

## SEMIOLOGIA DA LINGUAGEM: O SAGRADO E SEU TESTEMUNHO

**Renata Trindade Severo<sup>1</sup>**

renata.severo@poa.ifrs.edu.br

**RESUMO:** Ao questionarmos os limites dentro dos quais uma teoria vem sendo pensada, propomos um alargamento na noção de enunciação para que, além da língua, ela comporte a linguagem. A partir daí, procuramos dar conta de analisar uma enunciação que se vale dos sistemas semiológicos da afetividade e do sagrado. O corpo é o articulador entre esses sistemas e a língua; é no corpo que se dá a enunciação do sagrado, durante a possessão afroreligiosa. A essa enunciação só têm acesso aqueles que fazem parte dessa cultura. Aos “de fora”, resta o testemunho dos “de dentro”. Enunciação do sagrado e testemunho do sagrado são, assim, duas faces de um acontecimento de linguagem que integra língua, sistema afetivo e cultura do sagrado para significar por meio do corpo.

**Palavras-chave:** enunciação; corpo; testemunho; sagrado.

### INTRODUÇÃO

Gostaria de iniciar esse texto agradecendo à Revel e, principalmente, aos organizadores desse número especial em homenagem à querida professora Marlene Teixeira pela cara oportunidade de falar “sobre Marlene”, já que “com Marlene” falamos todos que fomos atravessados pelas verdadeiras experiências educadoras e transformadoras que eram suas aulas. Uma vez afetada por Marlene, ninguém continua a mesma. Para mim, foram as aulas da graduação e as conversas nos corredores e salas de pesquisa que trouxeram a voz de Marlene para conviver com as outras vozes que me habitam. Desde o trabalho de conclusão do curso de graduação, passando pela dissertação de mestrado e chegando à tese de doutorado, todos meus textos que são marcos acadêmicos foram escritos tendo-a como futura avaliadora e, portanto, interlocutora. Essa interlocução presentifica a voz de Marlene a cada curva do caminho. Uma voz que nos convidava a questionar as teorias assim que as tivéssemos compreendido: na graduação, quando uma turma inteira, após muitos debates e explicações, parecia construir conjuntamente uma compreensão da teoria que se estudava no momento, ela nos perguntava “e isso funciona? pra que serve? quais as

---

<sup>1</sup> Professora no Instituto Federal do Rio Grande do Sul – IFRS. Doutora pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS.

falhas nesse pensamento?” Mostrava-nos o tempo inteiro a importância de questionar, de se apropriar das teorias e de que evitássemos sermos apropriados por elas.

Em texto de 2012, Marlene (Teixeira, 2012b) retomaria a famosa citação benvenistiana “A linguagem serve para viver” a fim de apontar a amplitude da área de atuação do pensamento de Benveniste. Questionava, ali, não a teoria, mas os limites dentro dos quais que ela vinha sendo pensada e indicava novos caminhos. Em outro artigo do mesmo ano (Teixeira, 2012a), partia do coração do pensamento benvenisteano, seu estudo dos pronomes, “para mostrar que sua teoria da enunciação contém o projeto de uma ciência geral do homem” (Teixeira, 2012a: 71). A professora que nos estimulava a questionar era uma questionadora. Talvez me tocassem tanto suas falas porque eu já cultivasse o gosto pelo questionamento, o fato é que meus três trabalhos acadêmicos que finalizam etapas, todos pensados “com Marlene”, procuram questionar ora as teorias de que partem, ora as afirmações categóricas sobre língua ou o nosso fazer enquanto linguistas ou ainda a configuração do objeto de que tratamos.

Assim, para essa homenagem, escolhi trazer um trecho da minha tese, em estágio de finalização. O objeto de análise desse trabalho foi por nós nomeado “enunciação do sagrado”; como Saussure, acreditamos que é o ponto de vista que cria o objeto: porque nos voltamos a ele a partir dos estudos enunciativos, nomeamos o objeto que observamos “enunciação”; porque percebemos que sua peculiaridade apoia-se sobre o fato de que diz respeito e circunscreve-se a certo âmbito religioso, o determinamos “do sagrado”. Acreditar que esse objeto pode ser abordado pela teoria da enunciação talvez seja uma ousadia a que me permiti porque um dia fui afetada por Marlene e sua voz nunca mais me deixou.

## 1. ENUNCIÇÃO DO SAGRADO<sup>2</sup>

Nosso objeto de estudo se configura a partir de testemunhos de pessoas que se definem em sua relação com religiões afro-gaúchas (Oro, 2008)<sup>3</sup>. A “enunciação do sagrado” diz respeito a um acontecimento de linguagem particular em um momento sacralizado nessas religiões. A fim de abordarmos esse objeto, propusemos um alargamento da noção de enunciação: em virtude de um intentado, sobre o tecido significativo da instância de discurso, instaura-se a categoria da pessoa e, com ela, a intersubjetividade, por meio de uma semantização que não é exclusiva da língua. Para tanto, o enunciador se vale de sistemas semiológicos cuja materialidade é expressa pelo/no corpo, seja com a voz, com o olhar, com gestos e com formas ainda mais sutis e específicas de

---

<sup>2</sup> Enquanto a introdução a esse texto tem, notadamente, um caráter pessoal, a partir da primeira seção assume-se a linguagem acadêmica padrão, com uso da 1ª pessoa do plural.

<sup>3</sup> Nação, Umbanda e Quimbanda.

determinada enunciação — o balanço do corpo, sua vibração, por exemplo. Além da noção de enunciação, o pensamento benvenisteano é a base sobre qual construímos um aparelho teórico-metodológico que convoca ainda a antropologia (Le Breton, 1998; 2011; 2012) e a filosofia (Agamben, 2008) para pensar um objeto complexo, que diz respeito à língua, ao corpo e ao sagrado.

É sobre esse sagrado que trata esse texto; sobre esse ângulo a partir do qual olhamos essa enunciação e que nos revela mais uma faceta da linguagem humana. É sobre o sagrado que testemunham língua e corpo. É do sagrado a cultura em que a enunciação que estudamos aqui significa. À enunciação do sagrado não temos acesso senão pelo testemunho. Assim, na seção 2, abordaremos, primeiramente, o sagrado em Benveniste, a seguir, o sagrado afrorreligioso em que a enunciação do sagrado significa e, finalmente, a articulação que o corpo promove entre sagrado e língua. Na seção 3, falaremos sobre o testemunho e as testemunhas do sagrado. Na quarta e última seção abordaremos a relação entre a enunciação e o testemunho do sagrado.

## 2. O SAGRADO

Valer-se da obra de Benveniste para pensar a relação do humano com o sagrado começa a se justificar quando passamos os olhos pelos seus textos mais conhecidos. Dentre os artigos que compõem os PLGs, por exemplo, encontramos textos que tratam de questões ligadas direta ou indiretamente à religião — dentre os primeiros, destacamos “Eufemismos antigos e modernos” e “A blasfêmia e a eufêmia”; dentre os últimos, sobressai-se o artigo “Dom e troca no vocabulário indo-europeu”. No entanto, é na obra “Vocabulário das instituições indo-europeias” que nos deparamos com um estudo de fôlego maior sobre termos ligados à instituição religião e a temas adjacentes ao sagrado.

O tomo II do “Vocabulário” trata das instituições *poder, direito e religião*. Embora o tomo seja dividido em três livros, cada um dedicado a uma dessas instituições, facilmente percebemos o quão entrelaçadas elas realmente se encontram. No livro 1, dedicado à “realeza e seus privilégios”, encontramos um capítulo sobre “o poder mágico”; no livro 2, dedicado ao direito, encontramos dois capítulos dedicados ao juramento — em Roma e na Grécia. No capítulo dedicado ao poder mágico, vemos o estudo do termo *kûdos*, que designa um poder mágico irresistível que é apresentado por um deus. Nos capítulos sobre os juramentos romano e grego, observamos como os termos empregados nos juramentos nessas civilizações denunciam traços específicos das relações que se estabelecem entre o humano que jura e a divindade que seu juramento evoca em cada uma dessas culturas. Assim, percebemos que as relações com o divino encontram expressão além dos termos estudados no livro dedicado à religião.

No livro “A religião”, Benveniste examina o que talvez seja o centro pulsante das religiões: o sagrado. O estudo dessa noção não se restringe ao exame comparatista de um ou dois termos em uma ou duas culturas, mas recorre à análise dos termos empregados no seio das culturas que influenciaram a noção de sagrado até os dias de hoje — a avéstica, a latina e a grega — não apenas no mundo que fala línguas que descendem do indo-europeu, mas em universos culturais diversos que sofrem e/ou sofreram influência desses mundos. A importância atribuída a essa noção é flagrante; alguns índices dessa relevância são a quantidade de páginas dedicadas a ela e a quantidade de línguas em que é estudada. O livro “A religião” é o maior do tomo, o capítulo “O sagrado” tem uma extensão mais do que duas vezes maior do que o segundo capítulo mais extenso do segundo tomo (“O poder mágico”).

Benveniste inicia seu estudo sobre o termo “sagrado” esclarecendo que não há em indo-europeu uma origem única para esse termo, mas termos de origens diferentes em cada cultura. Sua avaliação desse fato revela seu olhar antropológico: “o estudo das realidades ensina que cada povo tinha suas crenças e seus cultos particulares” (Benveniste, [1969b] 2010b: 180, tradução nossa). Benveniste percebia que não se tratava apenas de um vocabulário diferente, mas de todo um sistema religioso que era único a cada povo. Essa relação entre a cultura religiosa e a origem dos termos ligados a ela evidencia-se em outro comentário:

Nós podemos, ainda que o termo eslavo correspondente seja conhecido somente como tradução duma noção cristã (hágios “santo”) presumir que a noção original de v. slave svetu era carregada de representações naturistas/naturais. Os Eslavos conservaram depois da conversão muitos vestígios de noções pagãs. Nas canções populares impregnadas de um folclore pré-histórico, svetu refere-se as falas ou a seres dotados de um poder sobrenatural. (Benveniste, 1969b [2010b]: 184, tradução nossa)<sup>4</sup>.

Nesse pequeno trecho, podemos notar como os contextos histórico e cultural são não apenas considerados, mas colocados em relevo nas análises comparatistas de Benveniste. Ao reconstituir uma noção, o sistema simbólico em que os termos se desenvolvem também é reconstituído. Não é apenas o termo estudado que se torna menos opaco, a sociedade e a cultura adjacente revelam-se ao estudioso que as examina.

