

Atilio Butturi Junior - Cristine Gorski Severo - Rodrigo Acosta Pereira - Sandro Braga  
(Organizadores)

# **PANDEMIAS DISCURSIVAS**

Todos os direitos desta edição reservados a Pontes Editores Ltda.  
Proibida a reprodução total ou parcial em qualquer mídia  
sem a autorização escrita da Editora.  
Os infratores estão sujeitos às penas da lei.  
A Editora não se responsabiliza pelas opiniões emitidas nesta publicação.

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo - SP)**

---

B989p Butturi Junior, Atilio et al (orgs.).  
Pandemias discursivas / Organizadores: Atilio Butturi Junior, Cristine Gorski Severo,  
Rodrigo Acosta Pereira e Sandro Braga.  
1. ed. – Campinas, SP : Pontes Editores, 2022; figs.; fotografias.

Inclui bibliografia.  
ISBN: 978-65-5637-507-6.

1. Análise do Discurso. 2. COVID-19. 3. Linguística. I. Título. II. Assunto. III. Organizadores.

---

Bibliotecário Pedro Anizio Gomes CRB-8/8846

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Catástrofes (terremotos, epidemias, pandemias, guerras). 302.2345
2. Análise do Discurso. 401.41
3. Linguística. 410

Atilio Butturi Junior - Cristine Gorski Severo - Rodrigo Acosta Pereira - Sandro Braga  
(Organizadores)



# PANDEMIAS DISCURSIVAS



*Copyright* © 2022 - Dos organizadores representantes dos colaboradores  
*Coordenação Editorial*: Pontes Editores  
*Editoração*: Eckel Wayne  
*Capa*: Accessa Design  
*Revisão*: Joana Moreira

#### CONSELHO EDITORIAL:

Angela B. Kleiman  
(Unicamp – Campinas)

Clarissa Menezes Jordão  
(UFPR – Curitiba)

Edleise Mendes  
(UFBA – Salvador)

Eliana Merlin Deganutti de Barros  
(UENP – Universidade Estadual do Norte do Paraná)

Eni Puccinelli Orlandi  
(Unicamp – Campinas)

Gláis Sales Cordeiro  
(Université de Genève - Suisse)

José Carlos Paes de Almeida Filho  
(UnB – Brasília)

Maria Luisa Ortiz Alvarez  
(UnB – Brasília)

Rogério Tilio  
(UFRJ – Rio de Janeiro)

Suzete Silva  
(UEL – Londrina)

Vera Lúcia Menezes de Oliveira e Paiva  
(UFMG – Belo Horizonte)

#### PONTES EDITORES

Rua Dr. Miguel Penteadó, 1038 - Jd. Chapadão  
Campinas - SP - 13070-118  
Fone 19 3252.6011  
ponteseditores@ponteseditores.com.br  
www.ponteseditores.com.br

## SUMÁRIO

O DISCURSO COMO PANDEMIA OU O QUE PODEM AS ANÁLISES DOS DISCURSOS?.....	7
Atilio Butturi Junior	
Sandro Braga	
O ACONTECER DA VOZ: HOMENAGEM A PEDRO DE SOUZA .....	19
Suzy Lagazzi	
DA VOZ À ORELHA. MEMÓRIA DA LÍNGUA FALADA NAS CANÇÕES.....	23
Pedro de Souza	
PRÁTICAS LINGUÍSTICAS AFRO-DIASPÓRICAS E A CONSTRUÇÃO DO COMUM: O CONTEXTO DAS CASAS RELIGIOSAS DE MATRIZES AFRICANAS.....	35
Cristine G. Severo	
Ana Cláudia F. Eltermann	
QUEM MANDOU <i>CALAR</i> MARIELLE? MARIELLE FRANCO E A LUTA PELA PALAVRA FEMININA .....	55
Amanda Braga	
Carlos Piovezani	
“PRA GENTE MULHER, É MUITO DIFÍCIL” OU DAS RESISTÊNCIAS POSSÍVEIS ÀS VIDAS HIV+ .....	91
Camila de Almeida Lara	
A <i>PREP</i> , O PERIGO, O <i>VIAGRA</i> : UMA LEITURA NEOMATERIALISTA DOS DISCURSOS SOBRE A ANORMALIZAÇÃO DAS SEXUALIDADES.....	115
Atilio Butturi Junior	
UM CORPO PARA CHAMAR DE EU, MESMO QUE ESTE CORPO SEJA O MEU .....	137
Sandro Braga	
GENEALOGIA DOS CORPOS: DO ESTÁBULO PARA AS RUAS.....	157
Cleudemar Alves Fernandes	

ALTERIDADE E RESPONSABILIDADE ÉTICO-DISCURSIVA EM TEMPO DE PANDEMIA .....	181
Rodrigo Acosta Pereira	
Fernando Arthur Gregol	
NECROPOLÍTICA Y PSIQUIATRIZACIÓN DE LA VIDA EN TIEMPOS DE PANDEMIA .....	201
Sandra Caponi	
A PANDEMIA EM FOTOS – UM OLHAR BAKHTINIANO.....	219
Marília Amorim	
O SUJEITO EM TEMPOS DE PANDEMIA: O NEGACIONISMO DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO .....	249
Maria Bernadete Fernandes de Oliveira	
A CIÊNCIA E O DISCURSO CIENTÍFICO .....	275
Maurício Eugênio Maliska	
DESTRUIÇÃO DO COMUM E CARTOGRAFIA DOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO EM CURSO .....	295
Bruno Deusdará	
SOBRE OS ORGANIZADORES E A ORGANIZADORA .....	319
SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS.....	321

