

O RITUAL DO “LAVA-PÉS” NO OGUM MEGÊ: BRICOLAGENS DO IMAGINÁRIO UMBANDISTA PORTUGUÊS

Há alguns anos conduzo pesquisas sócio-antropológicas sobre as religiões de matriz africana e/ou afro-brasileiras, não apenas sobre o Candomblé, mas também, e particularmente, sobre a Umbanda. Essas pesquisas, que abrangem realidades como brasileira, cubana e portuguesa, tratam da transmissão e das transformações localizáveis nessas religiões, notadamente sob os efeitos dos deslocamentos e (des)localizações de práticas religiosas. Dentre os vários ensinamentos adquiridos na vivência desses trabalhos de campo, tomo a experiência religiosa portuguesa como foco de interesse. Partindo, assim, dos processos de deslocamento e transformação de práticas locais brasileiras para o contexto português, proponho algumas reflexões sobre tais processos e sobre a necessidade, por parte de seus praticantes (sejam eles lusitanos ou brasileiros migrados), de (re)invenção e de (re)criação dos cultos e dos ritos umbandistas.

A Umbanda, uma religião em trânsito

A religião umbandista estruturou-se e sistematizou-se no Brasil nos anos 1930 do século passado, primeiramente no Rio de Janeiro, buscando distinguir-se das práticas religiosas afro-brasileiras urbanas conhecidas sob a rubrica de “Macumba”. A Umbanda

ISMAEL PORDEUS JÚNIOR*

RESUMO

Tomando a experiência religiosa portuguesa como foco de interesse, o presente artigo trata da transmissão e das transformações localizáveis nas religiões afro-brasileiras, notadamente sob os efeitos dos deslocamentos e (des)localizações de práticas religiosas. Refletindo sobre a performance do ritual cristão do lava-pés no contexto umbandista português, bem como sobre a migração de mulheres portuguesas iniciadas no Brasil e o mercado de bens e serviços de salvação, proponho algumas reflexões sobre tais processos e sobre a necessidade, por parte de seus praticantes, de (re)invenção e de (re)criação dos cultos e dos ritos umbandistas.

Palavras-chave: transnacionalização, religiões, luso-afro-brasileiras, performance, interritualidade.

ABSTRACT

Taking the Portuguese religious experience as the focus of interest, the following paper deals with the transmission and the localized transformations of Afro-Brazilian religions, especially under the effects of the displacements and transpositions of religious practices and reflecting on some facts like the performance of the Christian ritual of foot-washing within the Portuguese Umbanda context, the immigration of initiated Portuguese women and the market of goods and services for the faithful, it advances some ideas about such processes and the need of reinventing and recreating umbanda's cults and rituals by followers.

Keywords: transnationality, luso-afro-brazilian religions, performance, inter-rituality.

* Antropólogo, Professor Titular do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará. Endereço: Av. da Universidade, 2995, 1º andar, Benfica, 60020-181, Fortaleza/CE – Brasil; e-mail: ismaelpordeus@uol.com.br.

encontra suas raízes na própria ideologia de formação da sociedade brasileira, a partir de três matrizes culturais localizáveis também na prática religiosa: refiro-me, aqui, às matrizes indígenas (especificamente índia), africana (que se refere à história da escravidão de etnias oriundas da África) e europeia (com o catolicismo, mas, no que tange à Umbanda, um catolicismo já transformado pelo espiritismo kardecista¹).

Nas práticas religiosas da Umbanda, o contato com a dimensão sagrada se faz por meio do mecanismo da possessão, quando o adepto “médium” “recebe” – no sentido metafórico e literal de “incorporar” – os espíritos que se apresentam sob a forma de personagens: pode-se, assim, encontrar personagens masculinos e femininos representando índios mestiços, pretos-velhos africanos, crianças e, por fim, os exus, espíritos de mediação que podem assumir ambos os gêneros. Os momentos de possessão, em que

cada adepto entra em contato com as divindades, se realizam através de estados de transe controlados e acompanhados coletivamente, sob a direção de um pai-de-santo ou de uma mãe-de-santo², nos rituais específicos que têm lugar no terreiro³. De certa maneira, podemos considerar que esses ritos de possessão, como também outras práticas religiosas umbandistas – na medida em que se constituem práticas de sacrifício, de caridade e de solidariedade – visam a tratar da relação e das reações de cada indivíduo ao

enigma inquietante que representa a experiência do “numinoso” em sua conexão com o sagrado, bem como a suavizar – como ocorre também em Portugal – o peso das aflições do cotidiano.

