

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS

LOUISE ADÉLIA GAMA DA SILVA

**A CONSTITUIÇÃO DE SENTIDOS E SUJEITOS NA
RELAÇÃO ENTRE O PORTUGUÊS BRASILEIRO E O
YORÙBÁ NAS PRÁTICAS LITÚRGICAS DO *ILÊ AXÉ*
OJÚ OBÁ ODÉ EM PERNAMBUCO.**

SÃO CARLOS -SP

2025

LOUISE ADÉLIA GAMA DA SILVA

Trabalho de conclusão de curso
apresentado ao Departamento de Letras
(DL) da Universidade Federal de São
Carlos (UFSCar), para obtenção do título
de Licenciatura em Letras Português e
Inglês.

Orientadora: Profa. Dra. Carolina de
Paula Machado.

Co-orientadora: Profa. Dra. Amanda
Castilho Azzali.

SÃO CARLOS - SP

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

da Silva, Louise Adélia Gama

A constituição de sentidos e sujeitos na relação entre o português brasileiro e o yorùbá nas práticas litúrgicas do ilê axé ojú obá odé em pernambuco. / Louise Adélia Gama da Silva -- 2025. 97f.

TCC (Graduação) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Carolina de Paula Machado
Banca Examinadora: Sheila Elias de Oliveira, Carolina de Paula Machado, Amanda Castilho Azzali
Bibliografia

1. Yorùbá. 2. Acontecimento enunciativo. 3. Candomblé. I. da Silva Louise Adélia Gama II Título

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180

ERRATA

DA SILVA, Louise Adélia Gama da Silva. **A constituição de sentidos e sujeitos na relação entre o Português brasileiro e o Yorùbá nas práticas litúrgicas do Ilê Axé Oju Obá Odé em Pernambuco**. 2025. 97 páginas. Licenciatura - Departamento de Letras (DL), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, 2025.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

**Centro de Educação e Ciências Humanas
Departamento de Letras**

Folha de aprovação

Profa Dra. Sheila Elias de Oliveira
Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

Profa Dra. Carolina de Paula Machado
Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

Profa Dra. Amanda Castilho Azzali
Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todas as mulheres negras, que apesar das dificuldades, nunca deixaram de sonhar.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e aos Orixás, que nunca me desamparam na caminhada. Reconheço a força do divino presente tanto naquelas que me antecederam, minhas *Yabás*: minha bisavó *Ìyálórìṣà* Maria Bonifácia, minha avó Maria São Pedro, minha mãe *Ebomi* Andréia Maria e minha irmã Larissa Gama, quanto naquelas que vieram depois e me ensinam tanto: minha irmã Lorena Gama e minhas amigas e amigos Alanis Tariano, Thaís Suzan, Isabelle Sousa e Lucas Mazzola.

Agradeço aos meus avós, com menção especial ao meu avô Carlos Pereira, um homem negro e nordestino que sempre acreditou na educação e no meu potencial para mudar de vida por meio dela. Sou grata, ainda, às minhas professoras e orientadoras, que sempre me acolheram com muito carinho e paciência e me serviram de inspiração para ser uma pesquisadora e um ser humano melhor.

Finalizo aqui uma das muitas jornadas coletivas que me propus a trilhar, todas elas gestadas no plano terrestre e espiritual e que sempre me incentivaram a não desistir dos meus sonhos e, principalmente, da vida. Ao mensageiro, dono da comunicação e dos caminhos; àquele que me ensinou que o movimento é a oração que ele entende; ao Rei de *Ketu*, Exú. Peço sua licença para iniciarmos os trabalhos; licença para apresentar esse *ebó* de conhecimentos ancestrais.

Axé!

“É difícil ser intelectual e é difícil ser negro no Brasil, quando juntam as duas coisas, dá isso aí que a gente vê”.

- Milton Santos

RESUMO

Em um contexto histórico marcado pela repressão e apagamento das línguas africanas, substituídas pela imposição de uma língua oficial, o português europeu, propomos a seguinte questão: Como o funcionamento semântico, pelo agenciamento dessas duas línguas, constitui os sentidos e os sujeitos a partir das práticas litúrgicas no Candomblé atualmente? Consideramos que, embora o Brasil seja um país cuja formação social e cultural foi profundamente construída pelas matrizes africanas, a presença das línguas africanas foi sistematicamente silenciada, restringindo-se, muitas vezes, às práticas religiosas. Diante disso, esta pesquisa busca compreender, a partir da perspectiva teórica da Semântica do Acontecimento, elaborada por Guimarães (2002, 2018), como se dá a relação entre a língua portuguesa falada no Brasil, a língua africana *Yorùbá* e os sujeitos falantes dessas línguas, tomando como objeto de análise uma gravação de uma saída de santo de uma Casa de Candomblé no estado de Pernambuco, disponível na plataforma YouTube. Esse corpus nos permite observar, por meio dos recortes enunciativos selecionados como se constituem os sentidos e os sujeitos nesse espaço litúrgico, onde a alternância entre o português brasileiro e o *Yorùbá* opera, recortando diferentes memoráveis no acontecimento de linguagem, produzindo sentidos específicos e ressignificando as identidades coletivas. A metodologia adotada fundamenta-se na análise das cenas enunciativas, privilegiando a descrição dos espaços de enunciação e a dinâmica relacional entre as línguas. Entendemos que essa abordagem é fundamental para captar como os processos históricos de apagamento e resistência se atualizam concretamente nas práticas religiosas, revelando formas específicas de interação e produção de sentidos que caracterizam esses acontecimentos de linguagem. Consideramos que o aspecto histórico é constitutivo tanto das línguas quanto dos sujeitos falantes, sendo imprescindível refletir sobre como essa historicidade atravessa a relação entre os dois idiomas, contribuindo, ou não, para formas específicas de interação entre as línguas e a produção de sentidos. Assim, esta pesquisa se justifica pela sua relevância social e acadêmica ao descrever e analisar como a articulação entre o português brasileiro e o *Yorùbá* se configura nos recortes enunciativos analisados a partir do espaço litúrgico de matriz africana. Com isso, buscamos evidenciar a permanência e a potência das línguas africanas no Brasil contemporâneo, bem como refletir sobre os modos pelos quais essa relação afeta a constituição identitária e subjetiva dos praticantes dessa religião.

Palavras Chaves: *Yorùbá*; acontecimento enunciativo; Candomblé.

ABSTRACT

In a historical context marked by the repression and erasure of African languages, replaced by the imposition of an official language, European Portuguese, we propose the following question: How does semantic functioning, through the articulation of these two languages, constitute meanings and subjects on the basis of liturgical practices in contemporary Candomblé? We consider that, although Brazil is a country whose social and cultural formation was deeply shaped by African matrices, the presence of African languages has been systematically silenced, often being restricted to religious practices. In this sense, this study seeks to understand, from the theoretical perspective of the Semantics of the Event, developed by Guimarães (2002, 2018), how the relationship between the Portuguese language spoken in Brazil, the African language Yorùbá, and the subjects who speak these languages is constituted. To this end, we take as our object of analysis a recording of a saída de santo from a Candomblé house in the state of Pernambuco, available on the YouTube platform. This corpus allows us to observe, through the enunciative excerpts selected, how meanings and subjects are constituted within this liturgical space, in which the alternation between Brazilian Portuguese and Yorùbá operates by activating different memorables within the language event, producing specific meanings and resignifying collective identities. The methodology adopted is grounded in the analysis of enunciative scenes, privileging the description of enunciative spaces and the relational dynamics between the languages. We understand that this approach is fundamental for capturing how historical processes of erasure and resistance are concretely updated in religious practices, revealing specific forms of interaction and meaning production that characterize these language events. We consider the historical dimension to be constitutive of both languages and speaking subjects, making it essential to reflect on how this historicity traverses the relationship between the two languages, contributing, or not, to specific forms of interaction between them and to the production of meaning. Thus, this research is justified by its social and academic relevance, as it describes and analyzes how the articulation between Brazilian Portuguese and Yorùbá is configured in the enunciative excerpts analyzed within an African-matrix liturgical space. In doing so, we seek to highlight the persistence and potency of African languages in contemporary Brazil, as well as to reflect on the ways in which this relationship affects the identity and subjective constitution of practitioners of this religion.

Keywords: *Yorùbá*; Enunciative Event; Candomblé.

RESUMEN

En un contexto histórico marcado por la represión y el borramiento de las lenguas africanas, sustituidas por la imposición de una lengua oficial, el portugués europeo, planteamos la siguiente pregunta: ¿Cómo el funcionamiento semántico, a través del agenciamiento de estas dos lenguas, constituye los sentidos y los sujetos a partir de las prácticas litúrgicas en el Candomblé en la actualidad? Consideramos que, si bien Brasil es un país cuya formación social y cultural fue profundamente construida a partir de matrices africanas, la presencia de las lenguas africanas fue sistemáticamente silenciada, quedando muchas veces restringida a las prácticas religiosas. En ese marco, esta investigación busca comprender, desde la perspectiva teórica de la Semántica del Acontecimiento, desarrollada por Guimarães (2002, 2018), cómo se configura la relación entre la lengua portuguesa hablada en Brasil, la lengua africana yorùbá y los sujetos hablantes de estas lenguas, tomando como objeto de análisis una grabación de una saída de santo de una Casa de Candomblé en el estado de Pernambuco, disponible en la plataforma YouTube. Este corpus nos permite observar, a partir de los recortes enunciativos seleccionados, cómo se constituyen los sentidos y los sujetos en este espacio litúrgico, donde la alternancia entre el portugués brasileño y el yorùbá opera recortando distintos memorables en el acontecimiento de lenguaje, produciendo sentidos específicos y resignificando las identidades colectivas. La metodología adoptada se basa en el análisis de las escenas enunciativas, privilegiando la descripción de los espacios de enunciaci3n y la dinámica relacional entre las lenguas. Entendemos que este enfoque resulta fundamental para captar cómo los procesos históricos de borramiento y de resistencia se actualizan de manera concreta en las prácticas religiosas, revelando formas específicas de interacci3n y de producci3n de sentidos que caracterizan estos acontecimientos de lenguaje. Consideramos que la dimensi3n hist3rica es constitutiva tanto de las lenguas como de los sujetos hablantes, por lo que resulta imprescindible reflexionar sobre cómo esta historicidad atraviesa la relaci3n entre ambos idiomas, contribuyendo, o no, a formas específicas de interacci3n entre las lenguas y a la producci3n de sentidos. De este modo, esta investigaci3n se justifica por su relevancia social y académica al describir y analizar cómo la articulaci3n entre el portugués brasileño y el yorùbá se configura en los recortes enunciativos analizados a partir de un espacio litúrgico de matriz africana. Con ello, buscamos poner en evidencia la permanencia y la potencia de las lenguas africanas en el Brasil contemporáneo, así como reflexionar sobre los modos en que esta relaci3n incide en la constituci3n identitaria y subjetiva de los practicantes de esta religi3n.

Palabras Clave: *Yorùbá*; Acontecimiento Enunciativo; Candomblé.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Imagem de Exú, guardião da cidade de <i>Osogbo</i>	32
Figura 2 – Altar com esculturas de figuras católicas como São Jorge, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora da Conceição e de Cristo.....	55
Figura 3 – Membros da comunidade em trajes tradicionais, durante a saída de santo de Helena.....	56
Figura 4 – Pintura de um homem negro com adereços característico do <i>orixá</i> Oxóssi.....	66
Figura 5 – <i>Ìyálórìṣà</i> Elza interagindo com uma <i>yao</i> incorporada, vestida com as indumentárias de <i>Xangô</i>	75

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 - UM POUCO DA HISTÓRIA DO CANDOMBLÉ.....	19
1.1 ORGANIZAÇÃO: CARGOS, INICIAÇÃO, ORUNKÓ	21
1.2 NAÇÕES.....	30
1.3 EXÚ: AS CONTROVÉRSIAS DE SUAS REPRESENTAÇÕES	31
CAPÍTULO 2 - FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA.....	34
2.1 A QUESTÃO DO SENTIDO	34
2.2 O CONCEITO DE ENUNCIAÇÃO	35
2.3 A SEMÂNTICA DO ACONTECIMENTO	37
2.3.1 O conceito de espaço de enunciação.....	40
2.4 POLÍTICAS DE LÍNGUAS.....	43
2.4.1 Uma breve contextualização da relação entre línguas e falantes no espaço de enunciação brasileiro.....	47
CAPÍTULO 3 - MATERIAL E PROCEDIMENTO DE ANÁLISE.....	52
3.1 SELEÇÃO DO MATERIAL	52
3.2 DESCRIÇÃO DO CONTEÚDO DO VÍDEO	53
3.3 PROCEDIMENTO DE ANÁLISE.....	59
3.3.1 Cena enunciativa.....	59
CAPÍTULO 4 - ANÁLISES.....	63
4.1 RECORTE 1 - ANÁLISE DO FUNCIONAMENTO SEMÂNTICO DO “PAI NOSSO” NA ABERTURA DA SAÍDA DE SANTO.	63
4.1.1 Primeiro momento: Oração do Pai Nosso	63
4.1.2 Segundo momento: Saudação a Exú com Àdùrà	71
4.2 RECORTE 2 - A RENOMEAÇÃO DO INICIADO NA LITURGIA DE INICIAÇÃO.	74
4.2.1 Primeiro momento Orunkó: “Dia do nome”	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	79
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	82

INTRODUÇÃO

O português europeu, desde o início da colonização, estabeleceu-se no Brasil por meio de uma interação assimétrica com outras línguas que aqui eram faladas. Conforme Bonvini (2002, p. 149), o contato com as línguas africanas sequer se iniciou no território brasileiro, mas em África, gerando empréstimos linguísticos de segunda ou terceira geração.

Nesse processo, a língua portuguesa foi instituída como a língua dos relatos oficiais e da metrópole (Mariani, 2004, p. 58), enquanto as línguas africanas e indígenas foram relegadas a uma posição marginal. Contudo, como ressalta Castro (1983), elas não apenas sobreviveram, mas fundaram novas formas de linguagem e pertencimento, resistindo simbolicamente.

Nesse cenário, os terreiros de Candomblé emergem como espaços privilegiados dessa resistência, operando como lugares de resguardo e reumanização do sujeito africano diaspórico (Gaia, 2020, p. 31). Neles, a chamada “língua-de-santo”, com destaque para o *yorùbá* falado nesses espaços religiosos com finalidade litúrgica, constitui um sistema semântico próprio, regido pela lógica do segredo e da hierarquia (Castro, 1983). O *yorùbá*, hoje destituído de função de língua de contato e sujeito a uma gramatização incompleta, converteu-se em uma língua ritual interna, central para as práticas litúrgicas, nas quais o seu uso é dominante.

É nessa confluência entre o português brasileiro e o *yorùbá* que se situa esta pesquisa, na qual buscamos compreender como o funcionamento semântico, pelo agenciamento dessas duas línguas, constitui os sentidos e os sujeitos nas práticas litúrgicas do Candomblé, na atualidade.

Para desenvolver essa análise, consideramos a diversidade das manifestações religiosas de matriz africana presentes no Brasil, uma vez que as práticas litúrgicas, assim como os códigos internos de comunicação nesses espaços, as cores das roupas, as comidas, os fios-de-conta e até mesmo o nome das manifestações religiosas, podem variar conforme a região do Brasil. Essas diferenças constituem modos distintos de significar as liturgias e os sujeitos praticantes desses cultos, o que reforça a necessidade de circunscrever o recorte enunciativo adotado.

A partir desse panorama, optamos por analisar uma Casa de Candomblé específica, situada no Recife (PE), denominada *Ilê Axé Ojú Obá Odé*, por meio de um vídeo disponibilizado na plataforma YouTube, que retrata uma parte da cerimônia de iniciação na religião, designada “saída de santo”. O vídeo foi publicado em 2014 e apresenta edição em algumas cenas, o que indica que apenas o que podia ser compartilhado e efetivamente autorizado, foi divulgado.

Nessa perspectiva, é importante salientar que este trabalho não retrata a realidade de todas as Casas de Candomblé no Brasil, tampouco de todas as Casas localizadas no estado de Pernambuco. Trata-se de uma análise do *Ilê Axé Ojú Obá Odé*, nome que inclusive intitula a pesquisa. Assim, as análises aqui apresentadas dizem respeito a um terreiro situado em uma região específica do Brasil e não representam, necessariamente, as práticas litúrgicas das demais Casas de matriz africana no Brasil.

A escolha do vídeo como *corpus* justifica-se também pela praticidade de acesso. Caso optássemos pela coleta de dados presencial nos terreiros de Candomblé, seria necessário submeter o estudo a uma comissão de ética, além de obter a autorização do terreiro para participar da liturgia, gravar e divulgar os dados analisados. Essa alternativa não se mostrou viável, considerando que algumas cerimônias são restritas aos iniciados na religião, além de ser um processo invasivo.

Dessa forma, a coleta do *corpus* por meio do YouTube apresentou-se como uma possibilidade acessível para selecionarmos os fragmentos da liturgia a serem analisados. Ademais, o corpus apresenta recortes, indicando que passou por edição e que apenas o material autorizado para circulação pública, tanto para praticantes quanto para não praticantes, foi publicado.

Outro ponto que se articula a essa discussão diz respeito à filmagem e divulgação das cerimônias e festas dessas religiões. Por um lado, podemos mencionar a circulação de informações indevidas nas redes sociais e na internet de modo geral, como a publicação de vídeos que expõem segredos da religião, os quais, via de regra, deveriam ser acessados apenas por iniciados como parte do pertencimento à comunidade de santo.

Além de configurar uma exposição indevida, há o risco de gravações distorcidas, com relatos e eventos que não condizentes com a realidade da religião, contribuindo para o aumento do discurso de ódio e da intolerância religiosa, bem como

para a disseminação de visões estereotipadas sobre a religião e até mesmo sobre a cultura africana no Brasil.

Por outro lado, a circulação audiovisual sobre as religiões de matriz africana tem colaborado para desmistificar narrativas preconceituosas sustentadas por discursos cristãos, os quais demonizam as divindades africanas. Isso evidencia-se, por exemplo, nas representações de Exú e em diversas simbologias e práticas culturais de matriz africana que, mesmo quando desvinculadas especificamente do discurso religioso e vinculadas a expressões culturais afro-brasileiras, frequentemente sofrem retaliação.

Nesse contexto de disputas discursivas, destacam-se também os Itans, que recontam a cosmovisão *yorùbá* por meio dos mitos dos *orixás*. Os Itans configuram narrativas que expressam a maneira de ver e entender o mundo dos *yorùbás*, trazendo ensinamentos morais que orientam a vida em sociedade e demonstrando dinâmicas sociais, filosofias de vida, organizações sociais e formas de conhecimento.

Partimos, portanto, da compreensão de que qualquer conteúdo, religioso ou não, está sujeito a deturpações nas redes sociais; contudo, isso não deve impedir sua publicação. Convém lembrar que tratamos de práticas religiosas que, por longos períodos, foram cultivadas em segredo, à margem da sociedade brasileira, muitas vezes ocultas em contextos rurais por não serem consideradas aptas a circular em espaços públicos ou a gozar do prestígio social atribuído ao cristianismo — condição que ainda hoje provoca retaliações. Sobre isso, Sá (2021, p. 117-118) apud Silva (2005) afirma que,

Ao importar o modelo europeu de vida, combatia-se a herança africana em nossa cultura, vista como exemplo de primitivismo e atraso. Os valores da ordem, da higiene, da moda, dos hábitos comedidos se chocavam com os da africanidade expressos em suas danças, em sua moda de cores vivas, em sua comida apimentada enchendo de fumaça as ruas, e, principalmente, em sua religião, onde os deuses eram recebidos no êxtase do transe produzido por danças sensuais, músicas agitadas e numa alegria estapafúrdia que envolvia o consumo de comidas exóticas e também de bebidas alcoólicas. (...) Como se percebe, em consequência desse ideal de civilização branca, moderna e cientificista, os negros foram sendo expulsos da vida social de nossas cidades ou responsabilizados “cientificamente” pelo nosso atraso cultural, tendo de sobreviver material e culturalmente, ora

introjetando os preconceitos de que eram vítimas, ora enaltecendo seus valores, afirmando suas diferenças, e buscando nelas formas de se articularem alternativamente aos padrões do mundo branco dominante. Os terreiros que, como vimos, estavam presentes nas cidades brasileiras desde o período colonial, tornaram-se também núcleos privilegiados de encontro, lazer e solidariedade para negros, mulatos e pobres em geral, encontraram neles o espaço onde reconstituir suas heranças e experiências sociais, afirmando sua identidade cultural. E a religião, restituindo algum conforto espiritual e esperança para grupos tão perseguidos e estigmatizados, pôde desempenhar seu papel clássico que é o de tornar o sofrimento suportável e fazer da fé uma forma de prosseguir mesmo diante da dissolução do mundo ao redor. (p. 54,.56)

Além disso, as religiões de matriz africana também consolidaram-se como instituições potentes de combate à escravidão, visto que os terreiros foram aliados dos quilombos, ajudando os escravizados fugirem das fazendas e abrigando-o até que esses chegassem aos quilombos, passando a significar um potente aliado do homem negro na sociedade brasileira, na luta pela liberdade (Silva, 2005).

Nesse contexto mais amplo, compreendemos que as tensões históricas, políticas e sociais implicadas nas religiões de matriz africana manifestam-se nas práticas linguísticas dos sujeitos praticantes, bem como nos sentidos que delas emergem. Por essa razão, filiamos-nos à Semântica do Acontecimento, de Eduardo Guimarães (2002, 2018), que propõe uma análise da manifestação do histórico na linguagem por meio da produção de sentidos que emergem da temporalidade do acontecimento de linguagem. Consideramos essa abordagem fundamental para compreendermos o processo de hierarquização das línguas e dos falantes quando estão se relacionando nos recortes enunciativos analisados, isto é, nas liturgias das religiões de matriz africana.

Antes de nos determos as explicações sobre os conceitos que serão mobilizados neste trabalho, começamos pelo histórico, posteriormente assumido como parte constitutiva dos sentidos e sujeitos na teoria adotada. Quando falamos sobre o histórico na linguagem, referimo-nos a linguagem como uma ciência histórica, deslocando-a de uma perspectiva naturalista, a qual postula que a linguagem surge, desenvolve-se e depois morre, semelhante ao ciclo vital dos seres vivos, conforme propõe as ciências biológicas.

Porém, Bréal (2008) afirma que linguística é uma ciência histórica, entendendo o histórico como as intervenções dos sujeitos na linguagem, sendo essas intervenções o que ele denomina de vontade e inteligência. A vontade é entendida como o resultado do confronto entre desejos, enquanto a inteligência é a capacidade de criar significados através dos signos linguísticos e, coletivamente, gerar mudanças na linguagem.

Assim, o histórico da linguagem está justamente na interferência da ação humana na linguagem, que confere à linguística um caráter dinâmico, tomado no tempo pela dinâmica das ações humanas. Nesse sentido, Bréal (2008) admite que a natureza da linguística está em seu objeto de estudo: o homem. Afinal, a linguagem nasce a partir do homem e é dirigida a ele. O homem, por sua vez, é um ser social e histórico, o qual têm uma relação simbiótica com a linguagem, por meio da qual se inscreve no campo simbólico e por ela também é inscrito, sendo o que confere a historicidade a linguagem.

Esse histórico, por sua vez, manifesta-se na temporalidade própria do acontecimento de linguagem. Sobre isso, Guimarães (2002) afirma que, “o acontecimento é sempre uma nova temporalização, um espaço de conviviabilidade de tempos, sem a qual não há sentido, não há acontecimento de linguagem, não há enunciação (p.12). Nesses termos, a concepção de tempo não está ancorada numa noção linear de sucessividade, pois “o sujeito não fala em um tempo presente, mas sim afetado por uma memória de sentidos, estruturada por um esquecimento, que faz a língua funcionar. Falar é estar nessa memória e não no tempo (Guimarães, 2002, p.14).

Esse funcionamento semântico torna-se visível no interior da cena enunciativa, onde se evidenciam a dinâmica relacional entre falantes e línguas — quem fala, para quem se fala e o que se fala. A dinâmica opera quando o falante é agenciado pela língua, fazendo funcionar a temporalidade do acontecimento e significando-a na enunciação. Para analisar tal funcionamento no *corpus*, adotamos, como procedimento de análise, a cena enunciativa.

Antes de definirmos o conceito de cena e enunciativa, traremos a definição de político, conceito central para entendermos a dinâmica relacional entre línguas e falantes. Guimarães (2002) caracteriza o político pela contradição; como “o conflito entre uma divisão normativa e desigual do real e uma redivisão pela qual os desiguais afirmam seu pertencimento” (p.16). Esse mecanismo de funcionamento do

acontecimento de linguagem manifesta-se no espaço de enunciação, sendo considerado um acontecimento político, pelo fato da temporalidade do acontecimento se constituir pelo funcionamento da relação entre línguas e falantes.

