

A cosmopercepção da linguagem em uma casa de santo angoleira na cidade de São Carlos, São Paulo, Brasil

Thais Viana Barbosa

Doutoranda em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos

<http://orcid.org/0000-0002-7985-5858>

thais.viana@estudante.ufscar.br

Allicka Cardoso S. Belisario

Mestranda em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos

<https://orcid.org/0009-0003-4624-6372>

allickasabino@estudante.ufscar.br

Luís F. Brinatti

Mestrando em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos

<https://orcid.org/0009-0009-9226-1374>

lbrinatti@estudante.ufscar.br

Introdução

Marcadas por um forte processo de reterritorialização, agenciamentos e reconexão com o sagrado ancestral, as religiões afro-brasileiras são o resultado de um processo intenso de resistência, encontro e recriação cultural de africanos escravizados trazidos, principalmente, de regiões onde hoje se encontram os países como Guiné, Nigéria, Benim, Angola, Congo e Moçambique. No campo do candomblé convivem formas distintas de saber que se articulam em modos de ser diferenciados, ou seja, saberes que informam práticas ao mesmo tempo em que constituem modos de existência e legitimidade social (Goldman, 2005).

Essa perspectiva pode ser ampliada ao se considerar que tais saberes não se limitam a uma dimensão abstrata ou puramente intelectual. Nesse sentido, como propõem Miriam Rabelo e Rita Santos (2011), esse saber não deve ser visto como um processo

exclusivamente mental ou cognitivo, mas como uma compreensão encarnada. Para as autoras, compreendemos uma realidade “não por uma operação intelectual de subsunção, mas retomando por nossa conta o modo de existência que os signos observáveis esboçam diante de nós. (Rabelo & Santos, 2011, p. 19). Assim, o aprendizado religioso torna-se uma sintonia prática entre corpo e o entorno.

Além disso, a própria formação desses saberes está vinculada à diversidade étnica dos povos africanos que deram origem às religiões afro-brasileiras. Assim, essa pluralidade contribuiu para o surgimento de diferentes nações¹ de candomblé no país – tais como o nagô-ketu, jeje e angola – as quais mobilizam distintas línguas litúrgicas, como iorubá, ewe-fon, kimbundo, kikongo e ijexá (Petter, 2006, 2007). A esse respeito, Vivaldo da Costa Lima (1974, p.72) argumenta que os candomblés funcionaram, durante muito tempo, como espaços de organização e encontro de grupos africanos mais ou menos islamizados e seus descendentes.

Nessa mesma direção, Rabelo e Santos (2011) destacam que esses espaços promovem uma “imbricação mútua entre corpo e lugar” (Rabelo & Santos, 2011, p. 19), na qual o corpo se torna um marcador fundamental da experiência social. Assim a relação com o ancestral assume um caráter material, de modo que os assentamentos configuram a própria cabeça do sagrado. Consequentemente, como afirma a autora, “os laços entre os filhos de santo e seus orixás [...] se fazem e se mantêm nos cuidados que eles lhes dispensam” (Rabelo & Santos, 2011, p. 25), por meio de engajamentos táteis e sensoriais, como o rito do *ossé*².

Ainda no que se refere à composição desses grupos, Costa Lima (1974) menciona a presença de diferentes matrizes africanas, entre elas nagôs, jejes, hauçás, tapas e populações de origem congo-angolanas. Para o autor, o termo jeje-nagô deve ser compreendido como

1 No candomblé, o termo “nação” designa conjuntos rituais e cosmológicos associados a determinadas matrizes africanas recriadas no Brasil, como Ketu (de base iorubá), Angola (de base banto) e Jeje (de base ewe-fon). Não se trata de “nação” no sentido de Estado moderno, mas de uma categoria religiosa que organiza diferenças de língua litúrgica, panteão de divindades, cantos, toques e estrutura hierárquica. O conceito passou a ser utilizado porque, no contexto da diáspora e da escravidão, populações africanas diversas foram agrupadas sob denominações amplas, que posteriormente foram apropriadas pelas próprias comunidades negras como formas de reconstrução de pertencimento e continuidade ancestral (Prandi, 2005). Assim, “nação” funciona como marcador de filiação histórica e legitimidade ritual dentro do campo afro-brasileiro. A “nação” não corresponde a uma simples sobrevivência das identidades africanas, mas a uma construção social dinâmica que articula memória, pertencimento e autoridade ritual, estruturando repertórios litúrgicos e redes de filiação entre terreiros, especialmente por meio da família-de-santo (Costa Lima, 1977). As nações funcionam como sistemas simbólicos relativamente coerentes que expressam diferentes tradições africanas recriadas no Brasil, evidenciando variações nos regimes de possessão, nas formas de culto e nos padrões rituais (Bastide, 2001).

2 *Ossé* é um ritual de limpeza espiritual que visa a limpeza do terreiro e de seus espaços sagrados, reforçando a conexão dos membros da religião com os orixás e entidades.

uma categoria que indica o tipo de organização religiosa predominante nos terreiros, que se estruturam a partir das matrizes culturais nagô-iorubá e jeje-fon. Dessa forma, a relação entre os elementos jeje e nagô dos candomblés não é homogênea, de tal maneira que existem terreiros classificados como jeje-nagô que apresentam predominância de características nagô e o inverso também acontece. Existindo ainda no processo de constituição dos candomblés jeje-nagô grandes influências etno-culturais de grupos negros vindos de Angola e Congo.

No plano etnolinguístico, o termo nagô tem sido utilizado no Brasil para designar diferentes povos de língua iorubá, como Ketu, Ijexá, Egbado e Oiô, sendo o termo nagô e ijexá associados a um ritmo específico dos atabaques vinculado ao culto dos orixás como Oxum, Ogum, Obatalá e Logun-Edé. (Costa Lima, 1974). Por conseguinte, a formação do Candomblé Angola no Brasil pode ser compreendida como uma travessia histórica, política e espiritual que ultrapassa os limites da diáspora, ao buscar reconstituir, em solo estrangeiro, um complexo sistema religioso e simbólico ancorado na ancestralidade centro-africana.

Nesse percurso, ainda que costumeiramente associado ao grupo bantu, especialmente às nações Kongo e Mbundu, o Candomblé Angola estabelece diálogos com influências da matriz iorubá, os quais se constituem como processos de encontro, fricção e tradução, e não como uma simples imposição externa. Dessa forma, essas interações se manifestam, sobretudo, no plano da linguagem ritual e do corpo em performance, onde a oralidade, os cantos, os toques e os gestos se articulam como um sistema comunicativo que conecta os mundos visíveis e invisíveis.

Essa performance corporal, tal como observada na nação angola, pode ser compreendida como o local de articulação da agência, definida por Rabelo e Santos (2011) como a capacidade de ação constituída através de técnicas de controle e moldagem do corpo. Nessa perspectiva, o aprendizado ritual envolve um treino da atenção e o cultivo dos sentidos, por meio dos quais gestos e posturas se transformam em habilidades que permitem ao fiel interagir de forma ativa com o sagrado (Rabelo & Santos, 2011).

Isso se deve ao fato de que a oralidade, articulada às gestualidades do corpo, constitui, no candomblé, um elemento vital da experiência religiosa, na medida em que o corpo e a tradição oral se configuram como espaços de inscrição e transmissão de conhecimentos e da força sagrada vital: o axé. Dessa forma, rezas, cantos, danças, posturas, movimentos, experiências sinestésicas e cinéticas produzem, inscrevem e disseminam saberes, ao mesmo tempo em que “apresenta[m] uma visão de mundo por intermédio do corpo” (Cunha, 2017, p. 31).

Este trabalho consolida-se no âmbito da proposta pedagógica da disciplina de Ontologia e Linguagem, ofertada pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSCar, que previa a realização de uma pesquisa de caráter etnográfico, com objetivo de investigar a relação de determinados grupos com a linguagem. Para tanto, foram realizadas visitas ao terreiro *Nzo Kalla Lembalide*, regido pelo pai Fábio de Osogiyan e pela mãe Clau, na cidade de São Carlos/SP, durante os meses de junho e julho de 2025.

Em meio aos encontros com o pai e a mãe de santo, realizamos entrevistas e participamos de duas cerimônias ritualísticas. A primeira, de caráter mais íntimo, que consistiu na entrega do Amalá de Xangô³; a segunda aberta à comunidade, com uma gira dedicada à entidade Boiadeiro da Campina, em corpo presente. Uma das razões para a realização do trabalho nesta casa de santo foi a abertura e receptividade dos líderes religiosos, que possibilitaram o acesso às práticas cotidianas e aos rituais, bem como o conhecimento de que o terreiro havia desenvolvido uma pedagogia própria do ensino do iorubá litúrgico por meio dos chamados *caderninhos*, aspecto que será melhor abordado ao longo do artigo.