Pode-se dizer que uma das dimensões particularmente contemporâneas da Umbanda e de suas práticas reside na sua (des)localização, na sua transferência em direção à Europa, especialmente para Portugal, onde esse processo aparece intimamente ligado aos fenômenos de imigração de mulheres portuguesas. Algumas mulheres deixaram sua terra natal em direção ao Brasil e aqui se iniciaram na Umbanda. Como que por analogia, essas mulheres reproduziram um momento central nos rituais de iniciação, a saber, aquele que se refere à iniciação das mulheres ou das *iaos*. Elas ingressaram nessa terra estrangeira denominada *terreiro* e, uma vez iniciadas, tornaram a deixar seu lugar de iniciação para seguir na sua existência de iniciadas em outros lugares. Foi assim que essas mulheres que, logo após a Segunda Guerra mundial, retornaram a Portugal, encontraram as comunidades de Umbanda e, posteriormente, o Candomblé. E são essas mesmas mulheres ou algumas das suas iniciadas que criam em Portugal comunidades religiosas, logo após a dita “Revolução dos Cravos” de [1973] 1974, em um país em pleno processo de recomposição do campo religioso. Essas comunidades emergirão, por um lado, em torno desses terreiros transferidos e, por outro, em torno das esperanças ligadas à esfera privada, com o aparecimento de uma clientela em busca de soluções para as aflições do cotidiano.

Em minha estadia em Lisboa, no verão de 1998, me coloquei a tarefa de ler quase exaustivamente os anúncios de jornal que apareciam sob a rubrica de “ciências ocultas”, particularmente no *Correio da Manhã*. Percebi, pouco a pouco, que essas rubricas, que incluíam serviços religiosos e mães e pais-de-santo, constituíam uma espécie de vitrine de ofertas de serviços mágico-religiosos e que tinham um grande apelo junto à população. Em um segundo trabalho de campo, pude perceber que essa oferta era recorrente na mídia impressa de todas as regiões de Portugal. Assim, pode-se dizer que hoje existe, em Portugal, uma presença permanente de mães e pais-de-santo brasileiros(as) que se deslocam a Portugal, para breves estadias, em busca dessa clientela de anúncios; uma

clientela que, contrariamente às práticas tradicionais das religiões afro-brasileiras no Brasil, se utilizam de técnicas e de rituais que podem ser qualificados de “anti-comunitários”. É assim que, em um primeiro momento, encontraremos em Portugal dispositivos e rituais religiosos oriundos diretamente da Umbanda, mas praticados de maneira individual, perdendo dessa forma sua característica comunitária e conservando um caráter estritamente mágico-religioso.

É preciso aceitar o fato de que essa oferta de serviços mágico-religiosos na mídia impressa contrapõe-se à idéia de que a experiência urbana teria abandonado as práticas mágico-religiosas, sob o pretexto de que tais práticas seriam reveladoras, principalmente, do arcaísmo e da tradição, características de uma vida camponesa e de um mundo rural que não existe mais. É preciso, ainda, ter em mente que, se tais práticas apareceram e apresentam a tendência para se desenvolver em toda região portuguesa, isso ocorre em função da existência de um espaço de vacância, e que tais práticas assumiram um lugar outrora destinado a outros ritos e outros espaços.

Olhando de perto, percebe-se que essa oferta de serviços mediada pela magia abrange um inventário de demandas, ligado às necessidades ou aflições do cotidiano: financeiras, políticas, de trabalho; aflições ligadas aos problemas afetivos – incluindo-se aí os problemas em torno da homossexualidade masculina e/ou feminina –, problemas sexuais (como a impotência); ao salário; às doenças da alma; aos ataques de feitiçaria, à inveja, ao mau-olhado e a dependência química – álcool e tabaco. Tal oferta de serviços é realizada por aqueles que podemos considerar como os “profissionais” do mágico-religioso, tais como médiuns africanos, auto-proclamados professores, videntes, astrólogos, cartomantes, feiticeiros e pais ou mães-de-santo recém-chegados do Brasil. Esse tipo de atividade tomou dimensões tão amplas em Lisboa, por exemplo, que mesmo os padres do Santuário de Nossa Santa Aparecida chegaram a propor seus serviços de exorcistas (uma *expertise* que eles sempre tiveram) para tratar uma gama de problemas “espirituais”, o que evidencia, também, uma disputa em torno do “mercado de serviços mágico-religiosos”.

