

Transe de possessão e línguas em interações rituais: Goffman e a ciência cognitiva da religião

Possession trance and languages in ritual interactions: Goffman and the cognitive science of religion

Paulo Jeferson Pilar Araújo¹

Universidade Federal de Roraima, Brasil

RESUMO

Neste ensaio, proponho uma relação possível entre a área conhecida como ciência cognitiva da religião e o fenômeno das línguas religiosas ou línguas rituais. Os construtos de Goffman desenhados para abarcar as interações sociais face a face são utilizados como categorias analíticas, principalmente as de “fachada” e *footing*. O ponto de relação entre as ciências cognitivas da religião e as línguas rituais é o fenômeno religioso do transe de possessão e o uso de línguas nas interações rituais envolvendo esse fenômeno. Busco demonstrar os direcionamentos possíveis de investigação se as línguas rituais passem a ser analisadas sob uma ótica goffmaniana. Espero, com isso, contribuir com um novo olhar sobre um aspecto de interações sociais ainda pouco examinado nos estudos linguísticos no Brasil, o da relação entre linguagem e religião.

PALAVRAS-CHAVE:

Línguas rituais. *Footing*. Transe de possessão. Ciência cognitiva da religião.

ABSTRACT

In this essay I suggest a possible relation between the area known as cognitive science of religion and the phenomenon of religious languages or ritual languages. Goffman's constructs designed to encompass face-to-face social interactions are used as analytical categories, especially those of “working face” and *footing*. The point of intersection between the cognitive sciences of religion and ritual languages is the religious phenomenon of the possession trance and the use of languages involved in that phenomenon. I seek to demonstrate the possible research directions if ritual languages are analyzed from a Goffmanian perspective. With that, I expect to contribute to a new look at an aspect of social interactions that has not been much examined in linguistic studies in Brazil, that of the relation between language and religion.

KEYWORDS:

Ritual languages. *Footing*. Possession trance. Cognitive science of religion.

Recebido em: 30.04.2021

Aceito em: 06.07.2021

¹ E-mail: paulo.pilar@ufrr.br | ORCID: 0000-0002-9965-3444

1. Introdução

A participação de línguas africanas na constituição do português brasileiro tem me conduzido a um fenômeno explorado ainda timidamente nas pesquisas linguísticas no Brasil, o das relações entre linguagem e religião ou das línguas religiosas (*religious languages*) e, particularmente, das línguas rituais (Tavárez, 2014). Estas, num sentido estrito do termo, podem ser as diferentes formas linguísticas utilizadas em rituais religiosos, desde um sermão a uma manifestação de glossolalia (Sawyer e Simpson, 2001). Na mesma linha, as línguas rituais têm me conduzido a encarar com mais cuidado e curiosidade as interações sociais desenvolvidas em contextos de transe espiritual em religiões afro-brasileiras.

O uso de línguas em interações religiosas em situações específicas como o transe traz à tona um debate sobre o real estatuto de línguas, vernaculares ou não, em contexto ritualístico. O que dizer de um iniciado em uma religião afro-brasileira, em seu estado alterado de consciência, utilizando o português ou possíveis línguas africanas como forma de legitimação do ritual? Qual o papel dos usos linguísticos em rituais religiosos e vice-versa? Este ensaio busca trazer alguns apontamentos sobre o fenômeno de línguas rituais em religiões afro-brasileiras específicas, em uma situação específica, o transe de possessão (Cohen, 2007), e o ganho teórico em se analisar as interações religiosas mediadas pelas línguas a partir de alguns construtos teóricos do sociólogo canadense Erving Goffman (1922-1982).

Assim, o interesse deste ensaio recai sobre os momentos rituais em que adeptos de religiões de matriz africana acreditam estar possuídos por entidades espirituais, assumindo, para tanto, uma forma característica de agir e de falar. Um dos principais objetivos é demonstrar como acontece a interação entre os adeptos e praticantes de religiões afro-brasileiras e o uso de línguas em rituais como mecanismos de legitimação do transe de possessão, este encarado como fenômeno religioso institucionalizado. Para tanto, faço uso de descrições etnográficas desses momentos ritualísticos, principalmente de uma religião afro-brasileira relativamente pouco difundida no Brasil, o terecô.

Para uma melhor apresentação e discussão da temática, este ensaio se compõe de três partes principais. As duas primeiras apresentam brevemente os fenômenos motivadores deste trabalho. O primeiro fenômeno é o do transe de possessão religioso sob a perspectiva da ciência cognitiva da religião (*Cognitive Science of Religion*) e seus questionamentos sobre a construção da crença em entidades espirituais. O segundo fenômeno é o das línguas rituais e seu estatuto. Por fim, na última parte, busco demonstrar a contribuição de construtos teóricos goffmanianos para

uma aproximação entre os questionamentos da ciência cognitiva da religião referente ao transe de possessão com as interações sociais conduzidas pelo uso de línguas rituais.

2. As religiões afro-brasileiras, o transe de possessão e a ciência cognitiva da religião

Considerando o grande mosaico do universo das religiões afro-brasileiras no Brasil, me detenho sobre as particularidades do terecô e do tambor de mina, religiões com as quais tenho mais familiaridade e pesquiso desde 2003, tendo participado e pesquisado em terreiros dessas religiões nos estados do Maranhão, São Paulo e Roraima².

