

O CONTEXTO LINGUÍSTICO DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO

THE LINGUISTIC CONTEXT OF THE TRADITIONAL COMMUNITIES OF TERREIRO

Erikson Bruno Mercenas Santos¹

RESUMO

Este trabalho aborda o contexto linguístico das comunidades tradicionais de terreiro (CTTro), sobretudo o Candomblé, que estabelece uma relação com o contexto histórico e os ritos internos da religião como forma linguística de resistência através da oralidade (Hampatê Bâ, 2010) visto o processo de colonização no Brasil, que teve como efeito o aniquilamento das tradições africanas em diáspora (Nascimento, 2019). A interação através da oralidade traduz ou modela o tipo de comportamento que a comunidade estabelece a partir dos valores culturais que foram recebidos. Os estudos dos atos de fala, desenvolvidos por Austin (1990), permitiram analisar algumas práticas de terreiro como de caráter de ação performativa. A linguagem enquanto ação é considerada performativa, cujos efeitos marcam as vidas e o mundo social e, frequentemente, as suas intenções (e pretensões) conscientes (Rajagopalan, 1996). Considera-se que os atos performativos através dos processos ritualísticos das CTTro nos vinculam a uma ética, ancestralidade e identidade africana-negra, na medida em que são nesses espaços que são mantidos o cimento cultural que une os elementos diversos de um povo através do sentimento de continuidade histórica vivido pelo conjunto de sua coletividade (Munanga, 2020).

PALAVRAS-CHAVE: Atos de fala. Comunidades. Linguagem. Performatividade. Tradição oral.

ABSTRACT

This paper addresses the linguistic context of traditional terreiro communities (CTTro), especially Candomblé, which establishes a relationship with the historical context and the internal rites of religion as a linguistic form of resistance through orality (Hampatê Bâ, 2010) given the process of colonization in Brazil that had the effect of annihilating African traditions in the diaspora (Vansina, 2010). The interaction through orality translates or models the type of behavior that the community establishes from the cultural values that were received. The studies of speech acts developed by Austin (1990) allowed the analysis of some terreiro practices as a performative action. Language as action is considered performative, whose effects mark lives and the social world and, often, their conscious intentions (and pretensions) (Rajagopalan, 1996). It is considered that the performative acts through the ritualistic processes of the CTTro, link us to an ethics, ancestry and African-black identity, insofar as it is in these spaces that the cultural cement that unites the diverse elements of a people through the feeling of historical continuity lived by the whole of its community (Munanga, 2020).

KEYWORDS: Communities. Language. Oral tradition. Performativity. Speech acts.

1. O terreiro e a palavra

Este é um ponto crucial na experiência afro-brasileira, quando se leva em conta que a tradição e o conhecimento eram uma realidade viva e dinâmica na África, não em termos de arquivo ou escritura fossilizada. 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

¹ Universidade Federal de Sergipe (UFS), erikson.ufs@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0005-4155-2121>.

encontro interpessoal. É nesse ponto crucial que podemos perceber claramente a dicotomia que separa e diferencia as culturas negro-africanas das culturas branco-europeias: a oralidade como base da comunicação e da transmissão cultural. Não se concebia a palavra inerte e apenas descritiva: pois em si mesma era movimento e ação (Nascimento, 2019, p. 129).

As experiências e interações nas CTTro – Comunidades Tradicionais de Terreiro² – estão situadas no campo da linguagem, sobretudo através da comunicação oralizada. Os saberes ancestrais para além das ritualidades são transmitidos de forma oral. Tendo em vista a imposição da língua e da religião no contexto da colonização, é possível situar essa transmissão de saber oral como uma forma de resistência, a fim de não se perder em sua totalidade a comunicação entre os africanos e seus descendentes.

É importante mencionar que a tradição oral para os negros africanos e em diáspora assume uma ligação entre história e língua através das narrativas que contam em diversos momentos a relação existencial e históricas dos Orixás³ em terras africanas. Essa visão faz parte dos povos bantu, iorubá e mandinga. É através das narrativas que podemos manter a tradição e a memória existencial em constante fluxo de movimento, com a finalidade de manter a tradição viva. Portanto, a linguagem oral nesse contexto assume o lugar do encontro com o passado compartilhando referências e experiências de vida, sempre olhando para o passado como forma de memória a ser mantida no presente, seja em reflexão ou em elaboração.

O que favorece a ligação entre história e linguagem na tradição dos povos da África negra é a concepção que esta em geral conservou dos dois fenômenos. Tal concepção identifica, espontaneamente, pensamento e linguagem e encara a história não como uma ciência, mas como um saber, uma arte de viver. A história visa ao conhecimento do passado. A linguística é a ciência da linguagem e da fala. A narrativa e a obra histórica são conteúdos e formas de pensamento. A língua é, em si mesma, o lugar desse pensamento, o seu suporte (Diagne, 2010, p. 247).

A presença das línguas africanas no Brasil se encontra fortemente nas comunidades do Candomblé, sendo elas, bantu, iorubá e fon. A linguagem oral no Candomblé é “uma palavra cantada com uma língua, cuja utilização é especializada, em um contexto que reproduz valores de civilizações africanas, no Brasil: é a palavra sagrada de origem africana” (Nogueira, 2008, p. 25). O mundo simbólico do Candomblé, sobretudo do Nagô-Ketu, tem como língua mais falada o iorubá. Os valores de civilização africanos podem ser encontrados no *corpus* literário de Ifá⁴, no *orikì* (evocação), *àdùrà*

² Adotar-se-á o termo CCTro – Comunidade Tradicional de Terreiro – como uma denominação aglutinadora de todas as práticas afro-brasileiras também chamadas Religiões de Matriz Africana ou tradições afro-brasileiras, como Umbanda, Candomblé, Xambá, Nagô-egbá, Batuque, Tambor de Mina, Jurema e aparentados. Diante da perseguição, somos todos “macumbeiros” – no sentido negativo da palavra –, por isso é preciso que nos vejamos todos como irmãos e parte de uma cultura com gênese comum (Nogueira, 2020, p. 138).

³ A palavra Orixás é a denominação para os povos iorubás, é válido mencionar que em outras tradições o nome para se referir às divindades africanas podem ser outro, como por exemplo inquices, para os povos bantu.

⁴ A palavra *Ifá* diz respeito ao sistema divinatório que foi construído pela divindade *Òrúnmilà*. O sistema divinatório tem

O contexto linguístico das comunidades tradicionais de terreiro

(reza) e *orin* (cântico). Dentro dessas estruturas narrativas é possível se deparar com a história, os elementos e a existência dos Orixás. Portanto, a palavra exerce um papel fundamental nas ritualidades.