PRÁTICAS LINGUÍSTICAS AFRO-DIASPÓRICAS E A  
CONSTRUÇÃO DO COMUM: O CONTEXTO DAS CASAS  
RELIGIOSAS DE MATRIZES AFRICANAS

Cristine G. Severo  
Ana Cláudia F. Eltermann

INTRODUÇÃO

Neste capítulo, abordamos o papel das práticas linguísticas afro-diaspóricas na construção do comum como legado que constitui a matriz sociocultural afro-brasileira. Com isso, buscamos ratificar o papel dessas práticas na definição do sentido de língua, em diálogo com abordagens do Sul Global (SANTOS, 2018; CONNELL, 2007), trazendo à tona as dimensões epistemológica e política inscritas nessas práticas (PENNYCOOK; MAKONI, 2020; HEUGH *et al.*, 2022). Sabemos que a matriz sociocultural afro-brasileira engloba uma série de práticas sociais, culturais, políticas, estéticas, religiosas que inscrevem sentidos afro-diaspóricos variados. Diferente de uma visão essencializadora, consideramos que “as práticas afro-nativas no fenômeno da diáspora não foram separadas ou erradicadas, mas sim traduzidas, incorporadas ou crioualizadas” (IROBI, 2012, p. 274). Consideramos as práticas linguísticas afro-diaspóricas como lugares simbólicos e materiais de atualização do sentido de africanidade, abertos a redefinições e translocações. Defendemos que essa atualização é constitutiva do próprio significado das práticas linguísticas afro-diaspóricas que contribuem para reverberar,

de forma ritualística e performativa, os elos temporais e espaciais que fundamentam experiências de tradição e pertencimento.

Neste capítulo, enfocamos o significado e o papel das práticas linguísticas afro-diaspóricas – a exemplo do papel da tradição oral e da competência simbólica das línguas – na vivência de casas religiosas de matrizes africanas, atentando para a maneira como a língua opera como um elemento constitutivo da construção de uma experiência comum, que aciona dimensões religiosa, cultural, estética e política. Nesse contexto, a tradição oral importa, pois as expressividades religiosas de matrizes africanas não compartilham um dogma comum e, tampouco são institucionalizadas ou homogeneizadas através de um texto escrito (WIREDU, 2010). Reconhecemos que a experiência religiosa afro-brasileira não é homogênea, mas plural e diversificada, sinalizando para diferentes perspectivas, práticas e crenças (FLOR DO NASCIMENTO, 2016). Contudo, ao mesmo tempo que reconhecemos essa diversidade, atentamos para o papel simbólico da língua como elemento que as aproximam.

O texto se estrutura da seguinte maneira: iniciamos com uma discussão sobre os sentidos de diáspora e de comum em relação com uma reflexão crítica sobre o conceito de língua; a seguir, enfocamos nossa discussão no contexto das casas religiosas de matrizes africanas, abordando os sentidos e os papéis que as línguas desempenham na construção de laços espaço-temporais; na terceira seção, abordamos o sentido de comunidade e o papel da educação na construção de uma experiência comum nessas casas religiosas.

#### EXPERIÊNCIA AFRO-DIASPÓRICA, A CONSTRUÇÃO DO COMUM E O CONCEITO DE LÍNGUA

A experiência afro-diaspórica atualiza uma memória, enredando – e tecendo um enredo – a partir de vestígios e fragmentos. A diáspora africana implica um trabalho de interpretação e releitura da África em diálogo com a experiência atual; diferente de um resgate de um sentido original e autêntico, trata-se de olhar para a África no “Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do



panelão colonial” (HALL, 2011, p. 39). Isso implica considerar as relações de poder inscritas nos processos de hibridização cultural, entendidos como processos contínuos de tradução (HALL, 2011). Nesses processos, as tradições – entendidas como “repertórios de significação” (HALL, 2001, p. 74) – são reconstruídas, sobretudo, a partir de práticas de caráter comunitário que agenciam corpos, performances e rituais:

A maioria dos africanos negros da diáspora que criam rituais performativos o fazem para reafirmar a força vital da comunidade, envolvendo-a em uma experiência que reforça a visão de mundo coletiva na qual os ritmos naturais e os equilíbrios cósmicos da comunidade, apesar das interrupções periódicas, estão em harmonia<sup>1</sup> (WALKER II, 2002, p. 14).

Trata-se, portanto, de um dado modo de criar, recriar e experienciar o comum, em que sentidos de comunidade, pertencimento e práticas linguísticas desempenham papel estruturante. Evita-se, contudo, uma visão essencializada e cristalizada de comunidade em prol de uma perspectiva polifônica e dinâmica, a exemplo do conceito de Atlântico Negro, cunhado por Gilroy (2001), para definir uma formação intercultural e transnacional que gerou um sistema de comunicação e de fluxos culturais globais, como contraponto a um modelo binário nacionalista ou essencialista de análise da história cultural: “A história do Atlântico negro fornece um vasto acervo de lições quanto à instabilidade e à mutação de identidades que estão sempre inacabadas, sempre sendo refeitas” (GILROY, 2001, p. 30). O conceito de diáspora é significativo ao aproximar “a riqueza plural das culturas negras em diferentes partes do mundo” com “as culturas africanas”, sem essencializar ou celebrar uma suposta autenticidade (GILROY, 2001, p. 171-172).