Enquanto não há uma origem única no indo-europeu para os termos ligados à religião, há, em muitos casos, mais de um termo em cada cultura e mais de uma noção ligada a cada termo. A diferença entre *sacer* e *sanctus*, por exemplo, é explorada por meio da reconstituição histórica dos

---

<sup>4</sup> Nous pouvons, bien que le terme slave correspondant ne soit connu que comme traduction d'une notion chrétienne (hágios « saint ») présumer que la notion originelle de v. slave svetu était chargée de représentations naturistes. Les Slaves ont conservé après la conversion beaucoup de vestiges de notions païennes. Dans des chansons populaires imprégnées d'un folklore préhistorique, svetu se réfère à des paroles ou à des êtres dotés d'une puissance surnaturelle. (Benveniste, 1969b [2010b]: 184).

contextos culturais em que os termos foram empregados ao longo do tempo. Nessa reconstituição, não é a morfologia que tem o papel mais importante, mas a significação — que consiste no ponto mais complicado da questão: “sua relação, do ponto de vista morfológico, é perfeitamente clara, mas é na significação dos termos que permanece o problema”. (Benveniste, [1969b] 2010b: 187, tradução nossa<sup>5</sup>). Já foi notada e comentada certa preferência do linguista sírio por tratar de problemas (Normand, 2009). A curiosidade científica e a meticulosidade com que desenvolvia suas análises casavam perfeitamente com os objetos problemáticos que o instigavam. No entanto, obviamente, não atribuímos seu interesse pela significação apenas ao desafio que ela representa. Repetidas vezes, lemos Benveniste enfatizando o aspecto mais importante da língua: o sentido. Nos estudos presentes nos tomos do “Vocabulário” ou nos artigos que constituem os PLGs, a importância atribuída ao sentido é a marca de Benveniste. É o sentido do sagrado no seio dessas sociedades que se torna cada vez mais claro à medida que se dissolvem as ambiguidades e más interpretações em torno de seu vocabulário.

Ainda no livro “A religião”, o sétimo e último capítulo é dedicado ao estudo da origem dos vocábulos “superstição” e “religião”, começando por esse último: “Sem conceber essa realidade onipresente que é a religião como uma instituição separada, os indo-europeus não possuíam um termo para designá-la. Nas línguas em que tal designação aparece, é de grande interesse retrair o processo de sua constituição.”<sup>6</sup> (Benveniste, [1969b] 2010b: 265, tradução nossa). Aqui, Benveniste reanima a discussão sobre as duas hipóteses de origem de “*religio*”: *relegere* e *religare*. A questão é apresentada em termos morfológicos, semânticos e histórico-sociais, mostrando que cada uma das hipóteses apoia-se sobre algum desses aspectos. Mais importante do que definir cabalmente qual delas é a correta, o linguista sírio faz ver que uma mudança de perspectiva quanto à religião como instituição reflete na defesa de uma ou de outra origem, deixando claro que a língua muda em relação à sociedade.

Como dissemos, o sagrado também foi abordado por Benveniste em artigos que acabaram compondo os PLGs: tanto no PLG I quanto no PLG II, a sexta parte, “Léxico e cultura”, traz textos que remetem a esse tema. Em 1949, Benveniste publica “Eufemismos antigos e modernos”, artigo em que o eufemismo é relacionado a valores religiosos e ao “vocabulário sagrado” (Benveniste, 2005: 435). Em 1966, o artigo “A blasfêmia e a eufemia” aprofunda a relação entre esses atos de linguagem e o sagrado por meio do estabelecimento de um parentesco entre essas noções e a de juramento, que já havia sido objeto de estudo no artigo *L'expression du serment*

---

<sup>5</sup> “leur relation, au pont de vue morphologique, est parfaitement claire, mais c'est dans la signification des termes que gît le problème” (Benveniste, 1969b [2010b]: 187).

<sup>6</sup> “Ne concevant pas cette réalité omniprésente qu'est la religion comme une institution séparée, les Indo-européens n'avaient pas de terme pour la désigner. Dans les langues où une telle désignation apparaît, il est d'un grand intérêt de retracer le processus de sa constitution.” (Benveniste, [1969b] 2010b: 265).

*dans la Grèce ancienne* (Benveniste, 1947), que anteciparia alguns aspectos mais tarde abordados no estudo apresentado no “Vocabulário”.

Leitores atentos de Benveniste perceberam sua preocupação com os múltiplos aspectos dos objetos ligados ao sagrado — o juramento e a blasfêmia, por exemplo. Ao analisar as notas de Benveniste para o artigo sobre blasfêmia e eufemia, Ono (2012) percebe a preocupação do linguista com a complexidade de seu objeto: “[t]udo demonstra que, no pensamento de Benveniste, a blasfêmia e a eufemia não devem ser somente estudadas em uma abordagem linguística”<sup>7</sup> (*op. cit.*: 77, tradução nossa). Essa mesma preocupação é apontada por Giorgio Agamben, que, em “O sacramento da linguagem”, se apoia fortemente nos estudos de Benveniste sobre o juramento e ressalta desde o início a complexidade de um objeto que se encontra no “cruzamento entre territórios e disciplinas diferentes” (Agamben, 2011: 10). Ainda em Agamben (2008), vemos, em “O que resta de Auschwitz”, o filósofo italiano construir sua noção de testemunha sobre análises dos vocábulos *testis* e *superstes*, que também são objeto de Benveniste no capítulo sete que mencionamos acima, do livro “A religião”.

Se Benveniste dedicou tanto espaço em seu trabalho ao estudo da religião dentre as instituições indo-europeias é porque a religião e seus signos são parte fundamental da cultura e da história humana. Sem a ambição de nos aprofundarmos nesse aspecto do trabalho de Benveniste, acreditamos que observar a importância atribuída pelo linguista a esse tema nos auxilia a compreender seu trabalho sobre tudo o que diz respeito ao humano, seu desejo em descobrir “a maneira como o homem é animado e expresso por sua linguagem”. (Benveniste *apud* Ono, 2012: 79, tradução nossa<sup>8</sup>). O sagrado, ou melhor, o estudo do vocabulário e dos fatos de linguagem ligados a ele, trouxe à obra benvenistiana uma reflexão sobre a corporeidade da língua na medida em que influencia justamente a maneira como o homem é animado e expresso por sua linguagem. Esse aspecto das análises de Benveniste será ressaltado no item 2.3, em que abordaremos a articulação língua-sagrado promovida no e pelo corpo.

## 2.2 O SAGRADO AFRO

O sagrado estudado por Benveniste e o sagrado das religiões afro-brasileiras<sup>9</sup> de que trataremos aqui podem estar mais próximos do que imaginariamos. A onipresença da religião nas

---

<sup>7</sup> [t]out montre que, dans la pensée de Benveniste, la blasphémie et l'euphémie ne doivent pas seulement être étudiée dans une approche linguistique” (*op. cit.*: 77).

<sup>8</sup> “la manière dont l'homme est animé et exprimé par son langage.”

<sup>9</sup> Além das religiões afro-gaúchas a que pertencem os informantes da tese, falaremos do Candomblé, religião afro-brasileira de origem baiana.

sociedades a que se refere Benveniste no “Vocabulário”<sup>10</sup> verifica-se também nas sociedades africanas de onde vieram os princípios que deram origem às religiões afro-brasileiras.

Nesta seção, apresentaremos as religiões a que pertencem os informantes da tese a partir de duas perspectivas: primeiramente, a partir das narrativas dos informantes; a seguir, a partir da bibliografia acadêmica. Nesse segundo momento, traremos também informações, reflexões e comentários a respeito do Candomblé, uma religião afro-brasileira que nasceu na Bahia. A presença do Candomblé nesse trabalho se deve ao fato de que o orixá Exu faz parte do panteão do Candomblé, mas não dos panteões das religiões afro-gaúchas; além disso, há uma bibliografia riquíssima sobre essa religião, disponível e acessível. A importância desse orixá para o nosso trabalho se firma no fato de que a maioria dos nossos informantes concedeu a maior parte de suas entrevistas falando sobre suas experiências com o sagrado na Linha Cruzada, isto é, na Quimbanda, religião dos exus. Os exus, segundo significativa parte dos antropólogos cujos trabalhos nos auxiliam aqui, têm suas origens ligadas a esse Orixá.

### **2.2.1 RELIGIÕES AFRO-GAÚCHAS**

As religiões a que pertencem nossos informantes são agrupadas sob o adjetivo “afro-gaúchas” (Oro, 2002). Sobre elas, há diversos estudos acadêmicos, principalmente no campo da Antropologia. Tais estudos mostram geralmente conceitos, narrativas, explicações que dizem respeito mais ao terreiro ou casa onde as etnografias foram feitas. Generalizar tais achados e estendê-los ao todo dos grupos religiosos sob cada denominação é uma crítica feita por alguns pais de santo a esses trabalhos<sup>11</sup>. Assim, optamos por dividir a necessária apresentação dessas religiões em dois momentos. Primeiramente, apresentamos os ensinamentos que obtivemos a partir dos informantes da tese, principalmente de Mãe J.<sup>12</sup> e de seus filhos de santo. A seguir, traremos da bibliografia acadêmica sobre o tema, informações complementares e reflexões que julgamos relevantes.

---

<sup>10</sup> “nas civilizações que nós estudamos, tudo é imbuído de religião, tudo é signo ou jogo ou reflexo de forças divinas.” (Benveniste, [1969b] 2010b: 266, tradução nossa).

<sup>11</sup> Fala de pai Antônio Carlos de Xangô durante o Curso de Extensão: lideranças negras e identidade étnica no Rio Grande do Sul (séculos XIX-XX) em 09/08/2013. Programação do evento disponível em [http://www.ufrgs.br/deds/copy\\_of\\_imagens/liderancasnegrasmaio2013programacao](http://www.ufrgs.br/deds/copy_of_imagens/liderancasnegrasmaio2013programacao). Acesso em 26/10/2015.

<sup>12</sup> Os nomes dos entrevistados serão preservados.

### 2.2.1.1 RELIGIÕES AFRO-GAÚCHAS NO TERREIRO DO GUARUJÁ

Apresentaremos um breve resumo cujo objetivo é fornecer informações mínimas sobre as religiões de origem africana compiladas a partir dos relatos dos informantes da pesquisa. Tendo em vista que nosso objeto de observação é menos as religiões afro em si mesmas e mais as relações que se estabelecem entre os seguidores dessas religiões e seu sagrado por meio da linguagem, nos parece extremamente relevante olhar para essas religiões a partir da perspectiva dos praticantes. No entanto, uma vez que a natureza do discurso científico e dos gêneros textuais que lhe pertencem nos impedem de trazer de forma direta as vozes desses testemunhos, o que se apresenta aqui é o que resta dessas vozes uma vez que elas passam pela pesquisadora.

Há três religiões cujas matrizes são de origem africana no Rio Grande do Sul: a Nação, também conhecida como Batuque, a Umbanda e a Quimbanda, ou Linha Cruzada. Existem terreiros exclusivos para cada uma delas, existem terreiros que se dedicam a duas delas e existem terreiros que se dedicam às três. O terreiro do Guarujá, onde realizamos a pesquisa, se encontra nessa terceira categoria.