Etnograficamente, o termo *nagô* era aplicado pelos Fon do Daomé a apenas um ramo dos descendentes dos iorubás da Federação da Cidade de Ifé que, anteriormente, haviam imigrado na região geográfica do atual Daomé e regiões circunvizinhas. Com as guerras escravocratas, os já então Daomeanos (Jeje) estenderam esta denominação a todos os reinos circunvizinhos e, depois, aos seus inimigos do Leste e Nordeste, mas empregando-a agora com a conotação pejorativa de *lixo*. A expressão *nagô* está atrelada à África Ocidental e concomitantemente aos falantes de iorubá. Levando-se em conta o fato de a língua utilizada nos Candomblés ser resultante do contato entre línguas das sociedades onde atualmente se localizam a Nigéria, o Benim e Gana e o português do século XVIII, o iorubá, atualmente falado na Nigéria, tem servido de base para o estudo do *nagô* (Nogueira, 2008, p. 25).

É importante destacar que, devido ao processo de colonização, que de forma sistemática separou a população africana para dificultar a comunicação, a língua africana, sobretudo o iorubá, nas comunidades tradicionais de terreiro, tem sido utilizada para os processos ritualísticos. A palavra é proferida para fins específicos, logo, não se tem a comunicação fluida em comparação à língua portuguesa.

Perdida a língua como meio de comunicação do cotidiano, só se conserva um riquíssimo repertório de vocábulos, de frases e textos ligados à atividade ritual. Constitui, hoje em dia, uma língua ritual, utilizada unicamente como veículo coadjuvante do rito. O sentido de cada vocábulo foi praticamente perdido; o que importa é pronunciá-lo na situação requerida e sua semântica deriva de sua função ritual (Santos, 1988, p. 7).

A tradição oral está presente durante milênios com a finalidade de transmitir a história, a religião, a ciência e a tecnologia, desempenhando um papel importante na construção histórica da África. Para alguns pensadores inseridos em práticas ocidentais, a oralidade em detrimento da escrita ocupa o lugar de desvantagem, e até mesmo pode ser vista como analfabetismo, entretanto, no contexto africano e nos terreiros, a oralidade ocupa um lugar de prestígio, que possibilita uma interação grupal de povos na cultura e práticas sociais (Sálámì; Ribeiro, 2011, p. 226). É necessário pensar a oralidade para além de uma transmissão de enunciados. O conhecimento presente na tradição oral empreende um testemunho ocular e literário, para além de um conjunto de histórias de uma determinada época, “a memória de textos orais pode atingir os mais elevados níveis de abstração, como ocorre no caso dos depositários da oralidade, pessoas que são a ‘memória viva’ da África e a sua melhor testemunha” (Sálámì; Ribeiro, 2011, p. 227).

A tradição da oralidade, sobretudo, em seu contexto histórico, “combina-se e une-se a expressões simbólicas de valor, para produzir um registro que os antropólogos qualificam de “mito” (Vansina, 2010, p. 155). Esses mitos têm como finalidade elucidar complexas narrativas que tratam

como finalidade instruir através da palavra, caminhos a serem evitados, novas encruzilhadas e tomadas de decisões. Nesse sentido, a palavra no sistema de *Ifá*, atua como transmutação de um estado para outro. Aquele que sabe ouvir, pode ser abençoado por *Ifá*.

também da origem de um povo descrevendo sistemas de valores, assim como um código secreto que precisa ser mantido na comunidade; sendo assim, “as tradições refletem tanto um ‘mito’, no sentido antropológico do termo, como informações históricas” (Vansina, 2010, p. 156). Nas interações de terreiro, de acordo com o valor civilizatório da hierarquia, os mais velhos são os detentores do vasto código linguístico. Desse modo, são responsáveis por passar de geração a geração os ensinamentos da cultura. Normalmente, os ensinamentos ocorrem no momento em que o terreiro entra em função para uma determinada tarefa e ritual.

Em resumo, sabe-se que no contexto ocidental a etimologia *hierarquia* está associada à relação de poder numa dualidade superior e inferior, e se estende à relação de gênero, pensando o feminino como sendo o outro do masculino, assim como, também, do ponto de vista racial e de classe. Na sociedade iorubá, o valor civilizatório da hierarquia não é estabelecido através de relações de poder de qualquer ordem. De acordo com Oyěwùmí (2021, p. 19), numa sociedade iorubá pré-colonial, a centralidade do corpo na perspectiva de machos e fêmeas não era fundamental para definir as hierarquias sociais. A nigeriana segue afirmando que a sociedade era definida fora desse mapa de gênero que estabelece uma relação central com a biologia na classificação social.

A hierarquia no Candomblé não diz respeito à subalternização e estratificação das relações. Os valores inseridos na hierarquia dialogam com a reciprocidade e o respeito, compreendendo a importância do caminho percorrido no sentido individual e no do coletivo. O caminho percorrido do mais velho serve de experiência para o mais novo através dos ensinamentos, das palavras e dos comportamentos na comunidade. Assim como o mais velho precisa ser respeitado, o mais novo merece o mesmo respeito.

As diversas categorias hierárquicas no Candomblé são respeitadas igualmente em seu tempo-território. Para além do espaço-terreiro-candomblé, é possível pensar a hierarquia como sendo uma ética do cuidado, do amor, do ensino e da admiração. Numa relação esposa e marido, não raro a esposa passa a exercer o lugar de mãe do marido, causando assim, um esvaziamento do seu lugar de esposa. O irmão mais velho precisa se manter em seu lugar como mais velho, se esforçando para contribuir enquanto irmão mais velho: “Um mais velho será amaldiçoado 12 vezes se não fizer o seu papel de mais velho com um mais novo. Será amaldiçoado 12 vezes se fizer mal a um mais novo”. É preciso considerar que, esse pensamento não é uma verdade absoluta, mas sim uma lição que tem como proposição manter a ordem e harmonia, elucidando que quando saímos do nosso lugar, criamos problemas para nós e para os outros.