1 *“Most black Africans in the Diaspora who create performative rituals do so to reaffirm the life force of the community by engaging the community in an experience that reinforces the collective worldview in which the natural rhythms and cosmic balances of the community, despite periodic disruptions, are in harmony.”* As traduções neste texto são de nossa responsabilidade.

Consideramos o processo de reinvenção do comum como um projeto de libertação e descolonização, isso porque a experiência colonial se caracterizou pela construção de cercas, divisas, fronteiras, silenciamentos e enclausuramentos. A remoção dessas cercas e clausura – entendida como declosão (NANCY *apud* MBEMBE, 2019) – significa engajar-se com um processo de pertencimento, habitação e criação do mundo, que passa pela consciência e tomada de si. A descolonização implica a construção de um mundo comum, o que afeta diretamente o contexto afro-diaspórico:

O mundo está em criação, e nós também. Fora desse processo de criação, cocriação e autocriação, ele é mudo e inacessível. É ao contribuir com esse projeto triplo que ganhamos o direito de herdar o mundo em seu conjunto [...] Trata-se então de um pensar horizontal do mundo que designa um lugar central para uma ética da mutualidade ou, como sugere Gilroy, da convivência do estar-com outros (MBEMBE, 2019, p. 73).

Por isso, ao enfocamos o papel das práticas linguísticas afro-diaspóricas, buscamos não apenas expandir o conceito de língua, mas defender que esse conceito – no âmbito de uma experiência de descolonização – esteja imbricado com a construção do comum, através da linguagem. O uso da linguagem, em primeira pessoa, é constitutivo de um processo de apropriação de si (MBEMBE, 2019) diante do outro: “falar é existir absolutamente para o outro” (FANON, 2008, p. 33). A implicação de existir – para si e para o outro – é o compartilhamento do mundo; por tabela, inferimos que “não há uma língua final, mas sim línguas, palavras, vozes, um compartilhamento originalmente singular de vozes sem o qual não haveria uma única voz”<sup>2</sup> (NANCY, 2000, p. 85). Defendemos que o uso da voz no contexto diaspórico pode ser aproximado daquilo que Gilroy (2001, p. 225) chama de processo tripartite de engajamento humano:

---

2 “there is no ultimate language, but instead languages, words, voices, an originarily singular sharing of voices without which there would be no voice.”

há uma supressão de algo antes? Se sim, seria legal sinalizar: [...] primeiro, na busca ativa de auto-emancipação da escravidão e seus respectivos horrores; segundo, rumo à aquisição da cidadania substantiva negada pela escravidão e, finalmente, na busca de um espaço autônomo no sistema de relações políticas formais que caracteriza a modernidade ocidental.

Sobre a tradição oral e a oralidade, evidentemente, elas não se reduzem ao ato de verbalização de um código linguístico e, tampouco, devem ser vistas na chave binária e reducionista de escrita-fala. Os sentidos de letramento e de oralidade devem ser vistos de maneira contextualizada, como sistemas semióticos processuais, contingenciais e historicamente situados (PENNYCOOK; MAKONI, 2020). Trata-se de línguas tomadas como práticas e não entes abstratos, homogêneos e essencializados, similarmente às tradições africanas, que não concebem a palavra como inerte, mas sim como movimento e ação (NASCIMENTO, 2019, p. 129). Defendemos que o domínio das práticas linguísticas afro-diaspóricas não se reduz ao conhecimento de um código linguístico, mas à inscrição dos sujeitos em práticas sociais situadas, mediadas e construídas pela linguagem.

Sobre o papel da oralidade, mesmo em sociedades africanas que possuem a escrita, ela funciona como uma matriz cultural de construção do discurso (CUNHA JÚNIOR, 2010). Em outros termos, a oralidade como matriz discursiva significa que:

Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. A tradição oral baseia-se em uma certa concepção do homem, do seu lugar e do seu papel no seio do universo (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169).

Nessa direção, consideramos a oralidade africana como modalidade parresiástica (FOUCAULT, 2014; SEVERO, 2020), um modo de dizer

verdadeiro que coloca em tela um modo de subjetivação (o ser africano), um discurso revolucionário (que enuncia em voz própria uma verdade africana), uma prática da liberdade (que tensiona os regimes eurocêntricos de dizer o verdadeiro): “o conceito de parresia [...] aplicado às práticas orais africanas pode ser visto como um lugar de construção de um modo de subjetivação – africano – que opera como crítica ao poder colonial e como lócus de enunciação de uma voz autoral e de prática de liberdade” (SEVERO, 2020, p. 310).

Consideramos que a tradição oral não se resume ao domínio de um dado código verbal, mas agencia uma série de recursos semióticos produtores de significação e de expansão do sentido de comunicação, a exemplo do papel dos tambores na comunicação com o mundo espiritual nas casas religiosas de matrizes africanas (CUNHA JÚNIOR, 2010). Como afirmam Pennycook e Makoni (2020), os tambores, em muitas tradições africanas, são utilizados como comunicação, para enviar mensagens ou informações. Há uma prática, em Buganda, chamada “tambores falantes” (*talking drums*) que imitam a fala. Nesse contexto, cada tipo de mensagem é transmitido através de um toque diferente e o tambor é considerado o guardião da língua. Nas religiões de matrizes africanas, os tambores também têm a sua língua e a sua gramática:

Eles, os tambores rituais, possuem gramáticas próprias: contam histórias, conversam com as mulheres, homens e crianças, modelam condutas e ampliam os horizontes do mundo. Foram eles que muitas vezes expressaram o que a palavra não podia dizer e contaram as histórias que os livros não poderiam contar e as línguas não poderiam exprimir (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 58).

