

CANDOMBLÉ – DISCURSO EM TRANSE

Mário Pires de Moraes Júnior¹
Alexandre Costa²

Da natureza epistemológica dos estudos

É muito comum que historiadores, antropólogos, cientistas sociais e da religião e mesmo filósofos estejam presentes nas bibliografias das pesquisas que abarcam questões de religiosidade, formação cultural, política racial, e tantos outros que, no nosso caso, são costumeiramente tratados de forma generalizadora de “estudos africanistas” ou “eticorraciais”. Os estudos linguísticos, quando muito, aparecem no tratamento de línguas de grupos minoritários de etnias africanas (etnolinguística) na formação do léxico com influência de línguas africanas (lexicografia, gramática histórica) ou no estudo de variedades linguística de determinadas comunidades de fala, como comunidades remanescentes de quilombos ou negros brasileiros (sociolinguística). Contudo, Bourdieu (1999) nos convida a pensar a religião como linguagem, como instrumento de comunicação e conhecimento, uma vez que é um veículo simbólico-estruturante, operacionalizando símbolos e seus respectivos sentidos. Norteados por pensamentos consonantes com o de Bourdieu, empreendemos um trabalho filiado à Análise do Discurso Crítica (ADC), escola que, embora vinculada aos estudos da linguagem, possui um escopo consideravelmente amplo, construindo relações estreitas com outros grupos científicos à medida que essas interfaces sejam necessárias.

Para chegarmos à ADC, que aqui compõe a abordagem e em certa medida os métodos de análise, é preciso remontarmos à Análise do Discurso (AD), que tem como primeiro ensaio a obra *Análise do Discurso*, publicada no início da década de 1950 por Zellig Harris, mas só surge como disciplina, conforme nos conta Malidier (1994) nos trabalhos de Jean Dubois e Michel Pêcheux. No entanto entre esses dois autores importantes para fundação de tal modelo teórico há uma diferença crucial: em Dubois, “a AD é pensada num continuum: a passagem do estudo das palavras (lexicologia) ao estudo do enunciado (análise de discurso) é ‘natural’, é uma extensão, um progresso permitido pela linguística” (Malidier, 1994, p.26), enquanto que em Pêcheux ela se apresenta como uma ruptura epistemológica em relação à linguística, articulando a questão do discurso com as do sujeito e da ideologia.

Em suma, numa definição mais sucinta do que é o discurso, e como ele se distancia da língua (tomada como objeto da linguística) temos o comentário de Fernandes (2005, p.20) dizendo que “tomado como objeto [...] Discurso, não é a língua, nem texto, nem a fala, mas necessita de elementos lingüísticos para ter uma existência material”. Com isso, dizemos que discurso implica uma exterioridade à língua, encontra-se no social. Esse é o ponto em que, dada a natureza desta disciplina, formar-se-á uma imensa rede interdisciplinar – teórica, metodológica – em torno das pesquisas empreendidas pelos filiados à essa comunidade. Podemos dizer inclusive que é uma disciplina fronteira ou limítrofe entre várias áreas das Ciências Humanas e Sociais.

Seguiremos ainda, um pouco, nesse percurso histórico a fim de justificar a contento a relação entre nosso *aport* teórico, nossa proposta metodológica e o objeto deste estudo. Para tanto é preciso situar outros dois importantes autores aos quais recorreremos, Bakhtin e Foucault. Em Mikhail Bakhtin temos o conceito de dialogia, imprescindível para pensarmos a construção dos sentidos na relação eu/outro. Em Michel Foucault, filósofo cujas reflexões influenciaram boa parte das Ciências Humanas, temos uma proposta de método – o da história das ideias, ou método arqueológico – e um par de conceitos: dispersão e regularidade – que em certa medida também são tratados como categorias. Adiante retomaremos essas teorias, nas seções em que as mesmas serão verticalizadas.