Assim como na sociedade iorubá, é através da categoria hierarquia-senioridade⁵ que os papéis sociais internos são definidos dentro dos terreiros Nagô- Ketu. A esse respeito é válido mencionar que:

Outra diferença fundamental entre as categorias sociais iorubás e ocidentais envolve a natureza altamente situacional da identidade social iorubá. Na sociedade iorubá, antes da instalação forçada das categorias ocidentais, as posições sociais das pessoas mudavam constantemente

⁵ Com referência às atribuições do terreiro Nagô-Ketu do qual faço parte, há outra forma de determinar a função de cada pessoa no terreiro. Algumas pessoas são iniciadas para desempenhar a função de cargo.

O contexto linguístico das comunidades tradicionais de terreiro

em relação a com quem estavam interagindo; conseqüentemente, a identidade social era relacional e não era essencializada. Em muitas sociedades europeias, ao contrário, machos e fêmeas têm identidades de gênero decorrentes da elaboração de tipos anatômicos; portanto, homem e mulher são essencializados. Essas identidades essenciais de gênero nas culturas ocidentais estão ligadas a todos os compromissos sociais, não importando quão distantes estejam das questões de reprodução que tais empreendimentos possam ter. O exemplo clássico é que, por muitos anos, as mulheres não podiam votar apenas porque eram mulheres (Oyèwùmí, 2021, p. 20).

Outra questão importante a ser mencionada é que uma pessoa mais nova, numa configuração biológica, pode ser considerada como sendo uma pessoa mais velha, a partir de outra configuração de sentido, a iniciação, que será abordado na última seção. Por exemplo, atualmente a minha idade cronológica é vinte e nove anos, entretanto, a idade de iniciação são exatamente dois anos e três meses, logo, uma pessoa tendo como idade biológica quinze anos, mas, tendo sido iniciada há cinco anos, é considerada uma pessoa mais velha para os terreiros de Candomblé. Vale mencionar que, as minhas elucidações levam em consideração o meu caminho percorrido nas comunidades tradicionais de terreiro, ou seja, por alguma razão, algumas casas-terreiro podem ter outro modo de compreender a senioridade ou tempo de iniciação.

A senioridade é a principal categorização social que é imediatamente aparente na língua iorubá. Senioridade é a classificação social das pessoas com base em suas idades cronológicas. A prevalência da categorização etária na língua iorubá é a primeira indicação de que a relatividade etária é o princípio central da organização social (Oyèwùmí, 2021, p.80).

Para os iorubás a palavra está carregada de *aṣẹ-axé*, é através dela, como um fio condutor, que é possível obter sucesso ou fracasso, principalmente, do ponto de vista ético. Para obter êxito através da palavra é preciso enunciá-la no momento certo da ritualística, seja para evocar, saudar, suplicar, cantar e agradecer. Em resumo, o *axé* pode ser compreendido como uma força vital importante para atividades rituais. O *axé* pode ser adquirido, compartilhado ou até mesmo perdido a depender do comportamento adotado; deste modo, a melhor forma de manter essa força vital é através da aquisição gradual de conhecimentos, a fim de não desperdiçá-lo, compreendendo a sua importância e comprometendo-se com a boa conduta e justiça para favorecer o acúmulo de *axé*. É importante lembrar que, a transmissão de *axé* pode ocorrer através de processos ritualísticos, desde uma reza à uma iniciação. Os portadores desse *axé* são os babalaôs, os babalorixás e as ialorixás; os *oba*, reis; os *oṣó* e as *àjé* e os conhecedores de *òògùn*, práticas mágico-medicinais (Sàlámì; Ribeiro, 2011, p. 43).

Para as comunidades de tradição oral, a palavra não pode ser utilizada como jogo de poder, sem prudência e sem limites. A palavra carrega a transformação de um estado para outro. Há uma conduta por aqueles que entendem o seu valor moral e fundamental para a comunidade. Assim como a palavra abençoa, ela também amaldiçoa, pois a palavra é vinculada e movida por *axé* e poder. Em um texto escrito a palavra perde o seu efeito, visto que é necessário a repetição constante para obter efeito sobre o que está sendo realizado.

Considerando que a palavra tem o poder de mudar o estado das coisas, as comunidades de tradição oral atuam através de diversos interditos com a finalidade de manter a ordem. Vale destacar aqui a mentira, como sendo um desses interditos. A mentira não é simplesmente um defeito moral, mas uma interdição ritual cuja violação impossibilitaria ao mentiroso o preenchimento de sua função (Hampaté Bâ, 2010, p. 177). A mentira destitui a magia de sua totalidade, na medida que configura um desvio de conduta. Não há como confiar o destino e o domínio da magia a uma pessoa sem caráter. Para a tradição africana, a mentira nos desvincula da nossa potência em *axé*: “a tradição africana abomina a mentira. Diz-se: cuida-te para não te separares de ti mesmo. É melhor que o mundo fique separado de ti do que tu separado de ti mesmo” (Hampaté Bâ, 2010, p. 177). A mentira impossibilita as trocas genuínas e nos destitui da confiança e da autoconfiança, gerando consequências devido à imprudência com o uso da palavra: “somente quem confia em si pode inspirar confiança nos demais e mostrar-se capaz de responder de modo positivo à confiança nele depositada” (Sàlámi; Ribeiro, 2011, p. 120).

A proibição da mentira deve-se ao fato de que se um oficiante mentisse, estaria corrompendo os atos rituais. Não mais preencheria o conjunto das condições rituais necessárias à realização do ato sagrado, sendo a principal estar ele próprio em harmonia antes de manipular as forças da vida. Não nos esqueçamos de que todos os sistemas mágico-religiosos africanos tendem a preservar ou restabelecer o equilíbrio das forças, do qual depende a harmonia do mundo material e espiritual (Hampaté Bâ, 2010, p. 177).

De fato, se faz necessário mencionar as consequências do mal uso da palavra, para que sejam mensuradas a complexidade e a seriedade da tradição oral, visto que o pensamento ocidental opera de forma tendenciosa ao pensar na corrupção das palavras e dos atos com a ausência do castigo, ainda que os textos escritos sejam os documentos que sofrem maior alteração, se formos pensar nos documentos apresentados pela polícia para marcar a torçãozeleira eletrônica no corpo preto.

O *corpus* literário de Ifá é uma das mais importantes e vasta manifestação linguística da oralidade presente no contexto africano e em diáspora, aqui pensando o Candomblé Nagô-Ketu. É possível pensar em *Òrúnmilà-Ifá* como retomada ancestral, como sendo a possibilidade de imersão em um vasto campo do conhecimento oracular da sociedade iorubá. A palavra *òrúnmilà* refere-se à divindade, e a palavra *ifá* diz respeito ao sistema divinatório que foi construído pela divindade *òrúnmilà*. Um dos *orikis* de Ifá adverte que *òrúnmilà* é capaz de alterar a data da morte. Um dos mitos de Ifá conta que nasceu, na cidade de Ifé, eminentemente adivinhador e terapeuta que, por onde passava, ensinava os mistérios da adivinhação. Teve oito filhos e alguns discípulos. Dentre as diversas pessoas a que ensinou os fundamentos do jogo oracular, selecionou dezesseis pessoas, cujos nomes são idênticos aos dos *odús*, signos divinatórios.