A escolha por entrevistar o babalorixá⁴ e a iyalorixá⁵ de uma casa de santo angolana parte do reconhecimento da centralidade dessas figuras na dinâmica religiosa, política e comunitária do terreiro, uma vez que a fala dos líderes espirituais é carregada de autoridade ritual, ancestral e simbólica, transcendendo a dimensão puramente comunicativa da linguagem. Assim, para além de um aspecto religioso, nossos interlocutores apresentam o candomblé como uma forma específica de compreender o mundo, que extrapola o domínio espiritual e se manifesta em diversos aspectos da vida de seus praticantes.

Em nossa primeira visita à casa de santo, fomos recepcionados pelo pai e mãe de santo, que nos acolheram e conduziram a uma sala onde se encontra o congá⁶ do terreiro. O espaço destacava-se por uma grande parede ornamentada com imagens em madeiras dos orixás cultuados, por uma pequena mesa destinada às leituras de búzios pelo babalorixá

3 O Amalá de Xangô é um prato ritualístico oferecido no Candomblé e na Umbanda, dedicado ao orixá Xangô, relacionado à justiça, fogo e trovão. É uma comida votiva, preparada com quiabo, cebola, camarão seco, azeite de dendê e outros ingredientes, podendo variar conforme a tradição.

4 Título de sacerdote espiritual masculino em um terreiro de candomblé, segundo a hierarquia religiosa. Também conhecido como pai de santo.

5 Título de sacerdote feminina em um terreiro de candomblé, segundo a hierarquia religiosa. Também conhecida como mãe de santo.

6 Nas religiões de matriz africana no Brasil, congá é o nome dado ao altar ou ao espaço central de culto no terreiro, onde costumam estar imagens, velas, assentamentos e outros elementos rituais; ele organiza a orientação dos participantes e concentra a dimensão sagrada da casa (Bergo, 2010). Em estudos etnográficos, o congá aparece não apenas como um objeto material, mas como um dispositivo de organização do espaço ritual e da circulação de forças, muitas vezes descrito como o “ponto central” do terreiro ou o lugar onde se condensam referências cosmológicas e litúrgicas da Umbanda (Chiesa, 2021; Silva, 2017).

Fábio, e pelo altar que reunia algumas imagens de santo e oferendas dispostas em alguidares. Na ocasião, a iyalorixá Clau comentou que o cuidado no candomblé é essencial, ressaltando que as oferendas presentes no altar fazem parte desse cuidado, uma vez que “o orixá também precisa comer diariamente” (mãe Clau, comunicação pessoal, 28 de maio de 2025). Em seguida, pai Fábio nos mostrou, ainda no mesmo espaço, o assentamento de Exu, explicando que aquela disposição específica havia sido demandada pelo próprio orixá. Acrescentou que esse tipo de assentamento no interior da casa não é uma prática comum a todos os terreiros, podendo variar conforme orientações espirituais e tradições de cada casa de santo.

Foi nesse primeiro encontro que o babalorixá ressaltou que a religião atravessa a vida cotidiana daqueles que a integram, de modo que não se restringe aos momentos rituais, mas se estende às práticas do dia a dia. Como destacou o líder religioso:

É como a mãe disse, nós vivemos disso o tempo todo, então é assim, nós dormimos candomblé, acordamos candomblé e vivemos candomblé, não tem como não ser. Temos uma vida fora da religião, temos. Porém, sempre a gente esbarra em alguma determinada situação, ou um determinado assunto que acaba se tornando o candomblé, então assim, é o que a gente vive (Pai Fábio de Osogyan, comunicação pessoal, 28 de maio de 2025).

Essa afirmação demonstra como as experiências no candomblé se articulam tanto nos momentos rituais quanto na vida cotidiana, seja nas formas de falar, narrar, explicar, seja nas práticas do dia a dia. Nas religiões de matriz africana, a fala funciona como um ato performativo carregado de axé, que emerge de uma rede complexa de saberes e mobiliza os corpos em diferentes temporalidades (Oliveira, 2012; Tambiah, 2018 [1985]; Martins, 2021a, 2021b). Por essa razão, as cerimônias rituais no candomblé recriam e transmitem, por meio da gestualidade e da oralidade, os saberes cosmológicos, estéticos e filosóficos das tradições africanas.

Dessa forma, neste trabalho, propomos investigar a estrutura de formação e ensino no Candomblé Angola a partir de uma abordagem etnográfica e linguístico-simbólica, atenta às formas de comunicação entre seres humanos, ancestrais e divindades. Nosso objetivo é compreender os usos da linguagem no contexto religioso, mapeando as interseções entre linguagem e ritual no candomblé a partir dos discursos e práticas do pai e da mãe de santo, levando em conta tanto os mecanismos ideológicos que orientam a produção de sentido quanto às dinâmicas pragmáticas de uso situacional do enunciado.

A diáspora como terreno de reinvenção: entre Angola e Iorubá

O Candomblé Angola constitui uma das linhas fundadoras do candomblé no Brasil, ao lado das nações Ketu (iorubá) e Jeje (fon e ewe). Suas raízes estão associadas à presença significativa de africanos falantes de línguas bantu, especialmente dos grupos *kimbundu* e *kikongo*, trazidos como escravizados entre os séculos XVI e XIX. Entretanto, Costa Lima (1977), observa que o que denominamos “nações” no candomblé não corresponde a reproduções rígidas de etnicidades africanas; trata-se, antes, de formas híbridas e flexíveis que reinventam suas origens no interior da diáspora.

Esse processo de reinvenção, contudo, não é neutro nem totalmente livre. Conforme aponta Stefania Capone (2004), a hegemonia da tradição iorubá, especialmente da nação Ketu, moldou diversos aspectos do reconhecimento institucional e da legitimação pública dos candomblés. A tradição iorubá, com sua mitologia dos orixás, o sistema adivinhatório de Ifá e a língua sacralizada (iorubá litúrgico), ofereceu um paradigma que influenciou a estruturação de outras nações, inclusive o Candomblé Angola. No entanto, isso não ocorreu de forma submissa, mas por meio de um processo de tradução simbólica que reforça a autonomia da tradição bantu.

Nesse contexto, Yeda Pessoa de Castro (2001), ao estudar as línguas dos povos africanos no Brasil, chama a atenção para a vitalidade das línguas bantu no contexto sociocultural afro-brasileiro, mostrando que elas se mantiveram durante a diáspora e se tornaram instrumentos de resistência identitária e ressignificação cosmológica, especialmente nos espaços ritualísticos dos candomblés. A autora enfatiza ainda que a presença dessas línguas, mesmo marcada por processos de hibridismo e interferência, é essencial para a preservação das práticas culturais e religiosas desses grupos. Esse hibridismo se manifesta também nas formas mais sutis e íntimas da experiência religiosa, como evidenciam nossos interlocutores:

Como eu expliquei, nossa casa é de Angola então a linguagem é bantu, então as cantigas vêm todas em bantu, e essa é a base que nós temos ali. E vamos dizer assim, como eu falei que eu tenho a raiz no ketu, o ketu já é só o iorubá, que é a parte da Nigéria que eu falei, que é essa coisa “aportuguesada”. Como Oxum, Oxóssi, Ogum e Iemanjá, que são palavras em iorubá mas que já foram aportuguesadas, porque Oxóssi por exemplo, é Ọ̀ṣọ̀ṣì (sem o X), é Ọ̀sun (Oxum). Então são linguagens no ketu que são bem diferentes do português, mas por ser próximo teve essa mudança. (Pai Fábio de Osogyan, comunicação pessoal, 02 de julho de 2025).

O relato do babalorixá evidencia que algumas palavras de origem africana foram “aportuguesadas” ao longo da colonização e do contato entre diferentes grupos etnolinguísticos. Essa adaptação refletiu uma acomodação das formas lexicais africanas às possibilidades fonológicas e ortográficas do português brasileiro. O ajuste ocorre sobretudo no nível fonotático, ou seja, na adaptação dos sons e das combinações sonoras de línguas africanas, como o bantu e o iorubá, ao português.

Consequentemente, nomes de orixás como Òsòdòsì e Òsun passaram a circular como Oxóssi e Oxum, procurando representar na grafia do português sons próximos aos das línguas africanas. Esse tipo de alteração sonora e gráfica é amplamente documentado em estudos sobre o léxico afro-brasileiro (Castro, 2001; Mendonça, 2012; Bonvini, 2017) e aparece tanto em registros etnográficos (Costa Lima, 1977; Carneiro, 1991; Bastide, 2001; Goldman, 2005) quanto no uso cotidiano dos terreiros. Esses registros revelam como as religiões afro-brasileiras reelaboram e preservam elementos linguístico-culturais africanos, adaptando-os à língua portuguesa e ao cotidiano.