A fim de levar adiante nossa reflexão sobre a (des)localização das crenças e das práticas umban-

distas do Brasil para Portugal, duas observações se fazem necessárias. Primeiramente o fato de que fica clara a importância do espaço religioso luso-afró-brasileiro como vetor de comunicação da condição social da mulher, particularmente sob a figura da mãe-de-santo: ela pode, então, aparecer e assumir o estatuto de mediadora entre o cotidiano e o numinoso. Em segundo lugar, levanto, aqui, a hipótese da predisposição social ao transe, seja na cultura portuguesa, seja na brasileira, a partir de certos usos sociais e subjetivos das relações corpo/espírito(s) no campo religioso e/ou político. Nesse sentido, pode-se dizer que, em Portugal, a emergência dessas práticas como fenômeno social só foi possível a partir da “Revolução dos Cravos”, ou seja, a partir da perda da hegemonia da religião católica em sua aliança com o Estado. Como destacou José Machado Pais, em um país predominantemente católico, é clássica a idéia segundo a qual os poderes eclesásticos impulsionam processos de interiorização da religião, ao mesmo tempo em que controlam seus processos de exteriorização. Além disso, continua Pais, um povo busca sempre, a partir de suas próprias necessidades, as maneiras adequadas e praticáveis para exprimir a simbólica de seus modos de vida⁴. Assim, o fenômeno singular da possessão individual, visto negativamente a partir da categoria de “feitiçaria” – no Ocidente, desde a Idade Média ao século das Luzes, e mesmo hoje –, pode encontrar um novo espaço para sua prática: ao longo dos anos, os terreiros de religião afro-brasileira em Portugal tornaram-se verdadeiras instâncias sociais onde as pessoas podem entrar diretamente em contato com o sagrado, utilizando-se de seu corpo enquanto mediação principal para suas práticas religiosas.

Assim, passadas algumas décadas da “Revolução dos Cravos”, esses fenômenos religiosos (des) localizados e reinterpretados terminaram por fazer parte do universo religioso português, a exemplo das religiões de diáspora, inventando simultaneamente suas tradições e seus ritos próprios – como podemos observar nessa privatização e individualização, em terras portuguesas, dos ritos mágico-religiosos oriundos da Umbanda ou, como já destaquei em outro lugar, a importação e integração transformadora, por exemplo, do ritual cristão da lavagem de pés nos ritos umbandistas praticados em Portugal.

Identidades mestiças

Parece-me que a noção de “transnacionalidade”, entendida simultaneamente em termos de produção e representação sociocultural, permite dar conta da problemática da presença das religiões afro-brasileiras em Portugal.

Tomada em seu sentido restrito, a noção de transnacionalidade designa a adoção massiva de formas culturais em movimento – para além das fronteiras nacionais. Afinal, o campo religioso é massivamente caracterizado por esse fenômeno da transnacionalização. Os movimentos de transferência entre grupos sociais, mesmo no interior de uma relação de dominação, nunca se efetuam em um sentido único; são as relações sociais que se transformam sob a influência do processo de transnacionalização. De fato, os elementos de uma cultura podem passar para outra cultura, assim como podem continuar a existir simultaneamente nas duas, alcançando uma dimensão mais importante do que os vetores de passagem, isoladamente, permitiriam.

Tal processo pode, verdadeiramente, dar lugar à constituição de uma terceira via, espécie de produção híbrida de componentes culturais. As produções híbridas oriundas dessa terceira via, que constituem de fato uma terceira entidade em constante recomposição, são comuns em sociedades coloniais e pós-coloniais. Elas dão testemunho das exigências de invenção e (re)criação em face dos efeitos de censura, de privação, opressão, desestabilização e de desordem das relações de dominação ou de certos eventos históricos passíveis de fazer vacilar as estruturas de um ou de vários campos socioculturais, e do campo mágico-religioso em particular.

De maneira geral, é verdade que as questões relativas às identidades religiosas são intrigantes e fecundas para os pesquisadores sociais, uma vez que permitem a emergência de questões relacionadas a outros campos, como o político, o histórico, o filosófico, o sociológico e o antropológico. A crise da modernidade dilui as fronteiras e abre outros horizontes para repensar a tradição, a memória e a cultura. Nesse sentido, tentei escutar as vozes que subjazem nessas mutações e circunscrever suas conseqüências para a sociedade brasileira – e para outras, como no

caso da portuguesa –, uma sociedade estruturada em classes sociais, regida pela mestiçagem⁵ e a hibridação cultural⁶ que se manifesta na recomposição do campo religioso, particularmente no seio das religiões afro-brasileiras.