Antes de tudo, devo enfatizar que as religiões afro-brasileiras são religiões iniciáticas, ou seja, um novo adepto ou fiel deve passar por ritos de iniciação para realmente fazer parte dela. Diferente de religiões cristãs, que são religiões de salvação, nas quais o adepto deve antes se confessar e aceitar ser salvo para depois institucionalizar sua participação através de um batismo, por exemplo. O ritual de iniciação é central nas religiões afro-brasileiras por ter o transe de possessão como um dos fenômenos basilares delas. No caso do terecô tradicional a iniciação não se dá com recolhimento, mas com práticas afro-indígenas, com uso de banhos de ervas, dietas e testes que buscam legitimar a escolha do futuro terecozeiro pelo seu encantado³. O transe no terecô costuma ser bastante violento, mas logo que o praticante tem seu corpo “aprumado” (equilibrado) pelo encantado, o estado de transe pode durar horas ou mesmo dias.

O transe de possessão é aqui entendido como um estado alterado de consciência no qual um indivíduo acredita ter seu corpo possuído por um outro agente diferente de sua personalidade, o que Cohen (2007, p. 142) chama de princípio do deslocamento de controle (*displacement-of-control principle*), no qual se entende que o eu da pessoa possuída, ou em transe, é deslocado pelo eu da entidade que a possui. Outro princípio proposto por Cohen é o princípio da fusão (2007, p. 143), no qual se acredita que há uma fusão entre a personalidade da entidade espiritual recebida e a personalidade do médium, havendo uma oscilação entre ambos. Me detenho sobre esses princípios mais adiante. De acordo com os estudos da religião de base cognitivista, o transe é normalmente aceito em comunidades religiosas nas quais exista a crença de que entidades

²O leitor pode consultar textos introdutórios sobre as referidas religiões afro-brasileiras, como o trabalho de Prandi (1997), além de diversos trabalhos dos antropólogos Sérgio Ferretti e Mundicarmo Ferretti, autoridades sobre o tambor de mina e o terecô focalizados neste trabalho. Após a menção à antropóloga Mudnicarmos Ferretti, agradeço a ela a leitura feita em uma primeira versão deste ensaio e por suas sugestões e observações oportunas. Deixo ainda meus agradecimentos pela minha participação no Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular (GPMina), desde 2003.

³ Os encantados são entidades espirituais recebidas no terecô e no tambor de mina, considerados espíritos de pessoas que não morreram, passaram desta existência pra a Encantaria, local mítico onde residem em um plano paralelo a este mundo.

invisíveis e incorpóreas possam tomar o corpo de certos indivíduos com tal capacidade, os chamados médiuns. Durante o estado de transe de possessão⁴, o adepto toma feições e comportamentos que seriam próprios de entidades espirituais de diferentes categorias ou linhas⁵. Para entidades infantis, a fala é a mesma de crianças com cerca de três a cinco anos de idade, além de uma modalização da voz fazendo com que a mesma fique mais aguda. Para entidades consideradas idosas, como os pretos-velhos, a fala é caracterizada pela voz mais pausada e rouca, de acordo também com a entidade recebida.

A ciência cognitiva da religião tem assumido o desafio de explicar o transe religioso a partir de uma base experiencialista, pautada ainda em teorias da cognição humana. O trabalho de Cohen (2007), mesmo não sendo o primeiro da área, chama a atenção por focalizar religiões afro-brasileiras relacionadas ao tambor de mina, o batuque paraense, e por ter suscitado diversas reações à sua proposta de agenda de pesquisa para o fenômeno do transe de possessão. O princípio do deslocamento do controle, proposto inicialmente por Cohen (2007), tem sido bastante influente nos estudos da ciência cognitiva da religião (a partir daqui CCR), conforme verificado em texto introdutório da área (Cf. Capítulo 7 de White, 2021).

3. Línguas rituais e línguas em rituais

O trabalho de Sawyer e Simpson (2001) faz uma certa distinção entre línguas de religião ou línguas religiosas (*religious languages*) de usos especiais de línguas (*special language uses*) em contextos religiosos. Por exemplo, para os autores, o hebraico bíblico, o latim da igreja e o sânscrito são línguas utilizadas estritamente no contexto religioso e não no do dia a dia dos seus adeptos. No entanto, línguas como o persa e o tamil que são fortemente vinculadas a determinadas religiões podem também receber a etiqueta de línguas religiosas ou de religião.

Para o caso das religiões afro-brasileiras são comumente identificadas como línguas religiosas ou rituais o iorubá, o quimbundo e o eve-fofon no candomblé queto, no candomblé angola

⁴ Denomino aqui o transe de possessão como diferenciado do êxtase ou da simples alteração de consciência, a crença de que outros agentes tomam posse do corpo do médium e tomam, em certa medida, o controle sobre sua vontade. O uso de “transe de possessão” serve ainda para diferenciar do termo “possessão” que ainda carrega uma carga negativa por questões culturais. Sendo assim, restrinjo o termo “transe de possessão” à possessão institucionalizada e regrada dentro de um sistema de crenças coeso que busca domesticar a possessão em rituais específicos. Para uma discussão sobre a distinção dos termos, conferir Halperin (1996).