Na Nação, as entidades cultuadas são os orixás. Segundo Mãe J., responsável por esse terreiro, há mais de uma forma de se explicar os orixás; para alguns, trata-se de espíritos que teriam vivido na terra em tempos imemoriais; para outros, trata-se de forças da natureza que são personificadas para que os fiéis as compreendam melhor. A Umbanda é uma religião com elementos da Nação, mas nela há diversos tipos de entidades, dentre as quais destacamos os Caboclos — ancestrais indígenas — e os Pretos Velhos — ancestrais africanos. A Umbanda reúne raízes africanas como o culto aos orixás e aos ancestrais; elementos do catolicismo, como a adoração dos santos e de Jesus Cristo; elementos do espiritismo kardecista, como o vocabulário empregado para se falar da possessão e do transe — médiuns, incorporação; e elementos da cultura indígena brasileira, como as entidades indígenas, os Caboclos, e o uso de ervas (que também tem raízes africanas, mas que utiliza ervas brasileiras, obviamente). A Quimbanda é a religião dos exus e das pombagiras. A Quimbanda vem da Umbanda. Os Exus que costumavam aparecer nos terreiros de Umbanda evoluíram e necessitaram de um culto específico. Nas giras de Quimbanda, ou giras de exu, aparecem vários tipos de exu, de pombagira e de ciganos.

Há uma hierarquia entre as entidades dessas três religiões. Os orixás são as entidades mais importantes e todas as outras entidades provêm de linhas ligadas aos orixás. Na Umbanda, são chamados de Pais e Mães; assim, a orixá Yemanjá, por exemplo, na Umbanda é Mãe Yemanjá. Na Quimbanda, os orixás não se manifestam, mas, segundo Mãe J., todo exu ou pombagira é “serventia”, isto é servo, de um orixá.

Na Nação, os filhos de santo que são ocupados por orixás não podem falar sobre isso, não podem sequer ser informados sobre isso. Não se sabe ao certo a origem desse tabu, alguns acreditam que o cavalo, ou médium, enlouquece quando sabe sobre a ocupação, outros dizem que a origem é histórica e servia para evitar as perseguições sofridas pelos praticantes de religiões afro-brasileiras, alguns atribuem o tabu a um cuidado em relação à vaidade natural do ser humano.

Na Umbanda e na Quimbanda, os cavalos são incorporados, e não ocupados como na Nação, pelas entidades e podem falar abertamente sobre isso. A diferença entre incorporação e ocupação, segundo as explicações dos filhos da casa do Guarujá, é que enquanto as entidades da Umbanda e da Quimbanda parecem estar dentro do corpo do cavalo, os orixás parecem apenas encostar no seu filho. A força do orixá é tão grande que nenhum ser humano seria capaz de suportá-la em seu corpo.

Dentre essas três religiões, a Quimbanda é a que sofre mais preconceito. Devido à sua proximidade dos seres humanos, os exus e pombagiras apresentam gostos similares aos nossos: bebem, fumam, dançam, riem alto e vestem-se de maneira sexualmente provocante. Suas cores são o preto, o vermelho e o roxo. Para uma sociedade dominada pela moral cristã, essas entidades lembram o vício, o pecado e o mal. Para os religiosos da Quimbanda, é importante lembrar que o exu não é mau nem bom, mas ele pode fazer o mal e o bem. O exu é a entidade que trabalha para as outras. Ele é mensageiro dos mundos. Ele trabalha rapidamente: dá o que é pedido contanto que seu preço — uma vela, uma bebida, um charuto ou um animal, por exemplo — seja pago. Os quimbandeiros não se cansam de repetir: não é o exu que é bom ou mau, mas a pessoa que pede algo a ele é quem tem boa ou má intenção. O exu não julga.

### **2.2.2.1 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO DISCURSO ACADÊMICO**

As palavras do pesquisador e professor Ari Pedro Oro sistematizam em termos acadêmicos um conteúdo muito próximo ao que pudemos depreender das falas de nossos informantes:

Existem três formas rituais afro-gaúchas: o Batuque, a Umbanda e a Linha Cruzada. O Batuque representa a expressão mais africana desse complexo religioso, pois a linguagem litúrgica é yorubana, os símbolos utilizados são aqueles da tradição africana, as entidades veneradas são os orixás e há uma identificação às 'nações' africanas. A Umbanda representa o lado mais 'brasileiro' do complexo religioso, pois se trata de uma religião nascida neste país, fruto de um importante sincretismo entre o catolicismo popular, espiritismo kardecista, concepções religiosas indígenas e africanas. (...) Por fim, a Linha Cruzada, como sublinha Norton Correa, 'cultua todo universo de entidades das duas outras modalidades a eles acrescentando as figuras do exu e da pombagira' (CORREA, 1994: 10)." (Oro, 2012: 124-125).

A ideia de que a Umbanda representa a “síntese do pensamento religioso brasileiro” (Ortiz, 1976: 119) é recorrente na literatura sobre o assunto. Para Ortiz, na Umbanda, o sincretismo se faz em detrimento das raízes africanas, “os laços com a África se rompem e a divindade africana passa a ser máscara dos valores culturais de uma sociedade branca e católica” (Ortiz, 1976: 121). Ainda de acordo com esse autor, o rompimento com a África se dá em virtude de um branqueamento da religião.

Contra esse branqueamento, a nova linha surgida a partir da Umbanda, a Linha Cruzada ou Quimbanda, dá, na visão de Dos Anjos, uma resposta:

A subversão ao regime católico de representação icônica culmina na linha de exu. De que modo se poderia corromper ao máximo uma 'cara de santo'? Espetando-lhe um par de chifres na testa, um prolongado rabo, a cara terminando num focinho, a pata em forquilha, duas enormes asas de ave predadora: eis o exu-Belzebu. (Dos Anjos, 2006: 84).

Para uma das mais reconhecidas religiosas de Porto Alegre, Mãe Ieda de Ogum, a Linha Cruzada ganha força e surge como um seguimento religioso à parte devido à força dos exus (Santos, 2011). Se, do ponto de vista ênico, o surgimento da Quimbanda é atribuído à força de suas entidades, na academia é frequente um discurso que explica tanto a Umbanda quanto a Quimbanda e as entidades cultuadas em ambas a partir de uma perspectiva sócio-histórica: “O surgimento deste novo Exu cultuado na Umbanda está inserido no âmbito das relações coloniais, e só pode ser explicado dentro deste contexto” (Nogueira, 2014: 117). Para Nogueira, o orixá Exu iorubá, ao entrar em contato com a cultura europeia, na diáspora, dá origem aos exus da Umbanda.

Enquanto os africanos escravizados recorriam às imagens de santos católicos para disfarçar e proteger suas crenças, o contato dos europeus com as divindades de origem africana produzia equívocos. O caso em que o olhar católico hegemônico mais patentemente deformou o que via é o de Exu, divindade de origem iorubá percebida pelos cristãos como diabo. Essa percepção, embora não correspondesse à entidade africana, acabou sendo aproveitada por alguns adeptos das religiões afro-brasileiras como forma de defesa contra perseguições políticas e policiais (Verger, 2002a).

No entanto, não foi apenas o olhar do cristianismo que transformou Exu. Embora as pessoas de religião com quem conversei sobre o tema durante a produção da tese tenham afirmado e reafirmado o afastamento dessa divindade — que no Brasil é cultuado no Candomblé — em relação aos exus da Quimbanda, a academia apresenta percursos que ligariam o orixá Exu aos exus da Linha Cruzada: “Trata-se de Exu, divindade de origem Iorubá, que, a partir do contato com os europeus, se transfigura em um novo Exu, entidade cultuada nos terreiros de Umbanda, agora não mais como divindade, mas sim como espírito ancestral (Egun).” (Nogueira, 2014: 117). Nas religiões afro-gaúchas, não se cultua o orixá Exu, mas o orixá Bará — que no Candomblé

corresponde a um dos nomes de Exu. Ambos têm funções e simbolismo semelhantes dentro dos respectivos panteões.

Os orixás Exu e Bará são entidades filosoficamente complexas, cheias de nuance e simbolicamente muito ricas. Apresentaremos a seguir apenas algumas de suas características, relacionadas às entidades exus.

## **2.2.2 EXU, BARÁ E EXUS**

Tanto os estudos sobre as religiões de origem africana surgidas na diáspora quanto o da entidade Exu exigiriam trabalhos exclusivamente devotados a eles. Nesse momento, apenas abordaremos algumas características de Exu que parecem relevantes à nossa pesquisa. Dessa forma, o texto a seguir organizar-se-á em três partes: o caráter múltiplo de Exu; Exu e a possibilidade de religião; Exu, Bará e o corpo.

### **2.2.2.1 O CARÁTER MÚLTIPLO DE EXU**

Muitas são as lendas que configuram a cosmologia das religiões de origem africana em África e na diáspora. Uma das narrativas sobre o nascimento de Exu sublinha o aspecto múltiplo desse orixá, que teria sido dividido em incontáveis partes, cada uma dando origem a um novo Exu<sup>13</sup>. Esse mito é um dos índices que apontam a multiplicidade de Exu. A indicação mais forte dessa multiplicidade, no entanto, é a presença imprescindível desse orixá em tudo o que existe. É importante termos em mente que os orixás estão inalienavelmente ligados à natureza (Verger, 2002a). Cada orixá diz respeito a aspectos naturais do universo: a água, as folhas, o vento, etc. No caso de Exu, ele é a essência dinâmica de tudo: das pessoas, das coisas, da vida, da própria natureza. Assim, tudo o que existe tem Exu. Cada orixá tem seu próprio Exu (Santos, 2014; Verger, 2002a). Da mesma forma, os seres humanos também têm Exu: “todas as coisas e todos os seres têm o próprio Exu” (Santos, 2014: 26). A própria possibilidade de vida está no fato de se ter Exu: “Quem não tiver um Exu em seu corpo não existe, tão pouco sabe que está vivo, porque é obrigatório que cada um tenha seu próprio Exu. Porque cada um tem o próprio Exu e o próprio Olorum em seu corpo.” (Santos, 2014: 46).

---

<sup>13</sup> Duas versões muito próximas dessa narrativa, que faz parte dos *odus* do *Ifá*, encontram-se em Santos (2014) e em Dinucci (2006).

O caráter múltiplo e a existência de uma quantidade virtualmente infinita de Exus não se traduz em uma diversidade de natureza: “embora sejam numerosos, sua natureza e origem são únicas” (Santos, 2014: 26). A diversidade fica por conta dos muitos aspectos de Exu, com seus respectivos nomes. Dessa forma, por exemplo, Elegbará, que é o Exu de Ogum e, assim, combina características desses dois orixás, é o responsável por toda mudança (Santos, 2014). Essa diversidade reflete nas muitas tarefas de Exu, cuja forma básica é a do movimento e do transporte; de forma prototípica, Exu é o transportador do axé (Prandi em Santos, 2006). Transportar o axé é o movimento básico sobre o qual se estrutura o modelo religioso padrão das religiões afro-brasileiras, dessa forma, “a própria existência de todo sistema religioso repousa sobre Exu” (Santos, 2014: 17).