Na verdade, o que chamamos habitualmente de identidade é, de fato, um sistema de representações, de sentimentos e de estratégias organizado a serviço da conservação de seu objeto próprio, de seu controle, de sua mobilização e da sua mobilidade ideal: um sistema – como sugere Stuart Hall, na sua reflexão sobre a identidade cultural na pós-modernidade⁷ – por um lado, estruturado, diferenciado e ao mesmo tempo ancorado no seu movimento passado, nas suas raízes nas suas permanências; por outro, voltado para as condutas atuais, nos projetos, idéias e valores presentes. A identidade permitiria, então, a coordenação de múltiplas dimensões, sejam elas relacionadas às pessoas ou aos grupos. Nesse sentido, estudar a identidade permitiria não apenas ater-se aos aspectos estruturais, mas também levar em conta a dimensão individual dos atores sociais. A migração, a (des)localização, a passagem desses atores sociais pelos diferentes grupos religiosos e a interiorização de práticas e valores desses últimos, tanto do ponto de vista individual quanto coletivo, constituem o contorno das questões que tem feito, por tanto tempo, trabalhar as ciências sociais.

Enquanto pesquisadores em Ciências Sociais, seria preciso levar em conta a mobilidade e o movimento desses atores sociais; levar em conta suas (des)localizações e deslocamentos. E, no caso singular que estamos tratando aqui, os deslocamentos específicos em direção a esse imaginário religioso que assimila novos adeptos em busca de um outro pertencimento, que engendra novos valores nessa proliferação do religioso a partir de sua “performance ritual”. Por essa via, poderíamos mostrar, para o caso específico da experiência umbandista, uma espécie de “necessidade criativa” comumente ausente em outros campos, como destacam meus interlocutores praticantes da Umbanda em Portugal.

Uma gama de performances e técnicas (mentais e corporais) mobiliza a sensorialidade dos adeptos, favorecendo sua expressividade. A experiência e a efervescência religiosas preparam os adeptos para a

recepção e a incorporação de um sistema de significações e de significados, catalisando esses elementos no sentido da construção e, literalmente (pela via da incorporação), “disciplinamento” de uma identidade comum, a partir do interior do sistema de valores dessas novas (ou ressignificadas) formas religiosas.

Ao falar de “performance ritual”, utilizo a noção de performance – no sentido adotado por John Langshaw Austin⁸ – como instrumento operatório para pensar a conversação dos portugueses iniciados na Umbanda em suas (des)localizações imaginárias, voltadas para um novo pertencimento. A conversão aos novos valores da Umbanda a partir dessas performances rituais traduziria, assim, o lugar ou a função de cada adepto no interior do terreiro, atualizada a partir do fervor das emoções nos cultos praticados pelas diversas comunidades religiosas. Por outro lado, a noção de *performance* permite ainda pensar a dimensão coletiva dos fenômenos de possessão, em contraposição à sua variante individual, bem como abordar um certo número de questões relativas tanto à voz quanto ao corpo, questões particularmente enfatizadas nas religiões de transe em geral. A *performance* representa, então, o momento principal na reprodução de um encadeamento de operações distintas no seio da qual repousa a produção-invenção de movimentos singulares como os gestos, os passos de dança, os cantos, as palavras e a possessão em si. A transmissão, a recepção, a conservação e a repetição permitem, assim, diversas composições da prática religiosa.

Vale ainda destacar que, para uma disciplina como a etnologia, fundada sobre noções como a “observação participante” e o “trabalho de campo”, a idéia de performance permite dar conta de todo o ritual etnográfico, igualmente vislumbrando enquanto “performático” e “performativo”: trata-se, então, de incluir na reflexão antropológica (e, no caso em estudo, o trabalho de campo em Lisboa), não apenas a lógica da interpretação racionalmente controlada, que seria própria das ciências humanas, mas também minhas deambulações, meu olhar situado e singular, minhas observações detalhadas e o tipo de particular de participação que desenvolvo. Tais reflexões conduzem todo o percurso dessa pesquisa: desde as observações rabiscadas, as entrevistas, histórias

de vida, até as reflexões que emergem na descrição, uma vez realizada a mudança de regimes que implica a passagem das práticas de interlocução para as práticas de escrita.

