

# Se não é “tradição” é “aberração?”: disputas por legitimidade articuladas em linguagem jocosa por candomblecistas do Rio de Janeiro

If it's not “tradition” it's “aberration?”: disputes for legitimacy articulated in jocular language by candomblecistas in Rio de Janeiro

Tânia Fernandes

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, Rio de Janeiro, Brasil

## RESUMO

O artigo objetiva apresentar o modo como as disputas por legitimidade religiosa se apresentam na linguagem cotidiana de adeptos do candomblé, pertencentes a um movimento político-religioso localizado no Rio de Janeiro. A partir de materiais obtidos por meio de pesquisa de campo, realizada entre fevereiro de 2018 e outubro de 2020, discutem-se as seguintes questões: de que forma a categoria *tradição* tem sido mobilizada e simbolicamente utilizada como diacrítico por estes candomblecistas? Quais são as outras categorias utilizadas em seus discursos cotidianos que permitem apontar e desqualificar práticas religiosas, com a intenção de excluí-las do escopo do candomblé? É apontado que estão em jogo questões potencialmente conflituosas, que articulam polêmicas sobre fronteiras identitárias (quem pertence ou não ao que se considera o *candomblé tradicional?*). As principais conclusões indicam que a categoria “tradição”, considerada pelos interlocutores da pesquisa como central para conferir legitimidade religiosa, é disputada no universo estudado, sendo tais disputas performadas no cotidiano por meio de linguagem jocosa, especialmente a ironia, cujo uso se torna estratégico para, a um só tempo, apontar e criticar aquilo que se considera agramatical enquanto candomblé, e reforçar pertencimentos identitários pensados como mais “legítimos”.

**Palavras-chave:** Tradições de Candomblé, Diacríticos, Disputas por legitimidade, Jocosidade como estratégia.

---

Recebido em 05 de outubro de 2021.  
Avaliador A: 30 de novembro de 2021.  
Avaliador B: 23 de dezembro de 2021.  
Aceito em 18 de janeiro de 2022.

---



**ABSTRACT**

The article aims to present how disputes for religious legitimacy are presented in the everyday language of Candomblé adherents, belonging to a political-religious movement located in Rio de Janeiro. Based on materials obtained through field research, carried out between February 2018 and October 2020, the following questions are discussed: how has the category tradition been mobilized and symbolically used as a diacritic by these Candomblecists? What are the other categories used in your daily speeches, which allow you to point out and disqualify religious practices, with the intention of excluding them from the scope of Candomblé? It is pointed out that potentially conflicting issues are at stake, which articulate polemics about identity boundaries (who belongs or does not belong to what is considered traditional Candomblé?). The main conclusions indicate that the category “tradition”, considered by the research interlocutors as central to conferring religious legitimacy, is disputed in the studied universe, and such disputes are performed in everyday life through jocular language, especially irony, whose use becomes strategic to, at the same time, point out and criticize what is considered ungrammatical as Candomblé, and reinforce identity belongings thought to be more “legitimate”.

**Keywords:** Candomblé Traditions, Diacritics, Disputes for legitimacy, Playfulness as a strategy.

**INTRODUÇÃO**

As reflexões aqui trazidas surgiram inicialmente como uma das questões que abordei em outro lugar (FERNANDES, 2020), em que analisei as transações de conhecimento entretecidas por iniciados ao Candomblé pertencentes a um movimento político-religioso existente desde 2011. Trata-se de um coletivo que se autodenomina “Grupo de Estudos”, dedicado à realização de reuniões para leitura e debate, palestras, simpósios, mesas-redondas, painéis, entrevistas, cursos, dentre outras atividades, envolvendo temáticas que informam sobre ritos, mitos e história do candomblé, bem como assuntos variados de interesse dos participantes do grupo. Em geral, informações e atualizações sobre acontecimentos políticos do país.

O citado coletivo funciona a partir de uma base presencial, localizada em Quintino Bocaiúva, bairro da Zona Norte do Rio de Janeiro, tendo criado também uma comunidade virtual sediada no Facebook. Segundo eles próprios argumentam, as atividades que dinamizam “reúnem o povo de santo” com vistas ao que denominam “qualificação” dos candomblecistas para

que estejam mais “informados e preparados” para “preservar suas memórias e tradições” e atuar nas arenas públicas, objetivando que o Candomblé conquiste maior reconhecimento social e respeitabilidade enquanto religião, ganhando força para combater o “racismo religioso” com que seus iniciados se confrontam, o qual é proveniente, o mais das vezes, de grupos evangélicos pentecostais e neopentecostais de matriz ultraconservadora.

As manifestações racistas contra pessoas e templos das religiões de matriz afro-brasileira têm se tornado cada vez mais violentas, fato intensificado por alianças entre membros das referidas linhagens evangélicas com o crime organizado, dando ensejo, dentre outras formas de violência, à destruição física dos terreiros onde se realizam os cultos afrorreligiosos. Os candomblecistas – e os praticantes de outras formas de religiosidade afrorreferenciada – vêm se organizando, já há bastante tempo, com a intenção de ocupar mais espaço na esfera pública, ganhar mais visibilidade, reconhecimento social e também conquistar garantias legais que favoreçam a efetividade da liberdade de culto, bem como articular representações políticas e formas de pressão para conseguir que sejam destinadas ao “povo de santo” políticas públicas mais bem direcionadas, com mais qualidade e continuidade. Tais fatos têm sido analisados, de longa data, por diversos autores, dentre os quais destaco os trabalhos de Ana Paula Miranda (2009, 2018, 2020); Miranda e Boniolo (2017); Miranda et al. (2019).

Os iniciados do Candomblé aos quais me refiro também aspiram fortalecer a perspectiva de conquista de maior espaço na esfera pública e maior representatividade política, com garantias de acesso a melhores fatias do orçamento público. Entretanto, têm procurado operacionalizar essa agenda, no âmbito do coletivo analisado<sup>1</sup>, buscando um caminho peculiar: reunir os iniciados num espaço que agrega membros de linhagens e terreiros distintos, apostando na via do “estudo”, do “debate”, do acréscimo de “conhecimentos” de todo tipo, especialmente os conhecimentos religiosos, para “puxar” o “povo de santo”, objetivando aprofundar discussões sobre questões consideradas fundamentais para o fortalecimento das “tradições” e, conforme já dito, compartilhar informações e experiências que tragam subsídios para melhor se defenderem dos ataques que lhes são desferidos em função do racismo religioso e, como costumam dizer, construir o “candomblé do futuro”.

Seguindo a proposta analítica cunhada por Miranda nos textos supracitados, entendo que tais formas de atuar correspondem a uma das manifestações possíveis do que a autora designa como “outros modos de fazer política” e que, por isso mesmo, se distanciam do paradigma

---

<sup>1</sup> Muitos dos colaboradores das atividades do grupo, inclusive alguns dos principais articuladores, participam de outros coletivos na esfera pública, organizados com vistas a objetivos similares.

liberal clássico, que idealiza a organização voluntária de indivíduos abstratos, gozando de uma suposta igualdade cívica, onde o espaço público é imaginado como um terreno sociopolítico plano e igualitário, o que concretamente não se verifica, em especial quando se trata de tornar esse terreno habitado também por sujeitos sociais historicamente discriminados e, em consequência, com parca presença nas arenas públicas.

Penso que as formulações feitas por Roberto C. Oliveira (2005) sobre os sentidos sociopolíticos e morais da categoria “reconhecimento” permitem analisar o projeto<sup>2</sup> político-religioso protagonizado por meus interlocutores. Neste caminho analítico, posso dizer que, quando os adeptos do Grupo de Estudos pesquisado afirmam como projeto “reunir”, “puxar”, “conscientizar”, “qualificar” o “povo de santo”, entendo que estão comunicando principalmente duas mensagens.

A primeira delas pode ser compreendida a partir da ideia de superação do que Oliveira (2005) chamou de “o fenômeno da consciência infeliz”, ou seja, livrar-se de uma visão preconceituosa e discriminatória sobre o grupo social ao qual se pertence – no caso, um grupo reunido a partir do pertencimento religioso – construindo um autorreconhecimento pautado em valores como “dignidade” e “honra”. Cabe aqui a reflexão que Oliveira elaboro tendo como referência os grupos étnicos por ele estudados: “Seria como romper com a ‘consciência infeliz’ para lograr o respeito de si próprio, condição para lutar pelo reconhecimento de sua identidade” (OLIVEIRA, 2005, p. 37).