#### 2.2.2.2 EXU E A POSSIBILIDADE DE RELIGIÃO

Quer adotemos a etimologia de Lactâncio, já popular, para “religião” como religação entre deuses e homens<sup>14</sup>, quer simplesmente a encaremos como a relação entre homens e divindades, a figura de Exu, como afirma Juana dos Santos (2014), é que torna possível a religião dos orixás. Para essa pesquisadora, “é ele que inter-relaciona todas as múltiplas e diferentes partes que compõem o sistema. Ele conecta o orum com o aiê, os orixás entre si e com os seres que povoam a terra. Ele é o intérprete e linguista do sistema.” (Santos, 2014: 107).

Essa intermediação se revela de maneira muito concreta em sua responsabilidade em levar as oferendas a todos os orixás. “É também ele que serve de intermediário entre os homens e os deuses. Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas” (Verger, 2002a: 76). Segundo um mito conhecido sobre o nascimento de Exu, ele é aquele que come tudo o que a boca come. As oferendas nas religiões afro-brasileiras são também alimentos. Ao comer, o orixá e o filho de santo comungam. Exu é o primeiro orixá a receber sua oferenda no Candomblé, o primeiro a comer. Ele é “Bara Baba Ebo - senhor e pai do ebó” (Santos, 2014: 90). *Ebó* é a oferenda ritual, sobre a qual a cultura religiosa dos orixás se organiza: “Não há um único ritual, individual ou coletivo, em que não esteja em questão ou tenha relação com a necessidade de se fazer oferendas” (Santos, 2014: 90).

É por meio da oferta e aceitação de oferendas que se relacionam as divindades e os humanos, é na movimentação do axé, pela qual Exu é responsável, que se consolidam os laços entre homens e deuses. Para Prandi (Dinucci, 2006), o caráter materialista das religiões afro-

---

<sup>14</sup> Mencionamos anteriormente a polêmica sobre a origem dessa palavra, abordada em Benveniste ([1969b] 2010b). Além disso, para uma interessante discussão a respeito ver Portela, 2013.

brasileiras se manifesta na relevância atribuída ao ebó: “mais importante do que rezar é dar comida”, o que faz com cada uma dessas religiões seja uma resposta à “necessidade de sobrevivência fundamental” do ser humano.

O caráter de transportador e mensageiro de Exu e a sua proximidade a todos os seres resultam também na atribuição da responsabilidade de resolução de problemas:

A forma como Exu foi concebido por Olodumaré é para que ele resolva tudo que aparecer; isso é parte de seu trabalho e dever. Toda pessoa tem seu próprio Exu. Exu deve realizar seus trabalhos de maneira tal que a pessoa seja auxiliada para ter um bom nome e poder para desenvolver-se. (Santos, 2014: 46).

Essa característica do orixá Exu se faz presente nas entidades da Linha Cruzada: exus e pombagiras agem rapidamente para ajudar seus cavalos e seus clientes em troca de pagamentos combinados com eles. Essas resoluções de problemas ocorrem de forma rápida, pois o movimento ágil é mais uma das características de Exu.

A simultânea multiplicidade e unicidade de Exu (orixá) e de exus (entidades da Quimbanda) pode parecer um mistério à primeira vista: como pode um orixá Exu estar em tudo e em todos? Como pode haver tantos exus espalhados pelo mundo? Seguindo o pensamento deleuzeano, o antropólogo José Carlos dos Anjos explica tratar-se “de um mundo de intensidades que se singularizam em momentos precisos.” (Dos Anjos, 2006: 76). Dessa forma, o Exu que se manifesta na sua pedra sagrada, o *acutá*, ou no corpo de um filho seu são singularizações que ocorrem em momentos particulares:

No caso da cosmologia afro-brasileira, o orixá não é uma individualidade, mas sim uma linha de repetição de singularidades na qual o acutá é um momento. (...) Todo ato de evocação atualiza essa virtualidade numa singularidade concreta: o corpo possuído, a pedra sagrada, a figueira. (Dos Anjos, 2006: 79).

Força que anima o corpo sagrado, Exu é a própria comunicação como fundadora do ser e mediadora de sua existência no mundo (Dravet, 2015). “Exu é essencialmente o princípio vital e dinâmico de todo ser e de toda coisa que existe” (Santos, 2014: 28). O lugar onde todos temos Exu é o corpo, uma vez que Exu vive em nós, ocupa todas nossas cavidades (Santos, 2014). Vejamos agora como essa relação entre Exu e o corpo pode ser observada.

### 2.2.2.3 EXU, BARÁ E O CORPO

Se “vive em nós”, Exu é a ligação dos humanos com o sagrado; se ele está em nosso corpo “e ocupa todas as nossas cavidades”, é ele que come o alimento, ele é responsável pelo combustível por meio do qual é possível se “viver do santo” (Coster, 2011).

“Bará é outro aspecto de Exu.” (Santos, 2014: 90). Na Nação, Bará é o orixá responsável pelo movimento, pelo transporte, pelos caminhos. É ele o primeiro a comer, é ele que transporta o axé. Bará é o rei do corpo tanto no Candomblé — como um aspecto de Exu — quanto na Nação — como um orixá único. Como princípio dinâmico da vida individual, Bará torna possível a cada ser nascer, crescer e se desenvolver física e espiritualmente.

No entanto, a relação corporal entre humanos e entidades não se restringe à relação entre os primeiros e Bará. A forma mais pronunciada da relação das entidades religiosas afro-brasileiras com seus devotos se dá justamente quando elas vêm aos corpos de seus cavalos que, dessa forma, dão carne, corpo físico, a seus santos. É nos rituais de possessão que, como dizia Roger Bastide, os deuses vêm a terra e se pode tocá-los (Bastide *apud* Verger, 2002a).

### 2.2.3 A POSSESSÃO

A possessão pelo Deus, durante as cerimônias celebradas para os orixás e voduns, coloca admiravelmente em evidência a estreita ligação que existe entre a pessoa iorubá (ou fon) e seus ancestrais.

O olorixá (ou vodunsi) em estado de transe exhibe em seu comportamento as características possuídas por esse ancestral (orixá ou vodun) e cujos genes ele carrega, por intermédio da hereditariedade. (...)

A iniciação permite a alguns dentre esses genes, que a pessoa tem escondidos (o ancestral orixá), manifestarem-se e se revelarem diante de todos. Nesse outro estado nada existe que seja alheio à natureza profunda do olorixá. A iniciação exerce sobre ele o efeito comparável ao de certas drogas. (Verger, 2002b: 105).

Do trecho citado, gostaríamos de pincelar dois tópicos para abordagem: o primeiro diz respeito à teorização sobre a herança espírito-genética dos orixás. Para Verger, que apresenta a explicação iorubá para a presença do orixá no corpo do iniciado, a linhagem de descendência dos humanos nasce com os orixás e todos os africanos descendem em linhagem paternal de algum orixá, daí a imagem evocada por “cujos genes ele carrega” ter sua razão de ser. Disso resulta que, no Novo Mundo, uma vez que já não é possível saber a que linhagem pertencem os filhos de santo por árvore genealógica, recorre-se ao jogo de búzios. Quanto aos não africanos que passam pelo transe, Verger comenta:

Os transe de possessão dessas pessoas têm geralmente um caráter de perfeita autenticidade, mas parece difícil incluí-los na definição acima apresentada: a do orixá-ancestral que volta à terra para se reencarnar, durante um momento, no corpo de um de seus descendentes. (Verger, 2002a: 33).

O segundo tópico se refere à comparação do efeito causado em uma pessoa pela iniciação e pelo uso de drogas. Gostaríamos de apresentar outras descrições que, se reforçam a ideia de perda de controle e de sensações ampliadas geralmente associados ao uso de drogas a que se refere Verger, por outro lado, remetem suas sensações a algo que não se separa em corpo e espírito.

Em momento específico do documentário “Raízes Sagradas” (Lewicka, 2014), filhos de santo descrevem suas sensações durante o transe usando expressões como “explosão da força interior que há dentro de cada um”; sOno súbito profundo; “sensação de pressão baixa”; desmaio iminente; “estado sOnolento”, perda da noção de tempo. O estado de transe é algo que também pode ser percebido por quem não está passando por ele: “Todos eles, inclusive os iniciadores, tinham o ar entorpecido que acompanha os transe de possessão.” (Verger 2002a: 42). É claro que Pierre Verger, sendo ele próprio um iniciado, mesmo nunca tendo experienciado esse estado (Holanda, 1996), saberia reconhecer e descrever os sinais e os gestos de quem está sob transe de possessão, ainda que como um terceiro:

O transe começa por hesitações, passos em falso, tremedeiras e movimentos desordenados das 'iaôs'. Imediatamente, ficam descalços, as jóias que usam são retiradas, as calças dos homens são arregaçadas até o meio da perna. Depois de alguns instantes, eles começam a dançar, possuídos pelos seus deuses, com expressões faciais e maneiras de andar totalmente modificadas. (Verger 2002a: 73).

Para uma descrição de quem passou pelo transe, podemos recorrer a Cossard-Binon:

Inicialmente, a pessoa parece não mais suportar os sons que percebe, leva as mãos aos ouvidos como que para se proteger, oscila, perde o equilíbrio, algumas vezes volta-se sobre si mesma e cai, enfim, sobre o solo, agitada por tremores e, frequentemente mesmo, por sobressaltos violentos. (Cossard-Binon *apud* Verger 2002a: 44).

No Candomblé e na Nação, há um outro estado, entre a possessão, o torpor e o estar acordado: “O estado de entorpecimento em que se encontra o iniciado durante dezessete dias é interrompido por períodos de possessão, que, por sua vez, são seguidos de um outro, de caráter menos violento, chamado estado de 'erê’”. (Verger 2002a: 47). Mais um vez recorremos a Cossard-Binon e são suas as palavras que nos revelam algo da natureza do erê:

o erê conhece todas as preocupações do noviço em estado normal, porém as encara com um total desinteresse, como se se tratasse de uma outra pessoa. Ele abstrai as condições de julgamento, de moral e de educação que formam a personalidade do noviço em estado normal. (Cossard-Binon *apud* Verger 2002a: 47).

Não podemos perder de vista, no entanto, o aspecto mais importante da possessão: ela é “o processo de comunicação entre o sagrado e o profano [que] se faz pelo transe” (Ortiz, 1976: 121). A possessão é responsável pela instauração de uma nova pessoa, a entidade se singulariza naquele momento como resultado do processo de iniciação e da constante construção da pessoa nas religiões afro-brasileiras:

A pessoa é o primeiro corpo social que vemos flutuar na atmosfera pesada do universo simbólico afro-brasileiro. Em lugar do sujeito transparente, unívoco e autônomo, proposto pela modernidade política, temos uma concepção de pessoa como território a 'se ocupar' por uma multiplicidade de formas – o exu, o caboclo, o orixá – que momentaneamente o constituem e o dissolvem, no fim da incorporação, para dar lugar ao eu cotidiano. (Dos Anjos, 2006: 110).