Inter-ritualidades

Em uma das estadias de pesquisa em Portugal, fui convidado para participar de uma festa realizada na sexta-feira santa, no terreiro de Umbanda Ogum Megê, localizado no bairro do Benfica, em Lisboa. Essa festa é marcada por um rito particular, a “lavagem dos pés”, conforme destaquei anteriormente. Aqui vale destacar que o ritual da “lavagem dos pés na sexta-feira santa” é uma tradição específica da Umbanda portuguesa, e confirma, assim, a hipótese de que a sistematização dessa religião em Portugal tem lugar a partir de uma “bricolagem de crenças” já existente no Brasil. Esse fenômeno, que remete à mestiçagem e à hibridação cultural sugere que nos detenhamos um pouco sobre ele, a fim de circunscrever alguns de seus elementos lógicos.

Paul Connerton tem razão ao dizer que toda iniciação comporta, em si mesma, um elemento de rememoração do passado. Uma iniciação possui sempre alguma coisa à qual se agarrar, alguma coisa de fundamental, *a fortiori*, sempre que um grupo social inventa uma prática ou um rito a partir de um ponto radicalmente novo. Pode-se, então, vislumbrar que, toda iniciação concebida dessa maneira, comporta uma dimensão completamente arbitrária como parte constitutiva de sua própria natureza. Tudo se passa como se os iniciados devessem abolir suas próprias referências de temporalidade para que possam, literalmente, ser expulsos da continuidade da ordem temporal. E se a experiência do presente depende em grande parte do conhecimento do passado, as imagens do passado permitem legitimar o presente. Essas imagens e o conhecimento retido do passado são transmitidos, conservados e re-produzidos graças aos rituais performativos.

Podemos encontrar o ritual de “lavagem de pés” no imaginário cristão no momento da Santa Ceia, em que o Cristo lava e enxuga os pés de seus discípulos. Usualmente, a cena é interpretada na liturgia cristã

como um ato de humildade por parte de Jesus. Localizar esse ritual fora do catolicismo é particularmente interessante, mesmo se ele acontece em Portugal, onde podemos encontrar diversos fragmentos de práticas católicas já incorporados nas performances umbandistas.

Sabe-se que todas as grandes religiões como o budismo, o cristianismo e o islamismo desencadeiam conversões em massa de populações que aparentemente as adotam. Levando-se em conta que tais conversões são menos diretas ou menos francas, percebe-se que os povos mudam menos de religião e que operam uma mudança no nome ou nas nomenclaturas de suas antigas religiões. Na verdade, as novas crenças comportam modificações necessárias a fim de se manterem ligadas àquelas religiões que substituíram. Entretanto, essas novas crenças não se encontram em uma relação de pura continuidade com as antigas; elas se sobrepõem, como no caso do ritual da lavagem dos pés.

Por meio desse ritual, pode-se perceber o que denominamos aqui de “bricolagem do imaginário”, uma experiência passível de ser pensada e teorizada a partir da noção de *inter-ritualidade*, ou seja, da transformação de rituais diferentes, oriundos de matrizes culturais e religiosas distintas, ou da fusão de práticas religiosas diferentes no intuito de constituir novas práticas, numa espécie de terceiro espaço.

Proponho, então, pensar esses ritos mestiços e “híbridos” como inter-ritualidade(s), em consonância com a noção de “inter-textualidade” desenvolvida por Júlia Kristeva. A autora define a inter-textualidade ao comentar a obra de Bakhtin, a partir de um paralelo entre o estatuto da palavra e o do texto: da mesma maneira que a palavra pertence simultaneamente ao sujeito falante e ao seu destinatário, o texto se orienta sempre a partir de enunciados passados e atuais⁹. Dito de outra maneira, um texto é sempre um lugar de inter-cruzamento de outros textos, diz Kristeva, considerando que “todo texto se constrói como um mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto”. Um texto é uma combinatória, um lugar de troca permanente entre os fragmentos que a escrita dispersa e redistribui numa nova configuração; forma um novo texto a partir de outros textos, porém, com fórmulas e formulações

mais ou menos anônimas, citações inconscientes ou automáticas, fabricando, assim, a intertextualidade constitutiva das profundezas da memória social anônima. Nessa perspectiva, e a exemplo do texto, todo rito se constitui como um mosaico de performances: todo rito é absorção e transformação de outro(s) rito(s).