À vista disso, como explicou pai Fábio, mesmo que cada casa de santo possua sua base linguística específica – como a língua bantu nas casas de Angola e o iorubá nas casas Ketu –, muitas palavras foram adaptadas ao português e passaram a ser reconhecidas e compartilhadas em meio ao universo religioso afro-brasileiro. Além disso, pai Fábio e mãe Clau esclarecem que a língua falada e cantada no terreiro não corresponde a um iorubá “puro” ou estritamente tradicional, mas a uma forma aportuguesada que se ajustou ao contexto brasileiro. Para eles, essa variação não compromete o aprendizado nem a essência da língua, mas representa parte da dinâmica cultural que reflete a história da população afro-brasileira. Dessa forma, a língua ensinada no terreiro constitui uma variante que preserva os significados e a espiritualidade originais, ao mesmo tempo em que se adapta à realidade linguística local, o português.

Em diálogo com essa perspectiva, Margarida Maria Taddoni Petter (2007), enfatiza a complexidade e a pluralidade das línguas africanas no Brasil, destacando que a coexistência de múltiplos grupos linguísticos favoreceu a criação de espaços de diálogo intercultural nos processos de reelaboração identitária. A autora ainda observa que essa dinâmica linguística, especialmente nas práticas ritualísticas e religiosas, vai além da simples transmissão de vocabulário, envolvendo transformação e ressignificação dos elementos linguísticos conforme as necessidades locais e os contextos sociais específicos. Dessa maneira, o candomblé no Brasil:

Tratou-se, assim, de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência às forças dominantes que nunca deixaram de tentar a eliminação e/ou a captura dessa fascinante experiência histórica [...] o fato de as religiões afro-brasileiras serem atravessadas até hoje por um duplo sistema de forças: centrípetas, codificando e unificando esses cultos, e centrífugas, fazendo pluralizar as variantes, acentuando suas diferenças e engendrando linhas divergentes (Goldman, 2005, p. 3).

Goldman (2005) relaciona explicitamente esse “duplo sistema” à existência de ontologias em tensão dentro dos terreiros, em que padrões rituais que codificam continuidade convivem com processos que promovem variação e recomposição de identidades. Assim, a formação do Candomblé Angola deve ser compreendida como um campo de negociações simbólicas, no qual elementos iorubás, como os nomes dos orixás, algumas fórmulas litúrgicas ou mesmo o vocabulário ritual, podem ser incorporados ou ressignificados sem comprometer a cosmologia própria do povo de santo angoleiro. Complementando essa perspectiva, Goldman (2005) destaca, ainda, que o processo diaspórico é simultaneamente criação de saberes e produção de modos de ser: as práticas que parecem convergentes funcionam como estratégias ontológicas que permitem a reprodução social e espiritual das comunidades.

A linguagem das entidades: oralidade, canto e corpo

Um dos pilares fundamentais do Candomblé Angola é sua ênfase na oralidade e no canto como formas privilegiadas de comunicação com o sagrado. Nesse contexto, como sublinha Juana Elbein dos Santos (2002), o canto ritual não apenas invoca os *nkisis* (equivalentes dos orixás na tradição angoleira), mas também constitui uma linguagem sagrada que atualiza a presença dos ancestrais e estabelece um canal de comunicação entre mundos. No candomblé, o saber não é apenas proposicional: ele é incorporado, transmuta corpos, rotinas e instituições e, por isso, as práticas linguísticas são também modos de existência (formas do saber que geram modos do ser) (Goldman, 2005).

Entretanto, a linguagem no terreiro não se restringe à oralidade. De fato, ela abrange um conjunto mais amplo de expressões, incluindo os cânticos entoados para os orixás, guias e entidades, as preces em iorubá, as rezas ritualísticas, os toques dos atabaques e os diferentes ritmos e sons - como assobios, palmas e batidas transcritos em *ilás*⁷ - que

7 Em Candomblé, *Ilá* refere-se ao som ou grito característico que um orixá emite quando se manifesta através de um médium. É a voz do orixá, sua forma de identificação durante o transe e um sinal de que a divindade está presente no terreiro. Os orixás possuem vários *Ilás*, que podem variar de sons de animais a ruídos desconhecidos.

comunicam qual orixá está sendo cultuado. Além disso, os elementos visuais, como as cores das roupas e guias, objetos sagrados, imagens, ervas, velas e oferendas, também compõem essa linguagem simbólica. Dessa forma, cada um desses componentes integra uma forma particular de linguagem, em que o significado não se limita à linguagem verbal, assumindo contornos simbólicos e ritualísticos, que ampliam as múltiplas formas de comunicação e conexão entre o plano físico e espiritual.

Então é assim, a língua dificilmente não vai mudar, porém o orixá em si, ou a *nkisi* ou até mesmo um vodun que é na raiz jeje, eles não falam, eles não conversam com a gente, o orixá não tem essa questão da fala, ele não vai soltar nada ali a não ser que seja o *ilá* dele, entendem? Então... assim..., a maneira dele se comunicar com a gente, é através de gestos e movimentos que nós também ensinamos para eles. Então quando o orixá está parado com a mão ali, ele está esperando para começar com o atabaque, então quando começar ele vai dar o *ilá*, ele vai se curvar e rodar. Já tem orixá que só dá o *ilá*, tem outros que curva e treme, outros que pulam e gritam, vai de cada orixá. Na nossa casa por exemplo, quando já deu o tempo deles, quando eles já estão satisfeitos com o *xirê*, normalmente eles param na frente do atabaque e fazem assim (estendem a mão direita para o atabaque), então já está na hora de se despedir, de cantar pra subir. Então é essa maneira de se comunicar ali, são esses gestos, por exemplo, quando eles estão felizes e agradecendo, aí colocam a mão no nosso rosto e na nossa cabeça. É nos trejeitos que a gente entende quando eles estão nos abençoando e orando por nós, esse tipo de coisa. Mas sobre a comunicação em palavras em si, nós podemos falar com eles, eles vão entender, por exemplo: *Baba mi Ogum, fun mi l'ona rere, Ona imole, se mi lese, se amona mi lona yi, to n le iku, ija, idiwo lo*. Eu tô pedindo pra Ogum, eu tô entregando meu caminho pra Ogum, pra que ele me dê um caminho, um caminho bom, caminho odara, que afaste a morte, o atrapalho, a briga, a fofoca. Então essas palavras a gente pode falar para ele ali, mas vamos supor que eu fale português com ele e diga: “Olha meu pai, me dê proteção, me traga saúde e um bom caminho” ele vai entender também, ele vai fazer um gesto com a cabeça e eu vou entender também, ele só não fala. Às vezes, depois de um determinado tempo de santo, até mais de 20 anos de iniciado, com todas as obrigações tomadas, o orixá às vezes pode falar sim, mas ele não vai sair por aí falando pelo barracão, ele vai sussurrar para ela no ouvido dela (médium), e ela pode falar para mim ou para o filho mais velho da casa, seguindo a hierarquia (Pai Fábio de Osogyan, comunicação pessoal, 02 de julho de 2025).

Essa perspectiva dialoga com o que argumenta Bronislaw Malinowski (1966) em *Coral Gardens and Their Magic*, ao afirmar que a linguagem, em contextos rituais, vai além da transmissão de informações e da elaboração de significado. Trata-se de uma verdadeira forma de ação, dotada de eficácia prática e inseparável de seu contexto de enunciação. Nesse sentido, “enunciar” é também “fazer”, de modo que o valor dado às palavras se

encontra intrinsecamente ligado ao contexto em que se enuncia e às práticas gestuais e materiais que o acompanha e o precede. Como ressalta Malinowski:

Em toda comunidade [...] existe a crença de que uma palavra proferida em determinadas circunstâncias possui uma força criativa e obrigatória; que, com uma coerção inevitável, um enunciado produz seu efeito específico, seja transmitir uma bênção permanente, infligir um dano irreparável ou impor uma obrigação para toda a vida [...]. É essa função criadora das palavras no discurso mágico ou sacramental [...] que [...] constitui o seu verdadeiro significado (Malinowski, 1966, p. 54, tradução nossa).