Chegando à década de 1990³ tendo a AD se consolidado como disciplina nessa complexa teia teórico-metodológica interdisciplinar, podemos entender melhor que

apenas a investigação interdisciplinar poderá lograr que relações tão complexas pareçam mais transparentes. Em uma investigação desse tipo, a análise de discurso, e mais concretamente a Análise de Discurso Crítica (ADC), não é mais que um dentre os elementos de múltiplos enfoques de que necessitamos. Não apenas devemos concentrar-nos nas práticas discursivas, mas também devemos nos ocupar de uma ampla gama de **práticas materiais e semióticas**. Desse modo, a investigação em ADC deve ser **multiteórica** e **multimetodológica**, crítica e autocrítica. (Wodak 2003, p. 103, grifos meus).

Além de reforçar o caráter híbrido da construção da pesquisa em ADC, o excerto acima nos convoca a nos aproximarmos de uma perspectiva semiótica, que conforme Eco (2001, p.3) é uma ciência que “estuda todos os fenômenos culturais como se

fossem sistemas de signos [...] isto é, fenômenos de comunicação”. Para tanto, os dados, na ADC, extrapolam o conceito comum de texto (dado, por exemplo no sentido escolar) e avançam rumo ao fazer cotidiano das pessoas. Assim explica Wodak (2003), postulando que a ADC propõe um escopo teórico da linguagem na modernidade que, alimentada na ciência social crítica, apresenta um foco mais específico nos modos como a linguagem se apresenta na vida social, e um conjunto de métodos para a análise linguística de dados empíricos, entendendo o texto em sentido amplo: escrito, oral, visual, e sendo este sua unidade mínima de análise – enquanto que na AD a unidade de análise é o enunciado.

O discurso continua sendo o elemento central de análise, mas agora a atenção voltar-se-á às práticas discursivas e práticas sociais, seguindo o modelo tridimensional de Fairclough (2001). Nesse modelo nos são apresentadas três categorias num contínuo, ou um encaixe, a fim de serem operacionalizadas, conforme figura abaixo:



Fig. 1. Concepção tridimensional do discurso. Fonte: Fairclough (2001, p. 101).

A amplitude da noção de texto já foi comentada. É importante agora entendermos o conceito de prática discursiva e social.

Para Fairclough (2001) Prática discursiva constitui-se num tripé: condições de produção, distribuição e consumo. Já as práticas sociais podem ser concebidas na relação de diferentes estruturas sociais e o fazer cotidiano – relativamente estruturado – dos sujeitos, sem perder de vista que, no modelo tridimensional, as partes não são estanques, uma é constitutiva da seguinte, portanto, os textos constituem práticas discursivas que por sua vez constituem práticas sociais. Fairclough (2001) postula que a

análise das práticas sociais revela-se como um fazer científico “teoricamente coerente e metodologicamente efetivo” permitindo conectar a análise das estruturas sociais à análise da interação, considerando as teorias da estrutura e teorias da ação – desprezaremos nesse trabalho o viés politicamente engajado da ADC, sendo esta uma característica originária do embricamento epistemológico com a Sociocrítica⁴. Essa posição, contudo, pode ser revista num próximo momento da pesquisa.

Para que tudo faça sentido: entendemos que a religião constitui práticas sociais da comunidade. Essas práticas sociais são formadas a partir de práticas discursivas, como os ritos – batismos, obrigações, cultos – que por sua vez partem de textos – escritos ou não.

O intuito desse trabalho é analisar o transe, no candomblé. Tomamos assim o transe como prática discursiva, podendo estabelecê-lo semioticamente como fenômeno social passível de estruturação. Tomando como texto sua organização interna (sua gramática). O transe se dá dentro de outras práticas, (os ritos) em que ele efetivamente acontece, ritos estes que, em sua totalidade, constitui a prática religiosa (social) do candomblé.

Tendo esses pressupostos teórico-metodológicos, nosso intuito é operacionalizar os dispositivos epistêmicos já expostos, a fim de tecer algumas considerações sobre os discursos sobre o transe na história, a partir de um levantamento curto da dispersão desse enunciado, seguindo o método arqueológico (Foucault, 2012). Entender a constituição ritualística do transe, tomando como base sua estrutura, a partir do conceito de condição de produção (Fairclough, 2001), e comentar, a partir dos dois primeiros pontos, como o transe participa na construção dos discursos sobre candomblé, e religiões de matriz africana no senso comum.

