizeres, de relações sociais e de autonomia. Essas casas ou terreiros se redefinem enquanto espaços sociais e se lançam em uma configuração que recompõe o território da magia. Candomblé e Umbanda “andam juntos, mas separadas” (entrevistado B). Isso acontece no mesmo espaço. A proximidade é tanta que muitos nem sabem onde termina um e onde começa o outro, não se dão conta de separar um espaço do outro espaço, um dizer do outro. Os discursos convocam as pessoas a crer que tudo é a mesma coisa.

Pombas-giras e orixás desfrutam o mesmo espaço e até se complementam, enquanto metáfora.

Assim compreendemos que se num passado distante com a chegada da cultura negra às terras brasileiras havia um vontade de se instaurar um modelo ritual que ficara em África e num processo de adaptação, como nos diz o entrevistado B “um culto adaptado” entende-se que os orixás passaram por um processo de “retropicalização cultural/cultural: pois não há como manter a África no Brasil. Adaptar para sobreviver, da mesma que resistir é historicizar(se) assim se percebe os sujeitos e os sentidos em movimento. Nesse movimento da história, os sentidos que, dados pela oralidade, pois entendemos que as palavras” são sempre as mesmas, mas ao mesmo tempo sempre outras” (Orlandi, 2015, p. 34), a polissemia entrou em ação e estabeleceu a ruptura. E nesse contexto entre passado e presente, instaura um discurso que reclama um novo espaço. E esse espaço é o espaço do Umbandomblé: uma segunda retropicalização dos já brasileiros cultos africanos: nova ruptura.

A umbanda que ora se distanciara do candomblé agora se aproxima e vê nele sua afirmação enquanto campo magístico. Reposicionamento num mundo capitalista pragmático que exige aprimoramento o tempo todo em todas as áreas afetou essas religiões também. Dessa confluência de discursos nasce essa nova perspectiva religiosa, abre um novo espaço de significações para o já prolixo universo das religiões de matriz africana no Brasil: o Umbandomblé. Ele vem entendido em falas diversas. Quando se fala em “umbanda cruzada” (entrevistado C), já está posta a constituição de uma nova filiação discursiva, tal como “podem andar junto, mas separadas” nos afirma o entrevistado B estão lado a lado. Onde começa uma e onde termina(começa) a outra? Termo às vezes negado, enquanto termo e não enquanto prática: “a palavra em si, umbandomblé, não existe” (entrevista C). Os adeptos são/estão alheios a essa categorização de espaços discursivos. São fusões reais que estão separadas apenas no plano ideológico/psicológico dos líderes religiosos.

Nas casas ouvimos “sou de lansã e tenho uma pomba-gira assentada”, assim percebemos que há uma tensão entre esses dois universos religiosos que são amainados pela fala de que “isso é normal”; e acrescenta “essa pomba-gira é

escrava de Iansã”. Pombagira faz parte do universo da umbanda, assim como orixá está para o universo do candomblé. Retomada discursiva – escravidão - que remete a tempos de dominação do branco e agora na posição inversa: o orixá negro é agora senhor (senhora) do branco, já que as pombagiras se declaram, em sua maioria, brancas e por vezes europeias e os pais-de-santo as colocam na condição de escravas, o que também ocorre com os exus catiços masculinos da umbanda. Uma relação de poder, de recuperação de poder dos negros: os orixás são negros.

Essa “nova” discursividade atesta a ilimitada capacidade de criatividade dos umbandistas e dos candomblecistas. Esses terreiros como espaços de resistência alocados pela história e construção da história refletem o posicionamento do homem e sua busca por identidade no grupo social ao qual pertencem. Quando observamos o termo *cruzada* aqui compreendemos *cruzamento* como “acasalamento”, mistura de um com outro, espécie de cópula. Quando o entrevistado C, nos coloca “na umbanda cruzada se (sic) existe orixá, na umbanda branca não existe, o orixá da casa vai ser o preto-velho ou o caboclo”; portanto, é nesse cruzamento que se dá a discursividade do Umbandomblé. Negado como forma ritual, mas aceito como possibilidade de um rompimento da forma tradicional de entender essas religiões. É nessa possibilidade que ele se instala.

“Na umbanda cruzada que no caso é o que você me perguntou Umbandomblé, a palavra em si não existe, ou você trabalha na Umbanda e se apega, se reforça no candomblé pega uma força maior por causa dos cortes, a menga, o sangue que é dado para o orixá.”  
(entrevistado C).