Assim, para Dos Anjos, os princípios de coerência e constância típicos da modernidade são relativizados pela possessão. Em outras palavras: a pessoa de religião abre lugar para suas entidades: “quando exu incorpora um dos filhos, o eu torna-se residual, se desterritorializa invadido por um ser-passado”. A incorporação pelos exus é o momento “em que um sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu”, nesse momento, “a diferença é carregada para dentro do sujeito a ponto desse não poder mais se suportar como tal”, “o sujeito tem uma percepção vaga ou nenhuma do que acontece ao longo do ritual. Trata-se de uma experiência radical de alteridade: o 'outro' introduzido no 'mesmo’” (todas as citações do parágrafo: Dos Anjos, 2006: 20-21).

Como o “transe de possessão é uma forma de comunhão entre o crente e seu deus” (Verger 2002a: 44), esse momento adquire um aspecto muito especial na religião e também para o nosso trabalho. Durante o transe de possessão, o crente cede seu corpo à entidade que virá possuí-lo. Quem se enuncia nesse momento, é um sujeito que não pode ser separado: ele é o ser humano crente, mas ele também é a entidade. Ou ele é antes a entidade, da forma como ela se singulariza nesse crente.

O sagrado e a língua são, assim, articulados no corpo do iniciado. A possessão, momento em que esse três aspectos — língua, sagrado e corpo — convergem, é o agora da instância de enunciação do sagrado que aí tem origem.

### **2.3 O SAGRADO, O CORPO E A ENUNCIÇÃO**

Não está absolutamente provado que a linguagem das palavras seja a melhor possível. (Artaud, 2004a: 570, tradução nossa)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> *"Il n'est pas absolument prouvé que le langage des mots soit le meilleur possible."* (Artaud, 2004a: 570).

Em carta dirigida a um crítico de teatro, Artaud (2004a) fala sobre a impossibilidade de a dramaturgia contemporânea fazer jus aos textos de Ésquilo, Sófocles ou Shakespeare: “Esse é um aspecto diretamente humano e atuante de uma dicção, de uma gesticulação, de todo um ritmo cênico que nos escapa. (...) É a partir desse aspecto, por meio dessa gesticulação precisa que muda com os tempos e que atualiza os sentimentos que se pode redescobrir a profunda humanidade de seu teatro.” (Artaud, 2004a: 570, tradução nossa)<sup>16</sup>. Para Artaud, o teatro é portador de uma humanidade. Seja porque a representa, seja porque a cria, no teatro, está vivenciada uma humanidade que se revela por meio de vários sistemas semiológicos, a que ele chama “linguagens”.

O lugar de destaque que Artaud dá ao sentir em seu Teatro da Crueldade denuncia a dimensão da afetividade como sistema de sentido em seu pensamento. Não é à toa que Benveniste o cita quando fala em paixão (Ono, 2012) e Le Breton (2012) quando fala da encruzilhada que são nossos corpos. Para o dramaturgo francês, é forte a necessidade de se conhecer os ritmos e as linguagens corporal e afetiva de uma época, de uma situação ou de um grupo para poder recriar o teatro de seu tempo.

De forma semelhante, a pessoa de religião precisa conhecer o seu santo — seu ritmo, seu corpo. Na feitura da pessoa, durante os processos iniciáticos ameríndios ou de religiões afro-brasileiras, é isso que o corpo aprende: a ser um corpo com ritmo, afetos e posturas singulares de uma cultura, de uma entidade. Esse é o processo físico por meio do qual uma identidade-orixá ou identidade-exu se singulariza em determinado momento. “Eu adiciono uma outra linguagem à linguagem falada e eu tento restituir sua antiga eficácia mágica, sua eficácia hipnotizante, integral à fala cujas misteriosas possibilidades foram esquecidas.” (Artaud, 2004b: 749, tradução nossa).<sup>17</sup>

Essa outra camada significativa, essa outra linguagem — nós diríamos “sistema semiológico” — de que fala Artaud, é o que há na linguagem além da língua, aquilo que à língua não cabe expressar; algo que tanto no teatro segundo Artaud quanto na enunciação do sagrado é expresso no e pelo corpo.

Na já histórica obra “*Émile Benveniste 20 ans après*” (Normand; Arrivé, 1997), em que algumas abordagens inovadoras da obra do linguista sírio são apresentadas, Coquet nos brinda com um texto sobre o “discurso da paixão” em Benveniste. Nesse artigo, metade do *corpus* de que se vale o autor é composta de textos de Benveniste ligados ao sagrado para destacar a maneira

---

<sup>16</sup> “C'est que le côté directement humaine et agissant d'une diction, d'une gesticulation, de tout un rythme scénique nous échappe. (...) C'est par ce côté, par le moyen de cette gesticulation précise qui se modifie avec les époques et qui actualise les sentiments que l'on peut retrouver la profonde humanité de leur théâtre.” (Artaud, 2004a: 570).

<sup>17</sup> “J'ajoute au langage parlé un autre langage et j'essaie de rendre sa vieille efficacité magique, son efficacité envoûtante, intégrale au langage de la parole dont a oublié les mystérieuses possibilités”. (Artaud, 2004a: 570).

como o linguista aborda a força enquanto categoria semântica<sup>18</sup>. Nesse estudo, Coquet destaca palavras como “pulsão”, “impulsão” e “involuntário” (Coquet, 1997: 297) e expressões como “descarga emotiva” e “força anárquica” (*op. cit.*: 298) para construir a ideia de “uma estrutura da paixão” em que “uma força é exercida sobre um sujeito privado momentaneamente de juízo” constringendo-o a um comportamento involuntário (*op. cit.*: 297, tradução nossa).

O que nos sinaliza a análise de Coquet mencionada acima é que nos estudos ligados ao sagrado, Benveniste contempla um aspecto pouco explorado em seus outros trabalhos<sup>19</sup>: o corpo. Se, em “Categorias de pensamento e categorias de língua” (1958), Benveniste falava em um “impulso que se descarrega em gestos, mímica” como algo fora da língua (Benveniste, 2005: 69), nos artigos relacionados ao sagrado, vê-se Benveniste considerar “impulso”, “pulsão” como forças que, agindo sobre o humano, agem sobre a língua. Como salienta Coquet, a blasfemia é algo que “não deve passar pela boca” (Benveniste, 2006: 260 citado por Coquet, 1997: 300), deve “permanecer presa no corpo” (*op. cit.*: 300). Percebemos aí o corpo como algo não separado da língua — o que para nós faz sentido uma vez que ambos são lugares em que a linguagem significa.

Durante a possessão, a singularização que desterritorializa o **eu** da pessoa de religião, toma o corpo. A enunciação do sagrado de que tratamos aqui se dá em uma instância de discurso muito específica: seu **aqui** é um espaço sacralizado — o corpo da pessoa de religião; seu **agora** é um momento sagrado — a possessão; seu **tu** é outra pessoa de religião. A partir do momento em que um outro *eu*, a entidade, se instala na pessoa de religião, ele se apropria do corpo, é aqui que ele se faz sujeito da enunciação do sagrado: vê-se uma nova expressão no rosto do iniciado, um novo andar, um novo portar-se. Corpo e língua revelam-se juntos quando a nova voz se enuncia: a apropriação do corpo torna-se também apropriação da língua.

A categoria de pessoa, cujo princípio benvenisteano é linguístico, se revela sob novos ângulos, possibilidade já prevista por Benveniste: “a instalação da subjetividade cria na linguagem e, acreditamos, igualmente fora da linguagem, a categoria de pessoa” (Benveniste, 2005: 290, grifo nosso)<sup>20</sup>. É a instalação da subjetividade que cria a categoria de pessoa e não o contrário; a

---

<sup>18</sup> Além dos artigos “A blasfemia e a eufemia” (1966/69) e “Eufemismos antigos e modernos” (1949) — cujo campo semântico é o sagrado — o *corpus* utilizado por Coquet é composto de “O sistema sublógico das preposições em latim” (1949) e “Para uma semântica da preposição alemã *vor* (1972), textos que, segundo esse autor, abordam questões do campo semântico dos sentimentos, das emoções, dos afetos—palavras que, ainda segundo Coquet, Benveniste emprega como sinônimos.

<sup>19</sup> À exceção, obviamente, dos outros dois artigos que formam o *corpus* de Coquet e das notas que compõem a coletânea *Baudelaire*.

<sup>20</sup> Acreditamos que se trata aqui de mais um dos casos em que Benveniste emprega “linguagem” para “língua”. Além do contexto maior de que extraímos o trecho sustentar essa afirmação, podemos argumentar a partir do próprio trecho que não poderia haver “fora da linguagem”, uma vez que o homem nasce na linguagem e não há possibilidade de humanidade fora dela.

categoria de pessoa, apesar de sua raiz linguística, não se restringe à língua. A singularização da entidade por meio da possessão instala essa nova subjetividade que cria uma categoria de pessoa da língua e do corpo porque não há um sem o outro. A dualidade língua/corpo não pode mais ser sustentada. “O ritmo é comum à linguagem e ao corpo”<sup>21</sup>. (Meschonnic, 2009: 651, tradução nossa). Se a linguagem serve para viver é porque ela está também no corpo.

### 3. O TESTEMUNHO

As noções que apresentaremos nesta seção norteiam a maneira como abordamos a enunciação do sagrado e conferem estatuto às falas de nossos informantes. Tais noções têm origem em Agamben (2008), em sua reflexão sobre a experiência singular por que passaram as pessoas presas no campo de concentração de Auschwitz. Trata-se de conceitos que o filósofo italiano desenvolve em torno do testemunho, de sua impossibilidade e da relação que os diferentes tipos de testemunha mantêm com o acontecimento testemunhado.

Num primeiro momento (item 3.1), apresentaremos as três maneiras de ser testemunha abordadas por Agamben (2008). A seguir, observaremos como testemunham sobre o sagrado o corpo (item 3.2), a voz (item 3.3) e a língua (item 3.4).

#### 3.1 TESTEMUNHAS: *TESTIS*, *SUPERSTES* E *AUCTOR*

Ao longo de “O que resta de Auschwitz”, Giorgio Agamben constrói a noção de testemunho a partir da problematização do posicionamento de Primo Levi em seus relatos como sobrevivente de um campo de concentração. Apesar de desenvolver um complexo, interessante e refinado raciocínio sobre testemunho e testemunha ao longo dessa obra, é no primeiro e no quarto capítulos do livro que são apresentadas análises das palavras latinas que dão origem a “testemunha”: *testis*, *superstes* e *auctor*. Após um breve comentário sobre a noção proposta a partir de Levi, nos deteremos especialmente nas posições da testemunha uma vez que nosso interesse imediato é estabelecer a tríplice noção de testemunha com a qual trabalharemos

Começemos por Primo Levi que, apesar de escrever seus relatos como um sobrevivente de Auschwitz, não se considera uma testemunha integral justamente por ter sobrevivido. A lacuna que denuncia em seu testemunho é percebida por outros sobreviventes-escritores — Wiesel, citado por Agamben, afirma: “não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas” (Wiesel, 1975 *apud* Agamben, 2008: 42). Para Agamben, no caso extremo de Auschwitz, “o testemunho

---

<sup>21</sup> “*Le rythme est commun au langage e au corps*”. (Meschonnic, 2009: 651).

vale essencialmente por aquilo que nele falta; contém, no seu centro, algo intestemunhável” (Agamben, 2008: 43). A *shoá* é um acontecimento sem testemunhas pois não é possível testemunhá-la de dentro — de dentro da morte — nem de fora, pois quem está de fora está excluído do acontecimento.