A pesquisa etnográfica foi realizada no Ilê axé Gmbalè, uma das casas mais tradicionais de candomblé Ketu no Centro-oeste. Situada na cidade de Aparecida de Goiânia, liderados pela yalorixá Jane d’Omulu. Os dados que compõe o corpus da pesquisa são em parte de meus arquivos pessoais e outra parte pertencente ao CieAA-UEG⁵, um dos núcleos de pesquisa ao qual pertencço.

O transe: lexicalização e micro arqueologia

Por não se tratar de um ensaio sobre AD ou ADC não pretendo esmiuçar – além do já feito – os pormenores teóricos, apenas considerações rápidas, suficientes para que o leitor possa compreender o tratamento dado ao objeto de análise.

Utilizamos, de início, o que conhecemos como abordagem arqueológica, ou história das idéias (Foucault, 2012). De maneira bastante simplificada, esse método, exaustivamente detalhado na obra *Arqueologia do saber* (1969), pretende traçar um curso histórico do aparecimento (e apagamento) de determinados enunciados, regidos por uma regularidade – a serem encontradas e explicitadas pelo pesquisador – que Foucault (2012) define como *Formação Discursiva*. O método, conceitos e categorias dados nessa obra basilar, quase didática, de Foucault, são mostrados na prática de pesquisa do próprio filósofo, em *História da Loucura* (1961), *Nascimento da Clínica* (1963) e outros. Em *História da Loucura*, por exemplo, temos uma recuperação, partindo de um período bastante remoto, do que se dizia sobre a loucura e como ela e o indivíduo (louco) eram tratados na sociedade. Recuperando o discurso médico, religioso, político sobre o mesmo tema estabelece-se uma dispersão desse enunciado, donde o teórico identifica suas regras de ocorrência fazendo emergir uma corrente não linear, mas coerente, de pensamento. Seguindo essa proposta, numa dimensão micro de recuperação histórica, tentamos estabelecer o que se disse (e se diz) sobre o transe no Brasil.

Transe, possessão, incorporação: sinônimos?

De início, pensemos no fenômeno e em como ele é conhecido (lexicalização). Na literatura encontramos, predominantemente, o uso de três termos para designar o mesmo acontecimento: transe, possessão, incorporação. Ouvindo pessoas adeptas ou não de religiões mediúnicas – todas as que explicitam essa relação de manifestação do metafísico (Prandi, 1996) – esse mesmo fenômeno é denominado, popularmente, de *pegar santo, baixar, espírita, virar no santo, quando o santo vem, ta com o (nome da entidade/divindade) no corpo, receber*. No futuro poderemos analisar semanticamente os termos populares para o transe, investigando uma base de significação e de mudança,

talvez pela categoria *prototipia* da Linguística Funcional, mas não nos ocuparemos dessa tarefa.

Trataremos aqui dos termos utilizados no meio acadêmico, e, muito embora a conceituação desses termos não pareça ser uma preocupação dos antropólogos e demais estudiosos do tema – a fim de torná-los estanques e estáveis – é pertinente gastarmos algumas linhas definindo e comentando algumas implicações semânticas na escolha lexical entre transe, possessão, incorporação; a partir da observação do fenômeno e das entrevistas dos informantes, já que este estudo tem sua base nos estudos da linguagem.