Um exemplo prático disso foi observado durante a cerimônia do Amalá de Xangô, acompanhada em uma das visitas ao terreiro. A oferta do Amalá de Xangô não se apresenta apenas como um gesto devocional, mas como uma condensação sensível de relações, valores e cosmologias que se atualizam no espaço ritual. O Amalá (um pirão espesso de quiabo, azeite de dendê, cebola e camarão) é disposto em recipiente de madeira, evocando materialidades que remetem à ancestralidade e à continuidade. Sua textura viscosa, seu brilho oleoso e sua coloração intensa não são apenas qualidades sensoriais, mas índices de uma presença: a de Xangô, cuja associação com o fogo, o trovão e a justiça se manifesta tanto na potência simbólica do alimento quanto na forma como ele é apresentado e manipulado no ritual.

No início da cerimônia, a entrada das filhas de santo no terreiro inaugurou uma coreografia marcada por disciplina corporal e codificação simbólica. Descalças, com roupas brancas simples, as chamadas vestimentas “de ração”, e ojás também brancos, seus corpos se inscrevem em um regime de disciplina e entrega ao orixá. Ao adentrarem no terreiro entoando saudações em iorubá a Xangô, essas mulheres não apenas vocalizam palavras, mas atualizam uma memória linguística e espiritual que conecta o presente do terreiro a uma temporalidade outra, ancestral e transatlântica.

Em seguida, entraram mãe Clau e pai Fábio reorganizando o espaço ritual e redistribuindo as posições de autoridade. A mãe, embora também vestida com trajes simples, se distingue pelo pano da costa colorido e pelo modo particular de amarração do ojá, marcas visuais de sua posição hierárquica e de sua trajetória iniciática. Pai Fábio, por sua vez, apresenta-se com uma túnica em tons de branco, dourado e verde, além de um filá vermelho, compondo uma estética que articula sobriedade e destaque. É ele quem carrega o Amalá, disposto em um recipiente que remete a uma canoa, imagem que pode ser lida como evocação de travessia, transporte e mediação entre domínios.

Após a entrada dos líderes da casa, a suspensão momentânea dos cantos para a entrega do Amalá introduz uma inflexão no ritmo do ritual. Diante do *igbá* e ao lado da vela de assentamento, pai Fábio entoa orações que transitam entre o iorubá e o português. Esse deslocamento linguístico não indica ruptura, mas mediação: ao alternar entre idiomas, o babalorixá articula diferentes camadas de compreensão e pertencimento, tornando a comunicação simultaneamente ritual e pedagógica para filhos de santo.

Durante esse momento, a disposição dos corpos torna-se especialmente significativa. As filhas e mãe Clau sentaram-se no chão, lado a lado, sem cruzar as pernas. Pai Fábio permaneceu ajoelhado diante do *igbá*, em posição de oferenda e interlocução direta com o orixá. A circulação de gestos entre eles, as mãos que se estendem do babalorixá ao *igbá*, depois à mãe, e desta às filhas, desenha uma cadeia de transmissão que não é apenas simbólica, mas experienciada como fluxo. As bênçãos, pedidos e energias invocados nas palavras parecem adquirir materialidade nesse movimento contínuo das mãos.

O ato reiterado de esfregar as mãos, acompanhado pela repetição das orações, intensifica essa dimensão processual. O gesto produz calor, fricção e ritmo, funcionando como uma tecnologia corporal que sustenta a concentração e a participação coletiva. Ao repetir esse movimento a cada nova invocação, as participantes não apenas acompanham o ritual, mas o corporificam, fazendo do próprio corpo um meio de circulação daquilo que se pede, se oferece e se transforma.

Assim, mais do que uma sequência de ações, o ritual do Amalá de Xangô revela uma trama densa em que linguagem, corpo e materialidade se entrelaçam. O iorubá não aparece apenas como idioma, mas como veículo de presença; os gestos não são meros acompanhamentos, mas operadores de conexão; e o alimento ofertado não é apenas comida, mas mediação concreta entre humanos e divindade. Nesse entrelaçamento, o que se observa não é apenas uma cerimônia, mas a atualização contínua de um mundo relacional, no qual significados são produzidos e compartilhados por meio de práticas sensíveis, reiteradas e profundamente situadas.

Antes disso, às filhas e a mãe de santo, estavam envolvidas na preparação do Amalá, cortando quiabo – atividade que também compõe a linguagem simbólica do ritual, articulando o gesto cotidiano à dimensão do sagrado. É importante notar que, para adentrar o espaço ritual, os participantes devem fazê-lo de costas, simbolizando a ação de deixar para fora tudo o que foi trazido da rua. Ao sair, esse movimento também se repete, permitindo que se leve consigo a energia daquele ambiente sagrado.

Durante as rezas, ações específicas são associadas a palavras ou momentos do canto, de modo que gesto e som se entrelaçam numa coreografia inseparável. Quando

determinado verso é entoado, o corpo já sabe o que fazer: inclina-se, toca o chão, ergue as mãos, gira no compasso do atabaque. Não há intervalo entre a palavra e o movimento; a sílaba aciona o gesto, e o gesto devolve densidade à sílaba. Assim, a reza não é apenas pronunciada, mas corporificada — cada inflexão vocal corresponde a uma modulação do corpo no espaço.

Tal dimensão entre palavra e gesto foi especialmente observada por nós durante a realização da gira de Boiadeiro. Durante a gira, a relação entre palavra e gesto se apresentou de forma particularmente evidente, configurando uma cena ritual em que não há separação entre o que se diz e o que o corpo faz. A cerimônia teve início com a defumação conduzida por pai Fábio, que percorreu o terreiro e as pessoas presentes com a fumaça. Sem qualquer instrução verbal, filhos de santo e membros da comunidade passaram a girar diante do defumador, oferecendo seus corpos ao fluxo da fumaça. Esse movimento não parecia aprendido como regra explícita, mas reconhecido como parte de uma gramática incorporada, na qual a ação emerge em resposta direta ao gesto ritual. Em seguida, ao se dirigir ao assentamento de Exu na entrada do terreiro, pai Fábio entoou um cântico de saudação enquanto carregava um alguidar com farinha de milho e dendê, marcando, por meio da voz e do deslocamento, a abertura efetiva da gira. A palavra cantada não apenas acompanha o rito, mas o instaura, operando como uma forma de ação que reorganiza o espaço e prepara a chegada das entidades.

Com o início dos toques pelos ogãs, essa continuidade entre som e movimento se intensifica. Cada cântico convoca presenças específicas e, simultaneamente, orienta os corpos no espaço: os filhos de santo passam a dançar em círculos ao redor do *igbá*, respondendo ritmicamente às inflexões dos atabaques e das vozes. A chegada dos caboclos e, em seguida, do Boiadeiro (incorporado em pai Fábio) não se dá como ruptura, mas como culminação desse processo progressivo de intensificação sonora e corporal, encerrado pelo *ilá* que marca a presença da entidade. Nesse momento, instaura-se uma sequência silenciosa de gestos, o “bater cabeça”, que revela a hierarquia da casa sem necessidade de enunciação verbal. O que se observa, portanto, é uma linguagem ritual encarnada, na qual cada variação vocal corresponde a uma modulação do corpo, e cada gesto se inscreve como continuidade da palavra, evidenciando que, nesse contexto, falar, cantar e mover-se constituem dimensões indissociáveis de uma mesma prática simbólica.

Certos trechos do canto marcam a entrada de oferendas, a defumação, o acender das velas, a circulação ritual pelo terreiro. A mudança de ritmo pode indicar transição de etapa; um chamado mais agudo convoca atenção; uma pausa prolongada suspende o tempo e prepara a passagem. O corpo coletivo aprende a reconhecer esses sinais antes

mesmo de os traduzir racionalmente. Trata-se de uma pedagogia sensível, em que a memória se deposita na repetição e na prática, e onde a linguagem opera como dispositivo de orientação espacial, afetiva e cosmológica. Rezar, nesse contexto, é alinhar voz e gesto numa mesma corrente de sentido.

Estes gestos observados durante o Amalá de Xangô e a gira de Boiadeiro fazem parte de uma linguagem corporal que acompanha a oralidade, reforçando o vínculo entre palavra e corpo. Portanto, essa prática evidencia que o aprendizado não se resume ao que é dito, mas inclui o que é feito, indicando, assim, uma linguagem performática e multissensorial, em que a oralidade, gesto e som constroem, conjuntamente, a comunicação com o sagrado.



Figura 1. Pai Fábio e mãe Clau no terreiro Nzo Kalla Lembalide. Arquivo pessoal dos entrevistados.



Figura 2. Entrega do Amalá de Xangô em frente ao Igbá.
Arquivo pessoal dos entrevistados.



Figura 3. Sacralização do Amalá de Xangô.
Arquivo pessoal dos entrevistados.