Neste caso, analisamos a relação entre o português brasileiro e o *yorùbá* e seus falantes, considerando que se trata de brasileiros cuja língua oficial é o português, mas que também são falantes de uma língua africana, sendo essa utilizada com a finalidade litúrgica. A partir desse contexto, procuramos entender o funcionamento semântico próprio dos recortes enunciativos selecionados, tomando como ponto de partida das análises, o espaço de enunciação brasileiro.

Os espaços de enunciação são espaços de funcionamento de línguas, que se dividem, redividem, se misturam, desfazem, transformam por uma disputa incessante. São espaços “habitados” por falantes, ou seja, por sujeitos divididos por seus direitos ao dizer e aos modos de dizer (Guimarães, 2002, p.18). Essa divisão das línguas pela distribuição entre os falantes é atravessada pelo político, pois “ela é normativamente dividida e é também a condição para se afirmar o pertencimento dos não incluídos, a igualdade dos desigualmente divididos” (p.18). É, portanto, um espaço político.

Sendo assim, o espaço de enunciação analisado neste trabalho é o do Brasil, no qual, além do português brasileiro, convivem outras línguas, como por exemplo, as línguas indígenas e línguas africanas. Essas abrangem tanto as que são faladas nas religiões de matriz africana, quanto nos quilombos por descendentes de africanos.

Nessa perspectiva, considerando o funcionamento dessas línguas e de seus falantes, voltamo-nos para o espaço litúrgico das religiões de matriz africana, em que o português brasileiro e o *yorùbá* operam em momentos distintos nas liturgias. Para analisar esses momentos de funcionamento das duas línguas nesse espaço litúrgico, selecionamos recortes enunciativos, que compreendem momentos na liturgia que nos permitem analisar as divisões constitutivas do agenciamento dos falantes pelas línguas, isto é, o funcionamento político e semântico desse espaço litúrgico.

Os sentidos que emergem desse funcionamento semântico se constituem pelos modos de agenciamento do falante no acontecimento de enunciação, uma vez que é esse agenciamento que institui a cena enunciativa e define as condições de acesso à palavra.

“Uma cena enunciativa se caracteriza por constituir modos específicos de acesso à palavra dadas as relações entre as

figuras da enunciação e as formas linguísticas [...] são especificações locais nos espaços de enunciação” (Guimarães, 2002, p.23).

É nas cenas enunciativas que se evidencia o funcionamento histórico e político da linguagem, possibilitando a análise das temporalidades que emergem do próprio acontecimento de enunciação — como o tempo do memorável, o tempo do presente e a latência de futuridade (Guimarães, 2018).

Essas cenas configuram lugares de enunciação e modos de dizer que não são neutros nem aleatórios, mas políticos, pela disputa que se institui no agenciamento assimétrico dos sujeitos no espaço de enunciação. Isso evidencia o litígio próprio tanto do agenciamento enunciativo — pela distribuição dos cargos e funções na casa de Candomblé analisada — quanto do espaço de enunciação, pelas relações entre línguas (português brasileiro e *yorùbá*) e seus falantes.

Dito isso, tomamos o conceito de cena enunciativa como procedimento de análise neste trabalho, pois compreendemos que, por meio desse conceito, é possível descrever e compreender as divisões constitutivas do agenciamento dos falantes, bem como as divisões relativas à organização do espaço litúrgico, que envolvem os cargos e as funções atribuídos aos iniciados, além das condições sócio-históricas que atravessam as línguas e os falantes, constituindo e ressignificando sentidos nos recortes enunciativos analisados.

Para uma análise mais precisa das relações entre línguas e falantes nesse espaço de enunciação, mobilizamos também o conceito de políticas de línguas (Orlandi, 1988). A autora propõe que pensemos a constituição das línguas a partir da relação entre elas, atravessada por aspectos culturais, discursivos e sociais.

No caso do *yorùbá*, buscamos analisar sua relação com o português brasileiro, observando o processo de mudança de uma língua que, antes, servia como língua de contato em África, mas cujo uso foi progressivamente restringido até tornar-se predominantemente associado às práticas litúrgicas das religiões de matriz africana.

Em contrapartida, o português, introduzido no Brasil durante a colonização com status de superioridade, reposicionou no espaço enunciativo as demais línguas já presentes no território, as diversas línguas indígenas e africanas; o próprio português brasileiro foi constituído a partir dessas tensões e confrontos, embora tenha mantido posição de centralidade em relação às demais línguas. Prova disso é sua projeção

jurídica como língua oficial e, posteriormente, nacional, enquanto outras línguas tiveram seu uso gradualmente reduzido, sendo reconhecidas apenas tardiamente, como ocorre com algumas línguas indígenas ainda faladas no país.

Dito isso, trata-se de uma pesquisa qualitativa, cuja a seleção do corpus analisado foi orientada pelos conceitos de recorte e sondagem (Guimarães, 2023). O primeiro diz respeito à escolha de fragmentos do acontecimento de enunciação, ou seja, fragmentos que permitem analisar a temporalidade dos sentidos que se constituem a partir do próprio funcionamento da linguagem pelo agenciamento dos falantes. Enquanto o segundo diz respeito à seleção do corpus pela sua relevância enunciativa. Neste caso, privilegiamos as cenas nas quais há o uso alternado do português brasileiro e do *yorùbá*.

A partir dos conceitos teóricos apresentados, nos propomos, em um primeiro momento, descrever o espaço litúrgico do *Ilê Axé Ojú Obá Odé*, no qual funcionam o português brasileiro e o *yorùbá*, para assim compreender a constituição de sentidos e sujeitos a partir dessa relação entre as duas línguas. A partir disso, buscamos compreender a forma como as duas línguas são organizadas nos recortes enunciativos selecionados, por meio da descrição das cenas enunciativas e dos sentidos que emergem do funcionamento semântico através do agenciamento dos falantes pelas duas línguas.

Como procuramos demonstrar, o funcionamento semântico que orienta as práticas linguísticas no Candomblé é atravessado por temporalidades específicas o memorável, o presente e a latência de futuridade, e essas temporalidades remetem necessariamente aos processos históricos que sustentam o próprio acontecimento de linguagem.

Assim, para que possamos compreender de modo mais preciso as posições sujeito, as hierarquias e o litígio entre línguas observados no corpus, é imprescindível retornar à história de constituição do Candomblé e às formas de organização que estruturam essa religião no Brasil. O próximo capítulo, portanto, apresenta esse percurso histórico, situando as práticas linguísticas analisadas ao longo do trabalho dentro das tensões coloniais, políticas e culturais que moldaram, e ainda moldam, o espaço enunciativo das Casas de Candomblé no Brasil.

CAPÍTULO 1 - UM POUCO DA HISTÓRIA DO CANDOMBLÉ

Na África, não se conhece um culto denominado Candomblé, pois essa designação consolida-se apenas no Brasil. O que existe no continente africano são os cultos às divindades, individualizados por regiões, cidades e até mesmo famílias. O Candomblé, portanto, surge no Brasil como resultado de movimentos sincréticos entre diferentes populações e crenças, com o objetivo de (re)existir em território brasileiro. Embora o sincretismo fosse uma prática comum nas sociedades africanas, no contexto colonial ele ganha novos sentidos, tornando-se um mecanismo de resistência e sobrevivência em território brasileiro, durante a colonização.

Entre os sincretismos que compuseram o Candomblé, destaca-se aquele ocorrido durante a colonização, quando africanos foram obrigados a submeter sua fé aos moldes do cristianismo, considerado pela coroa portuguesa como a religião oficial. Assim, as expressões religiosas dos povos africanos escravizados foram reinterpretadas e associadas às figuras cristãs, o que culminou na constante subjugação das culturas africanas à hegemonia católica.

A partir do contexto brasileiro de incorporação do cristianismo às religiões de matriz africana, Nascimento (1978) indaga,

como é que poderia uma religião oficial, locupletar no poder, misturar-se num mesmo plano de igualdade, com a religião do escravo negro que se achava não só marginalizada e perseguida, mas até destituída da sua qualidade fundamental de religião? (p.109)

Como poderia uma religião em pleno exercício de sua hegemonia, misturar-se de igual maneira com religiões de pessoas escravizadas, marginalizadas e perseguidas. Situação essa que configura uma relação assimétrica e impositiva, quando consideramos e entendemos o sincretismo como uma junção igualitária entre religiões ou culturas diferentes, sobretudo no contexto da colonização no Brasil.

Além disso, o autor questiona essa roupagem coercitiva que o sincretismo representa atualmente nas religiões de matriz africana, trazendo como fio condutor da discussão a perpetuação dessa violência, atualmente, pela via do discurso da “democracia racial”, no Brasil. Sobre isso Nascimento (1978) argumenta que,

Para manter uma completa submissão do africano o sistema escravista necessitava acorrentar não apenas o corpo físico do escravo, mas acorrentar também o espírito. Para atingir esse objetivo se batizava compulsoriamente o escravo, e a Igreja Católica exercia sua catequese e proselitismo à sombra do poder armado. Mudam-se os tempos mas não o tratamento dispensado ao negro pela sociedade brasileira: Hoje, em vez do batismo compulsório, temos a “democracia racial” compulsória cujos mandamentos são impostos pela ameaça policial, pela Lei de Segurança Nacional, e todo um cortejo de instrumentos legais e ilegais para dissuadir e amedrontar aqueles que não querem rezar pelo catecismo oficial (p.109).

Assim como o cenário que abarca essas tensões raciais se faz outro, os sentidos que emergem dessas relações também se apresentam como outros, sobretudo no que diz respeito ao sincretismo religioso. É de se concordar que a assimilação entre as duas religiões durante a colonização se construiu de forma violenta e impositiva; porém, também deve-se concordar que, com o tempo, essa estratégia de sobrevivência se manifestou como parte constitutiva das liturgias de matriz africana, pela via da ressignificação de símbolos e sentidos que deles emergem. Há de se refletir sobre os sentidos que surgem dessas tensões, sobretudo sobre os que são ressignificados e os que foram interditados. É esse exercício crítico que esta pesquisa propõe.

Porém, antes que os africanos chegassem ao Brasil, algumas medidas foram adotadas pelos colonizados, para evitar a formação de grupos organizados entre os africanos escravizados. Os colonizadores adotaram como estratégia a separação de indivíduos pertencentes a uma mesma etnia antes mesmo do desembarque no Brasil, dificultando a comunicação e a possibilidade de levantes contra o processo de dominação (Gaia, 2020).

Esse movimento de fragmentação étnico-linguística, contudo, acabou contribuindo para novas formas de reorganização social, que se estenderam também às práticas culturais e religiosas. O sincretismo entre diferentes grupos, neste contexto, tornou-se, uma estratégia de sobrevivência e, ainda que de forma limitada, também um meio de mobilidade social, especialmente por meio das práticas de cura e do curandeirismo.

Diante desse cenário de desmonte e resistência, os povos afro-diaspóricos passaram por um processo de reconstrução de suas instituições religiosas, a partir de fragmentos culturais trazidos de suas terras, mas já desprovidos das estruturas sociais que lhes davam forma e expressão.

Parés (2018) explica que a consolidação do candomblé no Brasil se deu de maneira gradual, sendo classificada em dois estágios. O primeiro, pelo processo de adaptação, marcado pela realização de batuques, cantos e pela participação nas irmandades católicas e o segundo, pela criação de uma organização social mais robusta, caracterizada pelo surgimento de estruturas sociais mais complexas, como os calundus, primeira manifestação religiosa afro-brasileira, até se consolidar no que conhecemos hoje como Candomblé, uma religião de matriz africana.

Essas práticas religiosas, inicialmente conhecidas como calundus e, posteriormente, como Candomblé, constituíram espaços fundamentais para a preservação e a ressignificação das identidades africanas. Segundo Parés (2018, p. 102), “essas práticas religiosas se constituíram como um dos espaços de contraste e diferenciação dos mais importantes para a demarcação dos limites das diversas nações africanas”. Desse modo, o conceito de “nação” foi gradualmente ressignificado, passando a designar os agrupamentos religiosos e as tradições mantidas em torno dos terreiros, e não mais a origem territorial ou ancestral comum.

Com o tempo, esses grupos étnicos dispersaram-se por todo o território brasileiro, dando origem a diferentes expressões religiosas dentro do próprio Candomblé. As distintas cosmogonias se manifestaram conforme as regiões e as concepções de ancestralidade herdadas das nações africanas de origem. Nesse processo, muitas nações se fundiram, outras foram extintas ou esquecidas, e algumas se fortaleceram.

Conforme destaca Parés (2018, p. 158), observa-se a incorporação de diversas tradições ao povo Nagô, em razão da predominância da língua iorubá e da complexidade de sua estrutura religiosa, centrada na figura dos Orixás. Além disso, como apontado por Kileuy e Oxaguiã (2020, p.33), a etnia bantu se espalhou mais pelos interiores dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo, Maranhão, Pernambuco, Bahia e Rio Grande do Sul. Os iorubás, fons e savalunos ficaram mais concentrados em áreas urbanas dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Pernambuco e Maranhão.

É nesse contexto múltiplo e sincrético que se consolida o Candomblé, nome de origem bantu que pode ser traduzido como “dança” ou “batuque”, em referência às festividades realizadas pelos africanos escravizados nas senzalas, tanto de caráter profano quanto sagrado.

O Candomblé, portanto, afirma-se no Brasil como uma herança cultural e espiritual africana que abrange não apenas a dimensão religiosa, mas também aspectos filosóficos, sociais e simbólicos. Trata-se de uma religião, segundo Kileuy e Oxaguiã (2020) cujo princípio fundamental é o culto à natureza, personificada nas divindades conhecidas como Orixás, Inquices e Voduns. Essas entidades expressam as forças da natureza e representam, simultaneamente, a criação e a manutenção da vida. Assim, o culto a elas prestado constitui uma forma de reverência à própria natureza, concebida como espaço sagrado de onde emerge toda a existência.

Para compreender de maneira mais precisa como o Candomblé se manifesta no Brasil, torna-se necessário apresentar sua organização interna, estruturada por meio de cargos, funções e cerimônias. Entre esses elementos, o processo litúrgico de iniciação ocupa lugar central, uma vez que é por meio dele que o sujeito é integrado à comunidade de santo e passa a assumir posições específicas na hierarquia religiosa. É nesse contexto que se insere também o *orunkó*, momento ritual no qual o iniciado recebe o nome atribuído pelo orixá, constituindo uma nova inscrição identitária fundamental para a compreensão das análises desenvolvidas neste trabalho (Kileuy e Oxaguiã, 2020).

1.1 ORGANIZAÇÃO: CARGOS, INICIAÇÃO, ORUNKÓ

ORGANIZAÇÕES HIERÁRQUICAS

A organização interna das casas de Candomblé está fundamentada em um sistema hierárquico que estrutura o modo como o conhecimento é transmitido, apreendido e, posteriormente, compreendido pelos integrantes da religião. Essa hierarquia, sustentada pela senioridade e pela temporalidade, estabelece funções específicas, delimita espaços e garante a manutenção da ordem dentro da comunidade (Kileuy e Oxaguiã, 2020). O princípio de que “tempo é posto” orienta a progressão dos membros, reconhecendo a experiência acumulada como elemento central para o exercício de responsabilidades.

A escala hierárquica inicia-se pelo *abiã*, pessoa que ainda não passou pelo processo iniciático e que está em fase de aproximação e aprendizagem. A seguir encontra-se o *yaô*, recém-iniciado, cuja formação se dá no convívio direto com os rituais e com as demandas do cotidiano da casa. Acima dele estão os *ebomis*, integrantes mais antigos que já ultrapassaram o período de recolhimento e desempenham funções específicas dentro da casa (Kileuy e Oxaguiã, 2020).

Paralelamente a esses cargos, mas com atribuições próprias, situam-se os *ogãs* e *ekedis*, responsáveis pelo suporte litúrgico, musical, ritual e administrativo. No topo da hierarquia encontram-se os *bàbálóriṣà* e *ìyálóriṣà*, sacerdotes(as) máximos(as), responsáveis pela condução religiosa e pela transmissão do *axé*, força vital. (Kileuy e Oxaguiã, 2020).

Importante destacar que, embora a hierarquia estabeleça níveis distintos de responsabilidade, ela não isenta nenhum membro do trabalho coletivo (Kileuy e Oxaguiã, 2020). Ao contrário, organiza funções e prepara novos adeptos para ocuparem postos futuros, garantindo a continuidade da tradição. Assim, o *yaô* de hoje pode tornar-se o sacerdote de amanhã, desde que percorra o tempo ritual necessário e receba as devidas confirmações.

Por outro lado, a insubordinação à hierarquia ou a tentativa de “queimar etapas”, fenômeno recorrente na atualidade, gera conflitos internos e compromete a preservação dos fundamentos. Conforme apresentado por Kileuy e Oxaguiã (2020), muitos iniciados buscam assumir cargos sacerdotais sem cumprir o tempo mínimo de permanência na religião ou sem obter o suporte de seus mais velhos, o que fragiliza a transmissão adequada dos conhecimentos. Cabe aos sacerdotes, portanto, orientar, ensinar e esclarecer, contribuindo para a aceitação dos princípios que estruturam o Candomblé.

OS CARGOS

Os cargos máximos no Candomblé organizam segmentos fundamentais da religião e correspondem a áreas de atuação distintas, ainda que interdependentes. Cada função é exercida por cargos específicos, mas que no final têm o mesmo objetivo, garantir o funcionamento e a continuidade dos saberes ancestrais dentro da religião.

O primeiro desses cargos é o de *bàbálórìṣà* ou *ìyálórìṣà*, autoridades responsáveis pela transmissão do *axé* dos *orixás* e pela condução da vida religiosa da comunidade. É essa liderança que orienta os rituais, toma decisões espirituais e zela pelo funcionamento geral da casa (Kileuy e Oxaguiã, 2020).

O segundo segmento é relacionado às folhas, elemento indispensável para todos os rituais do Candomblé. Ele é administrado pelo *babalossain*, *olòòsanyin* ou *babá l'ewé*, sacerdote dedicado aos conhecimentos das folhas, ervas e substâncias naturais utilizadas em banhos, obrigações e preparações litúrgicas. Trata-se de um cargo raro nos dias atuais, devido ao grau elevado de conhecimento que é exigido (Kileuy e Oxaguiã, 2020).

O terceiro cargo máximo é o de *alabá*, autoridade responsável pelo culto aos *Babá Eguns*, ancestrais masculinos da tradição. O *alabá* atua sempre em conjunto

com os *Babá Ojés*, sacerdotes especializados cujas funções são restritas e presentes apenas em determinadas regiões do país. Esse segmento garante a continuidade da descendência espiritual e o respeito à ancestralidade (Kileuy e Oxaguiã, 2020).

Por fim, encontra-se o segmento dos *Odus*, regentes do destino e da vida humana. Ele é administrado por dois sacerdotes: o *babalaô*, especialista no culto a *Orunmilá*¹, e o *oluô*, consultor oracular preparado e confirmado para orientar decisões específicas de uma das Casas de Candomblé. Esses sacerdotes não estão necessariamente vinculados a um único terreiro, mas prestam serviços religiosos que atravessam diferentes comunidades (Kileuy e Oxaguiã, 2020).

Embora distintos entre si, esses cargos se complementam e dependem uns dos outros para garantir o funcionamento completo da religião. A articulação entre eles demonstra a complexidade estrutural do Candomblé e evidencia o caráter coletivo do *axé*, que se sustenta na cooperação entre sacerdotes, iniciados e ancestrais (Kileuy e Oxaguiã, 2020).

SACERDOTES: ÌYÁLÓRÌŞÀ E BÀBÁLÓRÌŞÀ

Os babalorixás e as ialorixás (*bàbálórìşà* e *ìyálòrìşà*, em *yorùbá*) ocupam a posição central dentro da organização religiosa do Candomblé. A própria etimologia dos nomes - “pai/mãe que cuida do *orixá*” - revela a natureza de suas atribuições enquanto responsáveis máximos pela condução espiritual, ritual e administrativa de um *Ilê Axé*. Também conhecidos como *babalaxé* ou *yalaxé*, são aqueles que concentram e distribuem o *axé* - força vital que movimenta a vida - fundamental para o funcionamento da casa, razão pela qual precisam reunir equilíbrio emocional, disciplina, disponibilidade e profundo senso de responsabilidade coletiva.

A escolha desses sacerdotes é entendida como uma determinação de *Olorum*², o que implica um compromisso espiritual duradouro com a comunidade. Para exercerem plenamente esse cargo, devem ter completado suas obrigações litúrgicas

¹ Divindade oriunda da cidade de *ilê Ifé*, também chamado de *Orúla*, está diretamente ligado ao destino dos homens (Kileuy e Oxaguiã, 2020, p.334).

² *Olorum* (*Ọlórún*) é a divindade suprema do povo iorubá que tem em si o simbolismo do início dos tempos. É reconhecido na religião como o criador do universo e como aquele que deu origem a si próprio! Seu nome é traduzido como “senhor do espaço celeste sagrado”, porém sua denominação essencial é *Olódùmarè* (*Olódùmarè*), nome que carrega grande poder e que não deve ser pronunciado aleatoriamente (Kileuy e Oxaguiã, 2020, p.323).

e recebido o elemento comprobatório de seu posto - denominado *Decá,Cuia*³,*Ibaxé*, entre outras variações conforme o *Ilê axé* - símbolo de autorização e de reconhecimento por parte de seus mais velhos.

Enquanto autoridades máximas dentro de suas comunidades, *bàbálórìṣà* e *ìyálórìṣà* detêm responsabilidade integral sobre a vida religiosa de todos aqueles que frequentam seu terreiro. São eles que conduzem rituais, orientam processos iniciáticos, acompanham os filhos e filhas de santo ao longo de suas trajetórias e respondem a demandas diversas - de iniciados, simpatizantes ou mesmo desconhecidos que buscam auxílio espiritual. O exercício dessa função exige, portanto, profundo conhecimento dos fundamentos da religião, além de discernimento, prudência e capacidade de administrar problemas complexos.

Parte essencial desse trabalho envolve lidar diariamente com diferentes perfis de personalidade, expectativas e vulnerabilidades, o que demanda sensibilidade e equilíbrio emocional. Os sacerdotes precisam saber agir ora com firmeza, ora com delicadeza, modulando a palavra e a postura conforme a necessidade do momento. Ao longo dos anos, desenvolvem um olhar apurado para a dimensão sensível dos indivíduos e para o manejo das tensões e conflitos que atravessam a experiência religiosa.

Outra responsabilidade central é garantir a continuidade da casa após sua morte. O falecimento de um *bàbálórìṣà* ou *ìyálórìṣà* representa, simbolicamente, a queda de uma bandeira: um *Axé* que se encerra e um conjunto de conhecimentos que pode se perder se não houver transmissão adequada aos membros mais comprometidos da comunidade. Nem sempre essa preparação ocorre de modo satisfatório, seja pela ausência de sucessores, seja por tensões familiares que interferem na estrutura da Casa. Assim, torna-se fundamental formar pessoas capazes de dar continuidade ao terreiro, assegurando que os saberes ancestrais se mantenham vivos.

A abertura ou reabertura de uma casa de Candomblé é vivida como um momento de grande importância coletiva. Toda a família de santo - avós de santo, tios, sobrinhos, irmãos mais velhos (*ebomis*) e filhos - se mobiliza para celebrar o

³ É o símbolo primordial, na hierarquia do candomblé, que dá plenos poderes religiosos ao iniciado e que lhe confere o "cargo" de sacerdote/sacerdotisa. Só tem direito à Cuia a pessoa que tiver recebido de *Olorum* a determinação de abrir e gerir sua casa de Candomblé. O iniciado recebe de seu sacerdote como complementação do ciclo de sua vida religiosa, no dia de sua obrigação de sete anos, o *Odum Ejê*. A partir deste momento, recebe certos direitos, poderes e também muito mais responsabilidades, por isso deve estar preparado ou sendo preparado para as funções sacerdotais, tendo atingido o grau de autoridade (Kileuy e Oxaguiã, 2020, p.52).

nascimento de um novo Axé, reafirmando a vitalidade da religião. Esse movimento demonstra que a existência dos *bàbálóriṣà* e *Ìyálóriṣà* ultrapassa o âmbito individual, constituindo um eixo que sustenta e articula toda a comunidade.

OGÃS

Os ogãs constituem uma das principais autoridades masculinas dentro da hierarquia do Candomblé, posicionando-se logo abaixo dos sacerdotes e atuando como seus auxiliares diretos. Sua função é estruturante para o funcionamento ritual e administrativo da casa, razão pela qual são reconhecidos como homens de confiança do *bàbálóriṣà* ou da *Ìyálóriṣà*.