⁵ No universo das religiões afro-brasileiras o termo “linha” é usado para as diferentes categorias de entidades espirituais recebidas, sendo mais comum na umbanda. No tambor de mina e no terecô, focalizados aqui, o termo similar seria o de “família”. As entidades nessas duas religiões são agrupadas em famílias de voduns e de encantados, por exemplo, Família de Davice, de Dambirá ou Família da Turquia, Família de Légua, etc. Para uma introdução ao panteão do tambor de mina e do terecô, conferir o trabalho de Prandi (1997).

e no tambor de mina, respectivamente⁶. À parte dessas línguas rituais, entendidas como formas cristalizadas de fala, já que as mesmas não são línguas de comunicação, grande parte dos rituais nessas religiões afro-brasileiras acontecem em língua vernácula, ou seja, em português nas suas variedades populares. No entanto, o que acontece durante longas sessões religiosas em que predomina o transe de possessão por parte dos adeptos é o uso de diferentes registros ou variedades dialetais que caracterizem o perfil da entidade espiritual recebida, de forma que se legitime o ritual. Para cada categoria de entidade recebida durante o transe, uma forma de falar característica é adotada.

Frente a essa particularidade entre os usos especiais de línguas em religiões de transe de possessão chega-se ao que Wheelock (1982) chamou de “problema da língua ritual”. Nas palavras do autor: “... é o encaixamento de sentenças em um conjunto de ações ritualísticas que cria o problema da língua ritual” (Tradução nossa). É quase forçoso pensar em uma distinção entre línguas rituais e línguas em rituais. A indissociabilidade entre ritual e língua (ou a ausência desta, no caso do silêncio como parte do ritual) torna-se uma condição necessária para que o ritual aconteça e tenha sua eficácia simbólica, nos termos levi-strausseanos. Neste ponto, pode-se pensar em duas situações: na primeira, a língua faz o ritual, na segunda, o ritual faz a língua. Na primeira temos as línguas rituais, na segunda, as línguas em rituais. Para fins ilustrativos, podemos tomar os casos em que rituais específicos só podem ser executados com uma determinada língua ou sua variedade. Para me ater ao contexto das religiões afro-brasileiras, cito as saudações feitas para cada orixá que deve ser na língua de santo como o “Laroiê” para Exu ou “Odô iá” para Iemanjá. Na segunda situação, o ritual exige um trabalho particularizador de uma língua ou suas variedades. No caso do transe de possessão, por ser considerado um estado alterado de consciência em que uma outra personalidade toma a agentividade do ritual, exige-se que a língua a ser utilizada corrobore o caráter do transe:

... como se tem conhecimento, na Mina, que as entidades africanas falam línguas estranhas e que D. Luís fala francês, ninguém se surpreende se uma pessoa que as incorpora falar em uma língua que o médium nunca aprendeu, mas ninguém duvida da autenticidade de um transe com elas, se o médium não falar a língua da entidade incorporada. (Ferretti e Ferretti, 2000, p. 125)

Essa distinção entre línguas (em) rituais proposta nos parágrafos antecedentes é muito mais parte de um contínuo do que distinção categórica. Uma língua em ritual hoje poderá ser a língua ritual amanhã.

⁶ No terecô de Codó-MA existe apenas um cântico de abertura que preserva o que parece ter sido o uso de uma língua africana, o Lovariê, apresentando um léxico similar ao de línguas bantas.

Para quem conhece bem o universo afro-religioso sabe que além do comportamento, o jeito de falar muda de entidade para entidade. Como já mencionado, as entidades infantis têm o tom mais agudo na fala, os pretos-velhos, por serem espíritos de africanos escravizados, falam um português semelhante a um português L2, com forte influência das línguas africanas (Lopez, 2013). Os caboclos de pena (espíritos de índios ditos “não civilizados”) falam pouco ou nada e usam mais os brados e apontamentos em suas interações. Já as entidades da esquerda, como exus e pombagiras, costumam usar um linguajar considerado de baixo calão ou com muitos xingamentos.

No terecô de Codó, em que as entidades costumam passar a noite inteira em cima dos seus filhos, os encantados da família de Légua utilizam um falar estereotipado recheado de erros ou corruptelas aparentemente intencionais com o fim de caracterizar o perfil desses encantados como de pessoas simples, de pouca instrução e de ocupações populares como roceiros, pescadores e boiadeiros. O pequeno trecho abaixo foi transcrito de uma festa grande⁷ de um terreiro de Codó no ano de 2009. A cena se dá no momento em que dois encantados discutem porque um deles pegou a bebida escondido do outro. Como a cena gravada faz parte do acervo pessoal de um dos filhos de santo do terreiro, destaco apenas o trecho que chama a atenção, justamente porque um dos participantes da cena, que no momento transcrito não estava em transe, menciona o falar errado dos encantados:

Entidade 1: óia, rapaz... eu perco meu dia quandi fazem uma coisa dessas. Eu perco minha cabeça, eu e meu filho... sê roubado assim.

Participante 1: Menino, quem que roubou a bebida dele?

Entidade 2: eu num fumbei (furtar) nada não... num fumbei nada de ninguém.

Entidade 3: (risos) diz que foi tu. (para Entidade 2)

Entidade 2:hmmm... tá me fundinando (confundindo)... fui eu não.

Participante 1: Menino, vocês só fala errado, tem tudo que ir é pra escola (risos).