Dessa falta, desse algo que não pode ser testemunhado, provém uma “não língua que se fala sozinho” (Agamben, 2008: 47). Para Agamben, “o testemunho é o encontro de duas impossibilidades de testemunhar” (Agamben, 2008: 48): a verdadeira testemunha já não pode testemunhar — está morta ou impossibilitada de falar — e a língua do testemunho é uma não-língua. Sobre a relação entre a testemunha que não pode testemunhar e a não-língua, Agamben afirma:

A língua do testemunho é uma língua que não significa mais, mas que, nesse seu ato de não significar, avança no sem-língua até recolher outra insignificância, a da testemunha integral, de quem, por definição, não pode testemunhar. (...) Assim, a impossibilidade de testemunhar, a “lacuna” que constitui a língua humana desaba sobre si mesma para dar lugar a uma outra impossibilidade de testemunhar — a daquilo que não tem língua. (Agamben, 2008: 48).

Essa testemunha que não pode falar é chamada nos campos de “muçulmano” — há diversas possibilidades para a origem do nome. Trata-se dos presos que não tinham mais condições de falar, que pareciam corpos sem vida arrastando-se pelos campos de concentração. Eram rechaçados pelos nazistas e pelos outros prisioneiros. Representavam o horror em pele e osso. Retomando o título de um dos livros de Levi, o filósofo italiano diz o seguinte:

O título *É isto um homem?* realmente também tem este sentido: de que o nome “homem” se aplica sobretudo ao não-homem, de que testemunha integral do homem é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída; por outras palavras, de que *homem é aquele que pode sobreviver ao homem*. (Agamben, 2008: 48, grifos do autor).

Há, na obra de Agamben, um capítulo totalmente dedicado à análise do muçulmano que nos absteremos de abordar. Por ora, nos basta saber que, para esse filósofo, o muçulmano nos obriga a pensar o limite do humano.

Retornemos ao conceito de testemunha que será desenvolvido por Agamben. Inicialmente, são trazidas à discussão as palavras *testis* e *superstes*. De *testis*, deriva o termo testemunha, sua etimologia remete à *\*terstis*, aquele que se coloca como um terceiro em uma polêmica entre dois disputantes. *Superstes* é aquele que (sobre)viveu e que testemunha em primeira pessoa. Nesse momento da discussão, Agamben afirma que Levi não é um terceiro, alguém que testemunha apenas o que viu, mas um *superstes*.

Mais tarde, no quarto e último capítulo, Agamben recorre a mais uma palavra latina que se relaciona com testemunha: *auctor*. Trata-se agora de alguém que pode servir de fiador à palavra de

uma testemunha cuja condição não lhe garante credibilidade. Após uma análise digna dos textos comparatistas de Benveniste — e que conversa com as análises dos termos *testis* e *superstes* do “Vocabulário” —, Agamben estabelece o terceiro elemento que complementarará a tríplice noção de testemunha. Reproduziremos um trecho da obra por acreditarmos que as palavras do filósofo são insubstituíveis nesse momento:

Os três termos que em latim expressam a ideia do testemunho adquirem, cada um deles, a sua fisionomia própria. Se *testis* indica a testemunha enquanto intervém como terceiro na disputa entre dois sujeitos, e *superstes* é quem viveu até o fundo a experiência, sobreviveu à mesma, e pode, portanto, referi-la aos outros, *auctor* indica a testemunha enquanto o seu testemunho pressupõe sempre algo — fato, coisa ou palavra — que lhe preexiste, e cuja realidade e força devem ser convalidadas ou certificadas. (Agamben, 2008: 150, grifos do autor).

Temos aí as três posições de testemunha com as quais trabalhamos. Da forma como entendemos, as pessoas que entrevistamos são, ao mesmo tempo, *testis* dos rituais que presenciam, *superstes* de sua experiência na religião e *auctor* tanto de seus testemunhos quanto de uma configuração enunciativa que os preexiste. De outro lado, nós, analistas, somos *testis* do testemunhar e dos rituais que presenciamos, *superstes* de nossa experiência nos lugares de religião e de nossa relação com os entrevistados e *auctor* do que nós, enquanto *superstes*, dizemos sobre nossa experiência.

As três posições que a testemunha assume são, de qualquer forma, variáveis — uma pessoa pode, ao mesmo tempo, ser *testis*, *superstes* e *auctor* desde que a situação se altere. Além disso, quando falamos em testemunho e testemunha, não nos restringimos a pessoas. O corpo e a língua testemunham também. A seguir, apresentaremos uma breve observação sobre como o corpo, a língua, e a voz entre eles, são também testemunhas do sagrado e da enunciação do sagrado.

Antes de passarmos a essas observações, é preciso que atentemos para uma diferença importante entre o tipo de testemunho que nos dão o corpo e a voz e aquele que nos dá a língua. Corpo e voz testemunham sempre e apenas de dentro da enunciação do sagrado, a partir desse lugar e desse momento — a não ser quando são uma imitação, uma representação artística do sagrado afro, por exemplo. Língua pode estar dentro — durante a enunciação do sagrado, como parte linguística dessa enunciação; ou fora — após a enunciação do sagrado, exercendo sua função de *auctor*. Corpo e voz permanecem *superstes*, nunca se tornam *auctor*.

### 3.2 O CORPO TESTEMUNHA

Um testemunho não verbal do mundo nos é dado pelo corpo. Nossos corpos e a maneira como eles estão e se movimentam no mundo são marcas das culturas afetivas em que vivemos

desde o nosso nascimento. Desde a análise das técnicas corporais de Mauss (2003), passando pela observação dos corpos que dançam ou não dançam em Bourdieu (2006), chegando ao corpo como centro de reflexão sobre o homem no mundo em Le Breton (1998; 2011; 2012, para ficarmos só com as obras utilizadas nessa tese)<sup>22</sup>, o corpo tem sido tomado como revelador das culturas de que faz parte.

A fabricação da pessoa nas sociedades xinguanas (Viveiros de Castro, 1979) ou a iniciação nas religiões de matriz africana (Goldman, 1985; Pólvora, 1995; Rodolpho, 1995; Dos Anjos, 1995; Verger, 2002a e 2002b) se dá nos rituais e técnicas aplicados ao corpo. A aprendizagem para ser um membro dessas comunidades é feita pelo corpo. Assim, o corpo traz e revela sinais de pertencimento a essas culturas que se tornam testemunhos para quem os souber perceber.

O papel dos sentidos aqui é inestimável. Tomemos essa palavra literalmente: não é possível estimar com precisão que papel desempenha cada um dos sentidos no testemunhar do corpo ou na percepção desse testemunho. Sabemos, entretanto, que o nosso estar no mundo depende das sensações e afeições com que os sentidos informam nosso corpo, esse receptáculo de que fala Parret (cf. 2002 e *infra*). Para esse autor, a medida do real nos é dada pelo corpo, a partir dos sentidos que o regam de informações sobre o mundo. Aquilo que consideramos real é o que o corpo, por meio dos sentidos, nos diz que é real.

O sentido mais valorizado pela sociedade moderna ocidental é a visão (Cavarero, 2011). Em vista disso, a posição da testemunha de fora do acontecimento, o *testis*, é valorizada e tem credibilidade quando essa vê o acontecimento sobre o qual dá testemunho. O *superstes*, por sua vez, conta com sensações e sentidos outros, talvez o único que para ele esteja comprometido seja exatamente o da visão, uma vez que se torna difícil ver o que acontece em seu corpo quando se está nele.

Perceber os corpos marcados por seu pertencimento a uma cultura exige, além dos cinco sentidos, certo conhecimento, certo letramento cultural que se adquire pela exposição a uma cultura e pelas experiências que se tem nela. Embora possam ambos dar testemunho, *testis* e *superstes* terão pontos de vista diferentes e complementares sobre o que percebem devido à especificidade de suas experiências culturais. A seguir, apresentaremos duas maneiras como o corpo dá testemunho sobre o sagrado em relação ao sentido da visão.

---

<sup>22</sup> A lista, certamente é muito maior e poderia contemplar grande parte da antropologia e da etnografia.

### 3.2.1 O CORPO COMO *TESTIS*

Pensarmos corpo como testemunha do sagrado nos permite identificar o lugar dos gestos, dos comportamentos e da voz na teia de significados que enreda a enunciação do sagrado. Um exercício que atribuiu um aspecto mais visual a essa percepção foi proporcionado pela observação dos bailarinos do Balé Folclórico da Bahia no espetáculo “Herança Sagrada – a corte de Oxalá”. Em uma das coreografias apresentadas, “Afixirê”, os bailarinos parecem entrar um a um em estado de transe.

A coreografia, nesse momento, reproduzia gestos, expressões faciais e orais que remetiam ao que se vê nos terreiros de religiões afro-brasileiras — desde o Candomblé representado pelo balé até a Quimbanda, passando pela Nação e pela Umbanda, religiões que compartilham entre si senão o mesmo gestual, ao menos uma gama próxima de modos de ser do corpo. O cenho franzido, os olhos fechados e a boca fechada em forma de um “U” virado pra baixo são traços marcantes que afloram no rosto da pessoa de religião na possessão. As mãos para trás ou fazendo iterativamente gestos típicos de um ou de outro orixá, a dança acelerada, os ombros que levantam e abaixam sutilmente: disposições que o corpo assume uma vez que a entidade se apropria dele. À voz, nesse momento, cabia indicar a presença da entidade por meio de gritos, verdadeiros brados que assinalavam a chegada do dono daquele cavalo.

Essas observações, que partem da pesquisadora, ou seja, de alguém que nunca experimentou no corpo a possessão, são o típico testemunho de um *testis*: um terceiro que observa, de fora, um acontecimento. Há uma qualidade diferente nas observações, ainda que também externas, de alguém cujo corpo já passou por essa experiência; é o que veremos no item 3.2.2. Além de essas observações partirem de um *testis*, o próprio corpo aqui se encontra fora da enunciação do sagrado, o que faz dele um *testis* também. Como corpo-artístico, o corpo-dançante de que falamos aqui dá seu testemunho de fora da enunciação. Cria, no sentido de Artaud, uma humanidade própria àquela que faz ver em seu movimento.

### 3.2.2 O CORPO COMO *SUPERSTES E TESTIS*

Foi recorrente, entre as entrevistas e conversas informais realizadas durante a pesquisa de campo, ouvir membros do terreiro do Guarujá comentarem sobre a existência de cavalos que fingem estar ocupados. Essas afirmações eram respondidas com perguntas sobre como essas

pessoas sabiam diferenciar os cavalos verdadeiramente ocupados das ocupações falsas. A resposta era sempre alguma variação da afirmação “a gente sabe”. Nós, pesquisadora, não sabíamos. Nos parece aqui que, mesmo que se trate de uma observação de *testis*, é preciso ter passado pela experiência de possessão para perceber o que está em jogo, é necessário se ter um corpo *superstes*.