Embora não entrem em transe, assim como as ekedis, os ogãs são escolhidos por critérios que envolvem prestação de serviço, afinidade com a casa ou indicação oracular, podendo também ser “suspensos” pelo *orixá* que os chama para si. Como afirma Kileuy e Oxaguiã (2020), “o ogã é um cargo de total confiança dos zeladores do Axé, de grande importância na religião e que concede certo status a quem o possui” (p.61).

A confirmação como ogã exige a realização de obrigações litúrgicas específicas, incluindo rituais preparatórios como *ebós*, banhos e *bori*. A depender da nação, os títulos variam: na tradição fon, recebem a denominação *runtó/huntó*; entre os povos bantu, são conhecidos como *xicaringome/xicarangoma* ou tata *cambono*. Em regra, não passam pelos ritos de raspagem e não participam diretamente das cerimônias de feitura dos *yaos*, o que não diminui a relevância de seu papel, mas delimita suas atribuições dentro da estrutura religiosa.

Como autoridades do Axé, os ogãs devem demonstrar postura ética, lealdade, firmeza de caráter e responsabilidade, uma vez que representam a casa em múltiplos contextos. Entre suas atribuições práticas estão o cuidado com os atabaques - instrumentos que mediam a comunicação entre humanos e divindades -, a organização das festas, o apoio aos rituais, a manutenção da ordem no barracão e a gestão de diferentes espaços do terreiro, como o quarto de Exú e as áreas destinadas aos assentamentos. A relação com os instrumentos musicais exige preparo e respeito, pois estes são sacralizados e envolvem cuidados específicos para seu manuseio.

Além dessas tarefas, os ogãs desempenham papéis diferenciados conforme o cargo que lhes é atribuído. Destacam-se, por exemplo, o alabê, responsável pela

coordenação dos tocadores e pela conservação dos instrumentos; o axogum, encarregado dos sacrifícios; o *assobá*, ligado aos cultos de *Omolu*, *Nanã* e *Exú*; o *alagadá*, que cuida das ferramentas de *Ogum*; e outros cargos especializados conforme o *orixá* e a tradição de cada casa. Muitos desses postos se mantêm vivos pela continuidade ritual e pela necessidade prática do Axé, ao passo que outros se tornaram raros ou restritos a determinadas regiões.

O comportamento do ogã é compreendido como extensão do comportamento do próprio *orixá* que o escolheu. Por isso, atitudes como soberba, vaidade e condutas que rompem a ética da comunidade são entendidas como desarmonizadoras do Axé e podem acarretar sanções espirituais e sociais. Em sentido inverso, o ogã que exerce seu cargo com dedicação, humildade e responsabilidade torna-se uma referência respeitada pelos mais velhos e pelos mais novos da casa.

Sua presença também contribui para a vitalidade das festas e para a circulação de saberes entre casas diferentes, já que é comum que ogãs visitantes participem dos toques, sempre respeitando as regras locais. Assim, a atuação dos ogãs articula dimensões religiosas, sociais e comunitárias, reafirmando seu papel como pilares fundamentais na perpetuação dos saberes nas Casas de Candomblé.

EKEDIS

As ekedis constituem autoridades femininas fundamentais na organização interna do Candomblé. São mulheres escolhidas pelo *orixá* para servi-lo e cuidar de seus pertences, atuando como auxiliares diretas do/a *bàbálórìṣà* ou *ìyálórìṣà*. Embora o termo original seja *equejí*, da nação fon, sua forma adaptada - equede ou ekedi - difundiu-se entre as diversas tradições, recebendo ainda outras denominações conforme o grupo étnico-linguístico, como *ajoiê*, *iyá corobá*, *macota*, *samba* ou *semba* (Kileuy e Oxaguiã, 2020). Assim como os ogãs, são classificadas como oloiê, isto é, detentoras de um título ritual.

Sua confirmação envolve ritos específicos e, em algumas casas, o recebimento de insígnias que marcam o posto adquirido. A partir desse momento, estabelece-se um vínculo profundo com o sacerdote e com o *orixá*. Nas palavras de Kileuy e Oxaguiã (2020), a partir deste momento, o sacerdote passará a ser considerado seu pai/filho, a quem costuma ‘adotar’ definitivamente. Suas vidas religiosas, e até mesmo a particular, a partir daí, ficarão entrelaçadas (p.65). Essa relação evidencia o caráter

comunitário e afetivo da função, que ultrapassa o âmbito ritual e alcança aspectos da convivência cotidiana no Axé.

No plano administrativo e religioso, as ekedis assumem responsabilidades amplas. São tratadas com grande deferência pela comunidade, chamadas de “mãe” inclusive por visitantes, e atuam como porta-vozes dos *orixás*, transmitindo suas orientações aos sacerdotes e filhos de santo.

Nas festividades, cuidam das roupas e da boa apresentação dos *orixás*, auxiliam na organização dos rituais e administram os pertences da divindade para a qual foram escolhidas. Também exercem papel essencial no cuidado com os demais membros da casa, sobretudo com os *yaos*, para os quais frequentemente se tornam figuras de referência e acolhimento.

INICIAÇÃO

A iniciação no Candomblé constitui um processo de transformação que reorganiza a relação do indivíduo com o sagrado, com o Axé e com a comunidade. Trata-se de um rito que opera uma mudança ontológica, pois inaugura uma nova forma de existir no mundo e de se relacionar com os *orixás*. Nas palavras de Kileuy e Oxaguiã (2020), “iniciar-se no Candomblé é renascer para um novo mundo como uma pessoa mais segura e mais forte”(p. 71), indicando que a iniciação não se limita à transmissão de conhecimentos rituais, mas envolve uma reconfiguração subjetiva e coletiva.

Nesse percurso, o período de preparação, muitas vezes vivido na condição de *abiã*, é fundamental, pois permite que a pessoa se aproxime da rotina do terreiro, compreenda sua hierarquia interna e amadureça a decisão de se iniciar. Assim, antes mesmo da feitura, o sujeito já começa a ser significado pela comunidade e pelo sistema simbólico que estrutura a religião.

Nesse contexto, é importante problematizar o uso disseminado da expressão “fazer o santo”, que não corresponde às terminologias das matrizes africanas. Tal formulação deriva das condições históricas da escravidão e do convívio forçado com

o catolicismo, quando os africanos escravizados eram pressionados a traduzir seus *orixás* para o repertório simbólico cristão.

Após a feitura, a trajetória iniciática culmina na festa pública conhecida como “Dia do Nome” (*Ikomojadé*), momento em que o *yao* retorna ao convívio social e é apresentado à comunidade. Trata-se de um rito que sela a passagem entre o recolhimento e a vida pública no *axé*, reafirmando a continuidade da linhagem e a vitalidade da casa.

Nessa celebração, o iniciado realiza três aparições que marcam etapas distintas da transformação vivida: a primeira com as roupas do recolhimento, a segunda em vestes brancas em reverência a *Orixalá*⁴ e a terceira com as insígnias do *orixá*, quando este manifesta sua potência no corpo do iniciado. Em algumas casas, é também o momento da revelação pública do nome, quando o *orixá* anuncia o *orunkó*, formalizando a nova identidade religiosa do *yao* e instituindo vínculos de parentesco espiritual, já que a pessoa que “toma o nome” torna-se madrinha ou padrinho no terreiro.

Portanto, tanto a crítica ao termo “fazer o santo” quanto a compreensão da iniciação e do Dia do Nome revelam que o processo iniciático no Candomblé ultrapassa a dimensão ritualística. Ele reordena o corpo, a linguagem, as relações e o pertencimento, constituindo-se como um marco de transformação que inscreve o sujeito em uma rede de ancestralidade, memória e responsabilidade dentro da comunidade religiosa.

ORUNKÓ

A prática de nomeação entre os *yorùbá*, em África, constitui um evento central na vida comunitária e familiar, uma vez que o nome atribuído à criança comunica pertencimentos coletivos, memórias históricas e circunstâncias específicas do nascimento. Como observa Obeng,

Para uma criança Akan de Gana, assim como para os Igbo, Hausa e Yorubás da Nigéria, e os Suaílis (WaSwahili) da Tanzânia, as circunstâncias que cercam o nascimento da criança podem ser consideradas ao escolher um nome. Fatores como o dia da semana do nascimento, a estação do

⁴ *Orixála - Babá Orí (Ijalá Odê)*, o “pai de todas as cabeças” (Kileuy e Oxaguiã, 2020, p.98).

ano e até mesmo a atitude dos pais podem estar refletidos no nome de uma criança Akan (Madubuike 1974; 1994; Zawawi 1993 *apud* Obeng, 1988, p. 163- **minha tradução**).⁵

Assim, entre os *yorùbá*, a nomeação ultrapassa a dimensão individual e transforma-se em um mecanismo de transmissão cultural, por meio do qual se expressam experiências parentais, afiliações religiosas e vínculos genealógicos.

No Brasil, porém, essa prática adquire novos sentidos ao ser reinscrita no contexto das religiões de matriz africana. Segundo Kileuy e Oxaguiã (2020), *orunkó* é a palavra *yorùbá* utilizada para designar “nome”. Em algumas nações fons, tanto o vodum quanto seu iniciado recebem um nome religioso; já na nação *yorùbá*, apenas os *orixás* possuem *orunkó* - estrutura composta por três partes: (1) o nome genérico da família do *orixá*; (2) a indicação de sua qualidade; e (3) características próprias daquela divindade. Os iniciados, por sua vez, são chamados pelo nome genérico⁶ de seus *orixás*, o que os vincula à linhagem e à ascendência mítica.

O *orunkó*, portanto, constitui uma nova identidade religiosa. Como explica a tradição registrada por diferentes nações, entre os *savalus* denomina-se *suna*; entre os *mahis*, *hun-in*; e, entre os povos de matriz bantu, utiliza-se *dijina*, que nomeia tanto o/a muzenza quanto seu *inquice*. Em algumas casas jeje, o vodum e seu iniciado recebem nomes que os identificarão ritualmente; mas, na nação *yorùbá*, o *orunkó* pertence exclusivamente aos *orixás*, mantendo a lógica mencionada. Após sua revelação, o nome passa a marcar a pessoa como filha de determinada divindade, diferenciando-a no grupo, mas simultaneamente inscrevendo-a na linhagem do Candomblé. Por essa razão, muitos iniciados deixam de ser chamados pelo nome civil dentro da casa e, em alguns contextos, também fora dela, já que recorrer ao nome de nascimento poderia ser interpretado como negação do sacrifício realizado para se tornar “filho de *orixá*”.

As casas variam quanto ao modo de revelação desse nome: algumas não anunciam o *orunkó* publicamente; outras divulgam apenas sua forma simplificada; e há ainda aquelas em que ele é proclamado pelo *orixá* do iniciado ou pelo *bàbálórìṣà*

⁵ For an Akan child of Ghana, as with the Igbo, Hausa, and Yoruba of Nigeria, and the WaSwahili of Tanzania, the circumstances surrounding a child's birth may be considered when a name is being chosen. Factors such as the day of the week of the birth, the season of the year, and even the attitude of the parents may be caught up in an Akan child's name (Madubuike 1974; 1994; Zawawi 1993 *apud* Obeng, 1988, p.163).

⁶ *Oyásé* → filho de *Oyá* / *Obásé* → filho de *Obá*. O sufixo “-sè” (ou “-sé”) significa “aquele que é de”, ou “aquele que pertence a” (Kileuy e Oxaguiã, 2020, p.121)

durante a festa. No *axé Kavok*, por exemplo, a nomeação ocorre momentos antes da celebração, em um rito reservado aos mais íntimos (Kileuy e Oxaguiã, 2020, p.121).

Embora não exista regra universal, a recomendação de preservar o *orunkó* - evitando que circule de maneira inadequada - decorre da crença de que ele contém o *axé* que une o ser humano ao seu *orixá*. A manutenção do segredo, inclusive, pode ter origem histórica, vinculada ao período de perseguição às religiões afro-brasileiras, quando o uso de um segundo nome funcionava como proteção, apelido ritual ou mesmo codinome que facilitava a circulação de seus adeptos.

1.2 NAÇÕES

A diversidade de nações que aportaram em solo brasileiro é ampla e complexa. Kileuy e Oxaguiã (2009) demonstram que grupos étnicos de diferentes regiões da África foram escravizados no Brasil ao longo de muitos anos. Os povos bantos, por exemplo, são provenientes dos atuais Angola, Congo, Guiné, Moçambique e Zaire. Os fons vieram do Benin, antigo Daomé; da região do Togo, foram trazidos os ewes; e, da atual Nigéria, vieram os yorùbás, oriundos de cidades como *Ijexá*, *Oyó*, *Ketu*, *Abeokutá*, *Ekiti*, *Ondô*, *Egbá* e *Egbado*, entre outras. De Gana chegaram os ashantis e os minas, que trouxeram consigo milênios de diferenças culturais e religiosas e contribuíram significativamente para a formação do Candomblé.

No interior dessa diversidade, destaca-se o uso da designação *nagô*, originalmente empregada pelos fons como forma de identificar seus adversários, aqueles que tentavam invadir seus territórios ou chegavam como prisioneiros de guerra provenientes de regiões yorùbás. O termo, portanto, surgia como uma marca de escárnio (Kileuy, Oxaguiã, 2020). Embora abarcasse a complexa cultura dos povos do sudoeste da Nigéria, ao chegar ao Brasil, o nome passou por um processo de ressignificação.

Esse processo de ressignificação transformou profundamente o sentido atribuído às “nações”. Se, em África, os termos estavam associados a relações políticas e territoriais, no Brasil o *nagô* passou, inicialmente, a designar pontos da costa onde os navios negreiros aportavam. Posteriormente, adquiriu um novo significado, passando a denominar grupos que compartilhavam práticas culturais e religiosas nos espaços litúrgicos dos Candomblés.

Como parte desse movimento histórico, algumas nações se fundiram no contexto brasileiro, dando origem a novas configurações identitárias e religiosas, como os nagôs-voduns, também conhecidos como jeje-nagô.

1.3 EXÚ: AS CONTROVÉRSIAS DE SUAS REPRESENTAÇÕES

Exú é o primeiro *orixá* a quem se deve alimentar nos Candomblés antes de qualquer outra divindade. Nenhuma liturgia é iniciada nos Ilês sem antes saudar o dono dos caminhos e das encruzilhadas, pois ele é considerado aquele que possibilita as passagens entre a vida e a morte, entre o *Ayé*⁷ e o *Orum*⁸. Este *orixá* constitui a força vital mantenedora dos ciclos da vida, sendo Exú parte de cada ser humano, assim como cada ser humano é parte de Exú.

Exú é cultuado há muitos séculos. Antes mesmo de chegar ao território brasileiro durante a escravidão, era considerado o rei de *Ketú*: *Ésú Alaketú*. No entanto, essa representação vai se modificando ao longo do tempo, especialmente quando ele passa a ser cultuado no Brasil, em razão dos diálogos e atravessamentos culturais e sociais locais. Entre esses fatores estão as estratégias de adaptação escolhidas pelos membros dos cultos, as disputas de poder e prestígio entre casas de candomblé, a busca por raízes africanas e, mais recentemente, a afirmação dos neopentecostais, que necessitavam de um “diabo” para exorcizar ao vivo na televisão como forma de propaganda e disputa de fiéis (Soares, 2016, p. 44).

Todavia, mesmo com todas essas transformações, esse movimento dinâmico de ruptura não deixa de representar Exú, tampouco se desvia de sua natureza formadora. Afinal, Exú é reconhecido por sua dinâmica própria, que atua movimentando o sistema e a força individual das pessoas.

Essas mudanças históricas também operam como mecanismos característicos da própria força transitória que constitui a essência dessa divindade africana, implicando sobretudo nas diferentes designações que o acompanham ao longo do tempo. De Exú *Alaketú* ao *orixá* da comunicação e das encruzilhadas cultuado nos Candomblés, desenvolve-se simultaneamente sua demonização, processo

⁷ Mundo material.

⁸ Mundo espiritual.

intensificado pelos discursos e mecanismos de apagamento religioso e cultural promovidos pela Igreja Católica.

Essa representação negativa se ancorou nas primeiras percepções jesuíticas sobre Exú (figura 1), frequentemente descrito como uma figura negra com o falo exposto e desproporcional, algo considerado provocativo frente ao puritanismo jesuítico. Nas palavras de Soares (2016):

Imoral, depravado, esta é a sina que já traz consigo quando chega ao Brasil. Mais tarde tornou-se espírito de prostitutas e malandros mortos, verdadeiros feitores do mal, principal figura da Quimbanda ao lado do mal da Umbanda — ou, como dizem os umbandistas, a esquerda da Umbanda. *Ésú* passa a ser espírito desencarnado que intercede na vida das pessoas, atrapalhando-as. São espíritos obsessores, domesticados pelo kardecismo e pela Umbanda; já nos tempos protestantes, são exorcizados por pastores evangélicos (Soares, 2016, p. 44).



Figura 1- Imagem de Exú, guardião da cidade de Osogbo. Fonte: (Verge, 2012, p.119).

Para além dessas representações atribuídas a Exú por meio de atravessamentos sociais, históricos e políticos, é nos Candomblés tradicionais⁹ que ele também passa a ser designado como força vital individual operante sobre cada adepto. Trata-se de uma relação simbiótica: Exú constitui e é constituído pelos seus devotos. Esse movimento evidencia não apenas o caráter dinâmico do orixá, mas também suas múltiplas facetas. Se cada indivíduo porta uma força vital que orienta e

⁹ Casas de candomblé que procuram manter somente as tradições africanas e sobretudo as tradições correspondentes à nação a qual seguem, dentro de suas Casas, sem misturar com as crenças africanas o catolicismo, o espiritismo ou até mesmo as crenças indígenas.

impulsiona sua existência, então cada pessoa será conduzida por caminhos singulares, revelando a multiplicidade de trajetórias possíveis que Exú também agencia.

Como descreve Soares (2016), Exú é um *orixá* de muitas faces; cada representação *exuarina*¹⁰ carrega o poder de desvelar a natureza epistemológica dessa divindade africana. Isto é, dizer que Exú possui muitas faces significa reconhecer que ele se manifesta de modos diversos, e cada uma dessas manifestações revela aspectos fundamentais sobre como o conhecimento é produzido, organizado e transmitido na cosmologia *yorùbá*. Em outras palavras, cada representação de Exú evidencia uma dimensão específica do princípio de movimento, mediação e comunicação que estrutura a forma africana de compreender o mundo.

Um exemplo disso está no arquétipo¹¹ da inversão, característica central de Exú, que se manifesta em diversas práticas afrodescendentes e em suas instituições. É o caso das irmandades que, embora criadas pela Igreja Católica como instrumento de difusão da fé e de controle social sobre colonos e escravizados, tornaram-se também espaços de conflito e contestação. Apesar de inicialmente não garantirem prestígio social aos negros, tampouco o título de cidadão livre, com o tempo essas instituições passaram por rupturas que resultaram tanto em revoltas quanto no enfraquecimento da autoridade eclesiástica sobre elas. Assim, ocorre uma inversão no papel das irmandades: antes mecanismos de subordinação, tornaram-se espaços de luta e organização pela liberdade.

Outro exemplo de inversão aparece no uso do símbolo católico pelas irmandades, que, ao se articularem em torno da luta pela liberdade dos escravizados, aproximaram mulheres negras do Candomblé. Segundo Soares (2016), esse processo contribuiu para a ascensão do poder feminino nas casas de axé, em um contexto em que as mulheres brancas ocupavam posições de subordinação. Trata-se de uma imagem clara do arquétipo de inversão de Exú nas práticas afrodescendentes e na formação de suas instituições.

¹⁰ Termo utilizado por Soares (2016) em seu livro “As vinte e uma faces de exu na filosofia afrodescendente da educação”. O termo designa tudo aquilo que é atravessado pela lógica, pelo movimento e pelos princípios que estruturam Exú enquanto fundamento da cosmologia *yorùbá*.

¹¹ Uma das maneiras que o orixá tem de transcender à natureza, mostrando de uma forma original todo o seu ser, sendo capaz de exemplificar-se com uma essência de si próprio, manifestado no social, através da condição simbólica religiosa (Soares, 2016, p.96).

Desse modo, a inversão como arquétipo de Exú traduz o próprio movimento da vida, com seus ciclos que se fazem e desfazem, suas rupturas que deslocam o que parecia estável e suas reconfigurações que anunciam outros caminhos possíveis. É a ginga que insinua um sentido enquanto o corpo se entrega a outro, desarranjando fluxos e reorientando forças. Exú transita entre *Orum* e *Ayè* e entre aqueles que o cultuam, atualizando a dinâmica da encruzilhada, onde saberes, histórias e presenças se cruzam, se tocam e se transformam. É nesse jogo de cruzamentos, desvios e reencontros que se reconhece a natureza dessa divindade que se move na medida em que é o próprio movimento.

CAPÍTULO 2 - FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

2.1 A QUESTÃO DO SENTIDO

Para analisar como os sentidos e sujeitos são constituídos a partir das línguas faladas nas casas de Candomblé, é necessário abordar o conceito de enunciação, pois é ele que permite compreender o funcionamento da linguagem em sua relação com o indivíduo. Nesse processo, os sentidos e os sujeitos não são dados prévios, mas se formam na prática concreta da linguagem, ou seja, no próprio processo enunciativo.

Contudo, antes de adentrar o campo da enunciação, é fundamental situar a linguagem em uma dimensão histórico-social. Esta pesquisa parte de uma teoria da significação que entende os sentidos como efeitos históricos, construídos no uso da linguagem em situações determinadas. Para orientar essa reflexão, tomamos como ponto de partida a concepção de linguagem formulada por Bréal (2008), que insere a linguística no campo das ciências históricas ao considerar que os sentidos se transformam ao longo do tempo e refletem os modos como os sujeitos se relacionam com a linguagem em seus contextos de uso.

Na teoria da significação, Bréal (1987) rompe com a visão naturalista da linguagem, ao argumentar que esta não é um fenômeno natural regido por leis fixas, mas sim uma atividade humana. Para o autor, a linguagem é produto da ação coletiva

dos falantes, moldada pela inteligência e pela vontade, o que lhe confere um caráter dinâmico e histórico. As mudanças estruturais e de sentido, assim, não decorrem de uma necessidade mecânica, mas resultam de adaptações feitas historicamente pelos sujeitos, de acordo com suas práticas sociais. Os sentidos acumulam-se, sobrepõem-se e coexistem, articulados continuamente pelos falantes.

É a partir dessa interferência ativa dos sujeitos na linguagem que Bréal propõe seu caráter histórico. A história diz respeito a uma relação do sujeito (o homem) com a linguagem, e há a marca da subjetividade daquele que fala naquilo que fala (Guimarães, 2008, p. 14). Por isso, para o autor, o estudo semântico deve considerar as condições históricas implicadas nos usos e nas transformações da linguagem.

2.2 O CONCEITO DE ENUNCIÇÃO

A partir dessa concepção histórica dos sentidos, esta pesquisa propõe uma reflexão sobre o modo como o histórico se manifesta na linguagem, por meio de sua mobilização, isto é, do emprego das formas, conforme descrito por Benveniste:

[...] Um conjunto de regras fixando as condições sintáticas nas quais as formas podem ou devem normalmente aparecer, uma vez que elas pertencem a um paradigma que arrola as escolhas possíveis. Essas regras de emprego são articuladas a regras de formação indicadas antecipadamente, de maneira a estabelecer uma certa correlação entre as variações morfológicas e as latitudes combinatórias dos signos (acordo, seleção mútua, preposições e regimes dos nomes e dos verbos, lugares e ordem, etc.) (1989, p.81).

Tal reflexão abre caminho para a abordagem da enunciação como categoria teórica central na compreensão da relação entre linguagem e sujeito. Para isso, serão apresentados três conceitos de enunciação, sendo o último aquele ao qual esta investigação se filia.

Benveniste (1989, p. 82), apresenta uma concepção sobre a enunciação, descrevendo-a como este “colocar a língua em funcionamento por um ato individual de utilização”. Essa definição estabelece uma diferença entre a forma e o emprego

dessa forma pela enunciação, cujos caracteres linguísticos são determinados pela relação entre locutor ao tomar a língua como instrumento.

Desse modo, o autor concebe a enunciação como o ato linguístico pelo qual um sujeito se apropria da língua e a atualiza, instaurando, assim, um quadro figurativo a partir de seu lugar de locutor. Tal quadro é constituído pelas marcas enunciativas, os dêiticos, como os pronomes pessoais e os tempos verbais, que organizam essa relação em torno da instância do “eu”. Define-se, assim, quem fala, a quem se fala, de onde e em que tempo. É nesse processo que o locutor se constitui como centro de referência do discurso, e a linguagem passa de sistema virtual a acontecimento singular.