Nesse sentido, é possível afirmar que os objetos também podem ter agência. Os tambores, por exemplo, possuem altos níveis de ação e sacralidade (PENNYCOOK; MAKONI, 2020). Quando consideramos outras formas de concepção da vida e de mundo, percebemos que as línguas são “partes complexas de uma gama entrelaçada de pessoas,

lugares e coisas. Os humanos fazem parte de uma história muito longa e profunda, sobre a qual não têm controle total, nem monopólio. Eles compartilham essa história com outras entidades [...]” (PENNYCOOK; MAKONI, 2020, p. 112)<sup>3</sup>. Conceber que a partilha do mundo ocorre com outros seres, que não somente humanos, permite abrir o olhar para outras formas de perceber a linguagem e a comunicação, que ocorre por meio de uma infinidade de relações. Percebemos, com isso, como as práticas linguísticas afro-diaspóricas nas casas religiosas tensionam o antropocentrismo fortemente presente no conceito moderno de língua pautada na relação entre língua-racionalidade-humano.

Além disso, argumentamos que as práticas linguísticas nos condomblés do Brasil são exemplos de multilinguismos do Sul Global (PENNYCOOK; MAKONI, 2020). Trata-se de práticas linguísticas multissemióticas que envolvem sentidos expandidos de comunicação, integrando (HARRIS, 1998) a relação passado-presente-futuro, mundo material-mundo sobrenatural, animais humanos-não-humanos-plantas-objetos. Nesse contexto, os oráculos – sistemas interpretativos – desempenham um papel na produção de comunicação entre todos os entes mencionados:

Animais, plantas e outros seres que, no ocidente, chamamos de “inanimados”, falam outras línguas e os mortos, orixás, voduns e inquices têm outra linguagem. E nesse contexto que aparece uma espécie de mecanismo orientador/tradutor, que propicia a comunicação com mortos, orixás, voduns e inquices, chamados inapropriadamente de oráculos (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 163).

Esses exemplos ilustram a maneira como as línguas não se reduzem a sistemas abstratos universalizáveis, previamente nomeados, contá-

---

3 Citação completa no original: “From this perspective, languages are not systems that, if not used by humans, become extinct, but rather complex parts of an interwoven range of people, place, and things. Humans are part of a very long and deep history, over which they neither have complete control, nor a monopoly. They share this history with other entities, so the dualistic partitions of minds from bodies, meaning, and matter or nature, cannot be conceptually sustained.”

veis e racionalizados; e a comunicação, tampouco, requer uma relação humano-humano. Nessa perspectiva: “O foco de tal trabalho é, portanto, no multilinguismo como parte de práticas sociais e culturais mais amplas, tornando central a base social da interação humana, em oposição ao multilinguismo centrado na linguagem” (PENNYCOOK; MAKONI, 2020, p. 46)<sup>4</sup>. Assim, defendemos que as práticas linguísticas afro-diaspóricas são exemplos de como os multilinguismos do Sul Global – ao ressoarem e ressignificarem memórias coloniais de práticas linguísticas de resistência e subversão – contribuem para expandir as epistemologias linguísticas, tensionando a hegemonia de uma perspectiva eurocentrada.

#### PRÁTICAS LINGUÍSTICAS E A (RE)CONSTRUÇÃO DE LAÇOS ESPAÇO-TEMPORAIS

As casas religiosas de matrizes africanas são lugares materiais e simbólicos de performatividade e atualização de sentidos e experiências afro-diaspóricas. Não é o propósito discutir o conceito de religião afro-brasileira, mesmo porque reconhecemos que o termo “religião” carrega sentidos ocidentalizados, se referindo, tradicionalmente, a um sistema unificado e materializado institucionalmente. Diferentemente,

[...] a religião na África é predominantemente de caráter pessoal e não institucional [...] ser religioso é ter certas crenças ontológicas e/ou cosmológicas sobre a natureza do mundo e sobre o destino humano e ter uma atitude de confiança, dependência ou reverência incondicional em relação àquilo que é considerado como determinante desse destino, quer seja um ser inteligente ou um aspecto da realidade (WIREDU, 2010, p. 2).

Reconhecemos que a experiência afro-diaspórica reverbera essa perspectiva africana. Sobre os *candomblés* brasileiros, trata-se de “mo-

---

4 Citação completa no original: “The focus of such work is therefore on multilingualism as part of wider social and cultural practices, making the social grounding of human interaction central, as opposed to language-centred multilingualism”.

dos de vida elaborados no Brasil com a presença de elementos culturais africanos, como crenças, saberes, valores e práticas” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 153).

Neste texto, consideramos que as línguas desempenhem papel relevante para a formação de um senso de comunidade nas religiões de matrizes africanas, o que se verifica no modo como os terreiros são classificados em nações<sup>5</sup>. A ideia de pertencimento e as línguas estão simbolicamente associados, pois, geralmente, pertencer a um candomblé de nação jeje-mina, nagô-queto ou congo-angola significa utilizar sistemas lexicais ewe-fon, iorubá ou banto, respectivamente (PESSOA DE CASTRO, 2005). Conforme afirmou Póvoas (1989, p. 5), “[...] não se admite o manejo de um vocabulário que não seja o específico da nação à qual pertence a casa, pois o fiel do candomblé é cioso no zelo de suas raízes etnológicas”.