Temos aqui um lapso, uma falha quanto à definição do termo Umbandomblé, isso atesta como a língua falha, está sujeita ao equívoco. Negado enquanto existência do termo, mas dito e carregado de significação, isto é, o termo significa para quem o diz; revela uma forma de culto e de expressão, de algo que se impõe: o cruzamento ritualístico e por consequência uma nova forma de discurso sobre essas religiões afro-brasileiras.

Eu trabalho tanto com a umbanda e o candomblé, e são de raízes africanas, um pouco menos a umbanda, tem raízes como o candomblé. Elas são muito alvejadas e discriminadas, mas acho que por conta disso acabaram se unindo e acho que a mistura é que

cada uma é muito diferente uma da outra, podem andar junto? Pode! Desde que não se misture, para não virar uma bagunça. Agora, o porquê dessa mistura não vou conseguir lhe explicar. Não existe (Umbandoblé). na verdade isso não existe, né, porque você é uma coisa ou outra”. Diz o entrevistado B.

Aparece outra vez a negação do umbandomblé, mas ele está presente, quando se admite a mistura e não se sabe explicar o porquê. É o inconsciente funcionando em suas redes de significância discursiva. É o ideológico funcionando pela língua. Alguma coisa diz antes, a memória funcionando em seu contexto sócio-histórico, pois alguma coisa “fala antes, em outro lugar, independentemente” (Orlandi, 2015, p.29). O sentido já existe, está constituído, formulado e já circula. O que há é uma resistência ao termo Umbandomblé, uma vez que ele provavelmente desconstrói algo que já está posto e requer reconhecimento.

Essa aproximação entre as duas religiões criando uma terceira via revela uma resistência pela história: a umbanda que num determinado momento histórico quis o afastamento do candoblé de sua tenra história, agora convoca essa aproximação: necessidade de resistência ao novo momento social e cultural do país (mercadológico, cultural, religioso, histórico?...) Unir para não acabar; já que as religiões neopentecostais oferecem praticamente o mesmo serviço mágico. “Andar junto” para uma retomada de posição no mercado da fé, uma ponta nesse “rizoma” que vai para todos os lados nesse terreno fértil que é a crença e o “misticismo” da sociedade brasileira.

O umbandomblé em si mesmo nada tem de novo é apenas mais uma releitura, mais uma interpretação via linguagem oral, uma (re)adaptação que se vai consolidando.... Pois quando há um discurso que se põe, que se constitui, formula-se e circula é por que já significa. Está posto e já traz a ideia de proximidade entre posições que se dizem diversas e, de fato, tem suas diversidades, mas que também se aproximam. E é pela aproximação que vai se constituindo o Umbandomblé. A causa provável é a migração de pais, mães-de-santo da umbanda para o candoblé e do candoblé para a umbanda. Vão se criando, inegavelmente, novos dizeres e esses dizeres vão se consolidando e se regularizando discursivamente, função da paráfrase. Não há como escapar a essa formação discursiva que se constitui e que torna a base desses novos dizeres.

Não há nessas religiões de matriz africana códigos escritos, fundantes. Tudo funciona pela oralidade e pelos mitos. Ora é o mito do caboclo representativo dos primeiros brasileiros, ora é o mito de velho negro escravizado ou ainda o irrupção do mito que restaura o discurso da sexualidade sem os pudores do discurso cristão representado pela figura da pombagira. É o mito dos/ sobre os orixás buscando explicar a realidade. Discurso que vem pelo apagamento de certas significações, porque se ressignifica o tempo todo, porque isso é constitutivo da oralidade: alguma coisa se perde e alguma coisa se acrescenta.