Ducrot (1987, p. 167), por sua vez, dialoga com Benveniste ao também rejeitar a ideia de uma língua abstrata, autônoma e alheia à relação entre língua e falante. Porém, sua proposta diverge do primeiro autor, ao apresentar o desdobramento do sujeito que enuncia, convergindo com a unicidade do sujeito proposta anteriormente. Enquanto Benveniste (1989, p. 85) concebe o “eu” da enunciação, Ducrot propõe que esse “eu” é atravessado por múltiplas vozes e pontos de vista. A teoria da polifonia defendida por Ducrot desmonta a ilusão de um sujeito pleno e transparente, introduzindo a noção de que o sentido de um enunciado é construído por meio do jogo entre diferentes locutores, explícitos ou implícitos, internos ao próprio discurso.

Assim, para Benveniste, a enunciação é marcada pela presença do locutor, que imprime ao discurso suas coordenadas temporais, referenciais e subjetivas. Já em Ducrot, a enunciação se configura como um fenômeno essencialmente polifônico, no qual o locutor é apenas uma das vozes possíveis entre outras que se projetam no enunciado. O sujeito, em vez de ser uma instância unificadora, é entendido como “um efeito discursivo da multiplicidade de pontos de vista que atravessam o dizer” (Ducrot, 1987, p. 191).

Ambos os autores compartilham, contudo, a concepção de que a enunciação ultrapassa o plano da frase e deve ser compreendida como um acontecimento discursivo situado, irrepetível e carregado de marcas que revelam as condições de produção do sentido. No entanto, diferem quanto à forma de compreender a constituição do sujeito e a natureza da instância enunciativa: Benveniste postula uma subjetividade fundadora da linguagem, ao posicionar o sujeito no centro do dizer, enquanto Ducrot vê a subjetividade como efeito de discurso, isto é, não é o sujeito

quem constrói essa subjetividade, mas sim a linguagem, uma vez que as várias vozes enunciativas emergem a partir dela.

A partir dos conceitos de enunciação propostos por Benveniste (1989) e por Ducrot (1987), Eduardo Guimarães (2002) realiza deslocamentos teóricos propondo uma outra definição de enunciação. Ele resgata as definições de enunciação de Benveniste, para quem a enunciação é a língua posta em funcionamento pelo locutor, e de Ducrot, que a entende como um acontecimento do aparecimento do enunciado. No entanto, Guimarães propõe tratar a enunciação a partir do funcionamento da língua, sem remeter à centralidade do sujeito.

Vejamos como se desenvolve a questão da enunciação para Guimarães (2002).

2.3 A SEMÂNTICA DO ACONTECIMENTO

O processo de produção de sentido na linguagem é trabalhado por Eduardo Guimarães (2002) a partir das categorias de acontecimento e temporalidade, que são os dois principais pontos de divergência em relação às teorias da enunciação propostas por Ducrot e Benveniste. É justamente essa diferença que justifica nossa filiação à perspectiva teórica de Guimarães.

Para o autor, um acontecimento é definido por sua irrepetibilidade e por sua capacidade de instaurar uma temporalidade própria, independentemente da ação do sujeito. Ou seja, o acontecimento de linguagem não está inserido numa temporalidade prévia, mas sim produz sua própria dinâmica temporal. Nesse sentido, o que distingue a concepção de acontecimento de linguagem entre os três autores é a categoria de tempo, que, para Guimarães, se dá a partir da memória de sentidos. Essa memória se constitui como temporalidade enunciativa, pois permite a convivência simultânea de passado, presente e futuro no interior do acontecimento (2018, p.38).

Nas palavras do autor,

Considero que algo que é acontecimento enquanto diferença na sua própria ordem. E o que caracteriza a diferença é que o acontecimento não é um fato no tempo. Ou seja, não é um fato novo enquanto distinto de qualquer outro ocorrido *no* tempo. O que o caracteriza como diferença é que o acontecimento temporaliza. Ele não está num presente de um antes e de um depois no tempo. O acontecimento instala sua própria temporalidade. (Guimarães, 2002, p. 11-12).

Sendo assim, o sujeito não ocupa mais a centralidade do dizer, como em Benveniste ou em Ducrot, mas é tomado na temporalidade do acontecimento. Essa temporalidade é constituída por um presente que abre uma latência de futuro, ou seja, uma possibilidade interpretativa, sendo ambos atravessados por um passado, entendido como rememoração de enunciações anteriores que continuam a reverberar no presente e a orientar os sentidos possíveis no futuro. Em outras palavras, trata-se de uma memória de sentidos sendo mobilizada no acontecimento de linguagem (Guimarães, 2002, p. 12).

É justamente nesse ponto que Guimarães se distancia de Benveniste. Enquanto este afirma que a temporalidade se estabelece pelo tempo do *ego* que diz "eu", localizando o locutor como origem do dizer, Guimarães propõe uma perspectiva diferente. Para ele, há uma disparidade entre a temporalidade do acontecimento e a representação da temporalidade pelo locutor. O locutor não consegue acessar diretamente aquilo que enuncia, pois não está no ponto em que a enunciação significa sua unicidade.

Assim, falar não é um ato individual nem isolado no tempo, mas um acontecimento de linguagem que se insere em uma rede de sentidos pré-existentes, os quais são (re)significados no momento da enunciação. O sujeito não está "no tempo" de forma linear, mas sim em uma temporalidade própria do acontecimento de linguagem, na qual passado, presente e futuro coexistem no mesmo espaço enunciativo.

A temporalidade, nessa perspectiva, é compreendida como um espaço de convivência entre diferentes tempos. Ela se constitui por um presente que abre uma latência de futuro, ambos operando a partir de um passado, o memorável, que os significa. Isso ocorre porque o passado, nessa abordagem, não é apenas um tempo anterior, mas uma rememoração de enunciações, ou seja, constitui uma nova temporalização, assim como a latência de futuridade (Guimarães, 2002, p. 12).

É precisamente essa concepção de temporalidade que sustenta nossa filiação à teoria de Guimarães, pois acreditamos que os sentidos são constituídos historicamente, especialmente no contexto que nos propomos a investigar. Os indivíduos que enunciam em *yorùbá* nas Casas de Candomblé, hoje, ao falar, são tomados por uma memória de sentidos que os precede e, ao mesmo tempo, os constitui como falantes de *yorùbá* nesses espaços religiosos.

Nosso objetivo é compreender quais sentidos são mobilizados na enunciação e de que forma os sujeitos são constituídos por esses sentidos que os antecedem, tendo em vista que essa língua foi historicamente marginalizada e proibida no Brasil durante muitos anos, tornando-se uma língua de segredos, preservada nas práticas litúrgicas. Desse modo, falar em *yorùbá* nesses espaços é também reinscrever sentidos históricos, políticos e identitários que atravessam o acontecimento da enunciação.

Além disso, assim como a memória de sentidos, proposta por Guimarães na categoria de tempo, é algo que escapa à autonomia do sujeito, o falar *yorùbá* nos contextos litúrgicos também transcende a vontade individual do falante. Trata-se de um dizer que não visa explicar ou descrever o mundo, mas sim fazer acontecer algo: invocar, oferecer, marcar uma passagem. Isto é, o acontecimento de linguagem no ritual não opera no plano da representação, mas no plano do fazer simbólico e coletivo, a partir do qual o sujeito é tomado por um dizer que o excede.

Sendo assim, o sujeito que enuncia em *yorùbá* no Candomblé é constituído como tal no próprio ato de dizer, no momento em que a memória coletiva da tradição, dos rituais e das enunciações anteriores se atualiza e o inscreve numa posição discursiva específica. Entretanto, o ato de enunciar em *yorùbá* também configura um embate político, uma disputa de sentidos, sendo alguns interditados em detrimento de outros, fazendo com que a fala em si seja um ato político, conforme teorizado por Guimarães (2002):

O político se caracteriza pela contradição entre uma normativa que divide o real de forma desigual e a reivindicação de pertencimento por parte dos excluídos. [...] É inevitável porque o homem fala - mesmo quando tentam silenciá-lo. (Guimarães, 2002, p.16).

Dessa forma, o *yorùbá* nos rituais de Candomblé constitui-se como um ato de resistência frente ao histórico de proibições de línguas africanas no Brasil, durante muitos anos, bem como sua falta de reconhecimento, no que tange uma projeção jurídica dessa língua no espaço de enunciação no Brasil. Essa falta de projeção jurídica se reflete, sobretudo, na relação entre o português brasileiro e o *yorùbá*, assim como na maneira assimétrica que essas línguas são distribuídas nos recortes enunciativos analisados, evidenciando o político; próprio dessa relação entre línguas e falantes nesses espaços de enunciação.

Nesse sentido, o agenciamento pela língua *yorùbá* opera como uma reivindicação simbólica de pertencimento às práticas de matriz africana no Brasil a partir das práticas litúrgicas que são conservadas nas Casas de Candomblé. Trata-se de uma língua que não apenas recorta diferentes memórias de sentidos, remetendo às tradições africanas, mas que também reinscreve sentidos interditados pelo agenciamento de seus falantes, reivindicando a legitimidade do *yorùbá* nos espaços religiosos de matriz africana.

Com isso, o fazer litúrgico por meio de uma língua historicamente marginalizada, assim como outras línguas africanas e indígenas faladas no Brasil, possibilita que o sujeito falante de *yorùbá*, ao enunciar, reivindique seu lugar a partir de uma identidade coletiva que emerge nesses espaços religiosos de matriz africana ao qual pertence, sendo exatamente nesse gesto de reivindicação simbólica que o político, segundo Guimarães (2002), instala-se no centro do dizer.

2.3.1 O conceito de espaço de enunciação

A relação política entre línguas e falantes se manifesta em espaços regulados, onde a palavra, os sentidos e as próprias línguas se tornam alvo de disputas simbólicas. São os espaços de enunciação, conforme definidos por Guimarães (2002), que dizem respeito ao modo como as línguas se distribuem entre os falantes e às posições que os sujeitos ocupam nessa rede de relações. Essa distribuição, no entanto, não é neutra nem homogênea, pois se constitui por divisões que operam segundo uma lógica desigual, o que configura o político nesses espaços.

Tais espaços dividem, hierarquizam e redividem as línguas, fazendo com que elas se afetem mutuamente e se transformem. Guimarães (2002) propõe que uma língua só pode existir em relação com outras e com seus falantes, sendo o espaço de enunciação o lugar dessa relação em constante reorganização. Nesse sentido, ao se transformarem nesses encontros, as línguas também produzem sujeitos específicos, marcados pelas condições históricas, sociais e políticas que autorizam ou interditam determinados dizeres. Sobre isso, Guimarães explica sobre a divisão que ocorre nas línguas, ao dizer que:

Essa divisão diz respeito exatamente à relação dos falantes com a língua, de tal modo que os falantes se identificam por essa divisão. [...] Essa divisão é marcada por uma hierarquia de identidades, [...] que distribui desigualmente

os falantes segundo os valores próprios dessa hierarquia”(Guimarães, 2002, p. 22).

Nas casas de Candomblé, a presença do *yorùbá* e do português brasileiro não se dá de modo equivalente. De um lado, temos o português como língua oficial do país, associada à vida administrativa e às relações com o mundo externo; de outro, o *yorùbá*, língua de origem africana, historicamente marginalizada, relegada aos quilombos e atualmente, espaços litúrgicos, assim como, aos momentos consagrados à ancestralidade. A convivência dessas duas línguas na liturgia já evidencia uma divisão desigual do real: não se trata apenas de duas línguas em uso, mas de duas posições simbólicas distintas que organizam os dizeres e os sujeitos.

Essa divisão também se reflete nas hierarquias internas das Casas de Candomblé. Cargos como os de *bàbálórìṣà*, *ekedi*, *ogan* ou *abiã* não apenas definem funções ritualísticas, mas também estabelecem lugares específicos de enunciação. Falar e ser legitimado como alguém que pode falar depende da posição ocupada dentro dessa estrutura hierárquica. E essa autorização para o dizer pode se dar tanto em português quanto em *yorùbá*, mas sempre marcada pelas relações de poder que atravessam esses recortes enunciativos.

Nesse sentido, a relação entre línguas e falantes nas Casas de Candomblé evidencia de forma significativa o caráter político da linguagem. O direito de enunciar, nesses espaços, pode estar vinculado à posição que o sujeito ocupa na hierarquia religiosa, sendo regulado por saberes tradicionais, ritos e trajetórias históricas. Não se trata apenas de falar, mas de ser autorizado a fazê-lo a partir de determinado lugar. A divisão do real não se dá apenas entre as línguas, mas atravessa a constituição dos próprios sujeitos, marcados pelas hierarquias discursivas, religiosas e sociais às quais estão inseridos.

Durante o período do tráfico transatlântico de africanos escravizados, o território brasileiro foi atravessado por uma multiplicidade de línguas. Já existiam, antes da chegada dos colonizadores portugueses, diversas línguas indígenas. Posteriormente, essas passaram a coexistir com as línguas africanas trazidas pelos povos escravizados, além de línguas europeias como o holandês e o inglês, introduzidas por outros países colonizadores que disputaram a posse do território brasileiro.

Como é de se esperar, nesse espaço colonial das línguas no Brasil, o direito de enunciar não era igualmente distribuído. A autorização para falar, o valor das línguas e os sentidos possíveis eram regulados a partir das posições sociais ocupadas pelos sujeitos, implicando uma divisão do real que afetou diretamente as línguas africanas e indígenas. Muitas foram interditadas, silenciadas ou subordinadas, o que resultou em transformações profundas, como o surgimento de pidgins, crioulos¹² e variações do português que hoje constituem a variedade linguística do Brasil, além de outros fatores históricos que também colaboraram para esse processo de transformação nas línguas faladas no Brasil.

Esses afetamentos que operam nas línguas e nos sujeitos, nos permitem refletir sobre o próprio *yorùbá* que se fala hoje nos terreiros de Candomblé. Trata-se de uma língua que foi submetida à marginalização, interditada e afetada por outras línguas no contato linguístico colonial e pós-colonial. Um idioma que, em outro tempo e espaço, servia à ciência, à organização política e à comunicação cotidiana, passa, no Brasil, a ter seu uso progressivamente reduzido ao âmbito litúrgico. Esse deslocamento não é apenas pragmático; ele é também histórico e político.

Diante disso, cabe perguntar: estaríamos diante de um outro *yorùbá*, um *yorùbá* brasileiro? Uma língua que carrega em si marcas da violência colonial e, ao mesmo tempo, da resistência simbólica, funcionando como memória viva de um povo que foi historicamente silenciado, mas que segue falando, mesmo quando tentaram silenciá-lo.

Para compreendermos de maneira mais precisa a relação entre o falante e a língua, é necessário recorrer a um outro conceito proposto por Guimarães (2018, p. 49): o de cena enunciativa, mas que veremos mais adiante no capítulo a seguir, dedicado à metodologia de análise.

Esse conceito diz respeito ao processo pelo qual o sujeito tem acesso à palavra, o que ocorre a partir da relação entre o sujeito da enunciação e as formas linguísticas mobilizadas para dizer algo. O ato de enunciar é, portanto, marcado pela temporalidade do acontecimento enunciativo, na medida em que implica o agenciamento da palavra por parte de um sujeito que assume um lugar, representando-se como fonte deste dizer na enunciação, lugar que Guimarães denomina de Locutor (L).

¹² Línguas de contato que surgem a partir da mistura entre duas ou mais línguas diferentes, geralmente utilizadas para facilitar a comunicação entre falantes de diferentes idiomas (Guimarães, 2005, p.22).

O Locutor não é um indivíduo em si, mas um lugar simbólico a partir do qual o sujeito se apresenta ao dizer. Nessa perspectiva, não somos donos de nossos dizeres; ao contrário, somos tomados por eles, na medida em que só podemos falar a partir de um lugar que funciona como origem simbólica do enunciado.

No entanto, essa representação de origem do dizer é desdobrada, pois, para que um sujeito se constitua como Locutor, é necessário que ele esteja atravessado por lugares sociais que o autorizam a falar. Em outras palavras, para que o Locutor se apresenta como origem do que é enunciado, ele precisa não coincidir consigo mesmo, mas funcionar como um lugar social, ou seja, como alguém afetado pela memória histórica dos sentidos e pelas normas que regulam quem pode falar, sobre o quê, e como.

Além disso, o autor apresenta outra categoria de enunciador, que diz respeito ao lugar de dizer. Essa categoria é descrita por Guimarães (2002, p. 29) como enunciador individual, genérico, universal e coletivo - categorias que serão explicadas posteriormente -, cada uma delas vinculada a uma maneira específica de apresentar o que se diz. Nesse quadro, a divisão do locutor em lugar social é justamente o que torna a enunciação possível, evidenciando a exterioridade da língua e sua historicidade.

No contexto das Casas de Candomblé, por exemplo, os sujeitos se valem discursivamente do *yorùbá* para enunciar a partir de lugares socialmente reconhecidos na hierarquia litúrgica. O agenciamento por essa língua, nesse caso, está profundamente atrelado ao lugar ocupado pelo falante, como *ìyálórìṣà*, *ogã*, *ekedi* ou *abiã*, sendo essa posição o que confere ao sujeito autoridade para enunciar nesse espaço. A constituição do sujeito enunciador, nesse caso, decorre da articulação entre o lugar social, a língua e o que se diz e é nesse entrecruzamento que se produz a cena enunciativa própria do Candomblé.

2.4 POLÍTICAS DE LÍNGUAS

Outro conceito importante para esta pesquisa é o conceito de políticas de línguas, uma vez que o espaço enunciativo em questão também é dividido pela mobilização de duas línguas diferentes - o português brasileiro e o *yorùbá*. Para isso, Orlandi (1988), apresenta duas formas de analisar a relação entre línguas.

A primeira é a política linguística. Orlandi (1988), define como “as razões do Estado, das Instituições que colocam a questão da unidade como valor (princípio ético)” (p.9). Trata-se das decisões e ações estatais voltadas para a regulação da língua, como a normatização do idioma oficial, a padronização gramatical e a implementação de políticas educacionais. Já a segunda, diz respeito à política de línguas, que envolve as práticas sociais, culturais e discursivas que moldam o uso das línguas na sociedade.

A autora exemplifica essa distinção ao analisar a imposição do português no Brasil, que não apenas oficializou um idioma, mas também suprimiu outras formas de expressão linguística, como as línguas indígenas e africanas. Enquanto a política linguística visava consolidar uma identidade nacional homogênea, a política de línguas demonstra a resistência dos falantes em manter suas línguas originárias e as dinâmicas sociais que possibilitam a coexistência de múltiplos idiomas (Orlandi, 1988, p. 7).

Quando analisamos o espaço de enunciação brasileiro durante a colonização no Brasil, é possível vermos essa divisão desigual do real - o político - nesse cenário, uma vez que as línguas indígenas e africanas eram proibidas de serem faladas, enquanto o português que vinha da Europa ocupava gradativamente o título de língua oficial e posteriormente nacional, por meio dos processos de institucionalização da língua.

Esse espaço de enunciação também era dividido por falantes de outros idiomas que também disputaram território brasileiro com os portugueses, como é o caso dos franceses e holandeses. O tempo que permaneceram em território brasileiro, também interferiu na divisão do espaço enunciativo, uma vez que essas línguas europeias eram faladas a partir de lugares sociais de poder, o lugar social de colonizador.

Foram essas tensões político-sociais que se consolidaram no espaço de enunciação do Brasil comando pela língua portuguesa, em prol do direito de dizer, responsáveis pela construção da língua que falamos hoje, uma vez que “não há língua nacional que não se constitua nesse movimento de confrontos, alianças, oposições, ambiguidades, tensões com outras línguas. A relação língua/nação é matizada por muitos processos e é só em uma relação de consistência histórica singular entre a língua e seus falantes que podemos avaliá-la” (Orlandi, 1998, p.68).

Nesse movimento de disputa e distribuição das línguas e seus falantes, as línguas se modificam e se tornam outras, como é o caso dos pidgins que, “são línguas

resultantes de uma relação de línguas diferentes e que funcionam entre falantes de línguas maternas diferentes para as finalidades específicas dos contatos entre eles” (Guimarães, 2005, p.22).

Sobre essa transformação das línguas, Orlandi traz os conceitos de língua imaginária e língua fluida. Orlandi (1988) explica que, “são as línguas imaginárias, normas, coerções, as línguas-instituição, a-históricas, construção. É a sistematização que faz com que elas percam a fluidez e se fixem em línguas-imaginárias (p.24). Elas estão ligadas à ideia de uma língua estável, transparente e neutra, entendida como um sistema fixo de regras, que transmite o sentido de forma direta e sem ruídos. Nessa perspectiva, a língua aparece como instrumento de comunicação objetiva, como se fosse possível dissociá-la das condições sociais, históricas e ideológicas que a constituem.

Como exemplo, a autora menciona o trabalho dos missionários jesuítas, que criaram uma gramática para a língua *tupi* com o objetivo de facilitar a catequização dos indígenas. Essa padronização não representava a realidade linguística dos falantes, mas uma versão adaptada para atender aos interesses da colonização. O conceito de língua imaginária também se manifesta nas gramáticas normativas, que estabelecem regras fixas e muitas vezes ignoram as transformações naturais da língua ao longo do tempo.

Já a língua fluida se opõe a essa concepção. “A língua fluida é a que pode ser observada e reconhecida quando focalizamos os processos discursivos, através da história da constituição de formas e sentidos, tomando os textos como unidades (significativas) de análise, no contexto de sua produção” (Orlandi, 1988, p.34). Ela se constrói no movimento, na instabilidade e na relação com o outro. Trata-se de uma visão que compreende a língua como atravessada por disputas de sentido, pelas marcas da história e pelas posições ideológicas dos sujeitos. Ao invés de pretender uma transparência, a língua fluida movimenta os deslocamentos, os silenciamentos e as contradições que operam no discurso.

A análise de Orlandi (1988) evidencia como as políticas de línguas estão diretamente relacionadas aos conceitos de língua imaginária e fluída, demonstrando que a construção e a imposição de normas linguísticas não ocorrem de maneira neutra, mas são atravessadas por relações de poder.

A partir dessa perspectiva é importante pensarmos se o *yorùbá* falado hoje no Brasil corresponde a uma outra língua, que se modificou por meio das tensões sociais,

políticas e históricas em território brasileiro. Isto é, trata-se de um idioma que era utilizado em África como idioma de contato, para organizar sociedades, para o fazer político e entre outros. Porém, no Brasil, essa língua passa a ser proibida, sendo restrita à prática litúrgica, ganhando o *status* de língua de segredo. A partir desse contexto, cabe pensarmos se o *yorùbá* pode ser considerado uma língua fluida ou imaginária.

A autora também discute as questões que envolvem as políticas de línguas a partir de uma perspectiva discursiva. Ela argumenta que a diversidade linguística do Brasil, contrastada com a ideia de unidade linguística promovida pelo Estado, não deve ser vista de maneira homogênea. Nessa perspectiva, a relação entre língua e identidade nacional é complexa e se constitui historicamente a partir de processos de contato e influência entre diferentes línguas e culturas.

Dessa forma, entende-se que as línguas não são sistemas estáveis, mas conjuntos dinâmicos que variam conforme os contextos sociais e históricos. Além disso, ressalta-se que a relação entre língua e nação não é direta ou automática, pois processos identitários não se baseiam apenas no uso de uma determinada língua. Segundo Orlandi (1998, p. 67), “a relação entre língua e nação não é direta, nem automática, nem evidente. (...) Há migração dos sentidos relativos à identidade que se deslocam para outros lugares simbólicos - como a música, o xamanismo, etc”.

No caso do Brasil, a autora exemplifica essa complexidade através de diferentes situações linguísticas, como o desaparecimento de línguas indígenas, a influência das línguas africanas no português falado, e os resquícios das línguas de imigrantes europeus. Ela explica que a política linguística do Estado tende a organizar essa diversidade dentro de um modelo de unidade nacional, muitas vezes suprimindo a expressão plena dessas variações linguísticas (Orlandi, 1988, p. 13).

É a partir desse cenário que a autora propõe três perspectivas sobre a política linguística. A primeira é a que define a unidade linguística como um valor essencial para a identidade nacional. A segunda estuda a política das línguas no contexto de relações de poder e domínio entre povos e nações. Já a terceira perspectiva valoriza a diversidade linguística e busca formas de preservá-la dentro da sociedade. A autora defende que essas três posições são contraditórias entre si e que o desafio é lidar com essa contradição sem apagá-la (Orlandi, 1988, p. 9-10).

No caso do Brasil, a autora comenta sobre a maneira como a política linguística do país foi moldada pela colonização e pela necessidade de construção de uma

identidade nacional. A imposição do português como língua oficial e a marginalização das línguas indígenas e africanas demonstram como a unidade linguística foi estabelecida através da supressão de outras formas de expressão linguística.

Sendo assim, pode-se dizer que a política linguística no Brasil é atravessada por múltiplos fatores que refletem tanto a necessidade de unidade estatal quanto a diversidade cultural e histórica do país. A imposição de uma língua nacional não é um processo neutro, mas sim um mecanismo de poder que pode apagar ou subordinar outras formas de expressão (Orlandi, 1988, p. 11-12).