Registre-se que o conceito de terreiro/território ultrapassa a dimensão física, material e territorial; não há diferença entre aspectos materiais e imateriais. Só é possível conceber o território como parte de um todo, que engloba o próprio indivíduo e a coletividade: “[...] para os povos e comunidades tradicionais de matriz africana *yorùbá* [iorubá], as palavras *Ilé* e *Egbé* são sinônimos. A primeira designa espaço físico e a segunda associação ou grupo e são usualmente expressadas para designar o mesmo território/ser” (SILVA NETO, 2019, p. 104). Assim, na visão das comunidades de matrizes africanas, o território – parte do todo, a Terra – deixa de ser apenas atrelado ao seu valor econômico, sendo o lugar da vida, da existência humana e das relações, carregando “os valores da cultura, da ancestralidade, da história” (SILVA NETO, 2019, p. 104).

Neste contexto, saber utilizar uma determinada língua no terreiro tem relação com pertencer a uma comunidade linguística religiosa específica. Veremos que esse uso linguístico não se limita ao domínio de um dado código verbal, mas inclui modos de dizer/cantar, de performatizar e de ser. Nesse sentido, importa mais o momento apropriado de se entoar um canto – competência simbólica – do que o significado literal de cada

5 “Nação” é um termo utilizado para distinguir os diferentes segmentos dos candomblés. Não se refere a uma nação política, mas sim a diferenças rituais, litúrgicas e linguísticas.

palavra em particular (PESSOA DE CASTRO, 2005). Embora o que se considere língua africana não seja aquilo que é estruturalmente falado na África hoje, esses sistemas lexicais permanecem nos terreiros como símbolo de pertencimento afro-religioso. É a linguagem cultural, a chamada língua-de-santo (PESSOA DE CASTRO, 2005, 2016), língua da Costa, língua dos santos ou língua dos orixás (PÓVOAS, 1989). Veremos que o próprio significado dessa língua mobiliza sentidos de tradição, pertencimento e comunidade, sinalizando para um modo específico de construção do comum. A tradição não é vista como fonte de autenticidade ou origem de uma identidade primeira e, tampouco, como contraposição à ideia de modernidade; diferentemente, assumimos uma visão dinâmica de tradição, “em movimento incessante” e aberta à mudança e inovação (GILROY, 2001, p. 241-242).

Para exemplificar como uma língua ritual íntegra e constitui o cotidiano de muitos dos terreiros de matrizes africanas, apresentamos um pequeno depoimento da Ialorixá Mãe Meninazinha d’Oxum, do Ilê Omolu Oxum, sobre a relação da língua nagô e a construção simbólica de uma “África pequena”, no terreiro em que ela frequentava desde criança:

Antigamente era muito mais fácil pra eles aprenderem o nagô, vivenciando ali. Minha mãe contava que quando ela fez santo dentro da casa de candomblé a língua era essa. Eles aprenderam na prática. Minha vó, minha Tia Pequena aprenderam ali dentro da casa de candomblé, não tinha curso não. [...] Até hoje no terreiro da nossa casa, e acredito na maioria dos terreiros do Rio de Janeiro, ainda se usa muito falar o nagô. Porque é uma África pequena. Cada terreiro é uma parte da África. E nós usamos muito a língua. Pai Vicente Bankolê não pedia “chinelo”, ele não pedia “roupa”, era “vai pegar o batá (chinelo), acho (roupa)”, e era assim que ele conversava conosco, e com isso ele estava nos passando o ensinamento que até hoje nós trazemos para dentro de nossas casas (IALORIXÁ Mãe Meninazinha d’Oxum, 2014, p. 332).



A ideia de pertencer a uma comunidade – o terreiro – carrega camadas de sentido, pois não se pertence apenas a um grupo religioso, mas também a uma tradição vinda do continente africano, tradição essa que é repassada de geração em geração. Ouvir, aprender, falar e ensinar o nagô, dessa forma, insere o participante em uma rede simbólica que conecta as pessoas no espaço (Brasil-África) e no tempo (passado-presente-futuro), dissolvendo as fronteiras binárias entre aqui-lá, mundo físico-mundo sobrenatural, ontem-hoje-amanhã. Sobre o sentido de temporalidade, Sodré (2002) utiliza o termo *Arkhé*, de origem grega, para tratar das culturas que são fundadas na vivência e na ancestralidade. Para as culturas de *Arkhé*, como as de matrizes africanas, a origem não é somente o começo dos tempos, mas o “[...] eterno impulso inaugural da força da continuidade do grupo. A *Arkhé* está no passado e no futuro, é tanto origem como destino” (SODRÉ, 2002, p. 170). A *Arkhé* também pode ser traduzida por tradição; é a transmissão da matriz simbólica do grupo. A tradição não significa um passado imobilizado, mas se configura como um elo de permanência no movimento. Assim, o sentido de ancestralidade é continuamente atualizado através das práticas simbólicas, que incluem os processos de transmissão de saberes. De forma geral, entendemos que neste contexto afro-diaspórico, similar ao contexto africano, “o mundo dos antepassados é entendido como contínuo e análogo ao dos vivos, e as interações entre os dois reinos são, por avaliação comum, base regular do dia-a-dia” (WIREDU, 2010, p. 4).