Sabe-se que o *corpus* literário de Ifá contém 256 *odús*, sendo 16 *odús* maiores os principais, que são chamados de *Ojú Odù*, e 240 *odús* menores que são conhecidos como *Omọ Odù*. Reunidos, os *odús* compõem a narrativa de acontecimentos míticos e históricos, denominados *itàn*. A consulta com Ifá tem como finalidade compreender a vida do consulente, a fim de aconselhar e recomendar

O contexto linguístico das comunidades tradicionais de terreiro

padrões de comportamentos para viver em felicidade e afastar pensamentos de apequenamento e comportamentos desvirtuosos. Os capítulos/poemas de Ifá que são chamados de *esé*, através de formas poéticas e metafóricas guardam e determinam conhecimentos de todas as áreas, ensinando o caminho do equilíbrio e da importância da tomada de decisão. *Òrúnmilà-Ifá* é parte da criação de *Olódùmarè*, força criadora principal na construção do mundo. É a fonte da qual se originam os seres e os Orixás. É possível pensar a existência de Ifá como sendo determinante para viver em abundância e em estado de felicidade plena, no presente. A ideia de futuro como conjectura de possibilidade e causa, do que “é preciso fazer agora, para ser feliz depois” tem relação com o pensamento mítico cristão, para os iorubás, a felicidade precisa acontecer no hoje, através das escolhas e do destino trilhado. O *corpus* literário de Ifá se apresenta como uma filosofia de vida que possibilita alinhar os caminhos para o mercado das trocas positivas, a incumbência está na relação interpessoal do viver em sociedade, na medida que estabelece regras e interditos de inserção do indivíduo em sua comunidade.

Levando em consideração a discussão anterior sobre a tradição oral e a relação de mentira e integridade moral através da palavra, o *Odù Ofú-Òşé* presente em Ifá menciona que:

Aquele que mente será destruído pela mentira. Aquele que provoca a discórdia será destruído pela discórdia. A falsidade despojará o falso da força vital de que dispõe. A falsidade destruirá os falsos. Foram eles que adivinharam para *Àjàgùnmalè*, sábio supremo no òrun. Todos aqueles que trocam a verdade pela mentira serão levados para o òrun por *Àjàgùnmalè*. Não chamem o morto de vivo, nem chamem o vivo de morto. Quem chama o morto de vivo ou chama o vivo de morto será levado para o orun por *Àjàgùnmalè*. Não chamem uma mulher fértil de estéril, nem chamem uma mulher estéril de fértil. Quem chama uma mulher fértil de estéril ou chama uma mulher estéril de fértil será levado para o orun por *Àjàgùnmalè*. Não chamem o preto de branco, nem chamem o branco de preto. Quem chama o preto de branco ou chama o branco de preto será levado para o orun por *Àjàgùnmalè*. Orunmilá diz que prefere destruir o babalaô mentiroso, que engana a quem o procura em busca da verdade, e colocar em seu lugar outro babalaô que, embora não conheça tão bem a complexa sabedoria de Ifá, seja um homem leal. Orunmilá diz que prefere um homem que desconhece a sabedoria de Ifá a outro que, embora grande conhecedor desta sabedoria, seja falso e mentiroso (Sálami; Ribeiro, 2011, p. 324-325).

O *odú* em questão estabelece o vínculo e a importância com a verdade para com os saberes civilizatórios que estão contidos em Ifá, que de forma oral são ofertados como possibilidade de cura. A mentira, o mau caráter e a má palavra se apresentam como o adoecimento para trilhar o caminho. A boa palavra é ofertada como cura e possibilidade de retorno para uma nova encruzilhada. É preferível aquele que não sabe do que aquele que sabe e faz errado. O uso da má palavra por aqueles que escolherem trilhar o caminho de Ifá, babalorixás, ialorixás e babalaôs acabam não preservando a sua força vital *axé*. A narrativa enfatiza a responsabilidade com a fidelidade à verdade. É preciso destacar que Ifá e a cosmogonia de terreiro não trabalham com a noção de dogma e engessamento das possibilidades; Ifá é a própria confluência de possibilidades que permite interpretar a vida por diversos caminhos. A morte representada no *odú* pode ser interpretada como a morte social nas relações da

comunidade, aquele que mente se distancia da verdade e do seu *axé*, então, o seu discurso passa a não ter valor, visto que a mentira destrói e corrompe o mentiroso.

Cada *odu* apresenta uma questão a ser debatida. Normalmente, as questões são de âmbito social, visto que a comunidade estabelece o vínculo com a consulta oracular para obter abundância na terra. Se faz necessário salientar que abundância não diz respeito às questões capitalistas, a sociedade iorubá estabelece vínculos e virtudes para além do capital. Em alguns casos, na consulta a Ifá, não há retorno financeiro, visto que algumas pessoas não possuem recursos para pagar. A depender da consulta e do direcionamento apontado por Ifá, se for necessário e designado pelo jogo, o consulente pode obter a solução do problema de forma gratuita. Entende-se que a virtude para aqueles que possuem o conhecimento de Ifá transcende a ideia monetária de acúmulo de verbas.

No Candomblé por exemplo, no ritual público de entrega do cargo de babalorixá ou ialorixá, há o juramento de que, o sacerdote ou a sacerdotisa em quaisquer situações deverá atender uma pessoa com ou sem dinheiro sem nenhuma diferença, assim como, se for algum tipo de inimigo, a consulta e ajuda deve ser ofertada igualmente. Percebe-se que as comunidades de tradição oral são amparadas por outros códigos de conduta, a palavra é considerada uma virtude a ser mantida. Para além da ideia de verdade absoluta, a interpretação se dá por meio de provérbios, elucidações, comparações e coincidências. O conselho precisa fazer sentido para o consulente, o processo de interpretação emerge da análise da situação apresentada pelo consulente e pela solução apresentada por Ifá. Visto que o jogo é de cunho interpretativista, os *odús* presentes em Ifá não assumem um pensamento estanque, o seu sistema é aberto, amplo e contínuo. A narrativa oral estabelece vínculo com a ancestralidade marcada pela presença sócio histórica e relacional dos Orixás. Por exemplo, a presença do Orixá Xangô, que pode ser representado pelo *Odù Òbára*, pode expressar o interdito da mentira e da justiça, visto que Xangô faz fogueira com os ossos dos mentirosos e carrega sobre a sua cabeça a justiça. A mentira, por sua vez, pode ser interpretada como pior do que a morte, na medida que afasta o que mente de toda uma comunidade, tornando-o invisível. Nesse sentido, a mentira é a perda dos sentidos da coletividade e da aglutinação do viver em família, já que a sociedade iorubá estabelece a coletividade/comunidade como fator importante na sociedade, e a mentira destitui quem a profere desse valor, afastando-o de si e da comunidade.