Por outro lado, talvez um membro com longa vivência na religião também consiga perceber essa diferença<sup>23</sup> — o que nos leva a pensar que, tendo ou não passado pela possessão, é preciso ser alguém de dentro dessa cultura, portanto, de alguma forma um *superstes*, alguém que vive a religião, esse sagrado, em seu corpo para conseguir perceber determinadas sutilezas dos corpos no/do sagrado. Dessa forma, quando tecem comentários sobre os corpos alheios, nossos informantes partem de seus corpos *superstes* para, por meio da língua — portanto, como um *auctor* — dar testemunho de um corpo em que não podem estar, o corpo de um terceiro, o que os torna *testis*.

O testemunho que o corpo dá enquanto *superstes* só tem lugar durante a enunciação do sagrado. Só podemos ter acesso a ele enquanto *testis* desse momento ou por meio dos relatos dos *auctor*.

### 3.3 VOZ: TESTEMUNHO ENTRE LÍNGUA E CORPO

Uma forma como o corpo testemunha revela-se ainda mais singular: a voz. Encontro da língua e do corpo, a voz parte de uma subjetividade única, uma “garganta de carne” (Cavarero, 2011) que só a um *eu* pertence. Na enunciação do sagrado, essa voz já não será a voz do cavalo, voz contumaz daquele corpo, mas uma nova voz que é única, pertence à singularização de uma entidade dada em um cavalo dado e que passa, desde a iniciação, a ser também uma voz que emana desse corpo. Dessa forma, a voz na enunciação do sagrado articula de maneira absolutamente única corpo, sagrado e língua.

A enunciação do sagrado não começa na língua; a primeira apropriação que se realiza é a do corpo. Os sinais de que a entidade está presente se revelam na postura, na expressão facial e nos gestos antes que sua presença seja confirmada pela voz. Nesse momento, no momento da emissão do sopro da voz (Cavarero, 2011), corpo e língua se confundem. A voz que se ouve não é mais a voz da pessoa de religião, ela é a voz da entidade singularizada nessa pessoa que, ao enunciar, se anuncia presente confirmando o que o corpo já havia assinalado.

---

<sup>23</sup> Lembramos o caso de Pierre Verger, pai de santo que nunca se ocupou, mas que sabia reconhecer o estado de transe em seus filhos (cf. Holanda, 1996 e *infra*).

Quando se fala em voz, é preciso que também se fale em orelha — ou antes no corpo-tornado-orelha de Parret (2002). A voz necessita da correferencialidade de uma enunciação em que os parceiros compartilhem tempo e espaço. A voz na enunciação do sagrado é dirigida a um corpo-tornado-orelha capaz de percebê-la em sua materialidade sonora, mas também no sentido que carrega seja pela carga semântica de sua entonação e espessura (Le Breton, 2011) seja pela mensagem linguística que comunica. Daí afirmarmos (cf. *infra*) que o *tu* da enunciação do sagrado é também uma pessoa de religião — não porque ele forçosamente seja uma, mas porque é esse *tu* que está posto pelo *eu* dessa enunciação.

Assim como o corpo, a voz está sempre dentro da enunciação do sagrado, é um *superstes* absoluto, uma vez que só existe nessa instância enunciativa. O testemunho da voz é inegável: afirma a presença da entidade como marca última de sua identidade já desenhada pelos traços do corpo. Ao testemunho da voz, assim como ao do corpo, só temos acesso se formos *testis*, durante a enunciação do sagrado, ou por meio dos relatos dos *auctor*.

### 3.4 A LÍNGUA TESTEMUNHA

A língua pode ser vista como testemunha do sagrado de mais de uma forma — a blasfêmia, a eufemia e o juramento, por exemplo, são algumas das maneiras como a língua dá testemunho do sagrado por ser afetada por ele. Em uma relação língua – sagrado muito distinta dessas, nos prenderemos a dois modos como a língua dá testemunho da enunciação do sagrado, esses modos estão ligados a tempo e duração.

Para a demonstração que queremos fazer, é necessário primeiramente que operemos um deslocamento nas noções de *testis* e *superstes*. Originalmente, essas noções dizem respeito à disposição espacial da testemunha em relação ao acontecimento a ser testemunhado: *testis* vê o acontecimento de fora; *superstes* passa pela experiência, vivencia-a de dentro. Pensaremos agora esses posicionamentos “dentro” e “fora” não em relação a espaço, mas a tempo: entende-se por *superstes* aqui a testemunha durante o acontecimento, dentro, e *testis*, após esse acontecimento, fora. O tempo e o acontecimento de que falamos é a possessão, o *agora* da enunciação do sagrado.

#### 3.4.1 A LÍNGUA COMO SUPERSTES

Como já dissemos, a enunciação do sagrado tem lugar durante a possessão. Seus primeiros sinais são denunciados pelo corpo, a seguir pela voz. A voz carrega também a parte verbal da

enunciação do sagrado, a mensagem linguística dessa enunciação. Assim, a parte verbal da enunciação do sagrado é o testemunho que a língua dá do sagrado no corpo. Em outras palavras, a parte linguística da enunciação do sagrado é a língua testemunhando a presença do *eu* singularizado nessa enunciação no corpo do cavalo.

O que nos diz a língua e como ela o faz? Nada menos do que interpreta um sistema semiológico, faz sua semiologia. Quando lemos em Benveniste que a língua interpreta todos os outros sistemas semiológicos (Benveniste, 2006: 43-67) não fica claro se essa interpretação precisa necessariamente se dar em termos explicativos. Na enunciação do sagrado, a língua interpreta o que o sistema afetivo e o sistema simbólico do sagrado em questão comunicam por outros meios. Assim, podemos dizer que a enunciação do sagrado integra os sistemas semiológicos que estão em jogo em seu seio e que comunicam sentidos específicos e complementares. A língua aqui dá testemunho do acontecimento de sentido enquanto ele acontece.

### 3.4.2 A LÍNGUA COMO *TESTIS*, OU MELHOR, *AUCTOR*

Um outro tipo de testemunho, não concomitante ao acontecimento, se dá após a possessão. Dessa forma, dizemos que a língua posiciona-se como *testis* em relação à enunciação do sagrado quando o cavalo, já de volta à cabeça, isto é, ao comando de seu corpo, pode na e pela língua, assumindo sua posição de *auctor*, dar testemunho do que viveu como *superstes* durante a enunciação do sagrado.

Assumir a posição de *auctor* significa se colocar como uma testemunha que constrói a ligação entre um dentro e um fora do acontecimento. Esse gesto é próprio ao papel da língua como sistema semiológico capaz de interpretar todos os outros. Ao se colocar como *auctor*, a testemunha — quer sua relação com o acontecimento seja a de um *superstes* ou a de um *testis* — transpõe as fronteiras semiológicas entre dentro e fora, assim como a língua o faz em relação aos outros sistemas. Nesse sentido, dizer *auctor* ou dizer língua é dizer testemunha. A relação do *auctor* com o acontecimento e a da língua com a linguagem são relações de travessia em fluxo constante entre dentro e fora. Nessa categoria — a de um *auctor* que se vale da língua como interpretante dos diferentes sistemas semiológicos que se integram no acontecimento que é a enunciação do sagrado — encontram-se os testemunhos oferecidos pelos informantes da tese que falam sobre sua experiência com a possessão.

#### 4 ENUNCIACÃO E TESTEMUNHO DO SAGRADO

Até agora, nos referimos por meio do sintagma “enunciação do sagrado” a algo que pode ser segmentado em duas partes. O que essas partes têm em comum é que ambas dizem respeito ao sagrado, seja como tema ou como lugar de enunciação. Quando falam sobre sua religião, sobre sua relação com seus Orixás e entidades, sobre sua experiência com o sagrado, nossos informantes nos dão seu “testemunho do sagrado”. Trata-se de momentos em que o sagrado é tema da enunciação, mas a enunciação não acontece no lugar nem no momento do sagrado. Por “lugar do sagrado” compreendemos não apenas a casa ou o terreiro de religião em si, mas o espaço e o tempo destacados para que o sagrado tenha lugar: o corpo da pessoa de religião e o momento de posseção. Trata-se de um ponto no tempo e no espaço dedicado ao sagrado, sacralizado; compreende um conjunto de circunstâncias especiais que dizem respeito a tempo e a espaço, mas principalmente aos rituais que devem ser observados para que esse lugar e esse momento sejam sagrados.

Enunciação do sagrado e testemunho do sagrado são dois momentos da linguagem nas relações das pessoas de religião com seu sagrado. Quando o sagrado é um “ele”, isto é, no **testemunho do sagrado**, dá-se uma travessia entre a linguagem da forma como ela só expressa no lugar do sagrado e a linguagem fora dele. De outra forma, a **enunciação do sagrado** é a própria expressão da linguagem do sagrado em movimento. Assim como enunciar é se apropriar do aparelho de enunciação e dizer “eu”, enunciar no sagrado é apropriar-se de um aparelho enunciativo específico para dizer “eu”. Esse aparelho é da palavra, do corpo, dos sentidos e dos sentimentos. Quando a enunciação tem origem no sagrado, nessa circunstância especial a que chamamos “lugar do sagrado”, ela é enunciada por um eu específico do sagrado. Esse eu é tanto a entidade que fala, não apenas em seu nome, mas em nome de todo um tecido sagrado que inclui as hierarquias e as tradições observadas na casa em que esse lugar do sagrado se materializa, quanto o cavalo que abre a boca para dizer “eu”. Apropriar-se desse aparelho e dizer esse “eu” têm como efeito um sujeito que é o próprio sagrado se o entendermos como um valor dinâmico, como a relação singular que cada indivíduo estabelece com sua religião durante a construção permanente de sua pessoa religiosa.

Recorremos à noção de instância discursiva (ID) para pensarmos essa dinâmica. A ID compreende as coordenadas que determinam o tempo, o espaço e as pessoas (eu-tu) da/na enunciação. Quando pensamos a enunciação do sagrado, tempo, espaço e pessoas evidenciam significados que não são perceptíveis sem se levar em conta a simbólica específica da religião considerada. Se, aparentemente, o local e a pessoa que enuncia no testemunho do sagrado são os mesmos da enunciação do sagrado, simbolicamente, o que está em jogo é uma instância de

discurso totalmente diferente. Durante os momentos rituais, especialmente durante a possessão, há uma preparação do espaço e das pessoas envolvidas que produz essa mudança significativa:

a religiosidade afro-brasileira, na linha cruzada, consegue, de certa forma, manter esses espaços como espaços de práticas singulares e, simultaneamente, que podem acontecer num mesmo espaço de terreiro para as mesmas pessoas em momentos diferentes — na verdade, como pessoas diferentes. É como se fosse um mesmo corpo para práticas diferentes. (Dos Anjos em Santos, 2011).