O que se percebe nesse “falar errado” é o ritual adequando o falar para a legitimação do próprio ritual. Esse uso especial da língua no terecô, em que uma língua vernácula é apropriada como legitimadora do transe, não é contemplado na Enciclopédia de Sawyer e Simpson (2001, p. 237-284), na qual são descritos usos rituais de línguas, indo de alegorias, passando por blasfêmias, glossolalia, mantras até o silêncio e o sutra.

⁷ É como é chamada a principal festa no calendário de obrigações de um terreiro.

Feitas essas duas apresentações mais gerais e preliminares, sobre a CCR, as religiões afro-brasileiras, do transe e das línguas (em) rituais, demonstro na próxima seção os contributos de Goffman para uma compreensão melhor do fenômeno das línguas rituais em religiões de transe de possessão.

4. Goffman e a legitimação do transe em interações rituais

O uso de línguas em rituais de transe de possessão pode se tornar um campo convergente de pesquisas linguísticas centradas na interação. Da análise da conversa aos estudos da (im)polidez linguística, as interações rituais desvelam um lado em que a linguagem mostra sua real faceta de instrumento de coesão social. A questão que se coloca é a de como utilizar os ganhos teóricos da CCR para os estudos sobre línguas rituais e vice-versa? Um ponto de contato entre as duas áreas de investigação poderia vir das contribuições dos ensaios de Goffman sobre a interação face a face. O trabalho de Rodrigues Júnior (2005) é um exemplo de como o discurso sob transe em religiões afro-brasileiras pode ser abordado numa perspectiva goffmaniana, nesse caso, o construto de *footing* chama a atenção.

Footing é aqui tomado não como um conceito acabado e bem delimitado, mas como característica de todo ato de interação, um processo que mesmo após a finalização de um evento de interação ainda está em construção na mente dos interactantes. Desde a publicação de *The representation of self in everyday life* (Goffman, [1959] 1985) até a republicação de *Footing* (Goffman, [1979] 2002) em *Forms of talk* (Goffman, 1981), Goffman elabora um construto que busca captar as minúcias das interações face a face, propondo com o seu *Face-work* (Goffman, [1967] 2011), traduzido como “preservação da fachada”, um instrumental analítico que pudesse dar conta das intrincadas teias das interações sociais⁸. É interessante notar que foi da abordagem de microanálise do sociólogo canadense que foram abertas frentes de investigação de diferentes situações interacionais. Tendo à disposição esse instrumental analítico, fenômenos até então restritos às etnografias de antropólogos e ponderações de cientistas da religião, podem agora passar pela lupa dos linguistas.

Sidnell (No prelo, 2009) oferece exemplos interessantes de como interações sociais são bem captadas pelo construto de *footing*, apresentando ainda as críticas e reelaborações do

⁸As menções às obras nas suas publicações originais intentam chamar a atenção para o desenvolvimento e aprofundamento da busca de Goffman de um meio de analisar as interações face a face de uma forma compatível com o fenômeno, e o construto de *footing* me parece ser a resposta para essa busca. As edições com tradução no Brasil são utilizadas no decorrer deste ensaio como modo de indicar as obras disponíveis em português.

conceito para diversos aspectos interacionais de estudos da análise da conversação, da linguística antropológica e da pragmática⁹. Desde sua primeira formulação, em Goffman (1974), o conceito de *footing* tem basicamente questionado os papéis assumidos por falante e ouvinte em situações de interação face a face. Nas palavras de Sidnell (No prelo, p. 6): “No nível mais básico, a noção de *footing* aponta para o que agora se chama, na análise do discurso (AD) e na linguística antropológica, de ‘alinhamento interacional’ – isto é, o problema de quem fala para quem (...)” (Tradução nossa). Para dar conta dessa empreitada, Goffman faz uso da metáfora do teatro, como em outros trabalhos seus, principalmente em Goffman (1985). Com isso, a noção de *footing* busca desvelar as intrincadas relações entre interactantes, tentando refinar e aprofundar as análises consideradas pelo autor como clássicas e ultrapassadas. Ainda encarando o *footing* como processo e não produto, pode-se reforçar esse conceito não apenas como alinhamento interacional, mas um contínuo “realinhamento interacional”, fato de que nos eventos interacionais os participantes estão sempre realinhando seu discurso como tentativa de preservação da fachada. Não são poucos os trabalhos que tentam aplicar ou reelaborar o conceito de *footing* em diferentes áreas do conhecimento. Aqui, me aventuro a trazê-lo para o terreno das línguas rituais e pro terreiro. Fato a se notar é o de que a temática sobre línguas rituais ou religiosas tem sido abordada basicamente em compêndios de antropologia linguística (Tavárez, 2014; Keane, 2004, 1997) ou, menos diretamente, nos trabalhos que apontam para a linguística interacional, dentre outras.

Com essa breve apresentação do conceito de *footing*¹⁰, irei me ater agora a um ritual específico do terecô, em Codó, em que diferentes entidades espirituais podem incorporar em seus filhos numa mesma sessão, o do “trabalho de mesa”¹¹. Nesses rituais é mais comum que apenas um encantado desça para realizar os atendimentos, mas quando a clientela é relativamente grande surgem diversos pedidos dos clientes para conversar com um encantado em particular, o que força o terecozeiro a “dar passagem” à entidade solicitada. Em sessões como essa, pode ser que o terecozeiro incorpore de entidades infantis a pretos-velhos e até mesmo exus e pombagiras numa mesma noite. Nessas situações em particular, o terecozeiro adota as diferentes formas de falar de

⁹Ainda no mesmo volume da publicação de Sidnell (2009), dois outros capítulos dialogam com o trabalho deste autor, direta ou indiretamente, de O’Driscoll (2009) sobre Goffman e de Lindström (2009) sobre linguística interacional.