É bom lembrar que o valor da tradição oral compreende a importância da fala e da escuta no mesmo nível. Na era ocidental do “não gostei, silêncio e bloqueio”, perdemos a capacidade de escutatória, sobretudo escutar um mais velho que percorreu uma encruzilhada diferente que pode nutrir o caminho do outro através dos ensinamentos para além da cosmogonia de terreiro. É possível pensar a escutatória como produção de cura numa sociedade doente e do imediatismo. Apenas uma parcela da sociedade não ouve, mas a grande maioria não foi ensinada e não aprendeu a escutar, sobretudo na era da conectividade e das publicações desenfreadas. A escutatória assume o lugar de cura, de conexão com o que o outro tem a dizer, escutar envolve uma postura de aprendizado e, principalmente, atua nas interações interpessoais na medida em que compreende que todos têm algo

O contexto linguístico das comunidades tradicionais de terreiro

importante a dizer. Quem escuta reflete, aprende valores e percepções a partir do lugar do outro, o que tem a ver com a troca necessária para que de fato haja uma harmonia na comunidade para além do discurso que se distancia da prática. Para que haja o lugar de fala, é necessário o lugar da escuta.

Na atualidade, esse distanciamento da compreensão da importância da relação dos mais velhos com os mais novos, o respeito à senioridade esvaziou-se e se encheu de uma visão preconceituosa, na qual o mais velho é visto como sendo um corpo inválido, incapaz e de produzir valores. É possível que essa percepção esteja ancorada numa sociedade que tem como princípio a produção de valores ancoradas no capitalismo, nesse sentido os mais velhos não recebem a mesma importância que os mais jovens e são jogados para esse lugar do incapaz, já que, do ponto de vista do capital, o corpo mais velho está distante do modelo de produção capitalista. E dentro das CTTro, esse corpo interpretado como incapaz e inválido pelas lentes ocidentais, é um corpo respeitado, porque compreendem-se e respeitam-se todas as encruzilhadas que marcam a importância da existência daquela pessoa na comunidade, como alguém que ainda tem algo a dizer e produzir valores tradicionais e culturais.

Para além do verbalismo, a tradição precisa estar amparada sobre uma “literatura oral que fornecerá detalhes sobre o passado, muito valiosos por se tratar de testemunhos inconscientes, e, além do mais, fonte importante para a história das ideias, dos valores e da habilidade oral” (Vansina, 2010, p. 142), daí a importância da categoria hierarquia-senioridade como sendo esse fio condutor de historicidade, experiência e tradição viva a ser mantida como literatura oralizada para os mais novos.

As interações, através da oralidade, traduzem ou modelam o tipo de comportamento que a comunidade estabelece a partir dos valores culturais que foram recebidos. Hampaté Bâ (2010, p. 189) afirma que, ainda que seja importante, a escola ocidental produz um tipo de conhecimento que não é utilizado no dia a dia, em detrimento do conhecimento herdado através da oralidade que, desde a sua fase inicial, encarna-se na totalidade do ser. Como mencionado anteriormente, há um código de conduta estabelecido pela tradição oral, aqueles que estão inseridos nas comunidades vivenciam a palavra a cada gesto como instrumento que potencializa a palavra sagrada, para além da religiosidade. Portanto, é simplista pensar a tradição oral como sendo meramente uma ferramenta de transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos. A oralidade participa como instrumento que gera e forma uma comunidade, não se limita a história e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos.

A linguagem é, antes de tudo, uma instituição social e, como tal, constitui e é constituída pela cultura. Por causa da difusão da linguagem, é legítimo perguntar o que uma língua em particular nos diz sobre a cultura da qual deriva. A linguagem carrega valores culturais dentro de si (Oyèwùmí, 2021, p.80).

Referente às vivências no Candomblé Nagô-Ketu, percebe-se a oralidade como sendo a ferramenta que recupera e relaciona todos os aspectos da vida. A partir dessa realidade, aqueles que estão inseridos no pensamento cartesiano, que separa tudo em categorias bem definidas, podem achar caótica a não separação das experiências através da oralidade nos terreiros. O pensamento cartesiano defendido por René Descartes insiste que a mente é separada do corpo, sendo que, nas práticas de

terreiro, não há essa separação. Nas experiências de terreiros estão interconectadas o corpo e a mente, o espiritual e o material. É ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial fundada na iniciação e na experiência, nas quais a tradição oral conduz a comunidade à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo particular de sujeito, para esculpir a alma africana. A oralidade emerge da vida, que se liga ao comportamento cotidiano dos sujeitos da comunidade.

A vida nesse sentido está relacionada à compreensão de que fazemos parte de um todo: natureza, relação com a terra, com a agricultura, com o cultivo e com os animais. O comportamento cotidiano da comunidade, que tem a oralidade com um dos pilares da cultura africana, compreende que a vida não é algo abstrato; percebe-se a partir das vivências de terreiro uma visão de mundo distante do individualismo e fortemente marcada pela presença das interações e religamentos com as coisas em sua totalidade (Hampaté Bâ, 2010, p. 187).

2. A relação de poder através da linguagem

Como já sabemos, a língua pode ser compreendida como uma atividade coletiva, realizadora de ações através da interação social e cognitiva. As atividades humanas estão organizadas através da linguagem, que dá forma, organização e interação. As interações estão vinculadas a uma certa atividade sociocultural, se distanciando de forma relativamente estabilizada. Portanto, a linguagem em sua verdadeira natureza é a interação sócio verbal. Com essa afirmação, é possível entender que a humanidade está dentro de um contexto social e a linguagem pode ser compreendida como ideológica. Assim, com essa concepção temos a linguagem primordialmente como interação: “a linguagem, em outras palavras, não é mais um simples instrumento, mas um fenômeno poderoso em si, alheio à vontade humana e, frequentemente, às suas intenções (e pretensões) conscientes (Rajagopalan, 1996, p. 113). A linguagem, enquanto ação, é considerada performativa, cujos efeitos marcam as vidas e o mundo social (Melo, 2022, p. 299).