A esse momento ritual, Stanley Tambiah (2018), chama de *simbólica performativa*, ressaltando que os atos rituais são modos de ação nos quais o discurso, as gestualidades, os objetos e a musicalidade encontram-se integrados a um sistema de significação capaz de produzir efeitos concretos no mundo social e espiritual. Isso porque o ritual não apenas representa elementos de uma cultura, mas transforma efetivamente relações e estados de coisas, operando simultaneamente nas dimensões estética e social. Assim, todo ritual, independentemente da língua e/ou linguagem que utiliza, é voltado para os seus participantes, empregando uma técnica que busca reorganizar e reunir as mentes, corpos e emoções dos envolvidos, de maneira a combinar comportamentos verbais e não verbais. A linguagem, nesse contexto, aparece como uma construção entre temporalidades e imagens, em que a ação verbal se destaca pela reprodução de acontecimentos, gestos e técnicas.

[...] todo ritual [...] é dirigido aos participantes humanos e utiliza uma técnica que tenta reestruturar e integrar as mentes e emoções dos atores. A técnica combina comportamento verbal e não verbal e explora as suas propriedades especiais. A linguagem é um construto artificial e a sua força é que sua forma não deve nada à realidade externa, ela, assim, dispõe do poder de invocar imagens e comparações, de se referir ao tempo passado e ao futuro e de relacionar eventos que não podem ser representados através da ação. A ação não verbal, por outro lado, se distingue no que as palavras não podem fazer facilmente - ela pode codificar analogicamente ao imitar eventos reais, reproduzir atos técnicos e expressar múltiplas implicações simultaneamente. As palavras se notabilizam pela amplificação expressiva, as ações físicas pela apresentação realística. (Tambiah, 2018, p. 63-64)

Nesse sentido, a vivência no terreiro torna-se fundamental para que o saber seja transmitido de forma eficaz e respeitosa. Há também uma dimensão de segredo no que pode ou não ser transmitido. Pai Fábio revela que certas rezas não são compartilhadas abertamente, pois têm um caráter sagrado e reservado, acessível apenas àqueles que estão devidamente preparados. Essa seletividade, portanto, reforça a ideia de que a língua e o conhecimento ritual possuem camadas de acesso, que dependem do nível de iniciação e da relação de confiança entre os praticantes.

As línguas bantu e iorubá utilizadas nos rituais angoleiros exibem um sistema linguístico e gramatical complexo, caracterizado por sua estrutura de classes nominais e sua riqueza tonal, elementos que frequentemente resistem à tradução literal. Originária de um vasto grupo de línguas que se relacionam com as raízes no *protobanto*⁸ (Castro, 2001), essa língua opera por meio de prefixos nominais que indicam aspectos como singular e plural, além de variações semânticas importantes para o ritual (*ibidem*, 2002). Elementos como pontos cantados, refrões, nomes de *nkisi*⁹, provérbios e fórmulas de saudação formam uma linguagem ritual que opera pela significação semântica e pela ressonância emocional e corporal. Trata-se do que Paul Zumthor (1993) chamaria de “performance poética”, em que o som, o ritmo e o gesto transportam sentidos ancestrais.

Diante desse quadro, às reflexões teóricas soma-se a experiência de campo no terreiro *Nzo Kalla Lembalide*. Por meio de entrevistas, conversas informais e visitas guiadas, foi possível testemunhar de perto as práticas linguísticas, corporais e espirituais que sustentam a vitalidade do Candomblé Angola. No interior da casa de santo, cada

8 Segundo Castro (2001), o protobanto era uma língua africana única e antiga, falada há mais de quatro milênios que deu origem às línguas sul-africanas.

9 Em contextos de religiões de matriz africana, especialmente no Candomblé de Angola, “Nkisi” e “Inkisi” (ou “Inquice”) referem-se a divindades ou forças espirituais, com diferenças na pronúncia e grafia dependendo da tradição. “Nkisi” é a forma mais comum em Angola e no Candomblé Angola, enquanto “nkisi” é uma variação mais comum no Brasil, especialmente no Candomblé de Angola.

gesto, canto e palavra pareciam vibrar com uma densidade ancestral, revelando que ali a linguagem não é mero instrumento de mediação, mas parte constitutiva da experiência do sagrado. Os toques dos tambores, as falas em língua bantu e os nomes dos *nkisis* invocavam presenças e teciam vínculos entre mundos.

Essa gestualidade conduz à formação de um saber corporal tal qual um arquivo não-verbal de uma memória coletiva (Cunha, 2017). Dois importantes trabalhos que abordam o corpo como arquivo não-verbal detentor de conhecimentos ancestrais são os dos teóricos da diáspora africana Júlio Tavares (2012) e Leda Maria Martins (2021a, 2021b). O primeiro discute o corpo do capoeirista como lugar de memória coletiva e resistência histórica por meio das suas variações e flexões gestuais. A segunda analisa o teatro negro, os rituais do Candomblé e os Congados de Minas como práticas de corpos que inscrevem sobre um espaço-tempo performances de resistências afro-diaspóricas. À vista disso, o corpo, nas expressões culturais afro-brasileiras, é entendido como um arquivo-vivo, ou seja, um meio de inscrição de memórias do tempo passado e presente. Para Martins:

[...] os ritos são férteis acervos de reservas mnemônicas, ações cinéticas, padrões, procedimentos culturais residuais recriados, restituídos e expressos no e pelo corpo. Os ritos transmitem e instituem saberes estéticos, filosóficos e metafísicos, entre outros, quer em sua moldura simbólica, quer nos modos de enunciação, nos aparatos e convenções que esculpem sua performance (Martins, 2021b, p. 47).

Durante os rituais observados, chamou atenção o modo como a linguagem se entrelaça com o corpo e com o tempo, operando como tecnologia de memória e comunicação entre planos ontológicos distintos. Houve momentos em que, ao som do atabaque, o corpo do iniciado em transe parecia converter-se em texto vivo, um corpo-tela, como propõe Martins (2021b), no qual o tempo se dobra em espirais e a memória se inscreve em gestos.

O ensino informal de palavras em *kimbundu*¹⁰ e iorubá, durante os momentos cotidianos do terreiro - como *àse*, *ebó*, *xirê*, *babalorixá*, *iyalorixá* e *orí* no iorubá e *nkisi*, *kalunga* e *nzila* em *kimbundu* -, assim como as variações nas entonações rituais, confirmam que a linguagem, no Candomblé Angola, é simultaneamente performance, pedagogia e mediação espiritual. Desse modo, a experiência em campo confirmou os argumentos teóricos aqui discutidos, permitindo-nos ver, ouvir e sentir como o axé se inscreve no som, no corpo e na palavra.

10 *Kimbundu* é uma língua bantu falada em Angola, principalmente na região de Luanda, Bengo, Malanje e Kwanza Norte. É uma das línguas nacionais de Angola e possui uma rica história, tendo influenciado o português brasileiro com palavras como “moleque”, “cafuné”, “ginga”, “canjica”, “fubá” e “marimbondo”.

Inicialmente, a aprendizagem da linguagem no contexto religioso configura-se como um conjunto de práticas que envolve oralidade, ritual, música, dança, símbolos e uma cosmovisão espiritual enraizada na cultura afro-brasileira. Durante as visitas à casa de santo, pai Fábio e mãe Clau, relataram que o ensino do iorubá litúrgico não ocorre de forma sistematizada como o ensino de línguas em escolas, destacaram que é no uso recorrente e cotidiano de palavras e frases na língua africana que os filhos de santo vão conhecendo e se familiarizando com o iorubá. Segundo eles, é na prática diária, nos toques, cantos e obrigações e interações com a família de santo que gradualmente a língua é incorporada pelos iniciados. Muito embora, mãe Clau, reconheça que desenvolveu uma estratégia pedagógica importante: ela orienta que cada filho de santo tenha um *caderninho* próprio para anotar práticas, rezas, cantos e palavras em iorubá aprendidas no cotidiano da casa.

Esse exercício de registro ora em português, ora em iorubá daquilo que se aprende dentro do terreiro, funciona como uma forma de acompanhamento individual do aprendizado pela iyalorixá e pelo babalorixá e também como um compromisso com as responsabilidades e obrigações que cada filho de santo ocupa na casa, sobretudo daqueles mais novos na religião. Mãe Clau comentou ainda que em algumas ocasiões, costuma surpreender os filhos de santo com perguntas inesperadas como uma maneira de verificar se estão, de fato, dedicando-se ao estudo da língua litúrgica e das práticas do terreiro.