¹⁰Agradeço aqui à sugestão de um dos pareceristas anônimos por chamar a atenção sobre uma melhor apresentação do conceito de *footing*. Infelizmente, pelo formato do trabalho como ensaio, com a limitação de espaço, uma discussão mais aprofundada deve ser perseguida em outros trabalhos.

¹¹É comum haver entre os terecozeiros uma distinção entre quem é de “bair” (dançar) e quem é de “trabalhar”, isto é, aqueles que participam mais dos toques e festejos que podem durar de um a nove dias em um determinado mês do ano, em comemoração a um santo católico particular, ou aqueles que não costumam frequentar toques e festejos e apenas fazem atendimento em sessões que ocorrem de uma a três vezes na semana, geralmente em dias alternados. Neste ensaio, me detenho sobre este último caso para análise.

cada entidade, demonstrando assim a legítima manifestação do espírito invocado.

Mesmo nas sessões em que apenas um encantado trabalha todo o tempo, a entidade pode mudar seu jeito de falar a depender do momento da sessão. Se no início, a entidade pode adotar um linguajar mais solene e de conselho. Logo depois, durante a realização dos trabalhos com benzimentos ou descarregos, a entidade pode adotar uma postura mais séria e de ordens. Por vezes, a finalização das sessões pode se dá com a entidade tentando deixar o momento mais descontraído, fazendo brincadeiras com os presentes que já podem estar cansados nos casos em que as sessões demoram horas. Essas mudanças no decorrer do ritual exemplificam outras possibilidades de análise do *footing* nas religiões afro-brasileiras, semelhante ao trabalho de Rodrigues Júnior (2005).

Para fins ilustrativos, descrevo brevemente uma típica sessão de mesa que segue quase sempre a mesma sequência, com poucas variações. Essa sequência tenho observado desde o ano de 2003 até 2020, mesmo durante a pandemia do coronavírus Sars-Cov-02 neste último ano. Deixo explícito aqui que a condução do ritual da forma como será descrito não é padrão em todos os terreiros de terecô, mas é comumente observada. A sessão a ser descrita foi acompanhada na extinta Tenda São Francisco do finado Chico Sousa, terecozeiro de 70 anos na época, em 2003¹².

Na maioria das vezes, um recinto da casa do terecozeiro é reservado à sua mesa de santo. Os clientes chegam antecipadamente, enquanto o responsável pela sessão toma seus banhos de ervas e veste sua indumentária. Quando o espaço é grande, os clientes costumam aguardar no mesmo recinto, em cadeiras em semicírculo, de frente para a mesa de santo com as velas “firmadas” em diferentes pontos ou cantos do recinto. Se o espaço é pequeno, a audiência espera em uma sala enquanto o médium se prepara para receber seu encantado. O médium então senta do lado da mesa de santo e inicia suas rezas. Logo em seguida, o chefe da sessão, o encantado responsável pelos trabalhos, desce, canta sua doutrina que o identifica, cumprimenta um a um dos que estão presentes, pede algo, geralmente algo para fumar e beber, e inicia uma rápida doutrinação.

Logo em seguida iniciam-se os trabalhos de atendimento que variam de benzimentos a retirada de sombras obsessoras¹³. É geralmente nesse momento da sessão que a entidade chefe dá “passagem” para outras entidades espirituais trabalhar ou conversar com a audiência. Em uma das

¹² Seu Chico Sousa é retratado em outra publicação (Araújo, 2007)

¹³ Apesar de termos retirados do catolicismo popular como benzimento e do espiritismo como sombras obsessoras, as práticas do terecô se aproximam muito mais com as de pajelança, nesse caso, pajelança afro-indígena, como descrito por Mundicarmo Ferretti (2001).

sessões assistidas, o encantado responsável pela sessão era seu João da Mata ou Caboclo da Bandeira, chefe da Família da Bandeira. O encantado pediu vinho e cigarro, falou por cerca de meia hora sobre a fé que cada um devia ter na execução de seus trabalhos espirituais. Em seguida, deu passagem para outra entidade. Foi uma índia chamada Cabocla Ita, também da Família da Bandeira. Durante o transe com a Cabocla Ita, o médium agiu com delicadeza e a voz mais pausada. Benzeu duas pessoas e subiu. O terceiro encantado foi seu Raimundo Légua. Esse encantado é da Família de Légua Bogi Bua da Trindade. Esses são conhecidos no tambor de mina e no terecô como entidades brincalhonas e que gostam de arrumar confusão, mas sérios nos seus trabalhos espirituais. Seu Raimundo Légua puxou brincadeira com algumas clientes da audiência e benzeu duas das presentes que, segundo ele, eram suas filhas, ou seja, também iriam recebê-lo no futuro. A quarta entidade foi a de uma criança, chamada Príncipe Anahim. Não sei dizer com certeza a que família de encantados ele pertence, mas pelo título de príncipe pode ser de alguma família de nobres, geralmente da Família da Turquia ou dos Lençóis. A postura do médium foi então a de trejeitos de uma criança de cerca de quatro a seis anos. Pediu doces e logo depois de oferecer doce para todos os presentes, deu o benzimento a mais um presente. Por fim, a última entidade a descer era um índio de pena ou “brabo”, como dizem. Ao incorporar esse índio de pena, o médium dava brados e fazia gestos de utilizar um arco e flecha. O médium levantava e com os olhos bem abertos chamava os demais clientes presentes para serem benzidos. Essa entidade é considerada da Família de Surrupira e geralmente são índios ditos “não civilizados”, ou seja, não foram convertidos e não aprenderam a língua do colonizador. Essas entidades não conversam, usam apenas palavras soltas. No caso dessa entidade Surrupira da qual não pude me informar se tinha algum nome específico, repetia insistentemente a palavra “jaci” (Lua em línguas tupi). Esse encantado benzeu todos os três últimos clientes que faltavam ser benzidos no salão.