A segunda mensagem comunicada pelos candomblecistas, que foram meus interlocutores de pesquisa, ao descreverem o projeto que protagonizam, vai no sentido de defenderem um empenho de aprendizado especificamente destinado a participar dos embates nas arenas públicas. Neste sentido, concordo com a abordagem de Montero (2012, p. 176) quando a autora afirma: “Quando os agentes religiosos têm que agir publicamente, eles se veem obrigados a aprender, em cada situação específica, a gramática e a semântica relacionada ao modo de organização de cada cultura pública particular”.

As atividades produzidas dentro do projeto acalentado no âmbito do citado movimento político-religioso representam um modo de se fazer presente na esfera pública que tem permitido problematizar, ajudando a desconstruir as clássicas abordagens marcadas pelo paradigma da secularização, que pressupunham (e prescreviam) separações rígidas entre o universo religioso e o mundo da política, dentre outros pares de oposição correlatos, conforme identificado por

---

<sup>2</sup> Emprego o conceito de projeto enquanto conjunto de iniciativas que prospectam realizar intervenções na realidade histórica, reconstruindo-a de acordo com ideias e práticas consideradas de mais valor para os seus articuladores. Sigo aqui as proposições tecidas por Gilberto Velho (2003).

Pompa (2012). A autora também destaca o entrelaçamento de categorias definidoras de pertencimentos, que passam a ocupar espaços na esfera pública, incluindo aí a pertença religiosa:

Nos últimos anos, a questão multicultural, o debate público sobre identidade e etnicidade, o uso político do conceito de cultura têm mostrado a centralidade da religião enquanto categoria definidora de pertencimento e, portanto, de papéis, identidades, trânsitos e conflitos políticos (POMPA, 2012, p. 162).

Quanto à noção de legitimidade, recupero o entendimento de Weber (1996) ao tratar das religiões estabelecidas, reconhecidas pela tradição, com seus/suas sacerdotes/sacerdotisas “autorizados/as” a falar publicamente em nome delas, por contraste com a performance dos profetas, propositores de mudanças e veiculadores de mensagens consideradas, em geral, como “heresias”. Numa dimensão de longa duração, tanto uns quanto outros contribuiriam para a continuidade histórico-cultural dos grupos religiosos.

Numa perspectiva mais centrada no jogo político cotidiano, sugiro pensar a noção de legitimidade como uma categoria contestada, na medida em que “[...] permanece uma desigualdade estrutural, histórica, na percepção que se tem a respeito da legitimidade da ação das diferentes religiões na esfera pública” (MONTERO, 2012, p. 172). A autora menciona a alta valorização e visibilidade dos modelos de religiosidade e formas de ocupação da esfera pública próprios do catolicismo e das igrejas pentecostais, ou seja, os modos de existir do cristianismo prevalecem, de forma abrangente e difusa, como modelos de religiosidade “legítima” na cena pública brasileira, visão presente, de modo mais aprofundado, no trabalho de Asad (1993).

Em face deste contexto, meus interlocutores de pesquisa estariam empenhados num processo de construção dos “novos sentidos comuns”. Segundo Bourdieu (1989), o que determina a dinâmica de um determinado campo é a ação dos indivíduos e dos grupos, que são envolvidos em relações de força, mas, ao mesmo tempo, também constituem relações de força, a partir de seus próprios interesses, em que investem seu tempo, seu trabalho e também seu dinheiro. No caso dos meus interlocutores de pesquisa, a recompensa esperada é de longo alcance: reunir o “povo de axé”, construir pautas comuns, lutar pela sua implementação religiosa e politicamente e, por fim, construir o que denominam de “o candomblé do futuro”.

Tendo em mente as perspectivas analíticas esboçadas nos parágrafos precedentes, prosigo mencionando alguns dados que foram obtidos a partir da realização da pesquisa, de modo que se possa melhor dimensionar o projeto e as práticas do coletivo aqui analisado.

Dentre os eventos que meus interlocutores organizam, destacam-se entrevistas feitas com iniciados/as que são quase sempre lideranças em suas comunidades de terreiro. Todas as atividades são abertas ao público, e divulgadas por meio de convites disponibilizados no Face-

book e em outras redes e mídias digitais.

Esses eventos (exceto as reuniões de leitura/estudo e cursos) são filmados, editados e publicados no Youtube e no Facebook, plataformas que têm promovido a divulgação dos conteúdos discutidos nos encontros para plateias virtuais em diversas partes do mundo (176 países, segundo informações dos articuladores), angariando também a expansão de projetos semelhantes, assumidos por líderes de terreiros em outros estados brasileiros (Minas Gerais, Paraíba, Pernambuco e Bahia).

Por meio deste conjunto de ações e propostas, esses atores sociais almejam construir e sustentar um espaço de trocas em que os iniciados adquirem “mais estofa” para atuar de diversas formas nas arenas públicas e para, no cotidiano, serem capazes de rebater ataques e todos os tipos de argumentos depreciativos e desqualificadores lançados contra a religiosidade que praticam. Uma boa forma de resumir os resultados por eles esperados seria dizendo que buscam assegurar a continuidade da religião, agora e no futuro, ou ainda que pretendem tecer redes fortes e bem informadas entre os iniciados, de modo a se prevenirem contra o risco de que suas tradições de conhecimento religioso (com todos os aparatos e as condições que lhes permitem existir) venham a “tornar-se nada” (BARTH, 1995, p. 48).

Foi participando de muitas destas atividades e também acompanhando-as virtualmente, entre fevereiro de 2018 e outubro de 2020, que presenciei pronunciamentos e discussões em que recorrentemente surgiam as expressões “isso não é Candomblé”, “tem muita gente fazendo mistificação e dizendo que é Candomblé”, “a internet está cheia de aberrações querendo se passar por Candomblé”, “quem não sabe inventa”, “a cartilha mudou?”, as quais forjaram as reflexões que originaram as considerações aqui tecidas.

Elas sinalizam disputas por legitimidade religiosa existentes dentro do próprio universo recoberto pela categoria “Candomblé”, que abrange, conforme disse Barth sobre os Baktaman da Nova Guiné, “uma selva de variações” (BARTH, 1995). Tais disputas são tematizadas no cotidiano de diversas formas, inclusive nas interações feitas por meio das redes sociais na internet. Na maioria das vezes, acionando uma linguagem jocosa, utilizando principalmente os artifícios da “ironia” e, algumas vezes, o “sarcasmo”, reeditando um modo de sociabilidade já bem conhecido do “povo de santo”: “xoxar”<sup>3</sup> tudo aquilo que causa estranhamento, por comparação a procedimentos rituais e comportamentais considerados como os “corretos” ou de acordo com as “tradições” do Candomblé.

---

3 Segundo o dicionário informal, significa debochar, zuar. Disponível em: <https://www.dicionarioinformal.com.br/xoxar>. Acesso em: 21 set. 2021.

Do ponto de vista analítico, compreendo que a “xoxagem” funciona como um recurso retórico que ajuda a sustentar (e produzir) diacríticos, na tentativa de estabelecer fronteiras identitárias entre o grupo do “nós” e o dos “outros”, lembrando que, quase sempre, estabelecer fronteiras significa também hierarquizar, desqualificando de algum modo o que não se considerava fazer parte do “nós”. Retomarei esta discussão mais adiante.

## BREVES NOTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

O isolamento social exigido pela pandemia gerada pela disseminação da Covid-19, a partir de março de 2020, impediu que a pesquisa fosse concluída através do trabalho de campo presencial em Quintino Bocaiúva, o que me obrigou a contar, no processo de finalização do trabalho etnográfico, apenas com os materiais já publicados pelo grupo na internet. Utilizei, nesta fase final da pesquisa, principalmente os audiovisuais divulgados pela plataforma Youtube (entrevistas, palestras, painéis e simpósios), materiais aos quais tenho retornado para dar continuidade a algumas reflexões que não puderam ser desdobradas naquele momento. Este é o caso dos assuntos aqui abordados.