Essas religiões funcionam nos e pelos sincretismos interpretados como adaptação e espaço de regularização discursiva por que afetados pelas condições históricas, constituídos de historicidade que os ressignifica o tempo todo. Assim os discursos se regularizam enquanto outros dispersam. Algo dispersa e na dispersão se (re)inicia nesses espaços religiosos e uma nova regularização vai se constituindo: o Umbandomblé. “Categoria de transição” (Prandi), que ainda não tem sua marca religiosa definida: está entre o candomblé e a umbanda.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHARD, P. (et. al.). **O papel da memória**. Campinas, SP: Pontes, 1999. Trad.: José Horta Nunes.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS. Fundação Cultural Palmares, 2006.
- Barbosa Junior, Ademir. **Saravá Oxóssi**. São Paulo: Anúbis, 2014.
- BARROS, José Flávio Pessoa de & TEIXEIRA, Maria Lina Leão. In: **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. 1ª reimpressão. Rio de Janeiro. Palas: 2004.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Nacional, 1978.
- \_\_\_\_\_. **As religiões africanas no Brasil**. 2 vols. São Paulo: Pioneira, 1975.
- BIRMAN, Patrícia. **Fazendo estilo criando gênero: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gênero em terreiros de umbanda**. Rio de Janeiro: Relumé Dumará. EdUERJ, 1995.
- BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo**. 4ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.
- CAPONE, Stefânia. **A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas. 2004.
- CORREA, M.L.G. **As vozes prementes**. Campinas-SP: Ed. Unicamp, 2ed, 1989.
- COSSARD, Gisèle Omindarewá, **A filha de santo: in Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. (org) Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Pallas. 2004.
- \_\_\_\_\_, Gisele Ominderewá. **Awô: O mistério dos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas. 2006.
- DAHLET, Véronique Braun. **A Linguagem, as línguas e o lugar do sujeito**. In: **Linguagem e historicidade**. MASSMANN, Débora; COSTA, Greciely. (orgs.). Campinas, SP: Editora RG. 2013.
- DELEUZE, Giles & GUATARRI Félix. **Mil Platôs**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- Domingues & Carrozza. **História oral, Discurso e Memória**. Revista Tempos Históricos, Vol. 17, 2013.
- DUCROT, Oswald. **O dizer e o dito**. (rev. Técnica de Eduardo Guimarães). Campinas, SP: Pontes, 1987.
- FERNANDES, A. de O. **Categorias peirceanas e o mundo sógnico dos deuses iorubás: por uma semiose dos orixás** (artigo). Revista espaço acadêmico, n.100, set. 2009, ano IX (ISSN 1519.6186). Ed especial.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder** (org. e trad. Roberto Machado). Rio de Janeiro. Ed. Graal, 1979.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. (Tra. Pola Civelli.) São Paulo: Perspectiva, 2013.
- \_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano**. (Trad. Rogério Fernandes). São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FRY, Peter. **Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros**. In: para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira. Zahar Editores. Rio de Janeiro: 1982.
- GADET. F. e HAK. T. **Por uma Análise Automática do Discurso**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1997.
- IBGE - <http://cod.ibge.gov.br/234AQ> - consulta em 08.09.2015 - 10h31

- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – Censo de 2010, disponível no sítio eletrônico: <http://cod.ibge.gov.br/236ZW>, acesso em 21.06.2014 – 15h39min.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2ed. UFRJ. UFRJ. Rio de Janeiro: 2002.
- LÉPINE, Claude. **Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô**. In: Candomblé: religião de corpo e alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. MOURA, Carlos Eugenio Marcondes de (Org.). Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- MOURA, C. E. M. de (org). **Culto aos Orixás, Voduns e Ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas. 2004
- Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. 2ª. Ed. 38ª impressão. Nova Fronteira. 1986. (Aurélio Buarque de Holanda Ferreira).
- ORLANDI, E.P. **Discurso em Análise: Sujeito, Sentido e Ideologia**. Campinas,SP: Pontes, 2012.
- , Eni P. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. 6ed. Pontes, Campinas-SP, 2011.
- , Eni. P. **Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos**. Campinas, SP: Pontes, 2010.
- ,Eni. **Discurso, espaço e memória: caminhos da identidade no Sul de Minas**. Campinas, SP: Editora RG, 2011.
- , Eni. **Discurso e Texto: formação e circulação de sentidos**. Campinas, SP: Pontes. 2001.
- , **Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2001.
- , **A leitura e os leitores**. Campinas, SP: Pontes, 2 ed. 2003.
- PAYER, Maria Onice. **Educação Popular e Linguagem: reprodução, confrontos e deslocamentos de sentidos**. 2ed. Campinas, SP: Ed.Unicamp, 1995.
- , M. O. **Memória da Língua: imigração e nacionalidade**. São Paulo: Escuta, 2006.
- , Maria Onice. **Memória de Leitura e Meio Rural**. In: A Leitura e os Leitores. ORLANDI, Eni P. (org). Campinas, SP. Pontes: 2013. 2ed.
- PECHEUX, M. **O papel da memória**. In ACHARD, PIERRE (org). Papel da Memória. Trad. José Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999, p.58.
- , M. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. (Trad. Eni P. Orlandi). Campinas, SP: Pontes, 3ed. 2002.
- , **Análise de Discurso**, Textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi. Campinas-SP Pontes: 2011.
- PÉCHEUX, M. GADET, F. **A Língua inatingível: o discurso na história da Linguística**. Campinas-SP: Pontes, 2004. tradução: Bethania Mariani, Maria Elizabeth Chaves de Melo.
- PRANDI, Reginaldo. **Referências das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização**. In: CAROSO, Carlos, BACELAR, Jéferson. (org.) Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.
- PRANDI. **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec-USP 1996
- , **Religião Paga. Conversão e serviço**. Rev. Novos Estudos nº 45, julho, CEBRAP - São Paulo. 1996 p. 65-77
- , **Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras**. Rev. Novos Estudos, nº 56 CEBRAP: São Paulo. Março de 2000. P. 77-88.
- PRANDI. Mitologia dos Orixás. Companhia das Letras. São Paulo: 2001.