Transe trata-se, segundo Silva (2010), de “um estado de consciência alterado, ou, no âmbito das religiões afro-brasileiras, o momento em que uma entidade (orixá, nkise, vodun, egun, caboclo, preto velho, pomba gira etc.) incorpora, isto é, manifesta-se por meio do corpo do médium”. Callois (1990, p.99) entende o transe como uma renúncia da vontade, e mais ainda, renúncia da consciência em que “o indivíduo deixa-ir à deriva e entusiasma-se ao senti-lo dirigido, dominado, possuído por forças estranhas”. Tanto em Silva (2010) como em Callois (1990) vemos o aparecimento do termo consciência. Talvez o que realmente determine uma situação de transe seja realmente a *não ciência* dos acontecimentos em determinado momento. Nesse caso podemos pensar que o sujeito (empírico) que possibilita o transe (*yaô*, ou seja, um iniciado no candomblé) se encontra clivado, porém, não ausente, pois sua constituição individual não desaparece, apenas há algo sobreposto, o orixá, que se mostra nos gestos da dança. Nesse ponto entendo que a mensagem transmitida pelo orixá através do *yaô* em transe, ou seja, todos os movimentos que permitem ao espectador reconhecer, numa memória da simbologia que corresponde a cada divindade, o ser metafísico que se apresenta, é construída dialogicamente (Bakhtin 2002). Isto porque a interpretação dessa prática necessita de uma relação unívoca entre os saberes do sujeito empírico (*yaô*) do sujeito discursivo (orixá, aquele que se mostra no discurso) e do espectador (leitor, participante, ativo na construção dos sentidos).

Retomando a discussão a cerca da lexicalização do termo que identifica esse fenômeno, observamos que, via de regra, são usados como equivalentes, ou seja, sinônimos. Veja o excerto retirado do texto de Prandi (1996, p. 72-73, grifos meus)

O ideal de **transe** consciente kardecista e o **transe** modelar inconsciente que a umbanda trouxe do candomblé têm também significado nas formas diferentes de sociabilidade que se estabelecem

nesses grupos religiosos. O sacerdote umbandista não é doutrinariamente nem moralmente responsável pelo uso que dele faz a entidade que o **possui**. Para os kardecistas as virtudes e habilidades intelectuais do médium condicionam e interferem na plena **manifestação** do espírito **incorporado**. Essa diferença leva a noções muito distintas de código moral, autoridade, responsabilidade e poder.

É possível observar nitidamente que os termos transe, possuir (possessão) manifestação e incorporado (incorporação) são usados com a mesma carga semântica, como sinônimos, talvez até mesmo como recurso coesivo – em que um elemento é utilizado no texto para recuperar outro já dito evitando repetições.

Apesar disso, observo nas entrevistas duas questões importantes. Uma delas é o uso do termo transe quase que exclusivamente pelo meio acadêmico. A primeira delas é a estabilidade do uso dos termos nas entrevistas. Nos dados etnográficos o termo transe é recorrente nas conversas com pesquisadores, professores, na literatura e na fala de estudiosos de maneira geral. A comunidade do terreiro, os iniciados utilizam os termos mais populares já citados no início da seção. Contudo, há uma rejeição do termo possessão e um baixo uso do termo incorporação. Mãe Jane d’Omulu diz que “orixá não incorpora, a gente não dá conta da força do orixá. [...] A gente fica tomado pela energia dele mas não incorpora não”. Já no meio umbandista a preferência é justamente pelo uso do termo incorporação (além dos populares).

A segunda é a marcação dos termos com maior ou menor carga de estigmatização. O termo possessão, por exemplo, tem sido amplamente utilizado pelas igrejas neopentecostais ligando o fenômeno à figurativização do mal na concepção judaico-cristã (demônio) como no trecho do “bispo” Edir Macedo (1997, p. 35) “dentro da umbanda, quimbanda, candomblé, enfim, de todas as formas de espiritismo, as pessoas são possesadas. Possessão é o estado em que uma pessoa é possuída por espíritos imundos”. O processo de estigmatização desse termo pode ser uma possível explicação para seu desuso, contudo ressaltamos que ele ainda aparece em alguns informantes que o tratam com naturalidade. O prof. Adail Sebastião Rodrigues Junior faz uma observação parecida dizendo que ao se tratar de incorporação, falamos de um fenômeno geral, passível de acontecer em qualquer das religiões que usam o mediunismo como eixo de suas práticas. Quando caminhamos para denominações mais específicas, como transe e possessão, vemos que a primeira se refere a práticas de mediunismo mais contundentes, por meio das quais os Guias da umbanda, ou os Orixás do candomblé, se

apropriam dos corpos e mentes dos médiuns para a execução de uma tarefa no terreiro; já a segunda, a possessão, tem conotações mais negativas, porque desarmoniza os médiuns e os levam a práticas nem sempre consideradas 'ideais' pelos profíctes dessas religiões (Rodrigues-júnior, 2001).