Em 2018 participei presencialmente, sempre integrando a plateia, de cinco atividades: uma palestra sobre o significado e a função do sacrifício no candomblé; uma palestra em um seminário sobre “processos iniciáticos nas diversas tradições do candomblé”; a gravação de uma entrevista analisando o golpe sofrido pela presidenta Dilma Rousseff; um painel sobre uma divindade ligada a doenças e curas, expressa na visão de iniciados de três “nações” distintas de Candomblé (Ketu, Jeje e Angola); um painel sobre a divindade denominada “Logun-Edé”; duas visitas em dias sem atividades para realizar entrevista com o principal articulador do grupo. Em 2019 foram igualmente cinco estadias em campo, participando dos seguintes encontros: uma palestra sobre as origens e as diversidades dos Candomblés Angola-Congo no Brasil”; um painel no I Simpósio sobre Jeje Mahi no Rio de Janeiro; uma palestra sobre uma forma espiritual denominada àbikú<sup>4</sup>; duas visitas em dias em que não havia atividades para a realização de entrevistas com dois articuladores do grupo. Em 2020 não houve oportunidade de estar em campo.

Preciso dizer que foi uma circunstância muito favorável, no momento em que se impôs

---

4 Segundo explicações do palestrante (representante da “nação Ketu”), seriam crianças que nascem destinadas a falecer muito jovens, condição que pode ser modificada mediante ritos específicos.

interromper a presença em campo, estar lidando com interlocutores de pesquisa que já utilizavam amplamente as mídias virtuais não só para se comunicar no cotidiano, mas como ferramentas para resguardar (comunicando) os registros do que eles próprios designam como “memórias do Candomblé”, principalmente através das entrevistas com grande número de iniciados e iniciadas, transformando a internet em uma espécie de repositório em que se encontra alojada uma vasta documentação produzida por inúmeros encontros do “povo de santo”, os quais ocorreram no contexto dos eventos promovidos pelo grupo pesquisado.

Com isso, as redes e as mídias sociais são pensadas por eles como o melhor suporte possível, na medida em que compreendem que muitas das tradições religiosas experienciadas só serão preservadas se forem transmitidas. Nesse ponto, os interlocutores da pesquisa parecem fazer valer a observação de Jack Goody no prefácio ao *Cosmologies in the making* (BARTH, 1995): “O que importa culturalmente é que haja transmissão. Conhecimento silencioso é conhecimento perdido”.

Esta afinidade dos participantes do grupo estudado com as formas virtuais de comunicação, facilitou sobremaneira a finalização do processo da pesquisa, sem que me sentisse impactada por algumas das dificuldades metodológicas suscitadas por pesquisas realizadas por meio da internet, conforme indica Campos (2021, p. 470): “[...] um dos principais problemas enfrentados em estudos etnográficos na internet é encontrar uma forma de interação com os sujeitos do estudo adequada ao propósito etnográfico que a pesquisa requer”.

Assim, embora não seja esta a questão principal aqui abordada, vale a pena frisar que inúmeros iniciados do Candomblé, dentre os quais boa parte dos meus interlocutores de pesquisa, já vêm utilizando, há bastante tempo, as assim chamadas mídias e redes sociais com diversos propósitos. Esclarecendo a sutil diferença entre mídias e redes, os especialistas informam que:

As mídias sociais se referem à postagem de arquivos e informações do usuário, sem gerar relacionamento direto, e priorizam a velocidade e o dinamismo das interações, com diversos conteúdos; já as redes sociais correspondem a espaços virtuais que constroem laços estruturados a partir das conexões virtuais proporcionadas pela Internet (GASQUE, 2016 apud PEREIRA; MENDES, 2020, p. 200).

Marina Mesquita (2019), discutindo os desafios lançados na realização do trabalho de campo pelas sociabilidades desenvolvidas com o uso de meios digitais, aponta a necessidade de o pesquisador não ignorar tais formas de interação entre seus interlocutores e, ao mesmo tempo, não deixar escapar as referências aos saberes classicamente acumulados pela pesquisa antropológica. Os pontos destacados pela autora remetem ao que alertava Appadurai (2004) em relação às elaborações culturais que se manifestam e extrapolam fronteiras analógicas através



das mídias digitais, as quais devem integrar o escrutínio do pesquisador. A ampliação da concepção de “trabalho de campo” torna-se assim imprescindível, uma vez que entra em jogo a necessidade de participar, em alguma medida, de “redes sociotécnicas”, conforme pensadas por Latour (1994). Caso contrário, arriscaríamos desconsiderar dimensões importantes da tessitura das experiências compartilhadas entre as pessoas na construção cotidiana de seus modos de vida.

Gomes e Leitão (2011) discutem com propriedade o que seria o “estar lá” quando contactamos os interlocutores mediados por máquinas, aplicativos, redes, sites, e assim por diante. Os materiais sobre os quais as autoras se debruçam referem-se a um ambiente imersivo digital tridimensional (um jogo), no qual, para participar, é preciso criar “avatars” (personagens geradas e postas em ação no jogo) que entram em interação “como se fosse” a vida real, intitulado sugestivamente *Second Life*. Trata-se, portanto, de uma experiência de pesquisa que exige a imersão do antropólogo no *ciberespaço*, interagindo com as pessoas na condição de participante do citado “jogo”, não sendo simplesmente um trabalho que abrange as experiências de entrevistados com os quais se interage presencialmente, na (ou com) a internet.

Respeitadas as devidas diferenças entre formas de realizar pesquisas que lidam de alguma maneira com redes, equipamentos e ambientes virtuais, reiteramos que as questões que constituíam o “objeto de pesquisa” de Gomes e Leitão (2011) exigiram delas versatilidade e criatividade para ampliar os sentidos do que representa um “campo de pesquisa antropológica”:

De repente nos vemos diante da impossibilidade de garantir um “estar lá” nos mesmos termos do trabalho de campo analógico, aquele que é narrado em prosa e verso e que se inicia tão somente quando o/a antropólogo/a empreende um tipo de deslocamento no tempo e/ou no espaço (GOMES; LEITÃO, 2011, p. 25).

Devo neste ponto reforçar que tanto no *ciberespaço* quanto numa espacialidade analógica, para usar a linguagem das autoras, nunca existem fórmulas pré-fabricadas para a realização das etnografias que amparam a produção de conhecimento na disciplina, uma vez que essa produção vai ganhando contornos específicos a partir das interlocuções que vão sendo geradas no processo mesmo de cada pesquisa. Neste aspecto, concordo com Mariza Peirano quando retrata a antropologia nos seguintes termos:

É ela a ciência social que pede para ser ultrapassada e superada; que mantém viva a consciência de que o que se aprende e/ou descobre é sempre provisório e contextualizado; e, finalmente, que reconhece suas maiores realizações nas questões formuladas mais do que nas respostas sempre efêmeras (PEIRANO, 1995, p. 11-12).

Por outro lado, compartilho a visão proposta por Gomes e Leitão (2011) quando argumentam que os estranhamentos suscitados quando há de se considerarem os computadores, os aparelhos de telefonia celular, a internet, os sites, os “aplicativos”, as “plataformas” que hospedam redes e mídias sociais, bem como “mundos virtuais” (como o *Second Life*) podem ser creditados ao fato de que a antropologia erigiu-se sobre a premissa de que somente seres humanos contam para as observações e as análises realizadas por antropólogos. As autoras citam, em contraponto, a noção de “redes sociotécnicas”, remetendo aos achados de Bruno Latour (1994) e outros autores que desdobraram suas sugestões teórico-metodológicas apontando para a necessidade de se considerar atentamente a “actância” de sujeitos não humanos nas diversas situações de pesquisa.

O artigo de Mesquita (2019) traz sugestões com as quais me alinho, no sentido de que seguir recomendações já tidas como clássicas sempre ajuda, seja em abordagens presenciais, seja na consideração de “sociabilidades que têm como suporte a internet” (p. 8): a longa duração, a atenção minuciosa aos detalhes e, no caso das sociabilidades estudadas via (ou na) internet, a busca de complementação da pesquisa através de outras técnicas (entrevistas presenciais, observação participante presencial, dentre outras possibilidades) que permitam compreender as relações e os atravessamentos entre as realidades vivenciadas pelos sujeitos em situações on-line e off-line.

No caso dos candomblecistas em foco, as duas vias foram acionadas desde o início do trabalho de campo, uma vez que faz parte dos objetivos de sua atuação político-religiosa “reunir o povo de axé” nos eventos produzidos local e presencialmente e, em seguida, divulgar essas produções nas redes e mídias sociais. E como no período em que se instaurou o isolamento social já tínhamos convivido por quase dois anos, o acesso aos audiovisuais na finalização da pesquisa mostrou-se suficiente para esclarecimentos e reflexões que foram surgindo ao longo da escrita, inclusive porque eu estive presente na ocasião em que muitas dessas gravações foram realizadas. Além disso, alguns deles se tornaram meus “amigos” no Facebook e se conectaram comigo via WhatsApp, o que também foi providencial, pois sempre podíamos nos comunicar, a despeito da distância física.