Em minhas experiências no Candomblé Nagô Ketu, do qual faço parte, a linguagem atua como transformação, a palavra exerce a ação de transformar as coisas através das ritualidades.

O contexto linguístico das comunidades tradicionais de terreiro

Figura 1: Lavando a cabeça (21/12/2019)



Fonte: Arquivo pessoal do autor

No mês de dezembro de 2019, no período da manhã, estava sendo iniciado o procedimento para o ritual do *Bori*. Nesse ritual, a ialorixá reza para *Orí*⁶ e para o Orixá Xangô, no qual fui iniciado. A consagração tem como finalidade alimentar a cabeça para os próximos rituais, isso acontece a partir da palavra, do banho de folhas e das oferendas que são oferecidas à cabeça. A reza, que ocorre de forma repetitiva, tem como finalidade nos conectar com o nosso *Orí* e nosso Orixá. Vale lembrar que, em alguns terreiros de Candomblé, o iniciado participa desse ritual em transe. Isso ocorre através das palavras que são proferidas pela ialorixá ou pelo babalorixá. Aqui destaco um dos aduras de Xangô que narra a sua existência na terra, relatando as suas conquistas como rei de *Òyó* e o seu casamento com *Oyá*, assim como o seu poder do trovão e do fogo. O adura também destaca a assertividade de Xangô no que diz respeito às injustiças. Nesse sentido, talvez, os aduras servem também como forma de nos aproximarmos das virtudes do nosso Orixá, por exemplo, uma pessoa iniciada para Xangô precisa assumir os comportamentos desse Orixá dentro e fora dos terreiros, viver conforme os seus princípios. Aqui destaco o adurá de Xangô:

Oba ìró l'òkó

Rei do trovão

Oba ìró l'òkó

Rei do trovão

Yá ma sé kun ayinra òje

⁶ *Orí* pode ser compreendido como cabeça, mas seu sentido literal não se limite a questões físicas como crânio, mas sim o seu interior, a consciência. O efeito ou ação do ritual do *Bori* e, conseqüentemente, a reza para *Orí*, está no efeito performático através da palavra evocando a cabeça para uma consciência plena, não adoecimento mental e discernimento.

Encaminha o fogo sem errar o alvo, nosso vaidoso *Òje*
 (*Aganju/Ogodo/Afonjá*) *òpó monja le kòn.*
 (*Aganju/Ogodo/Afonjá*) alcançou o Palácio Real
Okàn olo l'Oyá
 Único que possuiu *Oyá*
Tobi fori òrìsà
 Grande Líder dos Orixás
Oba sorun alá alàgba òje
 Rei que conversa no céu e que possui a honra dos *Òje*
Oba sorun alá alàgba òje
 Rei que conversa no céu e que possui a honra dos *Òje*

(Santos, 2022, p. 46)

Levando em consideração que as palavras agem, na medida em que são pronunciadas através das repetições, é possível afirmar que essa prática está permeada de atos performativos que assumem a função de ação através dessas repetições. Austin (1990, p. 26) propõe um diálogo acerca dos atos de fala que concebe a linguagem como ação. Em sua concepção, a linguagem não tem função descritiva, visto que a linguagem é ação; mais do que registros enunciativos, ela é prática, portanto, é compreendida como performativa. A fala exterioriza um pensamento ou transmite informações, mas realiza ações, age e atua sobre o interlocutor, por isso é analisada como performativa. No contexto das CTTro, vale salientar que:

Para que a fala produza um efeito total, as palavras devem ser entoadas ritmicamente, porque o movimento precisa de ritmo, estando ele próprio fundamentado no segredo dos números. A fala deve reproduzir o vaivém que é a essência do ritmo. Nas canções rituais e nas fórmulas encantatórias, a fala é, portanto, a materialização da cadência. E se é considerada como tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, as potências da ação (Hampaté Bâ, 2010, p. 174).

Austin (1990, p. 26) concebe uma classificação acerca dos atos de fala: o ato locucionário corresponde ao ato de pronunciar um enunciado/frase; o proferimento de uma sentença. O ato ilocucionário corresponde à ação que o locutor realiza ao enunciar algo, podendo ser ordenativa, convidativa, ameaçadora etc., ou seja, a intenção do proferimento. Nesse caso, a função comunicativa se dá através da necessidade em transmitir uma significação de determinado enunciado. Já o terceiro, o ato perlocucionário, diz respeito aos efeitos do segundo; ações que se obtêm com o proferimento.

Os atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários não são uma nova teoria dos atos de fala. Austin (1990, p. 26) teve a necessidade de categorizar na medida em que compreendeu as diversas formas de ação através da fala. As ações dos atos de fala podem ser realizadas de formas

O contexto linguístico das comunidades tradicionais de terreiro

diferentes, deste modo se fez necessário distinguir as diversas dimensões que um ato de fala possui, ou seja, uma única locução pode realizar diferentes atos de fala. Percebe-se que a finalidade dos atos de fala não consiste na análise da estrutura de uma frase com os elementos constitutivos, sujeito e predicado, mas das condições sob as quais essas palavras estão sendo utilizadas, suas consequências e seus efeitos.

Os atos performativos, através dos processos ritualísticos das CTTro, nos vinculam a uma ética, ancestralidade e identidade africana-negra, na medida em que são nesses espaços que são mantidos “o cimento cultural que une os elementos diversos de um povo através do sentimento de continuidade histórica vivido pelo conjunto de sua coletividade” (Munanga, 2020, p. 12). Ainda que a compreensão da língua africana não ocorra em sua totalidade, o uso performático nas ritualidades assume a construção e o elo a uma identidade negra. Em relação a esse contexto:

A performatividade possibilita um modo de pensar o uso da linguagem e da identidade que evita categorias fundacionalistas, sugerindo que as identidades são formadas na *performance* linguística em vez de serem pré-dadas. Tal visão da identidade linguística nos ajuda a ver como as subjetividades passam a existir e são sedimentadas com o passar do tempo por meio de atos linguísticos regulados. Isso também fornece a base para considerar as línguas de uma perspectiva antifundacionista, por meio da qual o uso da linguagem é um ato de identidade que possibilita a existência daquela língua. E a performatividade, particularmente em sua relação com a noção de desempenho, possibilita modos de compreender como as línguas, as identidades e os futuros são recriados (Pennycook, 2006, p. 82).