É importante salientar, contudo, que tal procedimento não constitui uma regra geral no universo do Candomblé. Em muitos terreiros, especialmente aqueles que enfatizam formas mais restritas de transmissão, a escrita pode ser desencorajada ou mesmo interdita, privilegiando-se a memorização, a escuta atenta e a aprendizagem pela repetição e pela prática corporal. Os modos de linguagem e de formação interna variam significativamente conforme a nação, a linhagem ancestral, a região e a história específica de cada casa. Assim, a presença ou ausência do “caderninho” revela não uma norma universal, mas a pluralidade de pedagogias rituais que coexistem no campo afro-religioso. Entretanto, pai Fábio enfatiza, a dificuldade do aprendizado e a importância desse registro escrito, afirmando que, para garantir a continuidade da tradição, é essencial preparar uma nova geração de filhos de santo que compreendam e pratiquem a língua iorubá e os rituais a ela associados.

A partir das entrevistas realizadas com o pai Fábio e mãe Clau, foi possível identificar como a transmissão da linguística ocorre dentro do terreiro, enfatizando o aprendizado do iorubá, bem como no entendimento dos significados simbólicos e ritualísticos que constituem a religião, conforme evidencia o trecho a seguir:

É assim, eu faço cada um deles ter um caderninho, cada um tem o seu e anota de acordo com a sua necessidade, porque cada um tem a sua necessidade, e às vezes a minha necessidade não é a sua, então eu falo: “anotem e não se preocupem com a escrita” porque é bem diferente, escrevam como vocês estão ouvindo a princípio, aí depois que você escreveu e aprendeu a falar aquilo, daí nós vamos ensinar a verdadeira escrita, que também tem essas outras questões aí né, então é sempre assim, ouçam e escrevam, é bem como no pré escolar, primeiro aninho, a gente vai caminhando devagar com eles ali, pra aprender, eu não posso jogar toda uma bomba de conhecimento que ninguém nasceu sabendo, como por exemplo vocês, para vocês estarem aqui hoje, vocês percorreram uma longa estrada, é isso que eu falo para os mais novos, eles chegam aqui todos afobados e eu digo: “Calma, vamos começar”. E eu acho que nós temos um diferencial, porque eu digo para pai, como a gente vem de um candomblé lá de trás, bem antigo, nós não tínhamos tanto acesso aos pais e mães de santo, não como a gente dá hoje para os nossos filhos, porque não é fácil. A gente tinha que andar ali, sempre atrás deles, pedindo a misericórdia de ensinar, nós vivíamos ali no dia e na noite sempre ralando pra aprender, nós viemos desse candomblé, que você tinha hora pra acordar mas não tinha a hora de dormir, era ali lavando as panelas mas com o ouvindo prestando atenção nos mais velhos falando para aprender. Então agora nós optamos por essa forma de ensino hoje, uma coisa mais didática, mais próxima e mais humanizada (Mãe Clau, comunicação pessoal, 02 de julho de 2025).

Pai Fábio e mãe Clau destacam que quando foram feitos no candomblé, o processo de aprendizagem do iorubá foi marcado por maior rigidez e distanciamento com seus pais de santo. Tendo em algumas ocasiões que suplicarem sobre orientações sobre a língua e os fundamentos religiosos. Diante disso, ao se tornarem lideranças religiosas buscaram transformar essa experiência através do *caderninho*, incentivando e facilitando o aprendizado da língua litúrgica e das práticas rituais.

O babalorixá e a iyalorixá ressaltaram ainda que os *caderninhos* não são apenas instrumentos de anotação, mas, em alguma medida, carregam aspectos do segredo e do sagrado do candomblé. Por reunirem conhecimentos transmitidos no interior da casa, os *caderninhos* exigem cuidado e responsabilidade por parte de cada iniciado. Dessa maneira, cada filho de santo torna-se responsável pelo seu próprio caderno, que deixa de ser apenas um objeto de registro, mas torna-se um suporte material dos saberes e língua do terreiro.

Diante disso, ficou evidente o valor atribuído à aprendizagem do iorubá, língua ancestral que sustenta o vocabulário ritualístico do candomblé. Ademais, como salientado neste relato da iyalorixá Clau, é também no cotidiano do terreiro, nas pausas para a comida, nos silêncios compartilhados, nos comentários entre filhos e filhas de santo, que a linguagem se revela como prática de cuidado e continuidade. Gestos como ensinar a amarrar um pano, os cantos murmurados durante a limpeza do congá, ou ainda as

expressões faciais diante da fala do mais velho, compõem uma pedagogia tácita, na qual o saber ritual se transmite de forma encarnada. As visitas realizadas permitiram acessar essas camadas sutis da linguagem, nas quais o afeto e a escuta são tão importantes quanto a palavra falada, e onde o axé se manifesta também na forma como se vive, se acolhe e se aprende em comunhão.

Entre vivos e mortos: a comunicação mediada pela linguagem

No universo religioso angoleiro, o mundo dos vivos está em constante diálogo com o mundo dos mortos e com os seres míticos. Essa comunicação é estruturada por códigos linguísticos e rituais que permitem o trânsito entre planos ontológicos distintos. Nesse contexto, como destaca Renato da Silveira (2006), os *nkisis* não falam diretamente – ao contrário, eles se expressam através dos corpos tomados em transe, através dos cantos entoados pelos ogãs e dos objetos ritualizados, e o que permite essa comunicação é a energia transmitida através desses elementos, como demonstra a fala do babalorixá Fábio, em nossa segunda entrevista.

É assim, o *nkisi*, o orixá, ou catiço, como for, tem a sua própria energia e a sua própria forma de transmitir essa energia, e é desse jeito que funciona a incorporação, ele transmite essa energia pelo corpo do médium que trabalha com ele, e todos sentem essa energia, mas ele tá passando pelo corpo do médium para essa entidade poder trabalhar, dançar, falar. Isso não quer dizer que esse orixá não estava aqui, eles estão aqui o tempo todo, tem o assentamento ali no canto, tem aqui também, tem o Exú na porteira, eles estão aqui o tempo todo, mas a comunicação é na hora da incorporação, da reza, do *xirê* (Pai Fábio de Osogyan, comunicação pessoal, 02 de julho de 2025).

É justamente nesse entrelaçamento que a linguagem ritual adquire sua potência mais plena: trata-se de uma tecnologia espiritual que organiza o fluxo entre o visível e o invisível. O transe, por exemplo, constitui uma forma de enunciação não verbal que revela a presença do sagrado. O corpo em transe torna-se texto, inscrevendo na carne a fala dos *nkisis*. Assim como argumenta Edith Turner (1992), o transe é uma forma radical de comunicação, na qual a linguagem ultrapassa o código e se converte em experiência.

Além disso, a cosmologia angoleira reconhece categorias como os “bakulu” (espíritos ancestrais) e os “kisimbi” (forças da natureza) como interlocutores ativos do culto. Esses seres não são apenas cultuados, mas também consultados, saudados, escutados. Os búzios, os sonhos, os sinais do corpo, os murmúrios do vento, tudo pode ser linguagem. Trata-se, portanto, como sugere Eduardo Kohn (2013), de um regime semiótico ampliado, na qual a floresta, os bichos e os mortos também significam.

A musicalidade como gramática do axé

No Candomblé Angola, o tambor é mais do que instrumento: é orador, cronista e sacerdote. Seus toques, cuidadosamente aprendidos e transmitidos, constituem uma linguagem própria que estrutura o culto. Como enfatiza Castro (2001), a musicalidade bantu impregna todo o ritual, funcionando como código de entrada para os estados de transe e como marcador da identidade angoleira.

Essa musicalidade, rica em polirritmias, é inseparável da dança e do canto, compondo uma gramática sensível que comunica estados de espírito, convoca os *nkisis* e organiza o tempo litúrgico. Cada *nkisi* possui um ritmo e uma dança própria, uma espécie de assinatura sonora que evoca sua presença. O som, nesse contexto, não é abstração: é corpo que vibra, é tempo que retorna.

Sob essa perspectiva, o Candomblé Angola realiza o que Walter Benjamin (1985) chamaria de “memória mnemotécnica”, uma forma de rememoração que não passa pela escrita, mas sim pela repetição ritual, pelo ritmo e pela incorporação. A tradição, portanto, se preserva não como arquivo morto, mas como performance viva – sempre reencenada, sempre reinventada.

Outro aspecto importante da linguagem no terreiro refere-se à posição dos assentamentos, dos atabaques e dos objetos sagrados, os quais constituem uma forma de linguagem simbólica e hierárquica. Ou seja, não se trata apenas de uma linguagem verbal, mas também de uma estrutura organizacional e energética que sustenta o terreiro.