Em seguida seu João da Mata retorna para o corpo do médium, explica porque cada categoria diferente de entidade havia descido, dizendo que o Surrupira desceu no final porque são entidades mais fortes para trabalho de limpeza e pajelança. Após os benzimentos, chega o momento dos atendimentos privados com o encantado. Pode ser que um cliente solicite conversar com uma entidade em particular e novamente outros encantados tomam o corpo do médium.

Sessões como essas chegam a durar de duas a cinco horas, dependendo do número de clientes a serem atendidos e do tipo de trabalho realizado. Ao final, quando a entidade deixa o corpo do médium, a pessoa leva um tempo para se recobrar, tomando um pouco de água e respirando pesadamente como se tivesse carregado bastante peso.

Nesse tipo de sessões, a preservação da fachada do médium é realizada principalmente com elementos da língua. Antes de tudo, cada encantado canta sua doutrina, identificando-se logo de início à assistência que cuida do médium durante o trabalho, trazendo seus panos específicos ou outra indumentária ou bebida diferente. Pode-se afirmar que a passagem de uma entidade a outra coloca como forçoso um novo alinhamento (*footing*) diante da audiência, de forma que o transe presenciado seja considerado legítimo. Incorporar em um espaço de algumas horas, cinco ou mais entidades espirituais diferentes, requer no mínimo um jogo de fachada que assegure a legitimidade do transe e conseqüentemente a eficácia simbólica do ritual. Do linguajar de caboclos considerados boiadeiros, roceiros (Raimundo Légua), passando pela fala infantil (Príncipe Anahim) até os brados de um Surrupira, o médium deve ter em seu repertório religioso o conhecimento aprofundado de todos os detalhes necessários para a boa execução da sua entrega à entidade espiritual. No caso do linguajar infantil, as pessoas da audiência se dirigiam ao médium incorporado como se comportariam com uma criança, fazendo mimos e modulando a voz para conversar com uma criança bem pequena: “Meu filhinho quer um doce, quer?” Ou riem das expressões que a entidade infantil faz, como o uso quase estereotipado de hipercorreção de uma criança:

Príncipe Anahim: eu vou é se m’imbora, gente. Eu num se bebi (não tinha refrigerante) nada até agora.

Outros episódios de legitimação do transe podem ser verificados no caso de diferentes adeptos incorporando com uma mesma entidade espiritual. Espera-se que a entidade espiritual mantenha a memória das suas conversas anteriores. Com isso, uma mesma entidade na cabeça de outro adepto poderá cobrar alguma promessa feita anteriormente na cabeça de outro filho de santo (Ferretti e Ferretti, 2000, p. 123): “Na Casa das Minas se diz que um vodum pode vir ao mesmo tempo em várias vodunsis e que pode começar a conversar com uma pessoa, “na cabeça” de uma dançante, e continuar a conversa “na cabeça” de outra vodunsi.” (Ferretti e Ferretti, 2000, p. 118).

Esse aspecto do transe de possessão e das línguas (em) rituais em que um adepto alterna (realinha o *footing*) por diversas vezes torna a interação ritual extremamente complexa. A análise clássica feita por Goffman (2002) das interações face a face tomam uma nuance particular. No transe de possessão a interação não é mais apenas “face a face”, mas de uma sobreposição de faces que ensejará ciência dos interactantes presentes no ritual de que o falante (animador) não é realmente quem está presente na interação, por esse estar em uma situação de deslocamento de

controle, ou seja, o transe de possessão (Cohen, 2007). Uma análise mais clássica de *footing* poderia argumentar que na situação de transe de possessão não ocorra necessariamente a sobreposição de faces, a interação continua sendo apenas de “face a face”, tornando-se apenas um caso de ileísmo¹⁴. Tal argumento colocaria o sistema de crenças dos adeptos de religiões de transe em xeque, e o momento do transe de possessão perderia sua eficácia simbólica, desfazendo-se do seu aspecto religioso frente a outras interações sociais. Nesse emaranhado, se é aceito que realmente há um deslocamento de controle e a pessoa em transe não mais responde por seus atos e intenções, reafirma-se que a interação continua “face a face”¹⁵, no modelo clássico de análise. No entanto, a crença de que uma terceira agentividade opera no controle e na fachada do falante agrega ao papel deste uma diferenciação na direcionalidade do *footing* como esperado em uma interação face a face considerada mais clássica.