Ao mesmo tempo, a diversidade linguística persiste como resistência e identidade dos falantes. Assim, compreender a(s) política(s) linguística(s) implica reconhecer seus impactos na construção das identidades sociais e na manutenção da pluralidade cultural. Isso envolve a compreensão da política de línguas, o que exige uma análise aprofundada das forças políticas, históricas e sociais que moldam as práticas linguísticas, reconhecendo seus impactos na configuração identitária e nas dinâmicas culturais.

2.4.1 Uma breve contextualização da relação entre línguas e falantes no espaço de enunciação brasileiro.

Com o início da colonização, o português europeu, ao ser transportado para o território brasileiro, passa a interagir com outras línguas no novo espaço-tempo brasileiro. Em um primeiro momento, essa convivência se estabelece entre o português, as línguas indígenas, as línguas gerais e, pontualmente, com o francês e o holandês, línguas de outros colonizadores.

Nesse contexto, as línguas gerais operavam como línguas francas, permitindo a comunicação entre diferentes comunidades indígenas e entre indígenas e europeus. O português, por sua vez, desde o início da colonização, assumiu o lugar de língua oficial do Estado, ligado à administração, à produção de documentos e à difusão do conhecimento pela língua portuguesa falada na Europa.

Mariani (2004) descreve como, nesse espaço de enunciação brasileiro em formação, as línguas que nele circulavam por meio de seus falantes eram distribuídas de forma desigual. As línguas indígenas eram vistas como estranhas, deficitárias ou

melodiosas, figurando como pano de fundo nas ações catequéticas das missões jesuíticas. As demais línguas, como por exemplo, francês, holandês e inglês, quando mencionadas nos documentos históricos, aparecem associadas a contextos escolares ou bélicos, isto é, a contextos específicos, quando comparado ao português.

A língua portuguesa, por sua vez, é apresentada como a língua dos relatos, das evidências, a língua da metrópole (Mariani, 2004, p. 58). Com isso, pode-se dizer que, em relação ao português, as línguas africanas e indígenas passaram a ocupar as margens do espaço de enunciação brasileiro, em virtude da funcionalidade excludente que lhes foi discursivamente atribuída. Tornaram-se restritos e subordinados a uma língua dotada de maior amplitude, circulação e reconhecimento, em virtude da disseminação do discurso colonizador.

Os discursos sobre essas línguas reforçavam imagens vinculadas a uma ideologia eurocêntrica que associava os povos originários e africanos à selvageria e à carência linguística. Frei Vicente do Salvador, por exemplo, menciona a suposta ausência das letras “f”, “r” e “l” nas línguas indígenas para justificar a ideia de que esses povos careciam de “fé, rei e lei”, elementos que, segundo ele, seriam os pilares da civilização.

Esse processo de apagamento não se deu apenas por exclusão explícita. A consolidação do português como língua nacional implicou não somente sua circulação em instituições oficiais, mas também o estabelecimento de novas relações materiais com o mundo em transformação.

Como aponta Mariani (2004), a língua portuguesa foi usada para fundar vilas, traçar caminhos, elaborar mapas, designar africanos e indígenas, nomear territórios e reorganizar o mundo simbólico sob a ótica do colonizador. Entretanto, ao tentar nomear o chamado Novo Mundo com as categorias do imaginário europeu, os colonizadores se depararam com realidades que escapavam a esse saber prévio, sendo obrigados a incorporar, mesmo que de forma assimétrica, termos e estruturas das línguas indígenas e africanas.

Os empréstimos linguísticos, nesse sentido, são marcas de um tensionamento simbólico e de reconfiguração enunciativa. Revelam uma relação de reciprocidade assimétrica, na medida em que o contato entre línguas não era neutro: enquanto o português operava como língua hegemônica, as línguas africanas e indígenas ofereciam resistência, afetavam e eram afetadas, transformando-se mutuamente.

Como aponta Bonvini (2002, p. 149), os contatos entre o português e as línguas africanas não se restringem ao período da escravidão no Brasil: eles se iniciam ainda em território africano, e muitos dos empréstimos presentes hoje no português brasileiro são, na verdade, de segunda ou terceira geração. O autor observa que esse processo começou durante as primeiras incursões portuguesas em África e que, dos vocábulos incorporados ao português em Angola, poucos chegaram ao Brasil — em sua maioria, termos ligados à vida cotidiana, religião ou tráfico (Bonvini, 2002, p. 152).

Ao longo do século XIX, intensificam-se os esforços de gramatização do português brasileiro. A emergência dos "brasileirismos" como categoria linguística passou a indicar formas específicas do português local, promovendo uma diferenciação em relação ao português europeu. Contudo, como aponta Petter (2002), nesse processo, os termos de origem africana foram incorporados de forma limitada, frequentemente subordinados à categoria de curiosidade lexical, e com menos prestígio em relação aos termos de origem tupi.

Entre o fim do século XIX e o início do século XX, o espaço enunciativo brasileiro se reconfigura mais uma vez com a chegada de imigrantes europeus e asiáticos. Nesse novo cenário, observa-se uma distinção fundamental: enquanto os imigrantes europeus eram recebidos como responsáveis pelo desenvolvimento e civilização do Brasil, as línguas indígenas e africanas, assim como seus falantes, continuavam posicionadas como pertencentes a povos "atrasados" ou "a serem civilizados".

No que diz respeito aos imigrantes, a entrada de suas línguas e de seus falantes no Brasil foi resultado direto de uma política estatal que buscava cooperação internacional para o desenvolvimento do país. Esse projeto, contudo, estava fortemente vinculado à ideologia do embranquecimento da população brasileira, vista, à época, como um entrave ao progresso diante da expressiva presença de africanos e afro descendentes.

Os imigrantes, nesse contexto, chegaram ao Brasil em condições mais favoráveis, com empregos garantidos e falando línguas que, em seus países de origem, já ocupavam o estatuto de línguas oficiais ou nacionais. Essas condições colaboraram para que suas línguas não fossem associadas a posições de subalternidade, diferentemente das línguas africanas e indígenas. Mesmo sob políticas de línguas que, durante a Era Vargas, interditaram as línguas dos imigrantes em favor do português brasileiro, essas línguas ocuparam, em comparação às línguas

indígenas e africanas faladas no Brasil, um lugar de maior prestígio, assim como seus falantes.

Assim, o espaço enunciativo brasileiro foi atravessado por um deslocamento das forças enunciativas, que passou a intensificar o uso de outras línguas, reduzindo ainda mais o número de falantes de línguas que já eram historicamente subalternizadas. Como consequência, esse processo contribuiu para a diminuição do número de falantes de línguas africanas e indígenas, intensificando o seu apagamento no cenário linguístico nacional, sobretudo com o aumento de falantes do português brasileiro (Guimarães, 2005).

Nesse sentido, como destaca Guimarães (2005), o português, enquanto língua nacional, oficial e imaginada como unidade da nação, sobrepõe-se às demais línguas, funcionando como reguladora das relações sociais. Essa centralidade do português implica que a distribuição das demais línguas no espaço enunciativo brasileiro seja marcada por um lugar de exclusão ou subalternização. Como afirma o autor, trata-se de uma língua que toma seus falantes como portadores da norma e exclui aqueles que não compartilham esse regime de dizer (Guimarães, 2018, p. 33).

Embora o espaço de enunciação brasileiro tenha sido historicamente marcado por assimetrias e políticas de apagamento, ele também abriga zonas de resistência simbólica, em que línguas marginalizadas encontram formas específicas de funcionamento. É nas práticas culturais e religiosas de matriz africana, por exemplo, que essas línguas reaparecem, não como resíduos de um passado, mas como sistemas vivos de linguagem, vinculados a formas próprias de organização social, cosmologia e saber. Entre esses espaços de práticas culturais e religiosas, os terreiros de Candomblé se destacam por operar um sistema enunciativo que escapa à lógica normativa da língua portuguesa, instaurando outras formas de dizer e de produzir sentido.

É nesse ponto que a análise de Yeda Pessoa de Castro (1983) se torna fundamental. de Castro (1983) afirma sobre que,

Esse repertório linguístico, genericamente chamado de língua-de- santo na Bahia, compreende uma terminologia religiosa operacional, de caráter mágico-semântico e de aparente forma portuguesa, mas que re- pousa sobre sistemas lexicais de diferentes línguas africanas que provavelmente foram faladas no Brasil durante a escravidão, vindo a constituir uma língua ritual, mítica, que se acredita pertencer

a nação do vodum, do orixá ou do inquice e não a determinada nação africana política atual (1983, p. 4).

Isto é, a autora mostra como outros vocabulários de base africana ocorrente em diferentes níveis sócio-culturais surgem mesmo diante de proibições históricas das línguas africanas no Brasil. Podemos dizer que as línguas africanas não apenas sobrevivem no Brasil, mas fundaram novas formas de linguagem e pertencimento ao se relacionarem com as outras línguas faladas no espaço de enunciação brasileiro.

A autora exemplifica essa reconfiguração nos falares do Recôncavo Baiano, particularmente nos contextos dos Candomblés da Bahia e na linguagem do “povo-de-santo”. Segundo ela, trata-se de um vocabulário que descreve a organização sócio-religiosa dos terreiros, os objetos sagrados, os cânticos, saudações e expressões ligadas à crença (Castro, 1983).

São expressões que mesclam o português a várias línguas africanas, que já se mostram outras, pelas afetações histórico-sociais ao longo do tempo. Línguas que designam não somente os objetos e ritualística nos espaços litúrgicos, como também grupos, uma vez que é por meio da língua falada nesses espaços que as Casas de Candomblé se filiam a determinadas nações.

A chamada língua-de-santo constitui um sistema linguístico ritual, sustentado por regras semânticas específicas e por uma lógica de pertencimento e hierarquia. Castro (1983) afirma que, “mesmo considerando essas manifestações como realidades brasileiras, na medida em que foram recriadas e remoldadas no Brasil, a terminologia específica das práticas rituais entre os candomblés se conserva estranha ao domínio da Língua portuguesa, porque nela se encontra a noção maior de segredo dos cultos” (p. 5).

Como observa Castro (1983, p.85), “mais importante do que a tradução verbal de cada palavra ou expressão é a sua adequação semântica ao contexto ritual em que é utilizada”. O saber sobre o significado dessas expressões não é plenamente acessível, mas transmitido gradualmente, de acordo com a posição ocupada dentro da hierarquia litúrgica.

Se, como propõe Castro, a linguagem não apenas representa o mundo, mas o constitui subjetivamente, então qualquer modificação no sistema linguístico implica uma transformação na imagem da realidade. Nesse sentido, as línguas africanas faladas nos rituais de Candomblé não apenas resistem ao apagamento histórico,

como instauram um regime outro de enunciação — coletivo, iniciático e politicamente marcado pelas tensões que se constituem nesses espaços religiosos.

Trata-se, portanto, de um espaços religiosos de matriz africana que, embora subordinados historicamente ao discurso e poder europeu durante a colonização, funcionam como contraespaço simbólico e político, uma vez que a organizam desses espaços religiosos é feita por meio de línguas africanas, e não pelo português brasileiro, sendo essas proibidas no Brasil e ainda hoje não alcançaram projeção jurídica, no que tange seu reconhecimento.

Esse modo contrafluxo de funcionar e de organizar-se, próprio desses espaços religiosos de matriz africana, revela a contradição própria do político, que se constitui como “um conflito entre uma divisão normativa e desigual do real e a redivisão pela qual os desiguais afirmam seu pertencimento (Guimarães, 2002, p.16). Dessa forma, podemos dizer que, por meio dessas línguas, os sentidos que escapam à lógica da língua dominante - português brasileiro - emergem e se reatualizam, no presente, a memória da diáspora e da ancestralidade africana.

CAPÍTULO 3 - MATERIAL E PROCEDIMENTO DE ANÁLISE

3.1 SELEÇÃO DO MATERIAL

A seleção do material de análise foi orientada por nossa intenção de privilegiar os momentos de alternância linguística entre o português brasileiro e o *yorùbá* nas Casas de Candomblé. Essa escolha implica certos desafios, sobretudo em virtude do modo como os registros audiovisuais são disponibilizados nas plataformas do YouTube.

Em geral, esses vídeos são editados, o que resulta, por vezes, na omissão de partes importantes das celebrações ou na predominância de cenas em que os orixás apenas dançam nas festas, sendo o momento em que o uso do *yorùbá* se restringe às cantigas entoadas.

A realização de trabalho de campo nos terreiros também não se mostrava uma alternativa viável, tanto pelas possíveis restrições de acesso impostas por determinadas cerimônias, como é o caso da saída de santo apresentada no vídeo analisado, que é restrita a um grupo específico, quanto pelo risco de violar os protocolos internos que resguardam os sagrados da religião.

Consideramos, assim, que o conteúdo audiovisual, por ter sido editado e publicado, passou por uma mediação dos próprios participantes e, sobretudo, pelos sacerdotes da casa (*bàbálórìṣà* e *ìyálórìṣà*), sendo autorizado para circulação pública. Esse processo de edição permite, inclusive, a omissão de elementos que não devem ser expostos por se tratarem de segredos religiosos revelados somente as pessoas iniciadas na religião.

Diante desse cenário, a seleção dos fragmentos foi conduzida com base no critério de ocorrência do uso alternado entre o português brasileiro e o *yorùbá*. Essa escolha se ancora no conceito de recorte, tal como definido por Guimarães (2013, p. 119), como “um fragmento do acontecimento de enunciação”, ou seja, fragmentos que permitem analisar a temporalidade dos sentidos que se constituem a partir do próprio funcionamento da linguagem pelo agenciamento dos falantes.

Para isso, adotamos também como procedimento de análise a sondagem, que é o procedimento a partir do qual se estabelece um *corpus* por meio de uma escolha orientada pela relevância enunciativa. “É nesse *corpus* que se devem encontrar os

enunciados pertinentes aos objetivos propostos, de modo a relacionar as análises realizadas ao conjunto dos textos (Guimarães, 2023, p. 219)".

Quanto à transcrição dos enunciados, encontramos dificuldades devido à presença constante de sons de fundo nas gravações, como o toque dos atabaques e os cantos coletivos. Ainda assim, selecionamos dois recortes específicos em que se evidencia a relação entre as duas línguas, mas com menor interferência de sons de fundo, o que viabilizou uma escuta mais precisa e a transcrição de determinadas momentos

Além disso, é importante destacar que, embora tenhamos utilizado como apoio um dicionário de *yorùbá*, a língua falada nos terreiros de Candomblé no Brasil não corresponde exatamente ao *yorùbá* falado nos países de origem, como a Nigéria. Isso se deve a fatores históricos, políticos e sociais que modificaram a língua ao longo do tempo.

Outro ponto a ser considerado é que o *yorùbá* falado no Brasil é utilizado com finalidade litúrgica, e não como língua de contato, o que implica em sua não gramatização, maior propensão a mudanças e conversão em um código de comunicação interno a determinada comunidade, neste caso, as Casas de Candomblé. Ainda assim, essa língua desempenha um papel relevante na constituição da cultura brasileira de maneira ampla, para além de seu domínio simbólico ou religioso.

Desse modo, é justamente por ser nos espaços litúrgicos das Casas de Candomblé que o uso do *yorùbá* é mais recorrente, muitas vezes, inclusive, em detrimento do português brasileiro, que esses espaços se tornam o foco de nossa investigação. São os recortes selecionados que possibilitam observar o funcionamento dessa língua a partir do agenciamento de seus falantes.

3.2 DESCRIÇÃO DO CONTEÚDO DO VÍDEO

O material escolhido trata-se de um vídeo postado no YouTube no dia 2 de dezembro de 2014, diretamente do estado de Pernambuco, por uma conta intitulada "Ferrari Brazil". Desde sua publicação, o vídeo alcançou 191.307 visualizações na plataforma.

Com duração de uma hora e quarenta e seis minutos, o vídeo registra parte da cerimônia de iniciação, a saída de santo, na religião do Candomblé, da iniciada

chamada Helena. Na descrição do vídeo, a pessoa responsável pela postagem o intitula como: "Saída de santo de Helena: *Xangô & Oxum*". Neste caso, Helena é a pessoa que está passando pelo rito de iniciação, e *Xangô* e *Oxum* são os orixás celebrados na cerimônia em questão.

A gravação foi editada, possivelmente por quem a divulgou na plataforma, o que indica que momentos específicos da cerimônia foram evidenciados, enquanto outros foram omitidos. O foco do vídeo está voltado para a saída de santo, isto é, a primeira aparição pública da iniciada após o período de reclusão. A cerimônia é realizada no *Ilê Axé Ojú Obá Odé*¹³, do *bàbálórishà* Fernando *Ty Odé*¹⁴, que conduz tanto a abertura da saída de santo quanto o *Orunkó*¹⁵.

Os primeiros minutos do vídeo são dedicados à filmagem do *Ilê Axé*, mostrando o espaço e os objetos presentes no local onde ocorre a cerimônia. São mostrados objetos e imagens característicos da casa, como jarros de barro, *ígbás*¹⁶, pintados e com flores dentro, bem como imagens dos orixás *Oxum* e *Xangô*, os responsáveis espirituais pela iniciada.

Também aparecem imagens pintadas de preto, adornadas com peles de animal e búzios, uma mesa decorada com lembrancinhas (miniaturas dos *ígbás* mencionados) e um bolo, representando tanto a festividade quanto o orixá *Oxum*¹⁷. O bolo também simboliza a celebração da vida: assim como em aniversários, nesta cerimônia celebra-se uma nova vida, agora dentro de uma nova família, a família-de-santo.

A filmagem mostra ainda imagens de santos católicos, como por exemplo, Nossa Senhora do Carmo - do lado esquerdo com um menino nos braços; ao lado

¹³ Nome de uma Casa de Candomblé. Tradicionalmente, os terreiros recebem nomes ligados ao orixá de iniciação do pai ou da mãe de santo da casa. Neste caso, *Ilê Axé* significa "casa de axé" ou "casa de bênção"; *Ojú* pode ser traduzido como "olho", "olhar" ou "visão"; *Obá* significa "rei"; e *Odé* é "caçador", representando aqui a figura de *Oxóssi*, orixá do *bàbálórishà* responsável pela casa.

¹⁴ Pertencente ao caçador.

¹⁵ Os Nomes próprios *yorúbás* são formados por diversas palavras, vindo a compor um nome relacionado com fatos ou divindades, entre outras coisas, tornando-os bastante significativos (Beniste, 2021, p. 594). Nos cultos aos orixás no Brasil, esse nome passou a designar o nome que o recém iniciado *Yáô* recebe, após passar pela iniciação na religião, configurando seu renascimento nas religiões de matriz africana.

¹⁶ O *ígbá* é o receptáculo onde o homem venera suas divindades. Ele é o centro de toda a força das divindades e tem a representação física do vínculo da pessoa com os seus orixás. Dentro deles são colocados elementos que conectam o orixá com a sua origem, como por exemplo, moedas antigas, conchas, búzios, sendo o *Okutá* (pedra), o coração do *ígbá* (Kileuy e Oxaguiã, 2009, p. 101).

¹⁷ Essa adoração a Oxum com doces e bolos origina-se também da sua ligação com as crianças e com o orixá *Ibeji*, de quem é guardião (Kileuy e Oxaguiã, 2009, p. 274).

direito a imagem de Nossa Senhora da Conceição - com as mãos sobre o peito; abaixo entre as duas imagens descritas está São Jorge, com uma guia do *orixá* *Ogum* sobreposta à imagem. E, no canto inferior direito, uma pequena imagem de Cristo. Essa cena evidencia a presença do sincretismo religioso, mesclando representações dos *orixás* com imagens católicas, como no caso de São Jorge que está representando *Ogum*.



Figura 2 – Altar com esculturas de figuras católicas como São Jorge, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora da Conceição e de Cristo. Fonte: Captura de tela feita pela autora a partir de “Saída de Santo: Helena – Xangô & Oxum”. YouTube, 2014.

Estão presentes na cerimônia o *bàbálóriṣà* da casa, Fernando *Ty Odé*; os filhos-de-santo com seus respectivos cargos, *ekedes*, *ogãs*, *babás-kekere*, além de algumas pessoas que não estão vestidas de branco, sugerindo serem parentes da iniciada. Também participam *bàbálóriṣà* e *ìyálóriṣà* de outras casas e nações do Candomblé, convidados pelo *bàbálóriṣà* do *Ilê* para prestigiar a entrada do novo iaô na família de santo.



Figura 3 – Membros da comunidade em trajes tradicionais, durante a saída de santo de Helena.
 Fonte: Captura de tela feita pela autora a partir de “Saída de Santo: Helena – Xangô & Oxum”.
 YouTube, 2014.

A presença de representantes de outras casas de Candomblé nessa cerimônia é fundamental, pois representa uma oportunidade para o *bàbálórìṣà* anfitrião demonstrar que seu Ilê tem *axé*, ou seja, que todo o processo ritualístico ali realizado é legítimo e sagrado. Tal fato se confirma com o último estágio da saída de santo: o *Orunkó*, momento em que o *orixá* grita o nome da iniciada, ratificando a veracidade do ritual e o pertencimento da recém iniciada como *Yaô*.

O vídeo pode ser dividido em três momentos principais: a abertura da cerimônia, o *Orunkó* e o encerramento. Na primeira parte, todos os participantes estão organizados em círculo ao redor dos três atabaques e dos respectivos *ogãs*. À frente deles está o *bàbálórìṣà* Fernando, identificado tanto por sua postura de condução quanto pelas descrições feitas no início do vídeo. Ao seu lado estão, possivelmente, uma *ekedi*, por estar à frente dos demais, e um *babá-kekere*, figura que pode ser considerada como o braço direito do *bàbálórìṣà* ou da *Ìyálórìṣà* e responsável pela transmissão de ensinamentos ancestrais e pela administração do Ilê.

As pessoas já iniciadas na religião se destacam no vídeo pelo uso de indumentárias brancas e paramentos próprios da religião. De modo geral, essas vestimentas são compostas por camisu, calça de ração, *Ojá*, pano-da-costa e fio-de-conta.

Os camisus são camisetas brancas compridas usadas pelas mulheres, feitas em tecido de algodão, com detalhes de renda, bicos ou bordados no decote. Antigamente essa peça era usada pelas mulheres africanas como “roupas de baixo”,

compondo o vestuário. Atualmente, nas casas de Candomblé, essa peça se tornou obrigatória nas festas e cerimônias dos orixás (Kileuy e Oxaguiã, 2009, p. 175).

A calça de ração é uma calça comprida feita de morim ou cretone, utilizadas pelos homens junto a uma camiseta branca do mesmo tecido. Esse tipo de roupa pode ser tanto colorida quanto branca. Tanto os recém iniciados quanto os mais velhos de religião podem utilizar esse tipo de vestimenta no dia-a-dia.

O *Ojá* é uma tira de pano - branca ou estampada - com cerca de dois metros de comprimento, suficiente para cobrir a cabeça. Costuma ser enfeitado com rendas ou bordados, sendo usado por homens e mulheres, tanto no cotidiano quanto em festas. Também pode ser utilizado para adornar os atabaques, árvores sagradas ou portais da Casa de Candomblé (Kileuy e Oxaguiã, 2009, p. 175).

O pano-da-costa é um componente obrigatório na indumentária feminina, identificando a mulher iniciada na religião. O nome pode ter origem em tecidos trazidos de regiões litorâneas da costa africana. Sua função é proteger o corpo da mulher iniciada, sobretudo os órgãos reprodutivos, considerados sagrados. Em algumas Casas, mulheres mais antigas usam o pano amarrado na cintura, em forma de rodilha, indicando hierarquia (Kileuy e Oxaguiã, 2009, p. 174).

Em relação aos adereços, destaco o fio-de-conta, feito com miçangas e utilizado para identificar o orixá das pessoas. Suas cores e padrões variam conforme a nação e a tradição de cada Casa de Candomblé. Geralmente, *bàbálórìṣà* e *ìyálórìṣà* costumam usar fios mais elaborados, demonstrando sua antiguidade e cargo no *Ilê*. Além disso, esses adereços também simbolizam a ligação entre o iniciado e o *orixá* ao qual pertence.

Algumas pessoas, como é o caso da *Ìyálórìṣà* Elza, umas das *Yas* convidadas à cerimônia, usam roupas de candomblé iguais aos filhos-de-santos vestidos de brancos, porém coloridas. A presença de pessoas de diferentes nações¹⁸ pode justificar a diversidade de vestimentas e adereços religiosos numa mesma celebração. Além disso, algumas delas, filmadas em alguns momentos, estão vestidas com roupas comuns, o que sugere que sejam familiares da iniciada, que foram à cerimônia para prestigiá-la.