Essa observação de Rodrigues-Junior (2001) converge com nosso modo de entender que há implicações que distanciam transe, possessão e incorporação – em medidas diversas. É possível inferir que é a natureza do Ser a ser recebido pelo médium ou yaô, que possibilita essa estabilidade dos termos nos nossos dados, uma vez que o orixá é entendido como energia metafísica e fluida e as entidades são espíritos ancestrais desencarnados. Para confirmar essa hipótese em outro trabalho exploraremos outras categorias que nos permitam refletir melhor sobre esse problema conceitual. Aqui, utilizaremos o termo transe, em detrimento dos outros termos seguindo a tendência do uso acadêmico, mas, mesmo não tomando como objeto deste artigo a investigação desses usos – mas apenas levantando a questão – não os consideramos como equivalentes.

Micro Arqueologia

Começamos no final do sec. XIX com Raimundo Nina Rodrigues. Para nós não interessa o cunho racista de a antropologia duvidosa de Nina Rodrigues. Interessa sim o modo científico como este médico legista tratou, mesmo que de maneira rudimentar, dada a época, o “problema do negro”. Prova disso são trechos de sua obra em que o cientista diz não querer alimentar as disputas entre “deístas e ateístas”, mas apenas estudar as manifestações religiosas “nos domínios do cognoscível” (Nina Rodrigues, 1935, p. 15), ou seja, no que se considerava então como domínios científicos.

O estudioso considera o “estado-de-santo” relacionado ao sonambulismo provocado por sugestão. Essa sugestão ou mesmo indução é dada principalmente pela música ritmada (que impele à dança e esta leva ao estado de possessão) e a fala (as palavras mágicas) dos chefes dos terreiros. Ele compara o batuque dos candomblés aos métodos que produziam hipnose por fadiga da atenção (Nina-Rodrigues, 1935, Almeida; Oda; Dalgarrondo, 2007).

Os comentários embebidos em comparações psicopatológicas abriram espaço para que outros discursos científicistas atribuíssem à prática mediúnica das religiões

surtos psicóticos, suicídios, histeria, sendo estas práticas responsáveis por desencadear a loucura e ser um perigo social que deveria ser fortemente combatido. Oliveira (1931) destacava que o espiritismo seria o terceiro maior fator de alienação mental, atrás apenas do álcool e da sífilis.

Almeida; Oda; Dalgalarondo (2007) mostram uma diferença regional nos discursos médicos (especialmente psiquiátricos, mas também psicológicos). Os autores observam que as pesquisas publicadas na primeira metade do Sec. XX no eixo Rio-São Paulo defenderam o combate às práticas de transe, enquanto que no nordeste a psiquiatria e a psicologia construíram um olhar mais antropológico sobre essas práticas. Na verdade o grande impasse estava entre medicina psiquiátrica e espiritismo Kardecista, dado o fato de que este último tentava se legitimar também dentro do meio científico, lugar em que a psiquiatria se consolidava no mesmo período.

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

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

Atualmente os lugares parecem estar sólidos. Os lugares de domínio do transe e das situações mediúnicas se fixaram no espaço do sagrado e o saber psiquiátrico, ao menos é o que a análise do estado da arte dessas pesquisas mostrou, têm sabido observar as fronteiras do que é cultural e do que é patológico, muito embora a novidade das igrejas neopentecostais e a carnavalização das incorporações tenha ressuscitado a importância das discussões a cerca da manifestação do metafísico.

As condições de produção do transe

O transe é, na fala da yalorixá Jane D’Omulu, o ápice da vivência religiosa no terreiro. O fim de todo o desenvolvimento da religiosidade em ketu é a aproximação entre o fiel e o orixá a tal ponto que a divindade possa se manifestar no corpo do sujeito devidamente iniciado. Por isso, entender o transe, seu funcionamento e a significação deste para o povo de santo é condição *sine qua nom* para a compreensão dessa religião.