A menção à língua também sinaliza para modos específicos de funcionamento dos discursos. Ou seja, o uso de termos em ewe-fon, iorubá ou banto sinalizaria para modos específicos de produção, circulação e recepção dos discursos. Assim, em um terreiro de candomblé, “os conceitos de condição humana, criação do mundo e do homem, deveres, morte, destino do homem após a morte, proibições, vida, tudo é visto dentro de uma interpretação nàgó” (PÓVOAS, 1989, p. 31). A interpretação nagô envolve um dado modo de funcionamento dos discursos, que inscreve na materialidade da língua sentidos afro-diaspóricos. Isso não significa dizer que o português também não possa funcionar para enunciar essa experiência. De acordo com Póvoas (1989, p. 42),

as palavras do português podem se tornar tão sagradas quanto as das línguas africanas: “[...] o lexema *nàgó* deixa uma marca semântica que adere ao lexema português e a palavra se sacraliza”. Embora a palavra seja falada em português, ela não perde as suas marcas de sacralização (PÓVOAS, 1989). Esse é um exemplo de como traduções, incorporações e translocações (IROBI, 2012) contribuem para ressignificar o que conta como experiência religiosa nessas casas.

O processo de aprendizagem da língua transcende uma visão escolar/institucional, e se vincula a modos específicos de compartilhamento de uma vida comum, a partir da dimensão experiencial, seja do cotidiano das casas, seja dos rituais específicos. Exemplificando, de acordo com a ialorixá Mãe Meninazinha, essa aprendizagem ocorre mais facilmente na própria vivência no terreiro. A afirmação de que se aprende pela prática é comum entre os participantes das religiões de matrizes africanas, conforme é possível observar na fala de um pai de santo de Florianópolis, ao ser questionado sobre como são repassados os conhecimentos em sua casa religiosa: “É oralmente. É, e na verdade na prática também, porque é explicado. Como a gente tem rituais, eu chamo os filhos aqui pra ver como é que é preparado tudo, pra eles irem aprendendo. A melhor maneira de aprendê, na verdade, é botando a mão, né” (*apud* SEVERO; ELTERMANN, 2020, p. 24).

O compartilhamento dos saberes, desse modo, somente ocorre com os encontros, com as presenças, com os contatos com a comunidade. Para Nascimento (2019, p. 129), a troca de conhecimentos pela prática e pela oralidade tem relação simbólica com uma visão de mundo africana: “A transmissão pela escrita fria e inerte era o oposto à essência do conhecimento verdadeiro, adquirido pelos africanos através de uma relação direta, afetiva, num encontro interpessoal”. A fidelidade à palavra falada permite, dessa forma, estabelecer uma continuidade com a tradição, pois “[...] escrever é trair o sistema, por isso a comunicação se estabelece de boca-ouvido” (PÓVOAS, 1989, p. 5). Além disso, a transmissão oral garante a manutenção do segredo: o conhecimento só é repassado àqueles que estão presentes, ou seja, aqueles que ouvem e proferem a palavra no espaço compartilhado.

Tendo feita essa breve explanação sobre a relação entre oralidade, língua e os significados afro-diaspóricos nas casas religiosas de matrizes africanas, a seguir abordamos a relação entre a oralidade e o papel da educação e da construção de laços espaço-temporais na construção do comum.

#### SENTIDOS DE COMUNIDADE E DE EDUCAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DO COMUM

A abertura para outros modos de concepção de mundo é uma constante nas comunidades de matrizes africanas. Como explica Silva Neto (2019), o terreiro é um lugar que está ligado a valores muito diferentes das concepções ocidentais. A comunidade surge como consequência ética da adesão aos valores de uma tradição, valores esses alinhados a *Arkhé* do grupo. Mas a comunidade, nessa visão, não é isenta de conflitos e, dessa forma, não é utópica. A comunidade é:

[...] o lugar histórico possível em que a tradição se instala como uma dimensão maior que a do indivíduo singular, levando-o a reconhecer-se nela como algo diferente de si mesmo, como um grande outro que inclui tanto pedras, plantas, animais e homens, como a própria morte, com a qual se institui uma troca simbólica na forma de culto aos ancestrais. Ao se obrigar (pois é de uma obrigação que se trata, a obrigação é uma regra fundamental da comunidade-terreiro) a assumir-se existencialmente como um outro, o indivíduo reconhece a sua relação com o contingente (o não necessário), aprende a reconhecer os limites e, portanto, a jogar com eles (SODRÉ, 2002, p. 171).

Para as comunidades de matrizes africanas, o sentido da existência do indivíduo está no coletivo (SILVA NETO, 2019). O senso de comunidade e de coletividade, na perspectiva afro-religiosa, emerge a partir de núcleos formados pelas famílias de santo. Cada um desses núcleos possui um dirigente, chamado de mãe ou pai de santo. Essa hierarquia

também se estende aos ogãs ou kambondos, também considerados pais, e às equédís ou makotas, consideradas mães. Há, ainda, os avós ou avôs de santo, as filhas ou filhos de santo e até mesmo tias ou tios de santo. Costuma-se dizer que a família de santo surgiu como uma recriação da família consanguínea, devido às separações feitas dos africanos escravizados no período colonial. A política do tráfico operou pela separação, desde o continente africano, daqueles de mesma etnia e língua, como forma de impedi-los de se organizarem (SILVA, 2004). Separados de seus parentes e daqueles com os quais tinham laços de solidariedade, os africanos reconstruíram simbolicamente essas relações.