Voltando a um ponto mencionado mais acima, há aproximadamente vinte anos os participantes do grupo estudado se valem da internet para buscar e trocar conhecimento religioso, capital cultural que é considerado fundamental para assegurar as identidades das “casas” por eles classificadas como “tradicionais”, e a de seus iniciados. Nesse processo, aprimoram-se os conhecimentos que já se tem, aumentando e diversificando o estoque de saberes, criando, segundo eles, a possibilidade de “retificação” das tradições. Inúmeras vezes meus interlocutores

afirmaram que os conhecimentos adquiridos através de livros, apostilas, cursos, dissertações, teses, áudios, vídeos, fotos, acessados por meios presenciais ou digitais, são agregados para fortalecer as casas e, algumas vezes, consertar “erros” percebidos nas linguagens utilizadas nos terreiros, nos ritos praticados e nas narrativas míticas que têm sido transmitidas face a face através das gerações.

Devo observar que a perspectiva presente entre os candomblecistas, no sentido de “corrigir” as práticas e a exegese que são a elas associadas, a título de glosa (GEERTZ, 1991), é um fenômeno já reportado por muitos pesquisadores (PRANDI, 1990; GONÇALVES DA SILVA, 1995, 2000; MELO, 2008; CAPONE, 2011). Segundo um dos meus entrevistados, autoidentificado como pertencente à “Nação<sup>5</sup> Angola” – “a palavra é frágil e corruptível”, por isso é de se esperar que ocorram variações nas narrativas que dependem exclusivamente da oralidade para serem transmitidas aos iniciados.

Cabe reforçar que aquilo que estou identificando como “variações” é percebido pelos membros do grupo estudado como “erros” (no sentido de deturpação da informação tomada como correta) e “faltas” (no sentido de ausência de determinadas informações). O entrevistado acima mencionado, como os outros com os quais convivi no contexto da pesquisa, defende que é essencial registrar tudo o que faz parte do conhecimento das tradições de Candomblé, para que os iniciados do presente e do futuro tenham fontes de saber disponíveis para serem consultadas, complementando outros aprendizados que só podem ser obtidos pela via iniciática, na circunscrição de cada terreiro, no cotidiano das relações dos iniciados entre si e, sobretudo, com seus “mais velhos”.

Assim, a disponibilização de conhecimentos registrados não inclui a esfera do que é referido como “segredo”, que abrange uma lista interminável de itens, dentre os quais ofereço aqui apenas uma pequena amostra: determinadas preces, encantações; preparados de folhas, ervas; formas de sacrificar os animais; formas de realizar a limpeza e o preparo dos mesmos; fórmulas e ingredientes que fazem parte das cerimônias de iniciação e de “tempo de santo” (chamadas “obrigações”, realizadas periodicamente, a depender das regras consagradas em cada tradição – Angola, Jeje ou Ketu – e em cada terreiro); ingredientes e procedimentos de realização dos ebós – chamados “trabalhos”, ou seja, cerimônias designadas para surtirem efeitos predeterminados – eliminar “cargas” de feitiçaria, obter uma cura, conquistar um emprego, e assim por diante. Embora os entrevistados reconheçam que existe uma gama de publicações que trata dessas

---

5 A categoria “nação”, sendo entendida, em geral, como agregadora de determinada “tradição”, confere diferenciações dentro do campo do Candomblé e foi devidamente discutida por Costa Lima (1974); Vianna (1999); Bastide (1961); Prandi (1996); Parès (2007); Castillo (2012), dentre outros.

questões, em textos impressos e em postagens na internet, não qualificam a maior parte desses materiais como “sérios”, sendo a maioria taxada de “invenção”, “mistificação”, “mentiras”, “aberração”. Retornarei a isto na próxima seção.

Ora, os processos de continuidade das tradições culturais, contando com possíveis variações, a partir de buscas, questionamentos, necessidades e/ou experiências vividas no presente, não são exclusividade do universo candomblecista. Trago, mais uma vez, o exemplo da experiência de Barth com os Baktaman das montanhas Ok, na Nova Guiné, onde o autor relata processos e formas de pensar sobre os conhecimentos necessários à continuidade das tradições religiosas bastante similares ao que encontrei entre os iniciados do Candomblé que participam do grupo por mim estudado.

Quando Barth realizou sua pesquisa, os Baktaman cumpriam os ritos de cada uma das etapas de iniciação masculina, em determinados períodos de tempo, conforme impunha a tradição local. Eles compartilhavam, então, a percepção de que estavam “perdendo” os conhecimentos necessários à continuidade dos seus rituais, o que muito os preocupava e, correlatadamente, os motivava a procurar soluções que permitissem “recuperar” o conhecimento que julgavam perdido, ou ainda “substituir” ritos locais cujo conhecimento se esvanecera na memória dos vivos, ou se fora com os ancestrais, por ritos tomados de empréstimo às sociedades vizinhas e, no limite, recriar a ritualística a partir dos outros ritos e dos fragmentos de lembranças (BARTH, 1995, p. 29-30). No tocante ao que tais análises importam às explicações sobre as elaborações culturais, de um modo geral, é produtivo citarmos excertos de outras análises empreendidas por Barth:

[o conhecimento, como modalidade da cultura] é moldado por processos de reprodução e de fluxo: é ensinado, aprendido, emprestado e criado. Pode-se presumir que os processos geradores de variação [...] sejam precisamente aqueles através dos quais o conhecimento da população é mantido (BARTH, 2000, p. 198).

E ainda:

[...] a cultura está em um estado de fluxo constante. Não há a possibilidade de estagnação nos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas. Logo, argumento aqui que não devemos pensar os materiais culturais como tradições fixas no tempo que são transmitidas do passado, mas sim como algo que está basicamente em um estado de fluxo (BARTH, 2005, p. 17).

Esta concisa exposição parece cumprir bem o intuito de mostrar as semelhanças dos achados de Barth entre os Baktaman da Nova Guiné sobre as formas de lidar com a continua-

de de suas tradições, sempre impregnadas por reconfigurações refletidas e irrefletidas, com os meus próprios achados de pesquisa. Argumento similar foi desenvolvido por Margaret Drewal (1992), quando explica que os rituais Yoruba que estudou permitem reviver, recriar, refazer o passado no momento presente, ou materializar elementos de outras dimensões no mundo visível, ou simplesmente repetir, com diferenças críticas, um rito com temporalidades marcadas para acontecer novamente.

Interferir criativamente nas narrativas e ações semipadronizadas seria uma das formas de agência dos sujeitos detentores de conhecimento teórico/prático sobre os processos de repetição/transformação presentes nos rituais, e também no conjunto de tradições de conhecimento pertencentes a cada grupo social.

Cabe reforçar, no entanto, tomando de empréstimo a linguagem de Barth (ao considerar a oralidade e a memória humanas como as “mídias” mais antigas), que, no caso do Candomblé brasileiro, seus iniciados e especialistas rituais contam com outras mídias para registro e transmissão de conhecimentos, dentre elas aquelas acessadas via internet.

## **“E A GENTE QUEBRAVA PAU NO ORKUT<sup>6</sup>” – OCUPAÇÃO DO ESPAÇO VIRTUAL PELO “POVO DE SANTO”**

Voltando à questão do uso das ferramentas disponíveis na internet para busca de ampliação de conhecimento religioso por parte do conjunto de iniciados ao Candomblé por mim estudado, a maior parte dos entrevistados menciona discussões travadas no Orkut. Esta rede social foi criada em 2004, tornando-se acessível em português a partir de 2005. Vale mencionar que, também em 2004, o Facebook chegava ao Brasil e o Youtube chegaria no ano seguinte.

Segundo a literatura consultada, os internautas brasileiros sempre foram muito ávidos. Nesse sentido, Doile et al. (2007) informam que, no *ranking* mundial, o Brasil atingiu, em 2006, o maior número de usuários do Orkut, seguido pelos Estados Unidos, Índia, Paquistão e Irã. Tais informações se encontram presentes no trabalho do antropólogo Robson Cruz (2008), no qual o autor detalha o modo como funcionava esta ferramenta digital e como eram constituídas as redes de pessoas, através de seus grupos que, como os atuais grupos de Facebook e

---

<sup>6</sup> Fala de um dos articuladores do grupo estudado, numa conversa que se deu com um iniciado da “Nação Angola”, durante entrevista realizada e divulgada no Youtube (programa “Falando do Axé”).