Reforça-se essa particularidade da interação face a face de indivíduos em transe de possessão quando a fachada parece ser ameaçada. Por exemplo, é comum haver deslizos no realinhamento de *footing* de pessoas em transe de possessão, como no caso de uma senhora idosa incorporada por uma entidade masculina ter sempre se referido à pessoa na qual estava incorporada como “minha filha”, mas ao falar dos problemas de saúde da sua filha idosa acabou usando a primeira pessoa: “Não vai ter festa essa semana porque ando muito doente”, quando o esperado seria a entidade continuar se referindo à sua filha como “minha filha” e pelo fato de que encantados não adoecem. Esses deslizos foram observados por Cohen (2007) e para justificá-los a autora elabora outro princípio, o da fusão (*fusion principle*):

Inconsistências sutis no comportamento de uma entidade particular em vários médiuns também podem ser contabilizadas apelando para o que pode ser chamado “O princípio da fusão”. Receber um espírito, especialmente nas primeiras ocasiões, não é um procedimento tão simples como a noção de deslocamento pode sugerir. Na medida que um médium “dá passagem” mais e mais vezes para seus ou suas entidades, diz-se que a entidade espiritual se torna progressivamente mais acostumada com a matéria que ocupa (trad. nossa, Cohen, 2007, p. 143).

Nessa situação, como forma de legitimar o transe ou preservar a fachada, os adeptos

¹⁴Neste caso, o ileísmo não seria apenas uma estratégia de retórica, falar de si mesmo na terceira pessoa, mas uma parte necessária do realinhamento interacional necessário ao transe. Conforme Sidnell (No prelo, p. 14): “É muito fácil presumir, com base na experiência de usar o inglês, que falar por si mesmo é uma espécie de base não social, sobre a qual todas as formas de exotismo, devidamente descritas pelos antropólogos, são colocadas em camadas – a possessão espiritual sendo apenas o caso mais extremo.” (Tradução nossa)

¹⁵ Estou ciente de que a fórmula “face a face” de Goffman vai desde a interação entre duas pessoas a um comício ou palestra, envolvendo um número grande de interactantes. No transe de possessão a questão que se coloca é que a construção dos interactantes vale-se de sistemas de crenças em entes sobrenaturais para que a fachada seja efetivamente construída e preservada.

recorrem ao construto cognitivo de que a entidade espiritual não desloca a personalidade da pessoa em transe, mas funde-se a ela em algo meio simbiótico no qual pode haver oscilação entre a intencionalidade da entidade espiritual e a do médium¹⁶. O princípio da fusão mexe um pouco mais com a fórmula interacional de Goffman. Nessa situação não é mais a sobreposição de faces, mas a fusão de diferentes faces sem uma fronteira determinada. O que o construto do *footing* traz para a análise dessa situação interacional é a necessidade de reajustar o próprio conceito de *footing* para um contexto bem específico, o de transe de possessão, para que o sistema de crenças em atuação nessas interações seja levado em conta.

O uso de recursos verbais e não-verbais podem ser pistas para uma interseção entre as ciências cognitivas da religião com a sociologia via sociolinguística interacional. Desvela-se, assim, um instrumental para ponderar ou empoderar um dos dois princípios tomados para explicação cognitivista do transe de possessão: o princípio do deslocamento do controle e o princípio da fusão. O *footing* na interação ritual do transe de possessão mediado pela linguagem descortina-se como um *locus* necessário de análise para um aprimoramento ou revisão daquele construto goffmaniano. Resta agora abrir mais o terreiro para Goffman e esperar que as línguas (em) rituais sejam consideradas mais seriamente nos estudos linguísticos interacionais¹⁷.

5. Conclusão

No presente artigo busquei aproximar a área das ciências cognitivas da religião (CCR) com os construtos de Goffman (1985, 2011, 2002, 1981), notadamente os de *footing* e de preservação da fachada via o estatuto das línguas (em) rituais. Inicialmente apresentei as religiões afro-brasileiras contempladas nas minhas ponderações, o tambor de mina e o terecô, para em seguida chamar a atenção para as línguas rituais, de um modo geral e nas religiões afro-brasileiras em particular. Colocando as línguas rituais sob a lente da microanálise goffmaniana, o estado de transe de possessão das religiões afro-brasileiras é posto em escrutínio em situações rituais em que um médium recebe diferentes entidades espirituais, fazendo o realinhamento (*footing*) no uso da linguagem adequada para cada entidade recebida. Descrevi brevemente uma sessão e como

¹⁶Os dois princípios em foco neste ensaio dão margem a uma discussão considerada ainda tabu nas religiões de transe, o do transe consciente, já discutido por Halperin (1995). Deixo esse ponto para uma outra discussão, em momento oportuno.

¹⁷Para além do estudo das línguas rituais, *per se*, e dos princípios propostos pela CCR para explicar o transe de possessão, as possíveis análises linguísticas em contextos religiosos à disposição dos estudiosos podem trazer contributo para questionamentos sobre contatos linguísticos, como demonstra Spolsky (2003) e, no contexto de religiões afro-brasileiras ou afro-cubanas, os trabalhos de López (2013) e Cunha (2008).

ocorre esse realinhamento e a preservação da fachada do médium.