Em relação a iniciada, esta aparece no vídeo, incorporada por seu *orixá*, em dois momentos diferentes. No primeiro, está com *Xangô*: vestida com um calção

¹⁸ No sentido religioso: conjunto de práticas religiosas.

branco; na parte de cima, um *atacã* ou *ojá* de peito, também na cor vermelha e branca. Carrega na mão direita o *oxé*¹⁹, símbolo da justiça de *Xangô* e, na mão esquerda, o *xeré*²⁰. Sobre a cabeça uma coroa, representando o título de *aláàfin*²¹ do território africano de *Oyó*.

No segundo momento, já incorporada com *Oxum*, usa uma saia amarela, representando o ouro, a riqueza, e anáguas por baixo da saia. Nos braços, as *idés* - pulseiras - indicando a feminilidade do *orixá*. Nas mãos, carrega o *abebé*²² dourado, remetendo o poder gerador das *yabás*²³. Sobre a cabeça, o *Ojá* amarelo, por baixo do *adé*²⁴ também na cor amarela, que representa seu título de *iyálódè*²⁵ e rainha do território africano de *Ekiti-Efon* (Kileuy e Oxaguiã, 2009, p.273).

Diferente da lógica ocidental, no candomblé, as roupas não se relacionam necessariamente ao gênero do iniciado e dos orixás. Kileuy e Oxaguiã (2009, p. 83) observam que o uso da saia não denota exclusivamente feminilidade, visto que alguns orixás masculinos, sobretudo os mais antigos, também a usam. Já os orixás mais jovens tendem a vestir calções tipo bombacha. Essas práticas variam entre as Casas de Candomblé.

As vestimentas cumprem papel de proteção ao médium e facilitam sua conexão com a energia do orixá. O mesmo se aplica a acessórios como fio-deconta, panos-da-costa e outros elementos que, além de integrarem a liturgia, ajudam a atrair e honrar a presença dos *orixás* no *ayê*.

Cabe destacar que, não é possível realizar uma descrição exaustiva das indumentárias e adereços religiosos utilizados pelos participantes da cerimônia

¹⁹ Machado de *Xangô*, que simboliza a justiça.

²⁰ O *xeré* (*séré*, em iorubá) é um instrumento geralmente confeccionado em metal prateado, latão ou cobre. No seu interior são colocadas pequenas sementes endurecidas, pedrinhas ou conchas. Serve para chamar e anunciar a presença de *Xangô* nos seus rituais (Kileuy e Oxaguiã, 2009, p. 201-202).

²¹ Soberano da cidade de *Òyó* (Beniste, 2021, p. 93).

²² O *abebé* (*abébé* em yourùbá) é objetivo distintivo do poder das mães ancestrais. Ele se assemelha com o ventre feminino, símbolo por excelência, do poder gerador. Utilizado somente pelas *yabás* em algumas festas, que o carrega pela condição de gerador, criador e mantenedor da vida, em reverência às mulheres. (Kileuy e Oxaguiã, 2009, p. 213).

²³ Nome dado a todos os orixás femininos.

²⁴ "Coroa" em *yorùbá* (Beniste, 2021, p. 40).

²⁵ *iyálódè* - Mãe da sociedade, um título civil feminino de alto grau, existente em todos os distritos municipais da cidade de *Égbá* (Beniste, 2021, p. 413).

registrada no vídeo, justamente pela diversidade de tradições que essa celebração reúne. Além disso, essa descrição não é objeto de nossa pesquisa.

Como mencionado anteriormente, cada nação do Candomblé, e até mesmo as casas pertencentes a uma mesma nação, seguem tradições próprias no que diz respeito à organização litúrgica, inclusive na maneira como codificam as vestimentas dentro desses espaços. Ainda que existam regras gerais que devem ser observadas por todas as Casas de Candomblé, também há normas particulares, instituídas por elas, muitas vezes vinculadas aos costumes e práticas do estado brasileiro em que estão localizadas.

3.3 PROCEDIMENTO DE ANÁLISE

3.3.1 Cena enunciativa

A metodologia adotada neste trabalho fundamenta-se na análise das cenas enunciativas, a partir da descrição da relação entre línguas e falantes, nos recortes enunciativos selecionados. Essa abordagem permite compreender como os processos históricos de apagamento e resistência linguística se atualizam concretamente nas práticas religiosas, revelando modos específicos de interação e produção de sentidos que caracterizam esses eventos de linguagem.

Filiamo-nos a uma perspectiva teórica da semântica do acontecimento que compreende os sentidos como construídos no acontecimento da enunciação, isto é, em momentos singulares em que sujeito e língua se constituem mutuamente. Nesse sentido, consideramos que a historicidade é constitutiva tanto das línguas quanto dos sujeitos falantes, sendo essencial refletir sobre como essa dimensão atravessa a relação entre o português brasileiro e o *yorùbá*, contribuindo para formas específicas, e politicamente marcadas, de interação linguística.

É nas cenas enunciativas que se evidencia o funcionamento histórico e político da linguagem, possibilitando a análise das temporalidades que emergem do próprio tempo do acontecimento de enunciação, como o tempo do memorável, do presente e da latência de futuridade. Essas cenas configuram lugares de enunciação e modos de dizer que não são neutros nem aleatórios, mas constituídos em um espaço político de linguagem.

Conforme mencionado anteriormente, o espaço de enunciação é o lugar de funcionamento das línguas, sendo esse político, pela distribuição desigual das línguas para os falantes. Desse modo, o agenciamento dos falantes pelas línguas também é político, por ser estabelecido também de maneira desigual.

A partir desse enquadramento teórico, torna-se possível compreender os efeitos de sentido que se produzem a partir dos diferentes lugares de enunciação que o falante ocupa, bem como o seu lugar social de dizer e o modo como é interpelado a enunciar. É o que Guimarães (2018) denomina politopia da cena enunciativa, conceito que descreve a divisão e a multiplicidade de lugares enunciativos do sujeito na cena enunciativa. No contexto das Casas de Candomblé, isso se manifesta, por exemplo, nos cargos atribuídos nesses espaços, que organizam a distribuição das línguas, dos dizeres e modos de dizer, constituindo sentidos específicos através do acontecimento de linguagem.

Em relação a essa divisão do falante, Guimarães (2018) observa que é o agenciamento do falante que produz a politopia da cena enunciativa, isto é, a divisão do sujeito enunciator na relação línguas-falantes própria de um espaço de enunciação. Tal agenciamento opera, por um lado, pelas sistematicidades linguísticas que constituem o Locutor, aquele que diz, e, por outro, pelas condições histórico-sociais que determinam os lugares sociais de dizer, os alocutores, distribuídos de forma desigual (Guimarães, 2018, p. 50).

O político, neste sentido, se constitui na enunciação pelo modo como o pertencimento é afirmado em meio à distribuição desigual dos lugares de dizer. Trata-se de uma divisão regulada por instituições que organizam e reorganizam os espaços enunciativos, significando e recortando o mundo de forma a manter certos sujeitos em posições autorizadas, enquanto outros são historicamente silenciados ou marginalizados.

É nesse funcionamento da linguagem que o sujeito é atravessado por condições histórico-sociais que delimitam o que pode ser dito, por quem e em qual língua, produzindo sentidos que revelam as tensões entre visibilidade e apagamento.

Esses conflitos se manifestam no modo como o falante é agenciado na posição de locutor (L), apresentando-se como “eu” que diz algo a um “tu” (locutário – LT). O locutário é o correlato posicional do locutor, que se constitui na cena enunciativa como aquele que assume o dizer, embora esse dizer esteja atravessado por determinações que excedem a consciência do sujeito (Guimarães, 2018, p. 55). Ou seja, o locutor se

apresenta como responsável pelo enunciado, mas está agenciado pelas condições sócio-históricas das línguas e dos lugares sociais a partir dos quais enuncia.

Submetido a essas condições, o falante é posicionado em lugares sociais de dizer (al-x), que se dirigem a outros lugares sociais (at-x), em uma correlação semelhante àquela entre Locutor e Locutário. Conforme observa Guimarães (2018, p. 56), essa divisão se constitui pelo acontecimento enunciativo que agencia o falante na cena: o sujeito se divide em locutor e lugar social de enunciação, ou seja, em posições distintas do dizer. Importa destacar que os termos “al-x” e “at-x” não se referem a indivíduos determinados, mas sim a lugares sociais nos quais os sujeitos se veem autorizados ou não a dizer.

No contexto analisado, esse modelo teórico é pertinente ao *corpus*, pois as casas de Candomblé se organizam como instituições marcadas por uma hierarquia de cargos litúrgicos, que outorgam diferentes acessos à palavra. Esses cargos conferem autoridade para dizer de determinadas formas, em determinados momentos e sobre determinados conteúdos e é nesse ponto que se evidencia o funcionamento do político descrito por Guimarães.

Esses lugares sociais de dizer, os cargos, recortam memoráveis distintos, significando o acontecimento de maneiras diversas e, por vezes, instaurando o litígio. No corpus analisado, o lugar social de dizer ocupado, por exemplo, por uma *Ìyálórìṣà* ou um *bàbálórìṣà* (al-x), se dirige a outros sujeitos igualmente definidos por posições sociais (at-x), produzindo sentidos enunciativos agenciados por diferentes formas de autoridade.

Esses modos diversos de enunciação dizem respeito à forma como um “eu” se posiciona em relação ao que diz, isto é, aos diferentes regimes de legitimidade discursiva. O lugar de dizer se articula com aquilo que é dito, produzindo sentidos que refletem as condições de produção e os modos de pertencimento (GUIMARÃES, 2018, p. 63).

Dessa forma, o enunciador pode se constituir de quatro modos principais: como enunciador individual, genérico, universal e coletivo. O enunciador individual emerge como a voz da singularidade, ancorada em um sujeito concreto que se exprime por meio de marcas de subjetividade, como o pronome “eu” ou expressões como “em minha opinião” ou “pela minha trajetória”. Sua autoridade decorre da experiência direta e pessoal (Guimarães, 2002, p. 25).

O enunciador genérico, por sua vez, dilui a individualidade em nome de um coletivo indeterminado. Frases como “todo mundo sabe”, “dizem que” ou “é comum pensar” revelam uma estratégia discursiva que apela a normas sociais partilhadas. Trata-se de uma voz que produz um efeito de generalidade impessoal, que não assume a responsabilidade direta pelo dizer, mas naturaliza valores e julgamentos como se fossem evidentes. A legitimidade aqui se constrói não pela autoridade de quem fala, mas pela suposta obviedade do que é dito.

Já o enunciador universal se apresenta como portador de uma verdade atemporal e transcendente, respaldada por instituições como a ciência, o direito ou a religião. Sua fala é despersonalizada, recorrendo a construções como “é cientificamente comprovado” ou “a humanidade sempre soube”. Nesse caso, a autoridade é construída a partir de uma posição de neutralidade que se pretende incontestável. “[...] É um lugar que significa o locutor como submetido ao regime do verdadeiro e do falso” (Guimarães, 2002, p. 26).

Por último, o enunciador coletivo, que é aquele que se apresenta na cena enunciativa produzindo um dizer que não é assumido como proveniente de um indivíduo particular, mas de um lugar de dizer legitimado por um coletivo. Como aponta Guimarães (2018), esse enunciador se manifesta por meio de marcas de impessoalização, que constroem o efeito de que o que é dito possui valor de verdade porque advém de um grupo social, científico, institucional ou discursivo.

Desse modo, a metodologia aqui adotada possibilita a apreensão do funcionamento da linguagem em sua historicidade. A análise das cenas enunciativas, tomadas como *lócus* de constituição do sujeito e das línguas, permite examinar os modos de produção de sentido inscritos nas práticas discursivas no *Ilê Axé*.

Nesse espaço litúrgico, os lugares sociais de dizer são atravessados por dinâmicas de autoridade, memória de sentidos e pertencimento, significando a materialidade dos efeitos de visibilidade e apagamento produzidos no interior das relações linguístico-discursivas. Com isso, mais do que descrever o funcionamento do que é dito neste espaço ritualístico, a metodologia adotada busca compreender como as posições enunciativas são organizadas e disputadas, evidenciando o caráter político no funcionamento semântico, que se atualiza nesses contextos.

CAPÍTULO 4 - ANÁLISES

Vimos que a cena enunciativa se constitui pelo funcionamento da linguagem nos sujeitos, isto é, pelo agenciamento do falante, que também se configura como um agenciamento político, uma vez que ocorre em um espaço enunciativo atravessado por relações de poder que distribuem de forma desigual os falantes e seus direitos de dizer.

Desse modo, o político na cena enunciativa se manifesta “como uma projeção da relação línguas-falantes do espaço de enunciação. De um lado, pelo agenciamento das sistematicidades linguísticas, constitui o Locutor, aquele que diz; de outra parte, essa divisão constitui, pelo agenciamento das condições histórico-sociais dos falantes, lugares sociais de dizer (os alocutores), que são distribuídos também desigualmente” (Guimarães, 2018, p. 50).

Assim, analisaremos três segmentos de um vídeo, coletado do YouTube, que registra uma festa de Candomblé no estado de Pernambuco. Optamos por dividir o *corpus* em dois recortes, os quais também foram desdobrados em momentos diferentes, com o objetivo de privilegiar as passagens em que ocorre o agenciamento dos falantes na cena enunciativa, evidenciando o encontro entre as duas línguas faladas nesse espaço: o português brasileiro e o *yorùbá*.

Além disso, essa divisão nos permite realizar uma análise mais detalhada, considerando que o uso de cada língua configura tanto os sujeitos quanto os sentidos produzidos de maneiras distintas. O desdobramento da cena em recortes e momentos, portanto, busca evidenciar esses diferentes modos de significação.

4.1 RECORTE 1 - ANÁLISE DO FUNCIONAMENTO SEMÂNTICO DO “PAI NOSSO” NA ABERTURA DA SAÍDA DE SANTO.

4.1.1 Primeiro momento: Oração do Pai Nosso

O primeiro recorte que selecionamos, corresponde ao intervalo de tempo entre 2min40s - 3min20s do vídeo. Após a abertura do vídeo, filmando o barracão²⁶ onde acontece a festa e trazendo algumas informações sobre a celebração, a cerimônia começa. Na presença do *bàbálórìṣà* do *Ilê* e dos iniciados e convidados para a festa,

²⁶ Espaço principal onde ocorrem as cerimônias públicas e coletivas da religião, como as festas para os orixás, as saídas de santo, os toques com atabaques e outros rituais que envolvem a participação da comunidade.

o *babá* inicia a oração do “Pai Nosso”²⁷, em português brasileiro, sucedido pelo coro que o acompanha, completando a oração.

Neste primeiro momento, os participantes ativos da liturgia formam o círculo no barracão, enquanto os visitantes e não iniciados posicionam-se atrás dele, acompanhando os ritos sem participar diretamente do processo ritualístico. Vale destacar que, via de regra, as pessoas que formam parte nesses eventos litúrgicos já são iniciadas na religião, muitas vezes, filhos-de-santo do próprio *Ilê Axé* onde ocorre a celebração ou de outros convidados para a cerimônia. Os demais presentes no vídeo, que não vestem as indumentárias características da religião, são geralmente parentes ou convidados dos iniciados, que comparecem para prestigiar o renascimento do recém-iniciado na tradição religiosa.

Entre os participantes, está o *bàbálórìṣà* Fernando Ty Odé, sacerdote do *Ilê Axé*, que veste trajes brancos, característicos da religião, além de adornos como o fio de conta que o identifica como filho do *orixá* que rege a Casa, neste caso *Odé*, uma qualidade de *Oxóssi*. Ao lado do *bàbálórìṣà*, posicionam-se dois participantes que, possivelmente, ocupam cargos de *ekedi* e *babákekere*, o que justifica a posição de destaque à frente dos demais filhos-de-santo do *Ilê* durante a cerimônia. Atrás desses, localizam-se os *ogãs*, responsáveis por tocar os atabaques, *rum*, *rumpi* e *lê*, conduzindo tanto a chegada dos *orixás* quanto as danças coreografadas na liturgia.

Os cargos que são conferidos dentro da liturgia se refletem nas indumentárias e adereços que serão utilizados nestes espaços, isto é, as roupas também são formas de identificar os cargos, assim como organizar as funções conferidas pelas hierarquias dos respectivos cargos. O tipo de tecido, as estampas das roupas e os fios de conta indicam o cargo e o tempo de iniciação.

Quanto mais tempo de iniciado, mais elaborados são os adornos e mais complexas as amarrações do torço (pano de cabeça). Assim, as roupas²⁸ e adornos

²⁷ A oração do “Pai Nosso”, também conhecida como “*Pater Noster*”, é uma fórmula de oração cristã registrada no Sermão da Montanha, quando Jesus instrui seus discípulos sobre como orar (Mateus 6, 9–13; Lucas 11, 2–4). No contexto brasileiro, sua ampla circulação decorre da centralidade do cristianismo na formação religiosa do país, especialmente durante a colonização e nos períodos posteriores. Ainda que integrada a práticas sincréticas, suas referências simbólicas permanecem vinculadas à tradição bíblica, o que faz com que sua compreensão inicial esteja ancorada no repertório religioso cristão.

²⁸ Além disso, há uma distinção na vestimenta conforme o gênero: mulheres e homens se adornam de maneiras diferentes, com padrões específicos de roupas e amarrações. No entanto, essa configuração tradicional tem sido repensada, sobretudo diante da presença de pessoas trans iniciadas, para quem vestir-se conforme a identidade de gênero representa uma reafirmação tanto da identidade social quanto religiosa.

operam como um código de comunicação interna, orientando as formas de tratamento que cada pessoa deve receber e delimitando os direitos e deveres no espaço ritualístico, independentemente da idade biológica ou da instrução formal, sendo que o saber valorizado nesse espaço é o conhecimento da religião.

No vídeo, embora todos estejam vestidos de branco, possivelmente há diferenças nos tecidos e na confecção dos fios de conta, como quantidade de búzios ou grossura das guias, sinalizando que, mesmo compartilhando o mesmo objetivo de participar da liturgia, cada pessoa desempenha funções específicas e ocupam lugares diferenciados no que concerne ao acesso à palavra e ao direito de dizer, conforme a autoridade conferida pelo cargo.

A organização do espaço bem como os objetos que o compõem também faz parte das liturgias, que revelam marcas significativas das tensões históricas e sociais decorrentes da colonização, resultando em uma reconfiguração de África em território brasileiro. Essa tensão se materializa por meio das imagens (Figura 2) que se mesclam entre santos da igreja católica e *orixás* africanos.

Em uma das paredes do barracão, observa-se uma pintura de *Odé*, representado como um homem negro retinto portando arco e flecha (Figura 4). Na mesma parede, porém dispostas sobre a prateleira, encontram-se as imagens de Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora da Conceição, Jesus Cristo e São Jorge (Figura 2). Embora pertençam ao repertório de santos da Igreja Católica, essas imagens são assimiladas aos *orixás* das religiões de matriz africana no contexto do barracão. É o caso de São Jorge, associado a Ogum em razão de características e qualidades compartilhadas, em relação à guerra e à justiça. Na Figura 2, essa assimilação é evidenciada pelo fio de conta de Ogum colocado sobre a imagem de São Jorge.



Figura 4 – Pintura de um homem negro com adereços característico do *orixá* Oxóssi. Fonte: Captura de tela feita pela autora a partir de “Saída de Santo: Helena – Xangô & Oxum”. YouTube, 2014.

Sobre isso, cabe ressaltar que as práticas de assimilação entre santos católicos e divindades africanas derivam de um processo de sincretismo forçado que, ao longo do período colonial e imperial, operou como estratégia de manutenção das referências iconográficas africanas em território brasileiro. Um exemplo frequentemente mencionado é a transformação das primeiras representações de *Exú*, originalmente figurado com o falo exposto, o que foi interpretado como afronta pelos discursos moralizantes das missões jesuíticas; ao longo do tempo, essa pressão resultou na reformulação de sua imagem no Brasil.

Conforme argumenta Souza (2025), as modificações imagéticas, sobretudo aquelas que produzem o embranquecimento das entidades africanas, integram um processo mais amplo de mercantilização e controle simbólico da cultura negra, no qual a hegemonia branca redefine a aparência das divindades segundo padrões de consumo e expectativas estéticas dominantes.

No caso do Candomblé, a presença recorrente de imagens brancas associadas aos orixás contribui para a desafricanização simbólica dessas divindades, deslocando sua ancestralidade para moldes que não correspondem às lógicas do culto. Nesse sentido, Monteiro e Pasti (2021) *apud* Souza (2025) observam que, na tradição *yorùbá*, a imagem não constitui objeto de culto; o vínculo sagrado está na natureza e na ancestralidade, de modo que a representação fisicamente branca de entidades negras reflete mais as dinâmicas coloniais de visualidade do que as práticas rituais.

Assim, o hibridismo ou o embranquecimento presentes nas representações imagéticas de *orixás* revela tensões nas disputas de poder que atravessam o campo das imagens e evidencia a própria mercantilização da cultura negra, já que tais operações recaem, sobretudo, sobre divindades amplamente difundidas no consumo religioso e turístico, como é o caso de Iemanjá na Bahia, conforme também analisa Souza (2025).

As tensões recriadas pela imagética no espaço litúrgico analisado remetem tanto aos contextos separadamente das duas religiões, de matriz africana e o catolicismo, quanto ao sincretismo religioso durante a colonização no Brasil. A assimilação dos *orixás* às figuras dos santos da Igreja Católica configurou-se como uma estratégia de sobrevivência das crenças africanas durante a escravidão.

Como o cristianismo se apresentava de forma hegemônica em detrimento de outras crenças religiosas, relacionar as divindades africanas aos santos católicos, tornou-se uma estratégia para se manter o culto aos *orixás* sem que se corresse risco de vida, o que culminou, gradativamente no processo de hibridismo e embranquecimento iconográfico nas representações dessas divindades africanas.

Porém, percebe-se que o sincretismo religioso, antes adotado como estratégia de sobrevivência, ainda reverbera em muitos *Ile Axé* atualmente, trazendo à tona imagens como essa descrita anteriormente: Seu Jorge sendo assimilado pelo orixá *Ogum*, através de um fio de conta envolto sobre a imagem. Essas questões têm sido debatidas ainda hoje por se tratar de um processo de embranquecimento e de resistência das religiões de matriz africana no Brasil, o que tem reverberado não somente no embranquecimento das imagens, assim como no apagamento das tradições africanas no Brasil em detrimento da difusão da fé católica até mesmo dentro dos *Ile Axé*.

É a partir deste cenário que o falante Fernando é agenciado em Locutor, pelo funcionamento da língua no acontecimento de linguagem e inicia a cerimônia. O Locutor começa a liturgia recitando o “Pai Nosso”. É, portanto, agenciado pela sistematicidade da língua portuguesa brasileira ao recitar esta oração em português e pelas condições sócio-históricas que impõem ao falante a religião cristã católica para iniciar a cerimônia. Este funcionamento produz um agenciamento do falante pela religião católica.

O início da liturgia é feito por este Locutor que toma a palavra em português brasileiro, recitando uma oração cristã, e é seguido pelos demais. Esta tomada da

palavra resulta do agenciamento da língua como aquele que tem a autoridade a iniciar a liturgia, ou seja, enuncia a partir de um lugar social de *bàbálórìṣà*, que chamaremos de *al-bàbálórìṣà*, sucedido dos demais presentes na cena enunciativa. Estabelece-se, então, a cena enunciativa em que temos uma divisão dos lugares de enunciação: há um Locutor que ao instaurar um enunciado ao ser agenciado pela língua portuguesa; língua essa utilizada para iniciar a cerimônia e não a língua *yorùbá*.

Assim, esse agenciamento enunciativo produz uma divisão dos lugares de dizer, isto é, nesta cena enunciativa o falante não é tomado pelo dizer como Fernando, mas pelo lugar social de dizer autorizado a iniciar a cerimônia. Trata-se do agenciamento do falante como *al-bàbálórìṣà*, que é significado na cena enunciativa como aquele que direciona, orienta ou até mesmo dá ordens aos adeptos da religião, em virtude da autoridade e reconhecimento religiosos que lhe é conferido a partir desse lugar social de dizer na liturgia.

A partir disso, o *al-bàbálórìṣà* estabelece um alocutário que ocupa um lugar social inferior na hierarquia religiosa, no caso os demais presentes na cena enunciativa. Conforme explicado anteriormente, nesta cerimônia participam iniciados e não iniciados na religião, sendo apenas os iniciados que compõem de fato a centralidade na liturgia. Sendo assim, pode-se dizer que o agenciamento enunciativo instaura um at-filho-de-santo.

Neste funcionamento enunciativo, o *al-bàbálórìṣà* ocupa um lugar de dizer de enunciador coletivo, uma vez que o que enuncia é legitimado pelo coletivo religioso ao qual pertence. Embora o “Pai Nosso” possa ser proferido por qualquer adepto, nessa cena enunciativa a oração é realizada como palavra de rito, ou seja, para iniciar a liturgia. Como a condução dos rituais é uma responsabilidade atribuída aos cargos de *bàbálórìṣà* e *ìyálórìṣà*, cabe ao *al-bàbálórìṣà* proferir a oração, assumindo esse lugar de dizer coletivo. Ao apresentar esse lugar de dizer, convida os presentes na cena enunciativa a acompanhá-lo, sendo seguido pelo coro dos at-filhos-de-santo, que continuam a oração e reforçam a legitimidade coletiva desse dizer.