Toda prática tem sua estrutura nos elementos que a constituem. Ao observarmos os fenômenos culturais o olhar semiótico nos possibilita a identificação de uma sistematização, que pode ser explicitada por uma exaustiva objetivação ou empobrecimento do acontecimento analisado (Eco, 2001).

As observações dos fenômenos de transe no candomblé Ilê axé Gmbalé seguiram as orientações contidas em Silva (2005). Os fenômenos de transe foram observados em três acontecimentos: i) uma saída de santo de yaô consagrado a Oyá⁶; ii) Ebó; iii) bori. Esses acontecimentos foram codificados para a sistematização da estrutura como A1, A2, A3 respectivamente.

Os elementos que condicionam a prática

A simbologia dos elementos que compõem os rituais do candomblé remonta aos mitos criadores. Cada objeto é carregado de mística e de uma cultura ancestral, perpetuada na pela força das divindades cultuadas desde tempos imemoriais. Cada rito é constituído por um conjunto de elementos e por agentes autorizados a observar, assistir (dar assistência), conduzir os acontecimentos.

Observamos os ritos e elencamos os elementos que participam da constituição atribuindo-lhes códigos conforme o quadro abaixo:

código	elemento	código	elemento
C	Comidas de santo	As	Assistência (yaôs)
O	Orikis (cânticos em ioruba)	Y	yalorixá
A	Atabaques	S	Sacrifício

Tabela 1. Elementos ritualísticos

Os elementos foram considerados exclusivamente dentro dos acontecimentos, dessa forma elementos utilizados em momentos anteriores ou posteriores aos

acontecimentos A1, A2, A3 serão entendidos como constituintes de outros acontecimentos não analisados.

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

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

Tabela 2. Estrutura básica das práticas.

*sacrifícios nos ebós ocorrem eventualmente a depender da finalidade da limpeza.

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

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

Tabela 3. Elementos que possibilitam o transe.

Aqui temos uma objetivação dos elementos indispensáveis na ocorrência do fenômeno mediúnico no candomblé. Isso porque a experiência de manifestação metafísica nessa religião é absurdamente controlada, e a estrutura só é possível de estabilização devido essa rigidez. É possível que outros elementos não elencados participem indiretamente da produção do transe, como o banho de ervas, mas não consideramos que os fazeres que antecedem as práticas sejam diretamente constituidoras da situação discursiva. Desprezamos também a finalidade de cada rito. Assim poder-se-ia argumentar que os ebós realmente não têm a intenção de produzir transe. Ora, pois é justamente por isso nesse evento não estão presentes todos os elementos já elencados acima.

Um dado relevante é observar que os orikis só participam ativamente da produção do transe se articulados com o som dos atabaques. Aliás, parece ser o ritmo dos atabaques o centro da relação entre os planos. Elbien (2007) comenta a respeito do poder do som como condutor do axé, invocadores das entidades sobrenaturais e mobilizadores da atividade ritual, bem como a palavra, a exemplo da já citada reflexão de Silva (2010) sobre a roda de capoeira.

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

Quanto aos sentidos veiculados pelo transe, observamos quatro reações recorrentes nos espectadores do evento A1: êxtase, susto, medo, curiosidade. As interpretações dessas reações estão relatadas nos cadernos de campo que compõem o corpus da pesquisa. Não foi possível relatar se as pessoas já tinham observado esse fenômeno antes, o que poderia melhorar a análise dessa seção, no entanto podemos. Os iniciados esperando com ansiedade o momento de manifestar a divindade com a qual estão relacionados. Os curiosos esperam que algo mágico aconteça, mas ainda com medo de serem atingido por esse mesmo algo mágico. O susto se dá nos rompantes característicos do transe de alguns indivíduos, e o êxtase acontece entre aqueles que sentem com mais fluidez a energia dos orixás e participam com os demais iniciados de forma ativa.