Sobre a experiência de reconstrução de laços, como afirmam Medeiros e Silva (2020, p. 13), “A diáspora, originada no sequestro negreiro, traz consigo a tentativa de desagregação, do deixar para trás partes da vida, mas as culturas criadas a partir dela são culturas de resistência, recriação e reconstrução”. O terreiro funciona, dessa forma, como um espaço de reconstrução dos elos sociais e de possibilidade de relacionamentos plurais. Essa visão é reafirmada por Flor do Nascimento (2016, p. 161), que atribui aos candomblés um papel de religação de Brasis e Áfricas, “buscando outras maneiras de conexão que não passem apenas pelo caráter negativo da escravidão, mas por uma atitude criativa frente à vida, que retome valores, práticas e sentidos que foram legados pelo continente africano”. Se na África a família de santo e a de sangue eram a mesma, no Brasil essa família precisou ser reformulada, criando-se uma família simbólica. Como o sistema religioso possui normas próprias, que muitas vezes divergem da sociedade em geral, a família de santo se torna um espaço de refúgio e de compartilhamento de valores (TRAMONTE, 2012). Trata-se de um processo de reconstrução e reinvenção de laços espaço-temporais que constroem um senso de identidade, expressividade e pertencimento.

Além disso, há uma relação entre o pertencimento à comunidade e o processo educativo (ALVES, 2010), que não se resume a um sentido escolar de educação. Nos terreiros, a educação não é responsabilidade apenas de uns poucos, mas, ao contrário, é responsabilidade de toda a comunidade, tendo, assim, um caráter coletivo e social. Nessa perspectiva,

a educação é considerada um processo permanente: “[...] o indivíduo é educado a todo o momento por todas e todos do grupo, servindo a vida cotidiana como pretexto para a se educar. A vida e o aprendizado são indissociáveis” (BOTELHO; FLOR DO NASCIMENTO, 2010, p. 80). O terreiro é um espaço que favorece os processos educativos polissêmicos, permeados pelas práticas orais, “[...] pelo manuseio da natureza; pela musicalidade, nas vozes altivas dos que entoam as cantigas às divindades vindas do continente africano; pela expressão corporal, pela epifania dos mitos sagrados e, principalmente, pela noção de comunidade [...]” (BOTELHO; FLOR DO NASCIMENTO, 2010, p. 81).

O processo educativo é, também, fortemente influenciado pela importância simbólica dos mais velhos – *sábios parciais*, pois estão em processo contínuo de aprendizagem (FLOR DO NASCIMENTO, 2016) –, como formadores e transmissores do conhecimento, seguindo a hierarquia do santo, em que os mais velhos ensinam os mais jovens:

É a comunidade do candomblé estruturada numa rigorosa hierarquia sócio-religiosa, por idade de iniciação. Assim, os mais antigos iniciados (que podem, inclusive, ter pouca idade biológica) já dominam campos semânticos do universo *nàgó*, sabem e podem conceber a vida numa interpretação sob a ótica dos orixás (PÓVOAS, 1989, p. 10).

Como discutem Flor do Nascimento e Botelho (2020), esse sistema de hierarquias dentro do terreiro, no entanto, não é fundado em torno da opressão e da violência, mas sim da ancestralidade e da ideia de que “[...] alguém já está há mais tempo no caminho e tem algo a ensinar” (FLOR DO NASCIMENTO; BOTELHO, 2020, p. 413). Assim, a hierarquia não se baseia em uma noção de superioridade ou de binarismos tais como sabedoria ou ignorância, sucesso ou fracasso. A função dos mais velhos não é oprimir, mas sim ensinar, cuidar e acolher. A concepção de ensino e aprendizagem, dessa forma, não está pautada em um desenvolvimento ideal, em que todos chegam ao mesmo objetivo e ao mesmo fim. A noção de formação presente nas religiões de matrizes africanas é

sempre relacional, processual e solidária (FLOR DO NASCIMENTO; BOTELHO, 2020). Sendo assim,

Enquanto as perguntas que orientam os processos formativos ocidentais podem ser traduzidas por “o que é algo, quais seus fundamentos e como os apreendemos?”, para os candomblés, a questão essencial é “como nos tornamos aquilo que somos e de que forma nossas heranças ancestrais nos chegam?”, enfatizando um aspecto funcional da experiência e não um caráter essencial da existência, fazendo com que os “conteúdos” aprendidos estejam a serviço de um modo de ser e de viver comunitariamente (FLOR DO NASCIMENTO; BOTELHO, 2020, p. 413).

A educação nos terreiros possui uma outra lógica, diferente daquela dos ditos espaços formais de ensino, como escolas e universidades. Assim, embora o pensamento ocidental tenha considerado essas instituições como únicos espaços de saber, é preciso considerar que o conhecimento é produzido em outros lugares, que são formados por saberes tão sofisticados e legítimos quanto aqueles produzidos pelo cânone (MEDEIROS; SILVA, 2020). Como defende Alves (2010, p. 1197), “os muros das escolas são meras criações imaginárias”, pois a formação se dá em diversos contextos e os conhecimentos e as significações circulam por redes educativas. Os terreiros, para Caputo (2015, p. 777), estão nessas redes, “[...] tecidas por danças, cantos, comidas, rezas, folhas, mitos, artefatos, gestos e segredos”.

## PALAVRAS FINAIS

Neste capítulo, procuramos articular as políticas linguísticas afro-diaspóricas, especialmente aquelas relacionadas ao contexto das religiões de matrizes africanas, com a noção de comunidade, salientando o papel das práticas linguísticas na construção do comum. O terreiro, a família de santo e as línguas culturais foram mobilizados como núcleos agregadores

de sentidos de tradição, pertencimento e comunidade. Atentamos, assim, para os multilinguismos do Sul Global (PENNYCOOK; MAKONI, 2020), que envolvem práticas linguísticas multissemióticas que expandem os sentidos de língua e de comunicação, vistas não mais como sistemas universalizáveis, mas sim como prática. Ao pautar a relação entre modos vida, modos de dizer e processos de descolonização na construção do comum, buscamos tornar as políticas linguísticas um “*exercício de busca ética da palavra [...] um exercício político de tornar-se vocalmente militante*” (SEVERO, 2020, p. 318, grifos no original).