Por fim, o modelo clássico da análise de *footing* apresentado por Goffman (2002) é utilizado como recurso para lançar novo olhar sobre o transe de possessão. A interação face a face entre um médium em estado de transe de possessão com sua audiência (clientes, filhos de santo, etc.) requer que o *footing* seja levado ao extremo para que o transe considerado legítimo, ou seja, o transe dito inconsciente, seja manifestado. Nesse caso, o princípio do deslocamento de controle da CCR é o preferido. No entanto, observações etnográficas (Cohen, 2007) identificam deslizamentos no *footing* dos médiuns em transe, fazendo com que se recorra ao princípio de fusão para justificar (preservar a fachada) o pouco distanciamento entre a personalidade do médium daquela da entidade espiritual recebida. Nesse caso, um refinamento do construto de *footing* deve ser perseguido para que se contemple adequadamente essa situação particular de interação ritual que é a do transe de possessão, ao mesmo tempo em que se observa que esse fenômeno parece ser melhor descrito e analisado sob a ótica goffmaniana.

Mesmo com as frentes possíveis de investigação propiciadas pela sociologia de Goffman, as línguas rituais ainda carecem de uma maior atenção. As inter-relações entre a CCR e os estudos da interação social na linha de Goffman podem contribuir para um resgate e um novo olhar sobre as línguas (em) rituais.

Referências

ARAÚJO, P. J. P. Migração religiosa do pentecostalismo para a umbanda. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, v.38, p. 16-26, 2007.

COHEN, E. The mind possessed: The cognition of spirit possession in an Afro-Brazilian religious tradition. New York: Oxford University Press, 2007.

CUNHA, A. S. de A. Si to lo nfumbe ta sere sere – traços de línguas crioulas em mambos e mpuyas em Palo Monte (Cuba). Africana Studia, n.11, p. 161-183, 2008.

FERRETTI, S.; FERRETTI, M. Transe nas religiões afro-brasileiras do Maranhão. Cadernos de Pesquisa, São Luís, v.11, n.1, p. 106-127, 2000.

GOFFMAN, E. [1959]. A representação do eu na vida cotidiana. 10. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

GOFFMAN, E. [1967] Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face. Trad. Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOFFMAN, E. Frame analysis: an essay on the organization of the experience. Nova York: Harper & Row, 1974.

GOFFMAN, E. [1979]. Footing. Trad. Beatriz Fontana. In: RIBEIRO, B. T.; GARCEZ, P. M. (Org.). Sociolinguística Interacional. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

- GOFFMAN, E. *Forms of talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.
- HALPERIN, D. Trance and possession: Are they the same? *Transcultural Psychiatric Research Review*, v. 33, p. 33-41, 1996.
- HALPERIN, D. Memory and “consciousness” in an evolving Brazilian possession religion. *Anthropology of Consciousness*, v. 6, n.4, p. 1-17, 1995.
- KEANE, W. Language and religion. In: DURANTI, A. (Org.). *A Companion to Linguistic Anthropology*. Reino Unido: Blackwell Publishing, 2004.
- KEANE, W. Religious language. *Annual Review of Anthropology*, v.26, p. 47-71, 1997.
- LINDSTRÖM, J. Interactional linguistics. In: D’HONDT, S.; ÖSTMAN, J.; VERSCHUEREN, J. (Org.). *The Pragmatics of Interaction*. Amsterdam: John Benjamins, 2009.
- LÓPEZ, L. A. ‘Saravá zifiu!’: a integração do prefixo ‘zi’ em afro-variedade do português. *Cadernos de Estudos Linguísticos, Campinas*, v. 55, n.2, p. 7-23, 2013.
- O’DRISCOLL, J. Erving Goffman. In: D’HONDT, S.; ÖSTMAN, J.; VERSCHUEREN, J. (Org.). *The pragmatics of interaction*. Amsterdam: John Benjamins, 2009.
- PRANDI, R. Nas pegadas dos voduns: de como deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos encantados do tambor-de-mina. *Afro-Ásia*, v. 19/20, p. 109-133, 1997.
- SAWYER, J. F. A.; SIMPSON, J. M. Y. (Org.). *Concise Encyclopedia of Language and Religion*. Amsterdam-New York-Oxford-Sengapore-Tokyo: Elsevier, 2001.
- SIDNELL, J. Participation. In: D’HONDT, S.; ÖSTMAN, J.; VERSCHUEREN, J. (Org.). *The pragmatics of interaction*. Amsterdam: John Benjamins, 2009.
- SIDNELL, J. Reframing ‘footing’. In: JACOBSEN, M. H.; SMITH, G. (Org.). *The Routledge International Handbook of Goffman Studies*. (No prelo). Disponível em: https://www.academia.edu/49361648/Reframing_footing Acesso em 06 de julho de 2021.
- SPOLSKY, B. Religion as a site of language contact. *Annual Review of Applied Linguistics*. v.23, p. 81-94, 2003.
- RODRIGUES JÚNIOR, A. S. Discourse of ritual possession in a Brazilian Umbanda temple. *Revista Virtual de Estudos da Linguagem-ReVEL*. v. 3, n. 4, p. 1-25, 2005.
- TAVÁREZ, D. Ritual language. In: ENFIELD, N. J.; KOCKELMAN, P.; SIDNELL, J. (Org.) *The Cambridge Handbook of Linguistic Anthropology*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2014.
- WEELock, W. T. The problem of ritual language: from information to situation. *Journal of the American Academy of Religion*. v. 50, n. 1, p. 49-71, 1982.
- WHITE, C. *An Introduction to the cognitive science of religion: connecting evolution, brain, cognition and culture*. Londres/Nova York: Routledge, 2021.
-