Por exemplo, a porta não é simplesmente uma entrada física, mas sim um local protegido por Exu, o guardião que assegura que nada de ruim entre ou saia do espaço sagrado. Assim, bater na porta antes de entrar, pedir licença - conhecido como “pedir ago” - e entrar com a cabeça baixa são gestos que expressam respeito e reconhecimento da energia presente. Dessa forma, essa relação ritual com a porta demonstra uma linguagem codificada, em que cada ação possui significado e função na manutenção da harmonia espiritual do terreiro.

Além disso, a disposição dos elementos no chão e no teto também não é aleatória: existe uma “estrutura de chão e teto” que permite a habitação da energia sagrada na casa, fundamentando o espaço tanto no plano material quanto no espiritual. Essa organização, por sua vez, se expressa também nos toques dos atabaques, que comunicam qual orixá está sendo celebrado, assim como na dança e canto, os quais compõem outra forma de linguagem aprendida e ensinada.

A língua como território mítico

Embora muitas casas de Candomblé Angola não utilizem de forma sistemática o *kimbundu* ou o *kikongo* como línguas estruturantes de todo o ritual, essas matrizes linguísticas permanecem ativas como substratos simbólicos e afetivos por meio da preservação de um léxico ritual específico. Tal permanência manifesta-se, sobretudo, nos nomes de *nkisi*, nas fórmulas de saudação, em expressões fixas presentes nos pontos cantados e em palavras-chave associadas a elementos cosmológicos. Não se trata, portanto, de uma fluência conversacional ou de um uso gramatical contínuo dessas línguas, mas da conservação de núcleos lexicais transmitidos pela tradição oral e reiterados em momentos estratégicos do rito.

Esses vocábulos tendem a concentrar-se nas aberturas e encerramentos das cerimônias, nas invocações, nas rezas de fundamento e nas cantigas dirigidas a determinados *nkisis*, funcionando como marcadores de passagem entre o registro ordinário e o registro sagrado. Como afirma Nei Lopes (2004), mesmo quando o significado literal não é plenamente compreendido por todos os participantes, sua sonoridade e sua inscrição na memória coletiva produzem reconhecimento, pertencimento e densidade ritual. É nessa condensação performativa que o *kimbundu* e o *kikongo* persistem como camadas vivas da experiência litúrgica.

O iorubá, nesse contexto, também é incorporado por alguns terreiros como uma forma de reafirmação da africanidade, fortalecendo tanto a estética do sagrado e a legitimidade do culto. Além disso, os pais de santo relatam que, uma vez por semana, reúnem os filhos de santo para ensiná-los coletivamente, reforçando os cantos, as danças e a linguagem ritualística. Essa prática comunitária é, portanto, fundamental para que a transmissão cultural e linguística ocorra de forma integrada, promovendo o fortalecimento dos laços entre os membros da casa e o aprofundamento do aprendizado. O ensino coletivo enfatiza a dimensão prática do saber, ao envolver repetição, observação dos rituais, participação ativa e internalização dos conhecimentos ancestrais. Assim, a linguagem aprendida no terreiro é uma linguagem vivida e compartilhada, que reforça a identidade cultural e espiritual dos participantes.

Nós temos um grupo de estudos uma vez por semana, o pessoal tá até meio com preguiça e a gente tá bravo com eles (risos). E assim, eu tenho até uma forma bem imperativa de ensinar, eu gosto muito e o Fábio também, às vezes eu jogo alguma frase, ou alguma pergunta sobre algum orixá em bantu no nosso grupo [do whatsapp] da casa e mando eles me responderem em particular só pra ver quem está ligado e aprendendo. E no dia a dia, nós usamos bastante a linguagem com eles, para eles estarem

aprendendo, porque até dentro de casa, como os nossos filhos também fazem parte da religião, é comum muitas vezes a gente trocar às palavras ali. Mas o principal é isso, nós temos o grupo de estudo, que também é para cantigas, atabaque e tudo, então sempre a gente escolhe o tema para estar passando (Mãe Clau, comunicação pessoal, 28 de maio de 2025).

No universo simbólico do candomblé, a linguagem assume múltiplas formas que vão além da oralidade, revelando-se também através do corpo, dos objetos e dos rituais. Entre os elementos destacados pelos babalorixá e iyalorixá entrevistados, sobressaem-se o papel estético das vestimentas e dos adereços rituais, bem como a dimensão oracular do jogo de búzios. As roupas, guias, búzios, metais, penas e sementes utilizadas pelos filhos de santo não são meros adornos: funcionam como códigos estéticos que remetem ao tempo sagrado, corporificando simbolismos ancestrais de cada nação. Conforme Martins (2021b, p. 106) esses elementos “funcionam como morfemas formando palavras, palavras formando frases e frases compondo narrativas, o que faz da superfície corporal, literalmente, texto, e do sujeito, intérprete e interpretante, enunciado e enunciação, conceito e forma, simultaneamente”.

Paralelamente, o jogo de búzios — principal oráculo do candomblé — constitui uma linguagem codificada e espiritual, por meio da qual os orixás comunicam seus ensinamentos. Ao serem lançadas as conchas revelam mensagens específicas por meio de suas posições, configurações e número de aberturas, compondo os chamados *odús*¹¹. Esses sinais, que condensam arquétipos, histórias e forças espirituais, exigem do sacerdote não apenas conhecimento técnico, mas também preparação espiritual e firmeza energética para serem interpretados. Trata-se, portanto, de um diálogo profundo com o invisível, onde corpo, palavra, objeto e rito convergem como formas de expressão sagrada.

O terreiro, assim, se configura como um espaço onde linguagem, estética e espiritualidade se entrelaçam, formando um sistema complexo e poético de comunicação com o mundo ancestral. Essa complexa tessitura linguística evidencia que o Candomblé Angola não é um sistema fechado, mas sim um campo de traduções e reinterpretações, onde a linguagem atua como forma de continuidade. Em um país que historicamente

11 Nas religiões de matriz africana, especialmente nas tradições de origem iorubá como o Candomblé e o sistema de Ifá, os *odús* constituem um complexo corpo de conhecimento que organiza e estrutura a compreensão do destino, da experiência humana e da ordem do mundo. Cada *odú* corresponde a um signo que reúne narrativas míticas (itáns), prescrições rituais e orientações éticas, sendo mobilizado sobretudo por meio de práticas divinatórias (como o jogo de búzios) para interpretar situações concretas e orientar decisões. Longe de funcionarem apenas como categorias fixas, os *odús* operam como matrizes dinâmicas de sentido, articulando passado, presente e futuro em uma lógica relacional que conecta humanos, ancestrais e orixás. Nesse sentido, constituem uma forma de conhecimento cosmológico e prático, transmitido pela oralidade e pela iniciação, cuja inteligibilidade depende do domínio ritual e da inserção no terreiro (Prandi, 2001).

apagou as línguas africanas, o terreiro torna-se espaço de resistência, onde os nomes proibidos voltam a ser pronunciados, e as palavras do cativeiro se transformam em palavras de poder.



Figura 4. Pai Fábio realizando um jogo de Búzios.
Arquivo pessoal dos entrevistados.

Considerações finais

Este trabalho buscou evidenciar a importância das diversas formas de linguagem no Candomblé Angola, sobretudo de sua linguagem ritual, destacando sua dimensão performática, pedagógica e pragmática. Inspirado na pragmática de Malinowski (1966), compreende-se que a linguagem, em um contexto determinado, vai além de sua função comunicativa: é uma forma de ação, capaz de produzir efeitos concretos sobre o plano sociocultural. Assim, as palavras, dentro de uma casa de santo angoleira, possuem poder criativo e vinculativo (Malinowski, 1966), atuando diretamente sobre a realidade dos praticantes. As contribuições de autores como Costa Lima (1977), Capone (2004), Castro (2001) e Petter (2007) ressaltam o papel central das línguas africanas na constituição das práticas e identidades afro-brasileiras. O bantu e o iorubá, vivos nos cantos, rezas, fórmulas e orações, atuam historicamente como veículo de memória, transformação e resistência, reafirmando as cosmopercepções africanas no contexto brasileiro.

De modo complementar, os estudos de Tambiah (2018) e Martins (2021), auxiliam na compreensão do valor performativo da linguagem ritual, evidenciando que a força simbólica das palavras está nos efeitos que reproduzem o mundo, ligando os sujeitos aos seus ancestrais por meio do corpo, da música, dos sons, dos objetos e da estética. O rito, assim, torna-se um espaço da memória-viva, onde se resistem e se reinventam formas de ser e estar no mundo.

No campo empírico, as entrevistas com o pai de santo Fábio e a mãe de santo Clau foram fundamentais para compreender a vivência concreta da linguagem ritual no Candomblé Angola. Ambos destacaram a importância da oralidade, dos cantos em língua bantu e das ações corporais como elementos inseparáveis da experiência ritual, e reforçaram, ainda, o papel da linguagem como ferramenta de conexão com o ancestral, de fortalecimento comunitário e de manutenção da tradição.