Sei que observar o mundo como um texto comporta, em si mesmo, consequências tão significativas quanto significativas: torna-se, então, possível “emendar” ou corrigir o mundo, modificá-lo por atos de interpretação; um mundo onde tudo se transforma em objeto possível de leitura singular e/ou coletiva. Mas não se deve perder de vista as intertextualidades já mencionadas, levando-se em conta uma perspectiva atenta aos efeitos que a variação possível de um texto pode provocar sobre outro texto, constituindo sempre o escopo de uma memória social comum, amparada numa determinada concepção do passado. E essa concepção do passado, que também adoto aqui a partir das tematizações de Bakhtin, Kristeva e Todorov, é aquela que diz respeito ao fato de que esse passado não é jamais fechado definitivamente, pois, de certa maneira, encontra-se sempre em processo de (re)construção. A partir de tal perspectiva, é possível fazer emergir a noção de “hibridação dialógica”, ou seja, de um sistema de fusão de linguagens com o propósito de fabricar uma “imagem viva” dessa formação terciária, que constitui uma terceira linguagem – sempre esse elemento terceiro, inédito enquanto tal, composto e composto.

Disposições singulares

Como podemos observar por meio dos fatos sociais descritos aqui, cada indivíduo constrói, de maneira relativamente autônoma, uma “disposição de sentimentos” que permite com que ele oriente sua vida, que oriente a si mesmo. Tal disposição responde também as suas aspirações espirituais, muitas vezes concentrada numa experiência privada em relação ao numinoso, ou seja, do divino. Dito de outra maneira, pode-se observar nos fenômenos aqui descritos, uma certa mutação moderna do individualismo religioso,

onde o indivíduo realiza sua própria “bricolagem místico-esotérica”, para utilizar aqui as palavras de Danièle Hervieu-Léger.

A função do rito é complexa e por assim dizer contraditória, permitindo, como destacou Jean Cazeneuve, delimitar o universo humano no estabelecimento de uma espécie de ligação com as forças inquietantes do numinoso¹⁰. De minha parte, e à guisa de conclusão, parece-me importante que, como antropólogos, concentremos esforços no sentido de ultrapassar o debate dicotômico “religião X magia”, “sagrado X profano”, para assim abrir novas vias interpretativas para a compreensão desses rituais, em suas bricolagens e hibridações, uma via fundada não na separação de cada pólo binário, mas na reunião de ambos.

A apresentação dessas inter-ritualidades, a partir da pesquisa sobre Umbanda em suas tribulações portuguesas, mostra de maneira convincente a plasticidade – fonte de invenção – das recomposições simbólicas, atualmente em curso no campo religioso português contemporâneo, a partir do qual um número considerável de pessoas busca formas de respostas para o enigma que representa o registro do numinoso. Formas de respostas que repousam sobre a necessidade de tratar das aflições e desafios que o cotidiano humano representa e fabrica.

(Recebido para publicação em maio de 2010..
Aceito em setembro de 2010)

Notas

- 1 Marion Aubrée, François Laplantine. *La table, le livre et les esprits*. Paris: Lattès, 1990.
- 2 Pai-de-santo e mãe-de-santo – são designações utilizadas para fazer referência ao líder – masculino ou feminino – de um grupo religioso afro-brasileiro.
- 3 Terreiro é o nome do local onde se praticam as religiões afro-brasileiras.
- 4 Pais, José Machado. *Souza Martins e suas memórias sociais. Sociologia de uma crença popular*. Lisboa: Grávida, 1994.
- 5 Gilberto Freyre. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1974.

- 6 H. Homi Bhabha. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2002.
- 7 Stuart Hall. *Da Diáspora. Identidade e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- 8 J. L. Austin. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- 9 Julia Kristeva. *Séméioiké. Recherches pour une sémanalyse*. Paris, Le Seuil, 1969; Mikhail Bakhtin, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978; Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin, le principe dialogique*. Paris, Le Seuil, 1981.
- 10 Para esse autor, os ritos podem ser classificados em três grandes categorias: o rito *tabu*, que visa proteger o homem do perigo representado pelo registro do numinoso; o rito *mágico*, que permite ao homem entrar em relação com as formas do numinoso e assim adquirir a força e o poder; e o rito *religioso*, por meio do qual o homem tenta uma síntese entre o mundo profano e o mundo sagrado.