\_\_\_\_\_. **Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX.** Tempo Social. Rev. Sociol. São Paulo: USP 2(1): 49-74. I sem.. 1990.

\_\_\_\_\_. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova.** São Paulo: Hucitec-USP, 1991

\_\_\_\_\_. **De africano a afro-brasileiro.** Revista USP nº 46 p.52-65. São Paulo. 2000.

\_\_\_\_\_. **O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso.** Estudos Avançados, 18 (52), 2004

\_\_\_\_\_. **”Exu: de mensageiro a diabo: sincretismocatólico e demonização do Orixá Exu.”** Revista USP, São Paulo, n. 50, 2001. P.46-65

SANTOS, Sônia Sueli Berti. **Pêcheux.** In Estudos do Discurso: perspectivas teóricas. Luciano Amaral Oliveira (org). 1.ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2013.

SOUZA, Tania C. Clemente de. **Gestos de Leitura em línguas de oralidade.** In: A Leitura e os Leitores. ORLANDI, Eni P. (org). Campinas – SP. Pontes: 2013. 2ed.

## GLOSSÁRIO

Abô: infusão de folhas com outros elementos, água sagrada do candomblé.

Aborós: orixás masculinos

Adés: homossexuais masculinos

Babalaô (bàbàlaáwò): pai do segredo no candomblé (diferente de babalorixá, dois cargos distintos); na Umbanda: o mesmo que pai-de-santo.

Babalorixá: pai-de-santo

Caboclo: espírito de índio brasileiro, entidade da Umbanda.

Cambonos: auxiliares, ajudantes das entidades, na umbanda.

Erês: espírito de criança (entidade infantil), na Umbanda; estado de infantilidade pós-transe no orixá, no Candomblé.

Ewá: Orixá feminino das nascentes de água; do arrebol; das coisas virgens.

Filá: franja de contas ou miçangas que cobre o rosto.

Gira: sessão de umbanda.

Igbalé: Título do orixá Iansã(Oyá) ligada aos mortos, a que conduz os mortos.

Iorubá (yorubá): etnia da África ocidental (Nigéria, Benin); também a língua dessa etnia.

Iya: mãe

Logum Edé: orixá andrógino. Vive seis meses com o pai (Odé) na mata e seis meses com a mãe (Oxum) no rio.

Mãinha: mãe na Umbanda.

Menga: sangue, para os de culto angola.

Nagô: piolhento, apelido dado aos iorubás pelas etnias inimigas; também essa etnia (iorubá).

Nanã: orixá feminino da criação. Ligada aos pântanos.

Obá: Rei; também o nome do orixá feminino ligado às águas revoltas; orixá do Rio Obá em Nigéria. Uma das esposas de Xangô.

Odé: Caçador. Orixá.

Opará: uma das qualidades do orixá feminino Oxum, ligado as águas doces.

Opelê-lfá: um dos jogos divinatórios do Candomblé

Orixá: protetor da cabeça; divindades dos nagôs/iorubás.

Orum: espaço celeste

Ossaim: orixá das folhas.

Oyá: orixá feminino das raios e tempestades; também do Rio Níger.

Painho: pai, na Umbanda.

Pomba-gira: entidade espiritual, exu feminino da Umbanda; espírito de mulher de “moral duvidosa”.

Preto-velho: entidade espiritual da Umbanda; espírito de escravos ou ex-escravos.

Quizila: interdição, tabu

Toque: o mesmo que sessão, xirê.

Xirê: festa dos/para os orixás.

Yabás: orixás femininos (grandes mães)

Yalorixá (ialorixá): mãe-de-santo