WhatsApp, atraíam adeptos que compartilhavam interesses comuns. Conforme sinaliza Cruz, os brasileiros estavam à frente de usuários de outros países (61%), os indianos ocupavam a segunda posição (20,1%), atrás deles vinham os norte-americanos (3,4%), os paraguaios (2,3%), e os paquistaneses (1,9%) (CRUZ, 2008, p. 156).

Cruz destaca um aspecto muito peculiar da história da presença dos iniciados do Candomblé na internet naquele mesmo período. O autor explica que o “povo de santo” sempre impregnou o Orkut com discussões sobre assuntos de interesse religioso<sup>7</sup>, a despeito do fato de que o aplicativo não disponibilizava a opção “Candomblé” quando os usuários construíram o seu “perfil”. Havia uma lista de religiões na configuração do “perfil de usuário”, o que é comentado por Cruz “[...] religião, onde há 28 opções a serem escolhidas, mas não constando nenhuma forma de religiosidade afrodiáspórica, a não ser que se considere o ‘Rastafari’ como tal” (2008, p. 157).

Aliás, o trabalho de Fragoso (2006) permite-nos constatar que impor presença e interesses de comunicação na internet são atitudes que marcam as primeiras manifestações dos internautas brasileiros, de um modo geral. Segundo a autora, a oferta de uso da língua portuguesa no Orkut é disponibilizada desde 2005, o que é descrito como uma batalha virtual ganha pelos usuários brasileiros que, desde 2004, meio que burlavam as regras dos grupos que usavam outros idiomas, escrevendo em português.

A autora comenta que esta imposição (feita pelos brasileiros) da presença da língua portuguesa nos grupos de língua estrangeira foi um fenômeno que pode ser pensado como uma verdadeira ocupação do espaço virtual. Muitos usuários que se expressavam em outros idiomas reagiram, inclusive, abandonando o site. Este evento teria sido, a partir do relato oferecido por Fragoso, o propulsor de uma decisão importante tomada pelos gestores da referida rede social: separar as comunidades do Orkut por idiomas e por países. Foi desta forma que, a partir de 2005, passaram a existir grupos de interface próprios para quem fala português.

Ao descreverem os modos como se faziam presentes no Orkut, muitos de meus interlocutores frisaram o quanto era importante contar com a participação de pessoas que se iniciaram pelas mãos de “mães ou pais de santo” provenientes de terreiros consagrados no universo candomblecista, como “Casas – ou axés – tradicionais”. Tais “Casas”, de acordo com depoimentos obtidos em ocasiões diversas na realização da pesquisa, são basicamente da “Nação Ketu”:

---

7 Um dos meus entrevistados mencionou a presença deste antropólogo (que também é iniciado no Candomblé) no Orkut, destacando o que considera ser um comportamento “muito generoso”, ao compartilhar saberes e oferecer orientações àqueles que compareciam nas discussões com “sede de conhecimento”. É importante lembrar ainda que parte dos materiais analisados em sua tese de doutorado é proveniente de discussões que aconteceram entre candomblecistas (e outros religiosos) no Orkut. Cf. Cruz (2008). [parte é proveniente]

Casa Branca do Engenho Velho; Ilê Axé Opô Afonjá; Terreiro do Alaketu, Ilê Axé Mariolajé; Sociedade São Jorge do Gantois – ou Terreiro do Gantois; Ilê Axé Oxumarê; Asepò Erán Opé Olùwa ou Axé Viva Deus; Terreiro do Pai Adão – Ilê Obá Ogunté; Terreiro Ilê Axé Ogunjá. Da “Nação Jeje”: Ilê Alá Kinkin Possu Betá; Zogbodo Malè Bogun Seja Hunde – ou Roça do Ventura; Axé Kpodabá/RJ, de Gayakú Rosena; Humkpame Ayono Huntologi de Gayaku Luíza; Terreiro do Bogum ou Zoogodô Bogum Malê Rundó; Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe; Casa das Minas – Kwerebentan to Zomadonu. Da “Nação Angola”: Mansu Bandu Kenkê (Terreiro do Bate Folha); Bate-Folha, Rio (Kupapa Unsaba); Terreiro Tumba Junçara; Terreiro Tombenci; Terreiro Matamba Tombenci Neto; Terreiro da Goméia.

A maior ênfase dos debates realizados no Orkut, segundo os entrevistados, recaía sobre detalhes dos mitos e ritos, em que conhecimentos eram liberados e esmiuçados, mesmo diante da presença dos iniciados mais jovens que, segundo a narrativa de um dos entrevistados, “ficavam ali quietinhos”, vendo os mais velhos debaterem, porque a cada ponto de concordância ou discordância entre eles, “aí vinha mais conhecimento”.

Assim, a participação nas redes sociais é considerada, por boa parte de meus entrevistados, como uma oportunidade de acessar conhecimentos que, nos terreiros, dificilmente serão franqueados aos iniciados com “pouco tempo de santo”. Um dos interlocutores chegou a relatar alegremente que “ali no Orkut os mais antigos se empolgavam e acabavam esquecendo que muita gente nova também estava ali, acompanhando os debates, sem dizer nada, só mesmo para aprender”.

Na atualidade, as interações pela internet continuam importantes, sendo atualizadas por grupos no Facebook, principalmente, mas também pelo Youtube, Instagram e WhatsApp, conforme informações obtidas em campo. Lembro, inclusive, que o grupo que constituiu o foco da pesquisa interage com seus participantes presencialmente e por meio de uma “comunidade virtual” sediada na plataforma Facebook.

A questão do acesso ao conhecimento que constitui as tradições de Candomblé, escalonado pela distribuição hierárquica de saberes, títulos, responsabilidades e, conseqüentemente, de níveis e formas diferenciadas de poder, além de tratada por diversos autores, também foi por mim abordada em outro lugar (FERNANDES, 2020). Não enveredarei aqui por esta via analítica, uma vez que meu interesse no desenvolvimento deste tópico foi apenas demonstrar o quanto os candomblecistas com os quais convivi são íntimos das mídias virtuais e, ao mesmo tempo, o quanto a religiosidade deles é plasmada pelas interações estabelecidas através delas, propósitos estes que parecem ter sido suficientemente alcançados.

Nesse sentido, é importante dizer, antes de passar para o próximo tópico, que o trabalho

de pesquisa que desenvolvi não foi prejudicado pelas circunstâncias impostas pela pandemia (Covid-19), o que certamente terá sido diferente para pesquisadores em interlocução com sujeitos em outros contextos e com outras características comunicacionais. Faço coro com as conclusões do artigo de Mesquita (2019), quando a autora afirma que as etnografias que precisam considerar as interações de seus sujeitos via internet são perfeitamente factíveis, e que não prescindem dos cuidados metodológicos prevalentes nas etnografias baseadas em pesquisas de campo realizadas integralmente *face a face*.

## REFORÇANDO DIACRÍTICOS, OU: COMO DEFINIR “TRADIÇÕES” E IDENTIFICAR “ABERRAÇÕES”?

A partir de minha convivência, durante o processo da pesquisa, com os iniciados do Candomblé pertencentes ao grupo estudado, posso dizer que existem algumas categorias “nativas” utilizadas para circunscrever abrangências diferenciadas do que pode ser referenciado na linguagem cotidiana como “nós”. Utilizarei como estratégia de análise a ideia de que tais níveis se organizam da maior para a menor abrangência. Seguindo esta lógica, o conjunto maior seria o dos adeptos de qualquer forma de religiosidade afroreferenciada (Candomblé, Umbanda, Omolokô, Xangô, entre outras), o próximo conjunto, a ser destacado dentro do primeiro, seria o dos iniciados especificamente ao Candomblé. E, num terceiro nível, separam-se (hierarquizando) “iniciados de *Casas tradicionais*” de “iniciados *sem tradição*”<sup>8</sup>, os quais, quando são assim percebidos, algumas vezes são alvos de ‘xoxagem’ e de comentários do tipo “ninguém sabe de onde ele/ela vem”.