Há, portanto, um tensionamento entre a cena concreta, situada no Candomblé, e o enunciado cristão, pois o memorável da religião do homem branco colonizador é recortado no presente da enunciação, aludindo a um outro alocutor no interior da cena enunciativa. Embora mantenha sua forma, essa oração adquire novos efeitos de sentido no acontecimento de linguagem que se estabelece na cena enunciativa.

Esses efeitos de sentido se constituem a partir dos lugares sociais de dizer, que recortam diferentes memoráveis, mobilizando outros sentidos. De um lado, tem-se o *al-bàbálórìṣà*, que, ao enunciar a partir desse lugar social, recorta como memorável as tradições africanas, do modo de organização social à cosmovisão, passando pela história e pelas línguas africanas, como o *yorùbá*. Trata-se de um memorável vinculado a uma história anterior à escravidão, a uma tradição ainda viva em África e não atravessada pela colonização.

Por outro lado, tem-se o memorável da religião cristão, que é recortado pela oração do “Pai Nosso”, rememorando tanto a religião do catolicismo, quanto o português europeu, na condição de língua oficial do império e, ao lado do latim, utilizada nas liturgias cristãs. Por meio dela, Portugal organizou seu território, expandiu sua visão de mundo e institucionalizou práticas coloniais. Era a língua do império e da Igreja, instrumento de dominação cultural e religiosa sobre outros povos.

O primeiro memorável revela uma forma de organização social marcada por designações em línguas africanas, o que se evidencia pela própria nomeação de uma função ancestral nessa língua, *yorùbá*. O *bàbálórìṣà*, nesse contexto, ocupa um cargo sacerdotal responsável por transmitir os saberes ancestrais por meio da oralidade. Trata-se do zelador dos *orixás*, encarregado da comunicação entre essas divindades e seus fiéis. Além disso, esse memorável também recorta a cosmovisão *yorùbá*, segundo a qual *Olorum* é a figura criadora do universo, o Deus supremo, criador de si mesmo e de todas as coisas, inclusive dos próprios *orixás*.

Essa divindade africana distancia-se, por exemplo, da concepção de Deus presente no catolicismo, tanto em relação à narrativa da criação do mundo quanto à própria noção de paternidade atribuída a essa figura no discurso cristão. Em outras palavras, as referências de “Pai” e “Deus” mobilizadas na oração do “Pai Nosso”, dentro do catolicismo, estão ancoradas em sentidos construídos a partir da Bíblia; já as noções de divindade e paternidade na cosmovisão *yorùbá* derivam das tradições orais transmitidas na comunidade. Trata-se, portanto, de referenciais distintos.

Já o segundo memorável recorta a religião católica no presente da cena enunciativa, bem como o português e o latim como línguas oficializadas e mais valorizada em detrimento das demais línguas faladas durante a colonização, através da oração do “Pai Nosso”. Por meio dela, Portugal organizou seu território, expandiu sua visão de mundo e institucionalizou práticas coloniais.

A mobilização desses dois memoráveis pela politopia do agenciamento enunciativo evidencia o funcionamento político dos sentidos. A coexistência desses memoráveis no mesmo enunciado instaura uma disputa marcada pela divisão desigual do real. O que é dito em português é significado como verdadeiro, legitimado pelo grupo de adeptos da religião de matriz africana, como pertencente àquela religião também, apesar de ser uma oração católica, estruturando o mundo a partir do imaginário cristão, do monoteísmo e da língua historicamente dominante: o português.

Contudo, o mesmo enunciado é ressignificado no português brasileiro pelo al-*bàbálórìṣà*, que o compreende como parte de uma liturgia de matriz africana. Nesse sentido, o enunciado participa da organização do real a partir das tradições iniciáticas africanas, sendo constitutivo do rito que inscreve os sujeitos em uma tradição religiosa transmitida também por meio das línguas africanas.

Nesse confronto de sentidos, o político se manifesta na afirmação da igualdade das religiões de matriz africana frente ao sincretismo religioso, instaurado a partir da tradição cristã. Ao significar o real a partir do lugar social de dizer, o al-*bàbálórìṣà*, essa tradição estabelece uma relação de igualdade e legitimidade das práticas litúrgicas de matriz africanas, que não são legitimadas tradicionalmente pelo memorável das tradições católicas.

Por outro lado, o funcionamento semântico do espaço litúrgico do *Ilê Axé Ojú Obá Odé* significa a oração do “Pai Nosso” como pertencente às liturgias de matriz africana, uma vez que os sentidos dessa oração são atualizados pelo funcionamento da cena enunciativa, que recorta o memorável das tradições de matriz africana, o que implica em outras formas de significar o conceito de “Pai” e “Deus”, por exemplo, que nas tradições yorùbás é apresentado pela figura de *Olorum*.

Além disso, o *yorùbá* passa a ser significado como a língua principal na liturgia em detrimento do português brasileiro. Ainda que essa possua o status de língua oficial no Brasil e responsável por organizar a sociedade, no interior desta cena enunciativa é o *yorùbá* que opera como língua principal e responsável pela organização da comunidade do *Ilê Axé*. É dizer, o espaço enunciativo reorganiza a relação entre os falantes e entre as línguas, apresentando outras formas de significar os falantes e as próprias línguas.

Pode-se dizer que “o espaço de enunciação se modifica, pela própria dinâmica do litígio das relações envolvidas” (Guimarães, 2018, p. 25), isto é, pela relação entre línguas as duas línguas faladas - português brasileiro e *yorùbá* - neste recorte

enunciativo. Desse modo, os falantes são significados e organizados no espaço litúrgico a partir do funcionamento de linguagem, que recorta diferentes memoráveis tanto a partir do que é enunciado em português brasileiro, quanto pela nomeação que é feito dos cargos pela língua *yorùbá*.

Nesse contexto, surgem falantes atravessados por diferentes línguas: trata-se de sujeitos cuja língua materna é o português brasileiro, mas que enunciam também a partir de uma língua africana, o *yorùbá*, já transformada por atravessamentos históricos, políticos e sociais. São línguas que, ao serem deslocadas, tornam-se outras, e que, ao agenciar novos sujeitos, transformam também seus modos de significar.

Assim, os falantes se constituem como outros ao serem agenciados simultaneamente pelo português brasileiro e pelo *yorùbá*, já que, sendo brasileiros, passam a ser significados por línguas que outrora eram determinadas por sujeitos africanos. Do mesmo modo, as línguas também se tornam outras, ao constituírem novos falantes, operando transformações internas e projetando mudanças em seu funcionamento (Guimarães, 2018, p. 27).

Dessa forma, as línguas se relacionam entre si a partir dos lugares sociais em que são significadas. A língua portuguesa, nesse espaço, se posiciona como a língua do Estado, da nação, a língua oficial do Brasil. Como afirma Guimarães (2003, p. 49), é uma língua que dispõe de instrumentos próprios de organização do espaço de enunciação: a escola, a gramática, o dicionário, aos quais se soma, hoje, de modo decisivo, a mídia.

Em contraste, o *yorùbá* se relaciona com o português brasileiro a partir do lugar de língua de segredo, restrita às religiões de matriz africana e não reconhecida socialmente fora desses contextos. Trata-se de uma língua fortemente ligada às liturgias, cujo ensino se dá por meio dos processos iniciáticos. Uma língua que, em tempos anteriores, serviu como língua de contato em determinadas regiões da costa africana, mas que, com as incursões portuguesas e o processo colonial, passou a se constituir de outras formas, organizando territórios à margem da sociedade colonial, como por exemplo, a criação dos calundus, quilombos e, posteriormente, as religiões de matriz africana no Brasil.

Ainda que se fale da língua portuguesa como uma só, ela também se dividiu e se reconfigurou no espaço enunciativo brasileiro, tornando-se múltipla. Ao mencionarmos uma “língua do Estado” ou “língua nacional”, nos referimos a um

ideário de unidade que, na prática, não se sustenta. Como aponta Guimarães (2003), esse ideal não corresponde ao português corrente, ou seja, à língua viva falada no cotidiano, mas sim a uma ideia que se construiu dessa língua, estabelecendo-a por meio dos processos de gramatização e institucionalização.

Vê-se que a predominância no espaço de enunciação analisado, corresponde a uma das divisões do português, e não do seu conjunto, e isto faz a língua com as suas divisões, se apresentar como uma só, e assim se significar como dominante. Neste caso, a língua [...] “se divide, exatamente porque seu funcionamento está necessariamente exposto a algo externo, pois os falantes são determinados pelas condições históricas de existência” (Guimarães, 2018, p. 34).

Logo, podemos dizer que, o funcionamento da língua portuguesa é atravessada pelas condições sócio-históricas e até mesmo políticas de uma língua que se estabeleceu no espaço enunciativo brasileiro como dominante, em detrimentos das demais línguas faladas no mesmo território. Por outro lado, o *yorùbá*, foi significado às margens desse espaço, que o constituiu como uma língua inferior em relação ao português.

Essas condições históricas afetam o funcionamento da cena enunciativa e significam os sujeitos de maneiras distintas quando agenciados pelo *yorùbá*. Isso ocorre porque, nesse espaço enunciativo, o *yorùbá* ocupa uma posição de centralidade em relação ao português brasileiro, uma vez que é a língua que organiza a liturgia e, conseqüentemente, agencia os falantes inseridos nesse contexto. Isto é, a politopia no agenciamento enunciativo reorganiza as relações desse espaço, na medida em que os falantes passam a significar as línguas de outro modo, considerando que o *yorùbá* deixa de ocupar posições periféricas e passa a constituir a centralidade da liturgia conduzida no *Ilê Axé Ojú Obá Odé*.

4.1.2 Segundo momento: Saudação a Exú com *Àdùrà*

Logo após a oração do “Pai Nosso”, o Locutor Fernando inicia uma sequência de saudações a Exú por meio de um *àdùrà*²⁹ na língua *yorùbá*. Nem tudo o que é dito

²⁹ Reza, oração ou súplica usada para invocar e pedir ajuda às divindades, sendo utilizada sobretudo durante as iniciações (Kileuy e Oxaguiã, 2020).

é possível de ser traduzido pelos fatos já mencionados anteriormente, além da baixa qualidade do som que o vídeo apresenta. Mesmo assim, é possível identificar³⁰ que é feita uma sequência de saudações para o orixá Exú, como um pedido de permissão para iniciar a liturgia. Alguns dos fragmentos identificados correspondem a saudações que qualificam o orixá: “*Esú do Ilê; Esú bará; Esú má tán şe.*”.

Exú *do Ilê* - Exú da casa / *Esú Bará* - Exú como detentor do poder. Exú representando a força vital do homem, “*ungbò ará*”, morador do corpo, ou “*obá ará*”, rei do corpo (Kileuy e Oxaguiã, 2020,p.225) / Exú *má tán şe* - *mà* (certeza), *tán* (terminar, chegar ao fim), *şe* (fazer) (BENISTE, 2021). Propomos uma tradução aproximada, com base nas características deste orixá: “aquele que termina o que começou”. Essa designação também pode ser compreendida como uma qualidade daquele que põe o movimento em curso, pois ele inicia e conclui. O movimento cíclico de começar e terminar representa a própria dinâmica da vida, sendo Exú reconhecido como a força vital, isto é, a energia que impulsiona e sustenta a existência.

Neste momento, é importante retomar os estudos de Castro (1983) sobre a língua do povo de santo, nos quais a autora afirma que, nos contextos litúrgicos, mais importante do que a tradução de cada palavra ou expressão é a sua adequação semântica ao contexto ritual em que é utilizada. Em outras palavras, o que está em jogo é o uso apropriado de cada canto ou saudação aos *orixás* nos momentos ritualísticos pertinentes, o que ultrapassa a necessidade de tradução literal da língua.

Ao compararmos essa cena com a anterior, na qual o al-*bàbálórìṣà* conduz a oração do “Pai Nosso”, observamos uma mudança significativa tanto no agenciamento enunciativo do Locutor quanto na relação estabelecida com os Locatários e, sobretudo, nos modos de dizer que sustentam o acontecimento enunciativo. No primeiro momento, a descrição da cena enunciativa permitiu identificar o sujeito agenciado como al-*bàbálórìṣà*, enunciando a partir de um lugar de dizer legitimado por um grupo, isto é, um lugar de dizer coletivo, ainda que legitimado pelo lugar social de dizer de *bàbálórìṣà*.

³⁰ Essa constatação foi feita, sobretudo, por colegas e parentes iniciados na religião, que conseguiram identificar algumas palavras e frases presentes no vídeo. No entanto, não foi possível realizar a tradução integral dos trechos, pois esse processo exige não apenas domínio da liturgia, mas também da língua falada nesses espaços — conhecimento que, em grande parte, é transmitido aos sacerdotes da religião, como o *bàbálórìṣà* ou a *lyálórìṣà* do Ilê. Diante disso, apenas alguns fragmentos foram selecionados para uma tradução aproximada, elaborada com apoio de um dicionário de yorùbá e a partir dos conhecimentos sobre a religião e sobre os orixás adquiridos ao longo da pesquisa.

Ainda que o *al-bàbálórìṣà* enuncie a partir desse lugar social de autoridade de uma religião de matriz africana, a oração proferida no início é atravessada pela temporalidade do acontecimento, que atualiza seus sentidos. Isso ocorre porque os memoráveis mobilizados no presente da enunciação, do catolicismo e Candomblé, não se sobrepõem. Em vez disso, são postos em relação no rito, atualizando o funcionamento semântico do “Pai Nosso”, que ganha novos efeitos de sentido quando enunciado pelo *al-bàbálórìṣà* no interior da liturgia.

No segundo momento, com a enunciação do *àdùrà* em *yorùbá*, o funcionamento semântico da cena enunciativa altera-se novamente. Essa alteração não decorre apenas da mudança linguística, do português para o *yorùbá*, mas também da memória de sentidos recortada no acontecimento de linguagem a partir de outra ordem de sistematicidades. Nesse caso, o agenciamento do falante na língua *yorùbá* reinscreve, no espaço enunciativo, a legitimidade das tradições africanas, fazendo da palavra um operador do rito.

Assim, ainda agenciado como *al-bàbálórìṣà*, o falante é submetido às sistematicidades da língua *yorùbá* e às condições históricas nela inscritas, isto é, às tradições religiosas de matriz africana e, especialmente, à concepção de Exú na cosmovisão *yorùbá*. Ao enunciar o *àdùrà*, o *al-bàbálórìṣà* instaura um alocutário, o *at-Exú*, a quem dirige a palavra. A partir desse lugar social de dizer, o *al-bàbálórìṣà* inicia a liturgia pedindo autorização a Exú, uma vez que ele é sempre o primeiro *orixá* a receber oferendas e a ser reverenciado.

Nesse momento, o *al-bàbálórìṣà* assume o lugar de enunciador coletivo, pois o que se enuncia em *yorùbá* corresponde a rezas e orações específicas de cada *orixá* utilizadas nas iniciações, configurando um patrimônio ritual compartilhado pelos adeptos como um dogma. Entretanto, devido à autoridade conferida pelo cargo sacerdotal, apenas a ele é investido o direito de proferir o *àdùrà* nesse momento da liturgia, evidenciando que o acesso à palavra deriva do lugar social de dizer ocupado dentro do *Ilê Axé*, e não do domínio linguístico sobre o *yorùbá*.

Desse modo, o que é enunciado pelo *al-bàbálórìṣà* opera como dispositivo que possibilita e sustenta o ritual, acionando sentidos reconhecidos pelos iniciados presentes na cerimônia, isto é, a imponentia de Exú por meio das adjetivações que lhe são conferidas em *yorùbá*, que são confirmadas pelos demais presentes na cena enunciativa com uma saudação coletiva (*Bará oh!*), que se traduz como, salve, Exú, em *yorùbá* para Exú. Nesse processo, o acontecimento de linguagem recorta como

memorável uma imagem de Exú distinta daquela construída pelo discurso colonial-cristão que o demonizou.

Ao contrário, o *àdùrà* evoca uma imagem de Exú como divindade imponente e temida, amplamente reverenciada em diferentes cidades nigerianas. Conforme descreve Verger (2012, p. 119-122), Exú é o mensageiro dos demais orixás, guardião de templos, casas e cidades, um *orixá* de caráter suscetível, violento, irascível, astucioso e vaidoso, mas também companheiro oculto das pessoas, o mais humano dos *orixás*, por não ser inteiramente bom ou mau.

Além disso, é o memorável recortado que possibilita a representação de Exú como um orixá imponente neste espaço enunciativo, o que difere em muitos casos da maneira como ele é adjetivado e reconhecido fora desses espaços. Se pelo discurso cristão, por exemplo, Exú é assimilado a figura do diabo, no memorável que se recorta pela agenciamento na língua *yorùbá*, ele é retratado de maneira inversa, assumindo a faceta imponente que lhe é conferida pela cosmovisão *yorùbá* e até mesmo o arquétipo de inversão, conforme mencionado anteriormente.

Dito isto, podemos dizer que, em um espaço litúrgico no qual a religião cristã ainda se faz presente tanto na imagética quanto discursivamente, pelas práticas litúrgicas cristãs que ainda são mantidas, a imagem de Exú não é significada de maneira negativa pela assimilação com o demônio produzido pelo discurso cristão, por exemplo.

Ainda que não assuma a mesma característica ritualística incorporada nos cultos em África, sua natureza dinâmica, força vital que coloca em curso o movimento, ao passo que é o próprio movimento, se mantém, sobretudo pelo seu arquétipo de inversão, que se materializa na forma como Exú é significado pelo funcionamento semântico da cena enunciativa. Esse funcionamento recorta como memorável sua natureza subversiva enquanto guardião das porteiras e encruzilhadas, sendo justamente a ele dirigida a primeira saudação da cerimônia, antes de qualquer outro *orixá*; isto é, a primeira saudação se volta ao mensageiro que estabelece a comunicação entre o *Ayé* e o *Orum*.

4.2 RECORTE 2 - UMA NOVA VIDA, UM NOVO NOME: A NOMEAÇÃO COMO FORMA DE PERTENCIMENTO À COMUNIDADE DE AXÉ.

4.2.1 Primeiro momento *Orunkó*: “Dia do nome”

Conforme explicado anteriormente, o *Orunkó* ou também como é conhecido como o “dia do nome”³¹, é uma cerimônia que representa uma nova identidade para o *yaô* que, após o *orunkó* ser relevado pelo *orixá*, passa a ser inscrito na linhagem e na descendência da religião. A partir desse dia, sua identidade enquanto filho-de-santo estará vinculada a sua condição de filho de um determinado *orixá*.

No vídeo escolhido para esta análise, a cerimônia do “dia do nome” começa a partir do momento 1:46:17 do vídeo, onde o *bàbálórìṣà* Fernando, convida para “tomar o *orunkó*”³² da iniciada, a *Ìyálórìṣà* Elza, mãe de santo de outro *Ilê Axé*, que também foi convidada para participar da saída de santo. Ela se apresenta aos demais na cena enunciativa, reforçando a importância deste encontro entre vários adeptos da religião pertencentes a diferentes nações e de diferentes cargos, haja vista que essas divisões dentro da religião, no final, não os separam, pois o encontro reforça que o objetivo é o mesmo para todos, reverenciar a presença dos *orixás* da recém iniciada.

Neste momento a *Ìyálórìṣà* se aproxima da *yao*, que está incorporada pelo *orixá Xangô*, tocando o *àdjá* que carrega nas mãos, o qual é utilizado tanto para chamar o *orixá* e conduzi-lo dentro do *ilê*, quanto para movimentar o *axé* - Energia; força vital; força que movimenta a vida - durante as cerimônias. O som do instrumento tocado pela *Ìyálórìṣà* é seguido de comandos em *yorùbá*³³, que são utilizados como parte do ritual, para que ele se concretize por meio da revelação do *orunkó* (nome).

³¹ Também conhecido como *Ikomojadè* para os *yorùbás*.

³² Momento em que uma pessoa é escolhida pelo *bàbálórìṣà* ou *Ìyálórìṣà* para perguntar o *Orunkó* do *Orixá*, que está incorporado no recém iniciado, tornando-se madrinha ou padrinho do *yaô*.

³³ Não é possível identificar tudo o que é dito, somente o final, onde a *Ìyálórìṣà* pede para o *Xangô* relever seu nome: *Orunkó babá mi / Orunkó* meu pai.



Figura 5 –Ìyálórìṣà Elza interagindo com uma yao incorporada, vestida com as indumentárias de Xangô. Fonte: Captura de tela feita pela autora a partir do vídeo “Saída de Santo: Helena – Xangô & Oxum”. YouTube, 2014.

Neste contexto de iniciação, *orunkó*, isto é, o “nome” que é revelado pelo *orixá*, funciona como um marcador identitário que atualiza o vínculo entre o yao no Ilê Axé, legitimando a cerimônia e concretizando a iniciação do yao na religião. Para que isso ocorra, o *orixá* precisa proferir o seu nome logo após as saudações em *yorùbá* serem realizadas pela pessoa escolhida para “tirar o *orunkó*”.

Desse modo, a *Ìyálórìṣà* Elza começa a saudar o *orixá* Xangô, que está incorporado na yao Helena, com uma sequência de reverências ao *orixá* em *yorùbá*, junto ao toque dos atabaques que acompanham as saudações. Em virtude da qualidade do som do vídeo, assim como, das variações que sem tem na pronúncia do *yorùbá* no Brasil, não é possível compreender tudo o que é dito, mas ainda sim, conseguimos reconhecer que se trata de saudações direcionadas ao *orixá* Xangô, entoada com a finalidade de evocar sua presença. Esse reconhecimento foi possível por meio do contexto no qual essas reverências foram utilizadas.

Sendo assim, a falante Elza inicia a liturgia com as saudações em *yorùbá*, sendo agenciada na cena enunciativa em Locutor, e consequentemente, tomada pelas sistematicidades e condições sócio-históricas implicadas nessa língua, que agencia a falante Elza pelas tradições africanas. Ao enunciar, a Locutora assume um lugar social de dizer na liturgia que denota autoridade, dado que o faz como portadora de um conhecimento ancestral que lhe foi conferido e reconhecido dentro da mesma

liturgia, sendo esse conhecimento capaz de selar o rito e iniciar uma pessoa na religião. Com isso, enuncia a partir do lugar social de dizer de *al-Ìyálórìṣà*.

Ao tomar a palavra a partir desse lugar social, a *al-Ìyálórìṣà* estabelece um alocutário, a quem se dirige na liturgia, neste caso, trata-se do *orixá* que está incorporado na *yao* Helena e não a iniciada, o qual chamaremos de *at-Xangô*. A partir desse funcionamento enunciativo, *al-Ìyálórìṣà* apresenta um lugar de dizer de enunciador coletivo haja vista que ela enuncia a partir de um lugar atravessado pela tradição ritual, valendo-se de repertório enunciativo legitimado por essa tradição. O que é enunciado não parte de uma escolha individual da *al-Ìyálórìṣà*, mas sim de uma tradição estabelecida coletivamente pelos adeptos da religião, ainda que enunciada somente por ela, em virtude do acesso à palavra que o lugar social de dizer lhe proporciona nesse espaço enunciativo.

Outro ponto a ser analisado é que a *al-Ìyálórìṣà* ocupa um lugar social de dizer dentro da cena enunciativa que denota um conhecimento e domínio litúrgico compartilhado somente para algumas pessoas que alcançam um determinado tempo e experiência dentro da religião, sendo o conhecimento da língua *yorùbá* um desses conhecimentos restritos aos sacerdotes da religião (*Ìyálórìṣà* e *bàbálórìṣà*) da liturgia. Desse modo, além da *al-Ìyálórìṣà* ter domínio sobre a língua *yorùbá*, ela também tem conhecimento sobre a adequação semântica do que deve ser dito nas cerimônias, ao contexto ritual. Além disso, pode-se dizer que o cargo lhe confere o acesso à palavra de modo privilegiado, acesso esse que não foi conferido aos demais no presente da cena enunciativa, sobretudo, aos já iniciados na religião, estabelecendo um litígio entre os falantes no espaço enunciativo.

Considerando que o agenciamento enunciativo do falante é histórico, tanto pela caracterização do espaço de enunciação constituído pela relação entre línguas e falantes, quanto na cena enunciativa, na qual o falante é agenciado a dizer numa relação de alocação (Guimarães, 2018, p.65), pode-se dizer que o cargo confere a *al-Ìyálórìṣà* a partir do lugar de dizer de enunciador coletivo, um reconhecimento e poder no espaço enunciativo que não é conferido aos demais, pelo fato dela ser nomeada em uma língua que é utilizada majoritariamente para conduzir a liturgia e até mesmo utilizada para regular o acesso à palavra e, conseqüentemente, a condução das liturgias neste espaço enunciativo.