O sujeito é performativo, ou seja, é uma produção ritualizada, uma reiteração ritual de normas que não o determinam totalmente. Essa incompletude possibilita o processo de ruptura e a inscrição de novos significados e, conseqüentemente, a mudança de práticas e contextos. Em outras palavras, o sujeito está em processo, que é construído no discurso pelos atos que executa.

A teoria dos atos de fala e a performatividade contribuem para pensarmos a linguagem em termos não essencialistas referente à construção da identidade. A identidade não preexiste à ação; antes, ela existe através da ação, entre a cultura e a linguagem, nas performances sociais e culturais, portanto, as identidades são moldadas a partir dos contextos – formas de compreender como as subjetividades são interpeladas para o ser. É nas práticas performativas de reiteração que se dão, através das dimensões simbólicas da linguagem e da cultura, as relações; a partir de então os corpos tornam-se passíveis de serem pensados.

As colocações abordadas através dos atos de falas performáticos nos fazem pensar numa morte do sujeito, sendo esse o processo de desconstrução e ressignificação do sujeito formado por ideologias hegemônicas. Desconstruir não é negar ou dispensar, mas abrir ao questionamento e, talvez mais importantemente, abrir um termo, uma reutilização e reaplicação que previamente não estava autorizada. Então, claramente, a morte desse sujeito não é o término da agência, da fala ou do debate político. A morte é vista aqui como re-ontologização através dos atos performativos que envolvem a linguagem.

Ainda referente às proposições de Austin (1990, p. 23), o filósofo analisa os proferimentos performativos, afirmando que uma declaração não pode ser compreendida como tendo a função de meramente descrever um estado de coisas ou declarar um fato: “nem todas as declarações verdadeiras ou falsas são descrições, razão pela qual prefiro usar a palavra ‘constatativa’” (Austin, 1990, p. 23). Nesse sentido, Austin compreende que a linguagem em seu uso geral está ancorada em duas questões, enunciados constativos e enunciados performativos. Os enunciados constativos têm a função de constatar a realidade através de frases declarativas, como por exemplo, “o ser humano tem sangue”. Referente aos enunciados performativos, em determinadas condições sociais eles têm a função de proferir ações, como é o caso do “batizo”, proferido pelo sacerdote religioso no momento da cerimônia de batizado, assim como, “aceito”, proferido no decurso de cerimônia de casamento. Percebe-se, então, que esses proferimentos estão além de meras descrições e declarações do que está sendo praticado, são considerados proferimentos performativos, na medida em que falar “aceito”, não está relatando um casamento, mas sim oficializando o casamento a partir de proferimento que lhe confere uma ação-performativa. Segundo Austin (1979, p. 182):

Quando examinamos o que se deve dizer e quando se deve fazê-lo, que palavras devemos usar em determinadas situações, não estamos examinando simplesmente palavras (ou seus “significados” ou seja lá o que isto for) mas sobretudo a realidade sobre a qual falamos ao usar estas palavras - usamos uma consciência mais aguçada das palavras para aguçar nossa percepção dos fenômenos (Austin, 1979, p. 182, tradução Danilo Filho).

Considerando a ação/poder das palavras e a importância da fala na CTTro, se faz necessário elucidar um dos proferimentos performativos mais utilizados no Candomblé de Nação Nagô-Ketu, assim como a sua intenção e o objetivo.

Tabela 1: Proferimento discursivo mais utilizado no Candomblé

Locucionário	Proferimento	Orixá no <i>Ori</i>
Ilocucionário	Intenção	Incorporação
Perlocucionário	Ação obtida	Orixá se faz presente na matéria

Fonte: Elaboração do autor

Ainda que a incorporação seja importante, se faz necessário mencionar que os Orixás estão presentes para além dos movimentos performativos através da incorporação. As divindades existem para além da incorporação. Um ponto que cabe a ser destacado é que a incorporação ocorre em momentos específicos. No quarto de santo, que chamamos de *runkó* ou camarinha. No momento do *xirê*, em formato de roda, cantamos e dançamos as músicas dos Orixás, reverenciando cada momento, até que em algum momento ocorre a incorporação. É importante enfatizar que a incorporação ocorre de diversas maneiras, através do proferimento performativo, através do instrumento chamado *adjá*

O contexto linguístico das comunidades tradicionais de terreiro

ou *sèré* (xére). Em alguns casos, o babalorixá ou ialorixá, utilizam os instrumentos e o proferimento performativo ao mesmo tempo, mas, na ausência desses instrumentos, a incorporação ocorre do mesmo modo.

O proferimento é a sentença em si, a fala do babalorixá ou ialorixá. A intenção é que o Orixá se faça presente através do corpo. A ação obtida se dá na incorporação do Orixá através da matéria. O falante profere sentenças com um significado (ato locutivo), com uma determinada intenção ou força (ato ilocutivo), para atingir um objetivo (ato perlocutivo). A sentença “Orixá no *Orí*” pode ser tomada como equivalente a “Orixá incorpore no *Orí* ou corpo de determinada pessoa”, uma perlocução na locução, através da fala. Outras questões a serem consideradas são: Quem diz? Tem autoridade? Para quem diz? A relação é adequada? Onde diz? O local é adequado? Quando diz? O momento é adequado? Como diz? Usou as palavras corretas?

Em suas proposições Austin (1990, p. 26) percebe a importância da fala para além da comunicação. Para ele, as palavras têm poder e força de ação, assim como nas CTTro. Levando em consideração os questionamentos acima, o proferimento de um ato só tem efeito se for aplicado ou efetuado por uma autoridade discursiva de terreiro. O proferimento, que tem como finalidade incorporar/chamar uma determinada divindade no *Orí* de uma pessoa iniciada, no meu caso, para o Candomblé Nagô-Ketu, se dá através dos cargos da casa, aqui destaco apenas o babalorixá e ialorixá. Por exemplo, se uma pessoa que não faz parte do Candomblé proferir essa sentença para uma pessoa iniciada, a força perlocucionária será nula, visto que não há autoridade, portanto não há uma relação adequada.