Últimas considerações

Reduzir um evento tão complexo a uma estrutura bastante estabilizada ou empobrecida pode passar a ideia de um positivismo gratuito, mas o fazer científico próprio do paradigma estrutural tem se prestado produtivamente ao entendimento dos fenômenos sociais sem prejuízo das abordagens narrativas, interpretativas (ou qualitativas).

O que mostramos aqui foi a operacionalização das categorias advindas da AD – dispersão, método arqueológico – da ADC – práticas discursivas, condições de produção – numa perspectiva estrutural semiótica que se prestará, num momento futuro, a uma análise bastante verticalizada do fenômeno metafísico que lexicalizamos como transe nas práticas rituais do candomblé.

Não acreditamos que essas análises parciais possam ser tomadas como uma última palavra sobre essa prática discursiva, mas há aqui boas pistas de como podemos refletir sobre a importância de entendermos o funcionamento desse fenômeno.

Bibliografia

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

BAKHTIN, Mikail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

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

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

ELBIEN, Juana. *Os nagô e a morte*. São Paulo: Vozes, 2007.

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

FERNANDES, Cleudemar Alves. *Análise do discurso: Reflexões introdutórias*. São Carlos: Editora Claraluz, 2005.

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

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

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

MALDIDIER, Denise. *Éléments pour une histoire de l'analyse du discours en France*. In: GUILHAUMOU, Jacques et al. *Discours et archive: Expérimentations en analyse du discours*. Liège: Mardaga, 1994.

OLIVEIRA, Xavier. *Espiritismo e loucura*. Contribuição ao estudo do factor religioso em Psychiatria. Rio de Janeiro: Alba, 1931.

PRANDI, Reginal. *As religiões Negras do Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. *Revista Usp*. São Paulo, 1996, p. 64-83.

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. *Análise de Discurso Crítica*. São Paulo: Contexto, 2006.

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

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

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

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP, 2005.

SILVA, Renata Lima. *O corpo limiar e as encruzilhadas: a capoeira angola e os sambas de umbigada no processo de criação em dança brasileira contemporânea*. Tese (doutorado em dança) Unicamp, 2010.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

WODAK, Ruth. De qué trata el análisis crítico del discurso: Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos. In: —; MEYER, Michel (orgs.). *Métodos de Análisis Crítico del Discurso*. Barcelona: Gedisa, 2003, p. 17-34.

¹ Possui graduação em linguística pela Universidade Federal de Goiás (UFG), mestrando em Estudos Linguísticos na mesma instituição, pesquisador do Núcleo de Estudos Críticos Aplicados ao Discurso Religioso (NOUS/UFG) e do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CIEAA). mpmoraesjunior@yahoo.com.br

² Doutor em Linguística, Professor adjunto da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás (UFG) coordenador do Núcleo de Estudos Críticos Aplicados ao Discurso Religioso (NOUS/UFG). Alexanrs@uol.com.br

³ A obra a qual nos referimos é *Discurso e Mudança Social*, que embora tenha sido lançada em 1992 somente foi traduzida para o português em 2001.

⁴ A tarefa mais explorada da ADC, e me parece que na sua gênese essa era a única determinada, é a de levantar questões ligadas a discursos de dominação e opressão, daí o engajamento político dos analistas críticos do discurso. No entanto o termo “crítico” tem sido amplamente discutido ao passo que muitos pesquisadores têm usado o modelo metodológico da ADC desvinculado da questão “crítica” assim como pretendida na fundação da teoria.

⁵ Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CieAA) da Universidade Estadual de Goiás (UEG) é coordenado pela prof^a. Ms. Mary Anne Vieira Silva. Dentre os projetos destacam-se os projetos Aberem – África no Brasil: estudo de comunidades, religiosidades e territórios e Projeto IGBADU: Territórios, gênero e história dos candomblés de Goiânia, ambos coordenados pela Prof^a Dr^a Eliesse Scaramal, hoje professora da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás (FH/UFG).

⁶ Refere-se à festa dada no final do rito iniciático em que o yaô recém raspado apresenta a divindade ao qual foi consagrado à comunidade.