As considerações de Mariana Muaze (2006) permitiram-me realizar uma breve reflexão sobre as noções de “família”, articuladas com a categoria “casa”, embora os grupos sociais por ela estudados não mantenham qualquer relação com as tradições do Candomblé no Brasil. Ao descrever as estratégias de constituição e estruturação das famílias aristocráticas brasileiras no século XIX, a autora indica que determinado conjunto de *habitus* incorporados, formas de comportamento e sentimentos de superioridade, considerados “distintivos” das classes dominantes no período imperial, ao serem “[...] compartilhados entre todos os descendentes, quando dife-

---

8 Segundo um dos principais articuladores do grupo estudado, para “ter tradição” é preciso ter contado com pessoas mais antigas com as quais aprender. E complementa: “ter referência histórica não é, necessariamente, ter tradição”.



rentes núcleos ou gerações da mesma família eram capazes de cultivar um caráter aristocrático, era possível ascender à denominação de *casa*, que indicava mais qualidade” (MUAZE, 2006, p. 34).

Assim, sem de modo algum querer insinuar semelhanças estruturais entre os membros da aristocracia e as Casas de Candomblé, pretendo reter aqui apenas a noção de hierarquia que impregna a categoria “casa”, e que imprime sobre seus descendentes a ideia de longevidade de suas características diferenciais, e de serem herdeiros de qualidades especiais em relação a pessoas de outras origens na sociedade. Tal sentido parece adequado para expressar o que significa a oposição acima citada entre “iniciados de Casas tradicionais” e “iniciados sem tradição”, no universo do Candomblé.

É necessário entender ainda qual é o sentido emprestado à ideia de “tradição” no contexto em foco. É possível dizer que, para meus interlocutores, existem basicamente duas maneiras de mobilizar esta categoria. Por um lado, são considerados “tradicionais” os iniciados e os terreiros que sejam capazes de desfiar suas genealogias, ou seja, de demonstrar o quanto seus iniciadores e suas casas surgiram a partir de outros iniciadores e outras casas mais antigas, os quais atualizam suas relações periodicamente. Esta é uma ideia de tradicionalidade que coincide com as análises feitas por Barth (2000), a partir da sua afirmação de que podemos chamar de “tradição” a uma plêiade conglomerada de ideias e símbolos compartilhados por diversas comunidades que foram nascendo umas das outras e que mantêm entre si alguma forma de comunicação no tempo presente. Esta forma de pensar a tradicionalidade, embora traga em seu cerne uma reverência aos “primórdios”, aos “mais antigos”, à “origem”, não mobiliza uma ideia, por assim dizer, fossilizada de tradição.

Por outro lado, por vezes ocorre uma referência às tradições como padrões fixos e imutáveis, versão esta mais próxima do que descreveu Geertz (1991) – a partir de Bateson – para os balineses:

Como Gregory Bateson fez notar, a visão balinesa do passado não é de modo nenhum verdadeiramente histórica, no sentido próprio do termo. Com toda a sua mitificação explicativa, os balineses buscam no passado não tanto as causas do presente, mas o padrão pelo qual o possam julgar, isto é, buscam o padrão imutável a partir do qual o presente deve ser devidamente modelado, mas que, por acidente, ignorância, indisciplina ou negligência, raras vezes é seguido (GEERTZ, 1991, p. 31).

Pelo que pude observar nas situações vividas em campo, este segundo modo de mobilizar a categoria “tradição” é geralmente acionado em situações em que se quer denotar oposição a outras pessoas e/ou a outros terreiros, pensados como “não tradicionais”, ou seja, é diante da

necessidade de demarcar práticas criticáveis, do ponto de vista de quem se considera adepto de uma “tradição reconhecida”, que se aciona aquela concepção de tradição supostamente imobilizada no tempo, como diacrítico distintivo do grupo de autorreferência perante “outros grupos”, que não se julga serem portadores da mesma legitimidade que “nós”.

Nesse contexto, mobiliza-se a categoria “tradição” para reforçar a rejeição a supostas “invenções” (ou “mistificações”, “marmotagens”, ou ainda “aberrações”). Os fenômenos desqualificados por meio destas últimas categorias são, na verdade, concebidos como práticas que não pertencem às tradições do Candomblé, ou seja, são classificatoriamente lançados para fora do escopo do que os iniciados ao Candomblé participantes do Grupo de Estudos pesquisado reconhecem como universo compreendido por sua religiosidade.

Explico, meus interlocutores admitem que existem diferenças de concepções praticadas pelas distintas “Nações” – Angola, Jeje e Ketu – e que, dentro de cada uma dessas correntes de tradição é possível encontrar também variações. Mas “invenções”, “mistificações”, “marmotagens” e “aberrações” estão fora desse regime aceitável de diferenças. Para usar uma metáfora linguística, são fenômenos agramaticais.

## **“INVENÇÕES”, “MISTIFICAÇÕES”, “MARMOTAGENS”, “ABERRAÇÕES”**

Tomo como ponto de partida para as reflexões deste tópico, a fala de um Babalorixá<sup>9</sup> com mais de 21 anos de iniciado, pertencente à tradição do Opô Afonjá<sup>10</sup>, numa palestra feita presencialmente e depois disponibilizada no Youtube<sup>11</sup>.

Existe uma diferença muito grande entre diversidade e aberração. Diversidade é na sua casa Oyá<sup>12</sup> usar o chorão no adê<sup>13</sup>, e na minha raiz de axé Oyá não usar. Na minha raiz, o Axé Opô Afonjá em Salvador, não se coloca o chorão em Yansã, na sua coloca.

<sup>9</sup> Iniciador e Chefe de Terreiro no Candomblé.

<sup>10</sup> Ilê Axé Opô Afonjá, terreiro tradicional de Salvador, com sede também no Rio de Janeiro.

<sup>11</sup> Palestra: Ética no Candomblé. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gwjZu5oCx18>. Acesso em: 23/set/2021.

<sup>12</sup> Divindade Yorubá concebida como Senhora dos Ventos. Também conhecida como Yansã.

<sup>13</sup> O adê é uma espécie de coroa cerimonial. É feita de metal ou seda, com bordados, e pode ter uma franja frontal de vidrilhos, designada “chorão”.

Na minha eu acho que eu posso colocar, não estou ferindo a ética, não estou ferindo o ritual. Eu acho que fica tão bonito a Yansã com o chorão... perfeitamente. A aberração faz diferente. Se a gente diz: Deus escreve certo por linhas tortas... eu entendo que Deus, a partir dessa afirmativa, eu entendo que Deus é aquele que transforma o possível no impossível. Na sua casa você entende que Deus literalmente escreve e você faz uma oferenda pra ele de um caderno pautado e um lápis. Na casa dele ele disse... não, não é um caderno pautado, é um papel almaço e é uma caneta. Perfeito. Isso é a diversidade. Já a aberração vai dizer que Deus sofre de mal de Parkinson, porque ele escreve certo por letras tortas. Ele vai inventar um mito, ele vai inventar um rito, ele vai inventar um itã. Eles vão inventar um itã para justificar a aberração que eles criaram. Então há um surgimento sem número de qualidades de santo e de itãs que justificam as aberrações. [...] o Candomblé não pode ser considerado através das aberrações.

Assim, embora não seja possível definir aprioristicamente até onde meus interlocutores estendem a linha de diferenciação, e demarcar claramente um ponto a partir do qual os fenômenos não se enquadram mais como diversidade do mesmo universo religioso, mas como “outra coisa”, cabe frisar que essas fronteiras são sempre discutidas, polemizadas, e o quadro de diacríticos responsável pela elaboração dos pertencimentos identitários sempre poderá ser modificado, “ainda que permaneça a dicotomia entre ‘eles’ e ‘nós’, marcada pelos seus critérios de pertença” (O’DWYER, 2005, p. 92-93).

Em geral, os debates sobre diacríticos, no caso em análise, abrangem uma diversidade de elementos ligados diretamente aos rituais: indumentárias, adereços, cantigas, ritmos, instrumentos, procedimentos, encantações, evocações, objetos e outros elementos utilizados para construir sacrários, para realizar iniciações, oferendas e sacrifícios etc. E, na maior parte das vezes, tais debates surgem no cotidiano, no contexto de interações entre iniciados, sejam eles da mesma tradição, ou de nações diferentes.