Além de ser reconhecida pela nomeação na língua, o domínio da língua dentro da liturgia também lhe confere mobilidade e possibilidade de ascensão dentro do //ê

axé haja vista que recorta como memorável as organizações africanas que antecedem o período da escravidão. Naquele momento, os *yorùbás* se valiam de sua língua para se organizar em sociedades, produzir e transmitir conhecimentos e saberes que garantiam a mobilidade dentro e fora das sociedades, isto é, trata-se de um memorável da língua *yorùbá* como língua de contato, reconhecimento que não é mais atribuída às línguas africanas para além dos espaços litúrgicos, no Brasil.

Trata-se de um memorável no qual o português brasileiro, ainda que introduzido de maneira gradual em virtudes das incursões portuguesas já existentes em território africano, não era utilizado como língua de contato entre as populações africanas, mas sim as línguas locais, sendo essas mais prestigiosas em detrimento do português europeu, por garantirem acesso às organizações e pertencimento às sociedades africanas. Dito isto, podemos inferir que, há o domínio de uma língua africana designando acesso privilegiado a determinados conhecimentos que conferem certa mobilidade dentro do espaço litúrgico do *Ilê Axé Ojú Obá Odé*, por meio da designação dos cargos conferidos neste espaço.

Percebemos que o falante, ao ter o domínio do *yorùbá* neste espaço enunciativo, se constitui como aquele que tem por direito e reconhecimento coletivo da comunidade do axé a autoridade para falar e conseqüentemente organizar o espaço enunciativo do *Ilê Axé*. Autoridade que só é conferida na língua *yorùbá* dentro dessa organização religiosa.

Desse modo, é possível observar que o *yorùbá* assume a função de organizar comunidades religiosas, denotando prestígio aos que têm o domínio da língua somente dentro desse espaço enunciativo dado que fora dessas organizações o *yorùbá* não é reconhecido como idioma oficial ou co-oficializado pelo Estado brasileiro. Conseqüentemente, é essa língua que acaba conferindo o status de prestígio ao falante neste espaço enunciativo e não o português brasileiro, ainda que reconhecido como língua oficial do Brasil, uma vez que o que se recorta como memorável são as tradições africanas, sobretudo as tradições *yorùbá*.

Sendo assim, nesse espaço enunciativo do *Ilê Axé Ojú Obá Odé*, tanto o *yorùbá* quanto o português brasileiro circulam e organizam o real, em um primeiro momento, pelo domínio da língua que estrutura o ritual e em um segundo momento, pelo direito de dizer na liturgia, regulado pelos cargos conferidos neste espaço enunciativo.

Dito isso, observa-se que o domínio do *yorùbá* está diretamente vinculado ao acesso privilegiado a determinados saberes e cargos no *Ilê Axé Ojú Obá Odé*. Isso se

deve ao fato de que a organização desse espaço litúrgico ocorre por meio do *yorùbá*. Desse modo, o falante que domina essa língua constitui-se como parte integrante da organização e do funcionamento do espaço religioso, bem como das liturgias nele praticadas, uma vez que tanto a distribuição dos cargos quanto o fazer religioso não se realizam em português brasileiro, mas em *yorùbá*.

Assim, nesse espaço litúrgico, essa língua organiza o real de maneira desigual entre seus falantes, uma vez que, ainda que o falante tenha conhecimento sobre a adequação semântica no contexto ritual em que é utilizada, o direito de dizer está vinculado ao cargo que lhe é conferido dentro desse espaço enunciativo. Logo, ainda que o *yorùbá* esteja vinculado ao pertencimento ao *Ilê Axé*, são os cargos que regulam o direito de dizer nesse espaço.

Com isso, evidencia-se o litígio nos termos definidos por Guimarães (2018) dado que espaço enunciativo divide, hierarquiza e redivide as línguas e os sujeitos, neste caso, o português brasileiro e o *yorùbá* que, ao se transformarem nesses encontros, produzem sujeitos específicos, marcados pelas condições históricas, sociais e políticas que autorizam ou interditam determinados dizeres.

Isso se dá porque, ainda que o *yorùbá* seja a língua que possibilita a participação na religião e nas liturgias, os falantes têm seus direitos de dizerem atravessados pela designação dos cargos, que regulam tanto o acesso à palavra quanto a interação nas cerimônias e festas nesses espaços. Como é o caso no *Orunkó*, momento no qual somente o *bàbálórìṣà*, *ìyálórìṣà*, *babákekere* e *yakekere* podem assumir a função de “tomar o nome” do *orixá*, na liturgia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar a constituição de sentidos e sujeitos nos recortes enunciativos do *Ilê Axé Ojú Obá Odé*, percebemos que as práticas litúrgicas operam como

mobilizadoras de sentidos silenciados no interior do funcionamento semântico das cenas enunciativas. Esses sentidos são fundamentais para compreendermos como os sujeitos pertencentes à religião são significados por meio dessas práticas e dos sentidos que delas emergem.

O que, em um primeiro momento, poderia ser interpretado como uma prática sincrética entre duas religiões, revela-se, no interior do funcionamento semântico das cenas analisadas, como litúrgio. Esse litúrgio manifesta-se pela historicidade que atravessa o acontecimento de linguagem, evidenciando uma forma própria de operar pela memória de sentidos que recorta. É por meio do memorável recortado na cena enunciativa do “Pai Nosso” que percebemos como essa oração é integrada às práticas litúrgicas de matriz africana, sendo significada a partir do memorável dessas tradições.

Recorta-se, ali, o memorável da religião cristã do colonizador pela oração proferida, ao passo que outro memorável emerge pelo agenciamento enunciativo, a partir do lugar social de onde se enuncia, atrelado às tradições das religiões de matriz africana. Nesse movimento, aquilo que poderia ser compreendido como sincretismo revela-se, pelo dispositivo semântico da cena enunciativa, como prática subversiva, tomando o sentido de subversão como um “conjunto de ações que se realizam de maneira sistemática, com objetivo de debilitar ou derrubar um sistema econômico, político ou social” (Michaelis, s.d.).

Assim, as práticas sincréticas entre as duas religiões, anteriormente significadas como estratégias de sobrevivência, passam a ser compreendidas como parte constitutiva dos ritos e como práticas de resistência, por meio das quais símbolos e práticas católicas passam a significar à luz dos cultos de matriz africana.

Ou seja, aquilo que é negado pela memória de sentidos da religião cristã, a legitimidade das liturgias africanas, tem seu pertencimento afirmado pela atualização do sentido da oração do “Pai Nosso”, que emerge no interior do funcionamento semântico analisado, operando como atualização das práticas de resistência, tomando a palavra resistência em seu sentido de luta política, “como o fazer face a uma autoridade estabelecida, a uma limitação da liberdade” (Oliveira, 2020, p. 565), a partir de Rabinovitch (2014, p. 13-14).

No contexto das casas das religiões de matriz africana no Brasil, podemos interpretar essa luta política da resistência, como maneiras de existir de formas diferentes. Implica reinventar de forma estratégica práticas litúrgicas a partir de

contextos distintos. Esse movimento também se observa nas adaptações das religiões de matriz africana em diferentes estados do Brasil.

A adaptação e a reinvenção dessas práticas não se esquivam das tensões políticas, históricas e sociais implicadas; ao contrário, elas se manifestam de modos diversos, como no caso da discussão que propomos sobre o processo de assimilação e embranquecimento imagético das divindades africanas, que evidenciam as tensões raciais pelo racismo, com a tentativa de apagamento da cultura negra no Brasil.

Desse modo, ao recortar o memorável das tradições africanas, sobretudo a cosmovisão *yorùbá*, na cena enunciativa, a oração passa a ser significada a partir desse memorável, uma vez que, por exemplo, os sentidos de “Pai” e “Deus” mencionados na oração não se ancoram no discurso cristão, mas na cosmovisão *yorùbá*, que reverência *Olorum* como o Deus responsável pela criação do universo e até mesmo de si, em detrimento da concepção cristã sobre Deus, que tem seus sentidos vinculados aos textos bíblicos.

Dito isso, observa-se que, a partir do funcionamento enunciativo pelo litígio dos memoráveis, o espaço de enunciação se modifica devido às dinâmicas estabelecidas entre línguas e falantes. Se, no Brasil, o português brasileiro é reconhecido como língua oficial do Estado, no espaço litúrgico do *Ilê Axé* é o *yorùbá* que passa a adquirir a importância de uma língua oficial, ao organizar o funcionamento litúrgico na religião.

É a língua do povo de santo, nas palavras de Castro (1983), que descreve a organização sócio-religiosa dos terreiros, os objetos sagrados, os cânticos, saudações e expressões ligadas às crenças, além de operar como mediadora das práticas litúrgicas, como na “saída de santo” analisada. Desse modo, o pertencimento a esse espaço está mediado, inicialmente, pelo domínio da língua, ensinada conforme se integra à religião, e, posteriormente, está vinculado ao lugar social de dizer que se ocupa, visto que o sacerdócio implica acesso privilegiado às práticas litúrgicas e ao direito de dizer.

Nesses termos, falar *yorùbá* é uma prática conferida a todos os adeptos durante e após o processo iniciático. Entretanto, pelo fato de a língua estar vinculada às práticas litúrgicas e estas aos cargos e funções designadas, o acesso à palavra passa a ser regulado pelo lugar social de dizer que cada falante ocupa. Assim, o espaço de enunciação do *Ilê Axé* reorganiza as relações entre línguas e falantes, modificando a relação do sujeito com a língua e, conseqüentemente, seu acesso à palavra. De igual modo opera o funcionamento enunciativo na cena do *Orunkó*.

A autoridade para “tomar o *Orunkó*” do *orixá* não é conferida a todas as pessoas iniciadas, mas apenas aos cargos mais altos, que detêm maior conhecimento sobre a liturgia e sobre a língua. Ainda que o *yorùbá* seja significado como língua prestigiada no espaço enunciativo, ela se torna um fator secundário quando observamos o acesso à palavra, uma vez que a responsabilidade de iniciar a liturgia, ou mesmo outras pessoas, está vinculada ao lugar social de dizer, que regula esse acesso.

Sendo assim, a nomeação, tanto dos cargos quanto do nome genérico atribuído ao iniciado após o *Orunkó*, funciona como forma de inscrição desses sujeitos nas tradições de matriz africana, conferindo-lhes uma identidade coletiva. Diferentemente do nome civil, o nome recebido a partir do *Orunkó* vincula o iniciado a um grupo, composto pela comunidade religiosa e pelos ancestrais, já que o iniciado adota o nome genérico do *orixá* do qual é considerado filho(a).

Em outras palavras, a nomeação em *yorùbá* reordena corpo, linguagem, relações e pertencimento, constituindo um marco de transformação que inscreve o sujeito numa rede de ancestralidade, memória e responsabilidade. Muitas vezes, esse nome passa a ser mais utilizado do que o nome civil. Nesses casos, os nomes genéricos atribuídos em *yorùbá* funcionam como marcadores identitários do grupo, pois se inscrevem em uma memória de sentidos que os representa como pertencentes a uma tradição específica, a tradição *yorùbá* de atribuição de nomes.

Essa memória de sentidos das religiões de matriz africana também se apresenta como mecanismo de atualização dos sentidos atribuídos a *Exú*, ao resgatar no memorável das tradições *yorùbás*, sua natureza mutável. Embora *Exú* tenha sido historicamente associado à figura do demônio cristão, e apesar da permanência de algumas práticas católicas nas liturgias de matriz africana, na cena enunciativa analisada é o arquétipo da inversão, discutido no início, que se evidencia, orientado pelo memorável recortado no funcionamento semântico do *àdùrà*.

Ainda que não se trate de *Exú Alaketu*, *Exú* é reverenciado no *àdùrà* como mensageiro, aquele que estabelece a comunicação entre os dois mundos, isto é, como quem põe o movimento em curso e, ao mesmo tempo, é o próprio movimento, minando, gradualmente, as representações que ainda são atribuídas a essa divindade africana, pelo memorável cristão-colonial. A representação de *Exú* no *àdùrà* evidencia como o arquétipo da inversão continua operando dentro das instituições afrodescendentes.

Se, fora desse espaço, Exú foi historicamente assimilado à figura do demônio pelo discurso cristão, no *Ilê Axé* essa representação não se sustenta. Mesmo manifestando facetas distintas, Exú não é significado como entidade demoníaca, mas como aquele que abre caminhos e estabelece comunicação entre o mundo físico e espiritual, sendo o primeiro a ser reverenciado no início da liturgia.

Assim, a reorganização do espaço enunciativo produzida pelo uso do *yorùbá*, articulada ao memorável recortado das tradições africanas, sustenta a projeção de Exú como *orixá* imponente e indispensável. A cena evidencia essa inversão, da imagem colonial para a ancestral, que estrutura os sentidos atualizados na cerimônia, reafirmando Exú como aquele que autoriza todo o funcionamento litúrgico.

Dito isso, observa-se que o espaço litúrgico do *Ilê Axé* reorganiza tanto o funcionamento semântico, pela atualização de sentidos, quanto a constituição dos sujeitos, agenciados de maneiras distintas pelas línguas mobilizadas, português brasileiro e *yorùbá*. Essa dinâmica evidencia o conflito constitutivo das relações entre línguas e falantes, mostrando que as línguas apresentam modos próprios de significar, uma vez que seu funcionamento semântico é afetado pela reorganização do espaço enunciativo.

Diante das cenas analisadas, bem como das posições ocupadas pelos falantes e das línguas mobilizadas, impõe-se uma primeira questão: se os falantes não são africanos agenciados por uma língua africana, mas brasileiros, que se relacionam com uma língua que já não é a mesma falada no sudoeste da Nigéria, estaríamos, então, diante de outro *yorùbá*? Poderíamos considerá-lo um *yorùbá* brasileiro?

Essa questão articula-se a outra, decorrente da discussão teórica: considerando o cenário de disputa e instabilidade que marca o *yorùbá* no Brasil, sobretudo em razão do processo histórico de oficialização do português e do apagamento das línguas africanas e indígenas, atravessado por disputas de sentido, marcas da história e posições ideológicas, seria possível caracterizar o *yorùbá* como língua fluida ou imaginária, nos termos de Orlandi (1983).

É importante salientar que o *yorùbá* falado nas religiões de matriz africana no Brasil não é uma língua dicionarizada. Sua transmissão ocorre no âmbito da prática religiosa e se dá de forma oral. Esse modo de transmissão reforça uma fluidez ainda maior, gerando mudanças lexicais, fonológicas e semânticas.

Nesse funcionamento, os sujeitos constituem a língua ao passo que também são constituídos por ela. Embora agenciados pelo *yorùbá*, esses sujeitos não são

africanos, mas brasileiros. Do mesmo modo, o *yorùbá* que os agencia também não é o mesmo falado na Nigéria; tornou-se outro. Misturou-se com outras línguas africanas, com línguas indígenas e, sobretudo, com o português.

Sendo assim, é necessário compreender que os sujeitos são constituídos por modos distintos de agenciamento enunciativo no espaço religioso do *Ile Axé* ao qual pertencem. Os títulos e cargos significados em língua africana lhes conferem status e poder na comunidade, ainda que tal reconhecimento não se traduza em valor social fora dela. Entretanto, no interior do *Ile Axé*, tanto a língua quanto o cargo possuem prestígio e valor simbólico, atribuídos pela reorganização do espaço enunciativo, que confere ao *yorùbá* centralidade na organização da comunidade.

Reconhecer e estudar o *yorùbá* falado no espaço enunciativo do *Ile Axé* significa compreender que o atravessamento histórico, a disputa e a resistência constituem o próprio modo de funcionamento dessa língua quanto à sua dimensão semântica. As análises permitem afirmar que a permanência do *yorùbá* no Brasil não se reduz a resíduo do passado, mas configura-se como produção contínua de modos de (re)existir pela língua, uma forma subversiva de estar e significar o mundo.

As assimilações entre duas religiões estruturalmente distintas, inicialmente classificadas como sincretismo, bem como a redução do *yorùbá* à condição de “língua de segredo”, adquirem outra dimensão quando analisadas à luz da semântica do acontecimento. Nessa perspectiva, a relação historicamente estabelecida entre o catolicismo e as religiões de matriz africana não pode ser compreendida como uma prática sincrética em sentido pleno, tendo em vista a relação assimétrica instaurada entre africanos escravizados e europeus colonizadores, aspecto problematizado por Nascimento (1978).

Por outro lado, observa-se que, na contemporaneidade, determinadas práticas historicamente classificadas como sincréticas passaram a constituir as próprias liturgias das religiões de matriz africana. É o caso, por exemplo, da oração católica do Pai Nosso, aqui analisada, bem como da tradição, em alguns candomblés baianos, de assistir a uma missa utilizando as indumentárias religiosas como forma de encerramento do rito de iniciação.

Esses dois modos de compreensão da relação entre as religiões — um marcado pela violência histórica da colonização e outro pela reapropriação contemporânea de determinadas práticas, manifestam-se, sob a ótica da semântica enunciativa, como formas de resistência frente às tensões que ainda atravessam as

religiões de matriz africana. Nesse funcionamento semântico, a oração do Pai Nosso tem seus sentidos ressignificados no interior das liturgias africanas, passando a referenciar outras deidades, ainda que se mantenha a estrutura da oração proferida no catolicismo.

Além disso, analisamos as tensões imagéticas produzidas pelo embranquecimento de determinadas representações de divindades africanas, evidenciando um processo de mercantilização de cunho capitalista e turístico, que visa adequar essas imagens a datas comemorativas e circuitos de consumo. Tal processo revela um apagamento da cultura negra e configura-se como forma de apropriação cultural, instaurando uma equação inversamente proporcional: reconhece-se a cultura negra, mas apagam-se seus produtores, o povo negro.

Dessa forma, à luz dessa perspectiva, torna-se possível evidenciar, pela linguagem, o litígio que atravessa o espaço litúrgico do *Ilê Axé Ojú Obá Odé* e, simultaneamente, o movimento de significar aquilo que é dito no presente por meio do memorável recortado das tradições africanas. É no acontecimento de linguagem, por exemplo, que a natureza dinâmica de Exú se torna visível, mostrando sua força representativa no interior da liturgia, ao ser significado à luz da cosmovisão africana no agenciamento dos falantes pela língua *yorùbá*.

Dito isso, podemos concluir que são justamente os estudos semânticos da língua que nos permitem acessar os sentidos interditados na linguagem, aqueles que, embora inscritos na memória de sentidos, são silenciados ou deslocados por conflitos históricos e ideológicos. Porém, é por meio da análise do funcionamento enunciativo do *yorùbá* e do português brasileiro que esses sentidos silenciados se evidenciam, revelando o litígio constitutivo tanto da língua quanto dos sujeitos.

Esses conflitos, que atravessam a história da colonização linguística no Brasil, também se manifestam no presente por meio de práticas como o racismo religioso e outras formas de exclusão que operam pela e na linguagem. Por isso, reconhecer a importância dos estudos semânticos enunciativos das línguas africanas faladas no Brasil é fundamental para entendermos como essas línguas e seus falantes acessam a palavra no espaço de enunciação brasileiro e, a partir disso, são constituídos pelos sentidos que operam no funcionamento dessas línguas nesses espaços.

Trata-se de estudos que desvelam os conflitos inscritos na linguagem e nos convocam a adotar um posicionamento mais consciente e político diante das línguas, compreendendo-as como espaço de disputa, resistência e reexistência. “O político é

incontornável porque o homem fala. O homem está sempre a assumir a palavra, por mais que esta lhe seja negada [...] É a afirmação da igualdade, do pertencimento do povo ao povo, em conflito com a divisão desigual do real, para redividi-lo, para refazê-lo incessantemente em nome do pertencimento de todos no todos”. (Guimarães, 2002, p.16 -17). Afinal, falar é, em si, um ato político.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRÉAL. Michel. **Ensaio de semântica**: Ciência das significações. Coordenação e revisão técnica Eduardo Guimarães/Campinas, 2ª edição, Editora RG, 2008.

CORRÊA, Paulo Petronílio. **Exú: o imaginário individual e coletivo do Candomblé**. Revista Mosaico, v. 13, p. 36–50, 2020. DOI: 10.18224/mos.v13i1.7683

DUCROT, Oswald. **O dizer e o dito**. Revisão técnica da tradução: Eduardo Guimarães. Campinas, SP: Pontes, 1987.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral II**. Revisão técnica da tradução: Eduardo Guimarães. Campinas, SP: Pontes, 1989, p. 81-90.

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.

BRÉAL, Michel. **Ensaio de semântica** - ciência das significações. Coordenação e revisão técnica de Eduardo Guimarães / Campinas, 2ª edição, editora RG, 2008.

GUIMARÃES, Eduardo. **A língua portuguesa no Brasil**. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 24–28, abr./jun. 2005.

GUIMARÃES, Eduardo. **Semântica enunciativa e sentido**. Campinas, SP: Pontes, 2018.

GUIMARÃES, Eduardo. **Semântica do acontecimento: um estudo enunciativo da designação**. Campinas, SP: Pontes, 2002. p. 5-30.

GUIMARÃES, Eduardo. **Brasil: país multilingue**. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 23-22, 2005.

GUIMARÃES, Eduardo. **Sobre teoria e método em semântica da enunciação**. *Línguas e Instrumentos Linguísticos*, Campinas, SP, v. 26, n. 51, p. 116–134, 2023. DOI:10.20396/lil.v26i51.8671816. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/lil/article/view/8671816>. Acesso em: 14 jun. 2025.

GUIMARÃES, E. **Enunciação e política de línguas no Brasil**. *Letras*, [S. l.], n. 27, p. 47–53, 2003. DOI: 10.5902/2176148511897. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11897>. Acesso em: 7 jul. 2025.

ORLANDI, Eni. **Política linguística na América Latina**. Campinas, SP: Pontes, 1988.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. **O Candomblé bem explicado: nação Bantu, Iorubá e Fon**. Organização: Marcelo Barros. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

MARIANI, Bethania. **Colonização linguística**. Campinas, SP: Pontes, 2004.

MICHAELIS. **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. Subversão. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/subvers%C3%A3o>. Acesso em: 25 dez. 2025.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NUNES, José Horta; PETTER, Margarida. **História do saber lexical e constituição de um léxico brasileiro**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: Pontes, 2002.

OBENG, Samuel G. 1998. **Akan death-prevention names: A pragmatic and structural analysis**. *Names* 46.163-187.

PETTER, Margarida. **História do saber lexical e constituição de um léxico brasileiro: Termos de origem africana no léxico do Português do Brasil**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: Pontes, 2002.

BONVINI, Emilio. **História do saber lexical e constituição de um léxico brasileiro: Palavras de origem africana no português do Brasil: Do empréstimo à integração**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: Pontes, 2002.

SAÍDA DE SANTO DE HELENA: XANGÔ & OXUM. Recife: Ferrari Brazil, 2014. 1 vídeo (1h46min), a partir de 3min20s. Publicado pelo canal Ferrari Brazil. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=d1OZNpr_hSQ. Acesso em: 8 jul. 2025.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Das línguas africanas ao português brasileiro.** Afro-Ásia, Salvador, n. 14, p. 79-88, 1983.

PARÉS, Luis Nicolau. Os Jeje e os Nagôs: Dinâmicas simultâneas de conflito e cooperação. In: SILVÉRIO. **A Formação do Candomblé: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia.** 3ª ed. rev. e ampl. Campinas: Editora da Unicamp, 2018. 421 p. ISBN: 9788526814646. - p.90 - p.103.

Sá Barreto Junior, J. (2021). **Discriminação legal às religiões de matriz africana (1889 – 1988).** Revista Em Favor De Igualdade Racial, 4(3), 115–128. <https://doi.org/10.29327/269579.4.3-10>.

SILVÉRIO, Valter Roberto. **A África Ocidental antes do século VII.** In: SILVÉRIO. Síntese da coleção História Geral da África: Pré-história ao século XVI. Brasília: UNESCO, 2013. - p.258 - p.263. (SILVÉRIO, 2013, p. 13).

SOARES, Emanuel Luís Roque. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação** - Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016. 158.: il (Coleção UNIAFRO;19).

SOUZA, Douglas Santos. **Representações de Iemanjá na festa de 2 de fevereiro: Encruzilhadas entre negritude e o embranquecimento imagético.** In: **XXI Encontro de estudos multidisciplinares em cultura.** (ENECULT), 2025, Salvador (BA). Anais do 17º Enecult. Salvador: UFBA/CULT, 2023. p. 1-12. Disponível em: </mnt/data/78aa3892-2266-4635-ab23-94dfdece2037.png>. Acesso em: 20 Nov. 2025.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África.** Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. ed., 1. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.