## REFERÊNCIAS

- ALVES, N. A compreensão de políticas nas pesquisas com os cotidianos: para além dos processos de regulação. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 31, n. 113, p. 1195-1212, out./dez. 2010.
- BOTELHO, D.; FLOR DO NASCIMENTO, W. Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos candomblés. *Participação (UnB)*, v. 17, p. 72-80, 2010.
- CAPUTO, S. G. Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas. *Revista Brasileira de Educação*, v. 20, n. 62, jul./set. 2015.
- CONNELL, R. *Southern theory: the global dynamics of knowledge in the social science*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- CUNHA JUNIOR, H. Ntu: introdução ao pensamento filosófico bantu. *Educação em Debate*, v. 1, n. 59, ano 32, 2010.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FLOR DO NASCIMENTO, W.; BOTELHO, D. Èkó láti sayé: educação e resistência nos candomblés. *Revista Educação e Cultura Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 48, 2020.
- FLOR DO NASCIMENTO, W. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosóficos*, v. XIII, p. 153-170, 2016.
- FOUCAULT, M. *A coragem de verdade: o governo de si e dos outros II*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo; Rio de Janeiro: Editora 34; Universidade Cândido Mendes; Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011.
- HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. *História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.
- HARRIS, R. *Introduction to Integrational Linguistics*. Oxford: Pergamon, 1998.
- HEUGH, K.; STROUD, C.; TAYLOR-LEECH, K.; DE COSTA, P. *A sociolinguistics of the South*. London: Routledge, 2022.
- IALORIXÁ Mãe Meninazinha d'Oxum. A língua nagô no terreiro. In: LIMA, I. S.; CARMO, L. do. *História social da língua nacional 2: diáspora africana*. Rio de Janeiro: NAU, 2014. p. 210-217.
- IROBI, E. O que eles trouxeram consigo: carnaval e persistência da performance estética africana na diáspora. Trad. Victor Martins de Souza. *Revista Projeto História*, n. 44, p. 273-293, jun. 2012.
- MBEMBE, A. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- MEDEIROS, C. S. de; SILVA, I. S. da. A matripotência nos terreiros de candomblés pelas mãos das makotas. *Problemata: R. Intern. Fil.*, v. 11, n. 5, p. 5-19, 2020.
- NANCY, J-L. *Being singular plural*. Trad. Robert Richardson e Anne O'byrne. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- NASCIMENTO, A. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.
- PENNYCOOK, A; MAKONI, S. *Innovations and challenges in applied linguistics from the Global South*. London; New York: Routledge, 2020.
- PESSOA DE CASTRO, Y. *Povos, línguas e culturas africanas no Brasil*. Publicado pelo canal Nós Transatlânticos, 2016. 1 vídeo (17 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kuHpwsoSeE>. Acesso em: 17 jan. 2022.
- PESSOA DE CASTRO, Y. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Top Books, 2005.
- PÓVOAS, R. do C. *A linguagem do candomblé: níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.
- SANTOS, B. de S. Construindo as Epistemologias do Sul. Antologia essencial. v. 1, v. 2. Buenos Aires: CLACSO, 2018.
- SEVERO, C. G.; ELTERMANN, A. C. Conhecimento e transmissão oral em casas religiosas de matriz africana. In: LEITE, I. B.; ALENCAR, A. E. V. (org.). *O axé dos territórios religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos* [recurso eletrônico]. Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE; Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – NUER, 2020.



SEVERO, C. G. Da oralidade africana como discurso e modalidade parresiástica: implicações para a política linguística. In: BRAGA, A.; DE SÁ, I. (org.). *Por uma microfísica das resistências: Michel Foucault e as lutas antiautoritárias da contemporaneidade*. Campinas: Pontes Editores, 2020. p. 305-320.

SILVA, R. V. M. e. *Ensaio para uma sócio-história no português brasileiro*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

SILVA NETO, J. P. da. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: visgo para combater o racismo. *Perseu*, n. 17, ano 12, p. 91-120, 2019.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

TRAMONTE, C. Processos educativos interculturais na “família de santo”: pais e filhos nas religiões afro-brasileiras. *Visão Global*, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 389-402, jan./dez. 2012.

WALKER II, V. L. Introduction. In: HARRISON, P. C.; WALKER II, V. L.; EDWARDS, G. *Black theatre: ritual performance in the African diaspora*. Philadelphia: Temple University Press, 2002. p. 13-17.

WIREDU, K. As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico. Trad. para uso didático de WIREDU, Kwasi. African religions from a philosophical point of view. In: TALIAFERRO, C.; DRAPER, P.; QUINN, P. L. (ed.). *A companion to philosophy of religion*. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p. 34-43. Trad. Lana Ellen T. de Sousa. Rev. Wanderson Flor do Nascimento. p. 1-14. Disponível em: [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/kwasi\\_wiredu\\_-\\_as\\_religi%C3%B5es\\_africanas\\_desde\\_um\\_ponto\\_de\\_vista\\_filos%C3%B3fico.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/kwasi_wiredu_-_as_religi%C3%B5es_africanas_desde_um_ponto_de_vista_filos%C3%B3fico.pdf). Acesso em: 7 fev. 2022.