O processo de iniciação, que na maioria das vezes consiste em 21 dias, está permeado por diversos atos performativos. É importante mencionar que, o quantitativo de dias pode sofrer alterações a depender da nação e de situações específicas de cada terreiro ou de cada pessoa. O processo iniciático que resultará na saída do iaô (*Ìyàwó*) está permeado por diversos processos performativos, desde o momento do bolonan, que consiste em bolar⁷ no chão através do transe indicando a necessidade de iniciação, até o momento da saída⁸. Durante o recolhimento, o filho de santo, que permanece no *runkó*, aos cuidados da ialorixá ou do babalorixá, e dos irmãos mais velhos da casa, aprende as rezas dos orixás, os cânticos, as rezas para comer, o horário para dormir, como se comportar no terreiro entre outras coisas. Como mencionado anteriormente, a palavra cantada no terreiro tem como finalidade praticar ação de transmutar as coisas, no caso de oferendas como dendê, pombo, galinha, há cânticos específicos para cada um, transformando-os em *epó*, *eyele* e *adié*, esses nomes em ioruba, recebem um novo significado após o momento de ritualização através da palavra, é sagrado e importante para a comunidade de terreiro. A oferta para o Orixá ocorre apenas quando está sendo cantado, a palavra enquanto ação purifica o que está sendo ofertado e torna-o pronto para ser consumido pelo Orixá

⁷ O ato de bolar no santo anuncia o desejo daquele Orixá de ser iniciado naquela casa. Bolar é o efeito de rolar para um lado e para o outro e depois parar, quando o sacerdote passa a perna por cima, dando início à cerimônia de recolhimento do novo iaô.

⁸ Por questões éticas, não é possível mencionar os detalhes desse processo iniciático.

ou apresentado para o Orixá. O poder da palavra está no proferimento discursivo, visto que o mel é apenas mel se não for cantado por uma autoridade religiosa, assim como, o *iaó* não poderá tornar-se *iaó* se a pessoa encarregada de preparar todos os passos da iniciação não tiver passado por todos os processos que a torne uma autoridade confirmada perante a Orixá.

Outro fato importante a ser mencionado durante o processo de iniciação é o nome que é destinado a pessoa que está recolhida no momento da saída. O nome ou *orunkó* (*orúkò*) é apresentado pelo filho de santo em transe e também pode ser considerado como indicativo de que tudo ocorreu bem durante o recolhimento. A partir daquele momento, a pessoa passa a ter outro nome para as pessoas de terreiro. Esse nome carrega elementos do Orixá e, no caso do Candomblé de Nação-Ketu, em que é a língua é em iorubá, os mais velhos costumam dizer que a partir daquele momento a pessoa morreu e nasceu novamente, visto que o recolhimento simboliza o nascimento de um *iaó* e o *runkó* é considerado o útero que está gerando mais um novo *iaó*.

Algumas considerações

A discussão em questão se faz necessária para elucidar que a oralidade presente nas CTTro não deve ser analisada como mera comunicação ou declaração de um contexto histórico ou ritualístico, mas sim como proferimentos discursivos que têm poder de transformação. Os atos performativos, através da oralidade, estão presente em diversos ritos, desde o momento em que entramos no terreiro e saudamos os Orixás até o momento em que estamos recolhidos para sermos iniciados para uma determinada divindade. Convém salientar que, para viver os valores tradicionais civilizatórios, não é necessário se iniciar para a CTTro. Atualmente, é possível ter acesso a esses saberes através das literaturas escritas pelas pessoas que fazem parte de uma determinada comunidade. Mas vale lembrar que, ainda que o acesso a esses valores esteja sendo difundido, sobretudo, nas redes sociais, através de ialorixás, babalorixás e iaôs, que se empenham em difundir outro tipo de conhecimento igualmente válido, mas a totalidade desses saberes não se limita ao que está exposto nas literaturas e nos meios de comunicação. O terreiro é uma enciclopédia viva, que mantém, através da tradição oral, os saberes em movimento. Esses saberes levam em consideração outros sentidos, ou, como menciona Oyèwùmí (2021, p. 69), outra cosmopercepção.

A cosmopercepção ou sentido de mundo está diretamente ligado às relações sociais da sociedade iorubá, que estabelecem outras formas de sentir o mundo. O pensamento cartesiano ocidental, que pensa uma coisa e por consequência exclui outra possibilidade de ser, não era empregado na sociedade iorubá antes da colonização. Como exemplo, o binarismo homem e mulher e as hierarquias através do gênero não eram uma realidade. A categoria senioridade estabelecia os papéis a serem assumidos na sociedade, assim como também ocorre nas CTTro, com o respeito aos mais velhos, reconhecendo que a tradição de terreiro ainda existe devido a resistência dos mais velhos. Nesse sentido, nos distanciamos da cosmovisão ocidental que marca os mais velhos através de uma limitação física e de incapacidade – um fardo a ser carregado. Recorremos aos saberes civilizatórios, como fonte de uma nova forma de

O contexto lingüístico das comunidades tradicionais de terreiro

pensar, ser, existir, agir e se relacionar num coletivo que compreende as individualidades não como excludentes, mas como essenciais dentro de uma sociedade plural.

Referências

- AUSTIN, John. *Philosophical Papers*. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Oxford: Claredon Press, 1979.
- AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- HAMPATÊ BÂ, Amadou. A tradição viva. *História geral da África*, v. 1, pp. 167-212, 2010.
- MELO, Glenda Cristina Valim de. Performatividades Interseccionais. In: LANDULFO, C.; MATOS, D. (org.). *Suleando conceitos em linguagens: Decolonialidades e epistemologias outras*. 2022, pp. 299-304.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.
- NOGUEIRA, Sidnei Barreto. *A palavra cantada em comunidades-terreiro de origem Iorubá no Brasil: da melodia ao sistema tonal*. 2008. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.
- OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ́. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.
- PENNYCOOK, Alastair. Uma lingüística aplicada transgressiva. In: MOITA LOPES, LP (org.). *Por uma lingüística aplicada indisciplinar*, pp. 85-105.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil. O Austin do qual a Lingüística Não Tomou Conhecimento e a Lingüística com a qual Austin Sonhou. *Cadernos de estudos lingüísticos*, v. 30, 1996.
- SÀLÁMÌ, Sikiru; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exú e a ordem do universo*. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. 5. ed. Tradução da Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SANTOS, Erikson Bruno Mercenas. *Nós falaremos por nós: uma encruzilhada autoetnográfica sobre a construção da identidade negra a partir das comunidades tradicionais de terreiro*. 2022.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. *História geral da África*, v. 1, pp. 157-179, 2010. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília: Unesco, 2010.