Segundo um dos participantes da pesquisa: “Existe um conhecimento de candomblé que faz a gente compreender se aquele rito que a gente está assistindo está coerente ou não, mesmo que seja de outras nações”. Como observado acima, existe uma percepção difusa da “gramática” extensiva ao Candomblé, a qual incorpora uma gama de variações. Sendo assim, para o grupo pesquisado, o que causa grandes estranhamentos cai na esfera do agramatical, não pertencendo ao escopo dessa matriz religiosa.

## E A “CHICA XÓXA”<sup>14</sup> – DEBATES IRÔNICOS REFORÇANDO DIACRÍTICOS

As formas irônicas de comunicação ocupam um espaço relevante no cotidiano dos candomblecistas, embora este aspecto tenha sido pouco comentado pelos pesquisadores da área. No campo da antropologia, este modo de interação entre sujeitos e grupos foi abordado por autores clássicos como Robert Lowie (1920), Marcel Mauss (1983 [1926]) e Radcliffe Brown (1973 [1952]). Mais recentemente, os pesquisadores das práticas esportivas, com ênfase no futebol, têm explorado essa abordagem, a exemplo do trabalho de Gastaldo (2005, 2010).

Devo ressaltar que a perspectiva esboçada por Robert Lowie é aquela que mais se aproxima do meu olhar sobre a linguagem irônica no universo do Candomblé. Isto porque, no caso de Mauss e Radcliffe-Brown, a jocosidade é tratada como um modo de interação circunscrito à regulamentação das regras de parentesco. Já o trabalho inaugural de Lowie propõe que esse modo de interação atravessa boa parte dos relacionamentos entre sujeitos e grupos, imprimindo humor em situações de comunicação que sinalizam conflitos de opiniões e/ou reprovações de posicionamentos e posturas do “outro” sobre os mais diversos aspectos eleitos como temáticas de tais situações.

Falando especificamente sobre a ironia, do ponto de vista das teorias da linguagem, Machado elucida que “a ironia retórica faz parte de um processo comunicativo, no qual um locutor tenta transmitir sua opinião sobre alguma coisa ou sobre alguém a um destinatário dado”. É um recurso linguístico muito usado “para levar adiante o jogo da argumentação e para realçar o ridículo das opiniões que se quer combater” (1995, p. 142). A autora complementa dizendo que a ironia costuma ser “uma poderosa arma” usada estrategicamente pelos sujeitos sociais.

A ironia, no caso das interações no universo candomblecista por mim estudado, imprime humor às críticas que são acionadas em relação a práticas e comportamentos classificados como “invenções”, “mistificações”, “marmotagens” e “aberrações”. Tais críticas surgem nas conversas cotidianas, sejam elas realizadas analogicamente, ou através das redes sociais da internet. Trago aqui o exemplo de uma postagem feita no Facebook em outubro de 2019 pelo mesmo Babalorixá acima citado, e um excerto da sequência de diálogos que se seguiu:

---

<sup>14</sup> Este era o título de um quadro de programa de rádio (Rádio Mauá/Solimões/RJ) protagonizado pelo falecido Babalorixá carioca Luiz de Jagun (1947-1997, Nação Jeje).

(Autor da postagem) Um zelador de Ogum encomendou uma cadeira estilo Trono de Ferro, de Game of Thrones.

Desisto.

Não dá pra competir.

#drakarys

(Comentador 1) [...] fico imaginando o “Ogun” sentado no trono de ferro kkkk vai ficar igual aquelas imagens de catiço<sup>15</sup> nas portas das casas de artigos religiosos kkkkk

(Comentador 2) Eu acharia perfeito se viesse um dragão por trás e tacasse fogo na pessoa.

(Autor da postagem) Tô pensando em encomendar uma toda esculpida em madrepérola, cravejada de conchas e pérolas cultivadas de Maiorca, com um tapete de algas para repousar os pés exauridos da função e dois eunucos para me abanarem, rs.

Como diz Pedro, “candomblé acabou, gente!” 😬

Vcs de Xangô, ainda mais você, de Aganju, teria uma séria dificuldade para encaixar o vulcão ou a fogueira, hein? kkk

(Comentador 3) Quem não sabe inventa.

(Autor da postagem) Depois dessa, a partir de hoje, podem também me tratar pelos títulos de Geraldo de Yemoja, Primeiro, Único e Último do nome, Babalorixá Nascido-da-Tsunami, da Casa de Yemoja, legítimo herdeiro do Trono de Conchinhas, Rei dos Vândalos (os filhos de santo), Protetor dos Sete Reinos do Mar, o Pai de Dragões (ih, muitos, rs), o Não-queimado (mas bem que tentam, rs), o Quebrador de Marmotas... Não tenho trono de ferro, mas exijo respeito.

(Comentador 4) Saudades desse humor sarcástico picante do herdeiro do trono das conchinhas, rei dos vândalos ❤️ 🚫 🙏

(Comentador 5) Aff, a criatura perdeu a noção rsrs, mas imagina: Eu de Oxóssi, mando fazer um trono para papai todo em galhada de veado, entremeado com plumas de faisão e pavão, forrado com pele de tigre de bengala rsrs Odé atira uma flecha [...] e nem na próxima encarnação não toma mais a minha cabeça kkkk.

As transcrições acima são apenas um *flash* apreendido entre mais de 80 interações que fluíram em cadeia, quase imediatamente, sendo também um bom exemplo sobre como os dia-

15 São as imagens dos “Exus brasileiros” (Tranca-Ruas; Caveira; Veludo; Tiriri; Marabô; Maria-Padilha; Cigana; Maria-Mulambo, dentre outros/outros) considerados hierarquicamente inferiores aos “Exus africanos”, compreendidos como mensageiros dos Orixás.

críticos são mobilizados com muito empenho, no universo estudado, por meio da ironia retórica, recurso que, na linguagem de meus interlocutores, pode ser traduzido como “xoxagem”. Assim, elaborando argumentos percebidos como “engraçados”, apontam, denunciam, criticam e satirizam o “ridículo” que querem combater e, simultaneamente, reforçam seus pertencimentos identitários, no caso estudado, “Casas de tradição”.

## CONCLUSÃO

Foi visto que a categoria “tradição” é uma classificação disputada no contexto das interações vividas pelos membros do Candomblé que foram objeto das reflexões aqui apresentadas. Poder desfiar uma genealogia iniciática que apontará como ponto preliminar de partida uma Casa, uma Ialorixá<sup>16</sup>/um Babalorixá, reputados como “tradicionais”, importa para a respeitabilidade, o prestígio dos/as iniciados/iniciadas, conferindo-lhes maior legitimidade religiosa por comparação com aquele que não possui tais credenciais para exhibir.

Outrossim, a interlocução com os iniciados mostrou que as tradições do Candomblé, transmitidas através das gerações, não são pensadas como realidades estáticas, mas como *corpus* de conhecimentos incorporados em práticas que não são imunes à história e aos contextos de diversidade ligados às experiências próprias de cada “nação”. De modo que, conforme a visão dos entrevistados, existe uma percepção difusa, compartilhada pelo “povo de santo” de todas as “nações”, que lhes permite identificar e distinguir práticas e posturas de quem tem “raiz” daquelas de quem não a tem.

Tais percepções surgem no cotidiano por meio de polêmicas sobre diacríticos, tematizadas de inúmeras maneiras, dentre as quais o uso da ironia retórica (“xoxagem”) que se presta a apontar e criticar, numa linguagem carregada de humor, comportamentos, indumentárias, procedimentos rituais etc. que se julga estarem fora do escopo das diferenciações aceitáveis enquanto Candomblé, outorgando-lhes, pejorativamente, adjetivos desqualificadores – “invenções”, “mistificações”, “marmotagens”, “aberrações” –, lançando-as, por meio deste expediente classificatório, fora dos limites da religiosidade que praticam, reforçando não apenas um contraste, mas também uma hierarquia em termos de legitimidade religiosa no seio do Candomblé.

---

<sup>16</sup> Iniciadora, chefe de Terreiro, chamada popularmente de “mãe de santo”.