Dessa forma, a pragmática da linguagem ritual no Candomblé Angola revela-se como um campo simbólico denso e potente, onde palavras, sons, gestos e objetos sagrados se entrelaçam na produção de sentidos e efeitos que transcendem a mera comunicação, constituindo um espaço vital de conexão com o ancestral e reafirmação da identidade afro-brasileira. O candomblé instituiu, historicamente, um saber contra-hegemônico, mobilizando estratégia de resistência social, cultural e religiosa que “pulsionaram as revoltas dos escravos, a atuação efetiva dos quilombos e de várias outras organizações negras contra o sistema escravocrata” (Martins, 2021b, p. 107). Reconhecer essa dimensão é essencial para valorizar a riqueza cultural das religiões de matriz africana e seu papel ativo na história e contemporaneidade do Brasil.

Portanto, a formação do Candomblé Angola no Brasil é um processo de bricolagem espiritual, que articula tradição, reinvenção e resistência. Ao centrar sua cosmologia na comunicação entre mundos – vivos, mortos e entidades – e ao fazer da linguagem ritual um território sagrado, o candomblé Angola estabelece uma gramática do axé, em que corpo, som e palavra se entrelaçam. Trata-se, portanto, de um modo de existir em relação com o invisível, de afirmar, por meio da linguagem, a persistência de uma memória que resiste ao tempo e à violência. O Candomblé Angola fala com os vivos, mas escuta os mortos. Canta para os *nkisis*, mas dança com os ancestrais. E é nesse sopro de poesia e luta que sua linguagem múltipla, oral e corporal, nos ensina a falar com o mundo e a ouvi-lo de volta.

Por fim, mas não menos importante, agradecemos profundamente ao pai de santo Fábio e à mãe de santo Clau pelo acolhimento generoso e pela disponibilidade em compartilhar seus saberes e experiências. Sua colaboração foi essencial para o desenvolvimento deste trabalho, possibilitando uma aproximação respeitosa e sensível com o universo ritualístico do Candomblé Angola.

Uso de Inteligência Artificial

Os autores do referido artigo utilizaram o aplicativo Sound Type, que possui funcionalidades de inteligência artificial generativa para transcrição de áudios em texto. Dessa forma, a ferramenta foi utilizada, única e exclusivamente, para auxílio na transcrição de entrevistas no âmbito desta pesquisa. O uso do aplicativo restringiu-se ao apoio de transcrição dos materiais gravados, não tendo sido empregadas outras funcionalidades de IA generativa durante a elaboração do manuscrito. Após a conclusão das transcrições, os textos transcritos foram devidamente revisados e comparados às gravações pelos autores, a fim de assegurar a fidelidade de conteúdo aos textos transcritos.

Referências

- Bastide, Roger (2001). *O candomblé da Bahia (rito nagô)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Benjamin, Walter (1985). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (7. ed., Vol. 1), São Paulo: Brasiliense.
- Bergo, Renata Silva (2010). *Quando o santo chama: o terreiro de umbanda e a casa de santo como espaço de conhecimento*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.
- Bonvini, E. (2017). Línguas africanas e português falado no Brasil. In J. L. Fiorin & M. Petter (Orgs.), *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto.
- Capone, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Carneiro, Edison (1991). *Religiões negras e Negros bantos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- Castro, Yeda Pessoa de (2001). *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Salvador: EDUFBA.
- Chiesa, Gisele R. (2021). *Umbanda é conhecimento: passos para uma abordagem epistemológica*. Dissertação de Mestrado, Pontífica Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Costa Lima, Vivaldo da (1974). O conceito de nação nos candomblés da Bahia. Comunicação apresentada ao *Colóquio Négritude Amérique Latine*. Dacar, Senegal.
- Costa Lima, Vivaldo da (1977). *A família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia*. Salvador: Itapuã.

Cunha, João Alipio de Oliveira (2017). Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé - À memória de Marlene de Oliveira Cunha. *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)*, 26(1), 15-41. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v26i1p15-41>

Elbein dos Santos, Juana (2002). *Os Nagô e a Morte: Pade, Ases e o culto Egun*. Petrópolis: Vozes.

Goldman, Marcio (2005). Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade* 25 (2), 102-120.

Kohn, Eduardo (2013). *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.

Lopes, Nei (2004). *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro.

Malinowski, Bronisław (1966). *Coral gardens and their magic*. Part II. Sidney: Allen and Unwin.

Martins, Leda Maria (2021a). *Afrografias da memória: o reinado do Rosário do Jatobá*. (2 ed.) Belo Horizonte: Mazza Edições; São Paulo: Editora Perspectiva.

Martins, Leda Maria (2021b). *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

Mendonça, Renato (2012). *A influência africana no português do Brasil*. Brasília: FUNAG.

Oliveira, Cristina Nascimento de (2012). *Discursos do sagrado: o uso estratégico da linguagem em práticas do Candomblé*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, RR, Brasil.

Petter, M. M.T. (2006/2007). Línguas africanas no Brasil. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, (27-28), 63-89.

Prandi, Reginaldo (2001). *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.

Prandi, Reginaldo (2005). *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.

Rabelo, Miriam C. M. & Santos, Rita M. B. (2011). Notas sobre o aprendizado no candomblé. *Revista da FAAEBA: Educação e Contemporaneidade*, 20(35), 187-200.

Silva, Giovanna H. Teixeira da Cruz (2017). *Corpos tóxicos: uma etnografia do imaginário e das performatividades de gênero em um terreiro de Umbanda Esotérica de Belo Horizonte (MG)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, MG, Brasil.

Silveira, Renato da (2006). *Orixás da Bahia*. Salvador: Corrupio.

Tambiah, Stanley (2018). O poder mágico das palavras. In S. Tambiah, *Cultura, pensamento e ação social*. São Paulo: Vozes.

Tavares, Julio (2012). *Dança de guerra: arquivo e arma* (Elementos para uma Teoria da Capoeiragem e da Comunicação Corporal Afro-Brasileira). Belo Horizonte: Nandyala.

Turner, Edith (1992). *Experiencing ritual: a new interpretation of African healing*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Zumthor, Paul (1993). *La lettre et la voix: de la "littérature" médiévale*. Paris: Éditions du Seuil.

Recebido em 08 de setembro de 2025.

Aceito em 24 de março de 2026.

A cosmopercepção da linguagem em uma casa de santo angolana na cidade de São Carlos, São Paulo, Brasil

Resumo

Este artigo é uma reflexão sobre a relação entre linguagem, práticas rituais e ancestralidade em uma casa de santo angolana. Em visitas ao terreiro de candomblé *Nzo Kalla Lembalide* localizado na cidade de São Carlos/SP, entre os meses de Junho e Julho de 2025, foram realizadas entrevistas com o pai e mãe de santo locais. Ao acompanhar cerimônias rituais, percebeu-se como a linguagem - oral, corporal, musical e simbólica - atua como mediadora entre mundos visíveis e invisíveis, conectando seres humanos, ancestrais e divindades. O trabalho destaca a centralidade da oralidade, dos cantos em língua bantu, do iorubá litúrgico e das performances rituais na produção e transmissão de saberes do povo de santo. O corpo é compreendido como arquivo-vivo, portador de memórias ancestrais, enquanto os elementos materiais como os atabaques, as vestimentas e objetos sagrados compõem uma gramática simbólica que organiza o axé, sustenta a experiência religiosa e resiste secularmente contra o racismo religioso.

Palavras-chave: Linguagem; Oralidade; Corpo; Candomblé; Ancestralidade.

The cosmoperception of language in an Angolan Candomblé house in the city of São Carlos, São Paulo, Brazil

Abstract

This article reflects on the relationship between language, ritual practices, and ancestry in an Angolan house of worship. During visits to the candomblé terreiro *Nzo Kalla Lembalide*, located in the city of São Carlos, São Paulo, between June and July 2025, interviews were conducted with the local father and mother of the house. By observing ritual ceremonies, it became evident how language—oral, bodily, musical, and symbolic—acts as a mediator between visible and invisible worlds, connecting human beings, ancestors, and deities. The study highlights the centrality of orality, chants in the Bantu language, liturgical Yoruba, and ritual performances in the production and transmission of knowledge within the community. The body is understood as a living archive, bearer of ancestral memories, while material elements such as atabaques, garments, and sacred objects compose a symbolic grammar that organizes axé, sustains religious experience, and has long resisted religious racism.

Keywords: Language; Orality; Body; Candomblé; Ancestry.