## REFERÊNCIAS

1. APPADURAI, Arjun. **Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias**. Lisboa: Teorema, 2004.
2. ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
3. BARTH, Fredrik. **Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
4. BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.
5. BARTH, Fredrik. Etnicidade e o Conceito de Cultura. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2005.
6. BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. São Paulo, SP: CEN, 1961.
7. BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
8. CAMPOS, Edmilson Antunes. Etnografia virtual em Alcoólicos Anônimos em tempos de pandemia. **Revista Pesquisa Qualitativa**, v. 9, n. 2, agosto/2021. Disponível em: <https://editora.sepq.org.br/rpq/article/view/468>. Acesso em: 10 set. 2021.
9. CAPONE, Stefania. O Pai-de-Santo e o Babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís/MA, v. 8, n. 16, 2011. Disponível em: <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/693>. Acesso em: 12 set. 2021.
10. CASTILHO, Lisa Earl. Entre memória, mito e história - viajantes transatlânticos da Casa Branca. In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.). **Escravidão e suas sombras**. p. 65-110. Salvador: EDUFBA, 2012.
11. COSTA LIMA, Vivaldo. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. **Colóquio Negritude et Amérique Latine**. Dacar, de 7 a 15 de janeiro de 1974. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774>. Acesso em 20/01/2020.
12. CRUZ, Robson Rogério. **“Branco não tem Santo”**: Representações de raça, cor e etnicidade no Candomblé. Tese (Doutorado em Antropologia – PPGSA, IFCS, UFRJ, 2008. Disponível em: [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=100944](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=100944). Acesso em: 12 jul. 2021.
13. DOILE, Ruth; FIBIANE, Vanessa; ABREU, Graciela. New Mídia: o Orkut, uma poderosa ferramenta de segmentação. **Anais XXX Intercom**, Santos, 2007. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/r1886-1.pdf>. Acesso em: 7 set. 2021.

14. DREWAL, Margaret Thompson. **Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency**. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
15. FERNANDES, Tânia de Souza. **O Grupo de Estudos Braulio Goffman no Rio de Janeiro: movimento político-religioso e reconfiguração da tradição no candomblé**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, 2020.
16. FRAGOSO, Suely. Eu odeio quem odeia... Considerações sobre o comportamento dos usuários brasileiros na “tomada” do Orkut. **E-Compós**, p. 01-22, ago. 2006. Disponível em: <http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/view/89>. Acesso em: 10 set. 2021.
17. GASTALDO, Édison. O complô da torcida: futebol e performances masculinas em bares. **Horizontes Antropológicos**, 24, p. 107-123, 2005. Disponível em: <https://plu.mx/scielo/a/?doi=10.1590/S0104-71832005000200006>. Acesso em: 10 set. 2021.
18. GASTALDO, Édison. As Relações Jocosas Futebolísticas: futebol, sociabilidade e conflito no Brasil. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, PPGAS/MN, v. 16, n. 2, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/zMLqFHnSgJtGfmXWmtCvyTR/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 28 ago. 2021.
19. GEERTZ, Clifford. **Negara: O Estado Teatro no Século XIX**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.
20. GOMES, Laura Graziela; LEITÃO, Débora Krischke. Estar e não estar lá, eis a questão: pesquisa etnográfica no Second Life. **Cronos: Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais**. UFRN, Natal, v. 12, n. 2, p. 23-38, jul./dez. 2011. ISSN 1518-0689. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/3159>. Acesso em: 28 ago. 2021.
21. GONÇALVES DA SILVA, Vagner. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.
22. GONÇALVES DA SILVA, Vagner. **O antropólogo e sua magia**. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2000.
23. LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
24. LOWIE, Robert. **Primitive Society**. New York: Boni and Liveright, 1920.
25. MAUSS, Marcel. As Relações Jocosas de Parentesco. *In*: OLIVEIRA, Roberto. Cardoso. (org.). **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ática, 1983.
26. MACHADO, Ida Lúcia. A ironia como fenômeno linguístico-argumentativo. **Revista de Estudos da Linguagem**. Belo Horizonte, ano 4, v. 2, p. 143-155, jul.-dez. 1995. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/relin/article/viewFile/1017/1128>. Acesso em: 12 set. 2021.
27. MELO, Aislan Vieira de. **A voz dos fiéis no Candomblé “reafricanizado” de São**



- Paulo.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – PPGCS, FFC, UNESP. 2004. Disponível em: <https://zdocs.com.br/doc/a-voz-dos-fieis-no-candomble-reafricanizado-de-sao-paulo-le12qo82511v>. Acesso em: 12 set. 2021.
28. MELO, Aislan Vieira de. Reafricanização e dessincritização do Candomblé: Movimentos de um mesmo processo. **Revista Antropológicas**, ano 12, v. 19 (2), p. 157-182, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23674>. Acesso em: 15 set. 2021.
29. MESQUITA, Marina Leitão. Tradição e Modernidade: diálogos possíveis entre teoria antropológica e etnografia virtual. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 214, março 2019. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/45648>. Acesso em: 20 set. 2021.
30. MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofascistas”. **Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology**. [on-line], v. 17, e 17456, Epub – nov. 27, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vb/a/FsyNT8FCWtTnCrJKfGyb9fP/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 set. 2021.
31. MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Intolerância religiosa e discriminação racial: duas faces de um mesmo problema público? *In: A antropologia e a esfera pública no Brasil – Perspectivas e Prospectivas sobre a Associação Brasileira de Antropologia no seu 60º Aniversário*. Rio de Janeiro: e-ABA/ e-Papers, 2018. p. 329-363. Disponível em: [http://www.aba.abant.org.br/files/144\\_00199595.pdf](http://www.aba.abant.org.br/files/144_00199595.pdf). Acesso em: 20 set. 2021.
32. MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Movimentos sociais, a construção de sujeitos de direitos e a busca por democratização do Estado. **Lex Humana**, Petrópolis, n. 1, p. 218-237, 2009. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/LexHumana/article/view/10>. Acesso em: 20 set. 2021.
33. MIRANDA, Ana Paula Mendes de; BONIOLO, Roberta M. “Em público, é preciso se unir”: conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, 37 (2), p. 86-119, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/X9srhFpJMXQZWhnnHqwbRnR/abstract/?lang=pt#:~:text=A%20cidade%20do%20Rio%20de,sua%20religiosidade%20no%20espa%C3%A7o%20p%C3%ABlico>. Acesso em: 20 set. 2021.
34. MIRANDA, Ana Paula Mendes de; CORREA, Roberta de Mello; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de. O “renascimento” da intolerância religiosa e as formas de administração institucional de conflitos no Brasil”. *In: PERLINGEIRO, Ricardo (org.). Liberdade Religiosa e direitos humanos*. Niterói: Nupej/TRF2, 2019. Disponível em: <https://emarf.trf2.jus.br/documentos/livroliberdadereligiosa2019.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2021.
35. MONTERO, P. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, p. 15-30, 2012.
36. MUAZE, Mariana Aguiar. **O Império do Retrato: família, riqueza e representação social no Brasil oitocentista (1840-1889)**. Tese (Doutorado em História – UFF, ICHF, 2006. Disponível em: [https://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese2006\\_MUAZE\\_](https://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese2006_MUAZE_)

- Mariana\_de\_Aguiar\_Ferreira-S.pdf. Acesso em: 03 set. 2021.
37. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. **Revista Antropológicas**, ano 9, v. 16 (2), p. 9-40, 2005.
38. O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, Niterói, n. 19, p. 91-112, 2005.
39. PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.
40. POMPA, Cristina. Introdução ao dossiê religião e espaço público: repensando conceitos e contextos. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, 32 (1), p. 157-166, 2012.
41. PEREIRA, Samira Cristina Silva; MENDES, Sérgio Procópio Carmona. Um debate sobre o campo on-line e a etnografia virtual. **TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas**, n. 21, p. 196-212, jan.-jun. 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teccogs/article/view/51740>. Acesso em: 03 set. 2021.
42. PRANDI, Reginaldo. Linhagem e Legitimidade no Candomblé paulista. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, ANPOCS, n. 14, p. 18-31, 1990. Disponível em:
43. [http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/14/rbcs14\\_02.pdf](http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/14/rbcs14_02.pdf). Acesso em: 30 set. 2021.
44. PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.
45. RADCLIFFE-BROWN, Alfred. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.
46. VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
47. VIANNA, Hélio. **“Somos uma Montanha!”** Oralidade, sociedade letrada e invenção de tradições no candomblé carioca do século XX. Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.
48. WEBER, Max. **Sociologie des religions**. Paris: Gallimard, 1996.

*Tânia Fernandes*

Estágio Pós-Doutoral na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5261-4766>. E-mail: [tasouzafernandes@id.uff.br](mailto:tasouzafernandes@id.uff.br)