Assim, retomamos a configuração da instância discursiva da enunciação do sagrado: eu — uma pessoa de santo iniciada cujo interlocutor (tu) é outra pessoa de santo iniciada; aqui — o próprio corpo da pessoa de santo; agora — o momento de possessão. A enunciação do sagrado não está restrita à língua; esse “eu” não é dito sempre ou apenas com palavras. Ela se manifesta em todo o corpo do sagrado — que compreende o corpo da pessoa de religião como lugar do sagrado. O sagrado se enuncia no olhar, na dança, no caminhar, na fala, no silêncio, no beber e no comer, no tocar, na chegada e na saída das entidades. O sagrado se enuncia na voz que o enuncia. A voz é uma das formas de expressão da singularidade desse eu. Ela não é mais a voz do cavalo nem é única de cada entidade; ela é uma voz que nasce dessa relação entre cavalo e entidade e só existe no lugar e no momento do sagrado. Todo movimento, todo sopro de vento, todo calor, todos os sentimentos e sensações perceptíveis e imperceptíveis — tudo isso está contido na enunciação do sagrado. A ela só chega quem está no sagrado. Assim como a *shoá*, para Agamben, é um acontecimento intestemunhável para quem está fora, o sagrado também o é. Da *shoá* ou do sagrado só há testemunhos.

Dessa forma, podemos dizer que, embora seja por meio de seu estudo que esse trabalho tenha se desenrolado, a enunciação do sagrado é, de certa forma, inatingível. Já que dessa enunciação, só há testemunhos, tudo o que se pode fazer é tentar olhar por todos os ângulos que nos são mostrados, mas não se pode esperar apreendê-la em sua totalidade. No entanto, nessa tentativa de apreensão e de compreensão é que percebemos nuances da língua e da linguagem para as quais não havíamos nos voltado. A linguagem é muito maior do que a língua. Enquanto essa nos permite tentar interpretar o mundo, aquela nos permite vivê-lo da forma mais plena que um ser humano pode: sentindo-o. A língua é imprescindível, mas não é tudo. A cultura e, com ela, os sistemas afetivos que envolvem a língua, se alimentam dela e a alimentam. A língua serve para viver, sim, mas apenas porque ela está impregnada de vida, da vida que vai além dela.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao questionarmos os limites dentro dos quais uma teoria vem sendo pensada, propomos um alargamento na noção de enunciação para que, além da língua, ela comporte a linguagem. A partir daí, procuramos dar conta de analisar uma enunciação que se vale dos sistemas semiológicos da afetividade e do sagrado. O corpo é o articulador entre esses sistemas e a língua; é no corpo que se dá a enunciação do sagrado, durante a possessão afroreligiosa. A essa enunciação só têm acesso aqueles que fazem parte dessa cultura. Aos “de fora”, resta o testemunho dos “de dentro”.

Enunciação do sagrado e testemunho do sagrado são, assim, duas faces de um acontecimento de linguagem que integra língua, sistema afetivo e cultura do sagrado para significar por meio do corpo.

## REFERÊNCIAS

1. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
2. ARTAUD, Antonin. “Lettres sur le langage” (1935). In ARTAUD, Antonin. *Oevres*. Paris: Gallimard, 2004a. 1792 p. Apresentação e anotações de Évelyne Grossman. p. 568-579.
3. \_\_\_\_\_. “Les Tarahumaras” (1936-1937). In ARTAUD, Antonin. *Oevres*. Paris: Gallimard, 2004b. 1792 p. Apresentação e anotações de Évelyne Grossman. p. 747-775.
4. BENVENISTE, Émile. *Últimas aulas no Collège de France*. 1968 e 1969. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
5. \_\_\_\_\_. *Problemas de Lingüística Geral II*. Campinas: Pontes, 2006.
6. \_\_\_\_\_. *Problemas de Lingüística Geral I*. Campinas: Pontes, 2005.
7. \_\_\_\_\_. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1: économie, parenté, société*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969a. [2010a]
8. \_\_\_\_\_. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2: pouvoir, droit, religion*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969b. [2010b]
9. \_\_\_\_\_. L'expression du serment dans la Grèce ancienne. In: *Revue de l'histoire des religions*, tomo 134 nº1-3, 1947. pp. 81-94. Disponível em [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr\\_00351423\\_1947\\_num\\_134\\_1\\_5601](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_00351423_1947_num_134_1_5601). Acesso em 10 de abril de 2013.
10. BOURDIEU, Pierre. “O camponês e seu corpo”. In *Revista de Sociologia e Política*. Nº 26, JUN. 2006. p. 83-92.

11. CAVARERO, Adriana. *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
12. COQUET, Jean-Claude. “Benveniste et le discours de la passion” in NORMAND, C. E ARRIVÉ, M. *Benveniste vingt ans après*. Número especial da revista LINX. Nanterre, Université Paris X, 1997.
13. COSTER, Eliane. *A boca do Mundo – Exu no Candomblé*. Direção de Eliane Coster. Produção de Rogério Zagallo. S.i.: Oka, 2011. (25 min.), son., color. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=tcO7fN\\_19kY](https://www.youtube.com/watch?v=tcO7fN_19kY)>. Acesso em: 01 nov. 2015.
14. DESSONS, Gérard. *Émile Benveniste, l'invention du discours*. Paris: Éditions In Press, 2006.
15. DINUCCI, Kiko. *Dança das Cabaças - Exu no Brasil*. Direção de Kiko Dinucci. Produção de Kiko Dinucci. São Paulo: Cine Baquirá Filmes, 2006. (54 min.), Mini DV, son., color. Disponível em: <<http://dancadascabacas.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 27 out. 2015.
16. DOS ANJOS, José Carlos Gomes. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2006.
17. \_\_\_\_\_. “O corpo nos rituais de iniciação do Batuque”. In *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995. p. 137-152.
18. DRAVET, Florence Marie. “Corpo, Linguagem e Real: O Sopro de Exu Bará e Seu Lugar na Comunicação”. *Ilha do Desterro A Journal of English Language, Literatures in English and Cultural Studies*, Florianópolis, v. 68, n. 3, p. 015-026, out. 2015. ISSN 2175-8026. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/view/38190>>. Acesso em: 01 nov. 2015. doi:<http://dx.doi.org/10.5007/2175-8026.2015v68n3p15>.
19. GOLDMAN, Márcio. “A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.
20. HOLANDA, Luiz Buarque de; GIL, Flora; *Pierre Fatumbi Verger – Um mensageiro entre dois mundos*. (Documentário). Direção de Luiz Buarque de Holanda. Produção de Flora Gil. Salvador-BA, Benin Norte da África. Gegê Produções; Conspiração Produções. 1996. (80 min), son., color.. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=FyS53WkYyYI>>. Último acesso em: 26 nov. 2015.
21. LE BRETON, David. *La sociologie du corps*. Paris: PUF, 1992 [2012].
22. \_\_\_\_\_. *Éclats de voix: Une anthropologie des voix* Paris: Éditions Métailié, 2011.
23. \_\_\_\_\_. *Les passions ordinaires: Anthropologie des émotions*. Paris: Armand Colin, 1998.
24. LEWICKA, Anna V. *Raízes Sagradas*. Direção de Anna Vitória Lewicka. Produção de Estúdio Criatividade Visual. Alagoinhas: Produtora Cultural Colaborativa da Fundação do Caminho, 2014. (72 min), son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=I2e4XBiVqgQ>>. Acesso em: 05 nov. 2015.
25. NOGUEIRA, Léo Carrer. “Exu no 'novo mundo': o processo de hibridação cultural da umbanda na diáspora africana”. *Revista Élisée*, vol. 3, num 1, p. 116-134: 2014.
26. MAUSS, Marcel. “As técnicas corporais”. In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

27. MESCHONNIC, Henri. *Critique Du rythme - Anthropologie historique du langage*. Lagrasse: Verdier, 2009.
28. NORMAND, Claudine. Convite à linguística. Org. de Valdir do Nascimento Flores e Leci Borges Barbisan. Trad. de Cristina de Campos Velho Birck et al. São Paulo: contexto, 2009. 204pp.
29. ONO, Aya. Le nom c'est l'être: Les notes préparatoires d'Émile Benveniste à l'article « La blasphémie et l'euphémie ». *Genesis: Le geste linguistique*, Paris, n. 35, p. 77-84, 05 dez. 2012. Semestral.
30. ORO, Ari Pedro. As religiões afro-gaúchas. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; SANTOS, José Antônio dos; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (Orgs.). *RS Negro: Cartografias sobre a produção do conhecimento*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 123-133.
31. ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. *Cadernos da Universidade de São Paulo, Centro de Estudos Rurais e Urbanos*, São Paulo, v. 9, p. 119-125, 1976. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cerusp/article/view/83170>>. Acesso em: 26 out. 2015.
32. PARRET, Herman. *La voix et son temps*. Bruxelles: De Boeck Université, 2002.
33. PÓLVORA, Jaqueline. “O corpo batuqueiro: uma expressão religiosa afro-brasileira”. In *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995. p. 123-136.
34. PORTELA, Bruno. “O conceito religião no pensamento de Carl Gustav Jung”. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1, p. 46-61, jan-jun. 2013. Semestral. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2014/01/10-1-5.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2015.
35. RODOLPHO, Adriane. “O corpo na Quimbanda: contraponto entre Eros e Thanatos”. In *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995. p. 153-162.
36. SANTOS, Juana Elbein dos. SANTOS, Deoscoredes. *Êsù*. Salvador: Editora Corrupio, 2014.
37. SANTOS, Rafael Deròis; SILVA, José Francisco de Souza Santos da. *Caminhos da Religiosidade Afro-Riograndense*. [Filme-vídeo]. Produção de José Francisco de Souza Santos da Silva, direção de Rafael Deròis Santos. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011. vídeo, 46 min. color. Son. Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=\\_ao-lrP8TOo](https://www.youtube.com/watch?v=_ao-lrP8TOo). Último acesso em 05/10/2015.
38. TEIXEIRA, Marlene. “A linguagem serve para viver”: contribuição de Benveniste para análises no campo aplicado. *Linguagem & Ensino*, Pelotas, v.15, n.2, p. 439-456, jul./dez. 2012.
39. \_\_\_\_\_. “O estudo dos pronomes em Benveniste e o projeto de uma ciência geral do homem”. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo - v. 8 - n. 1 - p. 71-83 - jan./jun. 2012*.
40. VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Salvador: Editora Corrupio, 2002a.
41. \_\_\_\_\_. “Noção de pessoa e linhagem familiar entre os iorubás” em \_\_\_\_\_. Saída de Iaô: cinco ensaios sobre a religião dos orixás. São Paulo: Axis Mundi Editora/Fundação Pierre Verger, 2002b. (p. 91-105).

42. \_\_\_\_\_. *O Brasil de Pierre Verger*. Porto Alegre: [s.n.], 2007. 36 p. Catálogo de exposição, 30 jan – 18 abr. 2007, Museu de Artes do Rio Grande do Sul.

43. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”. In *Boletim Nacional de Antropologia*. Nº 02. 1979.

**ABSTRACT:** By questioning the extent to which a theory has been thought, we propose an extension of the notion of enunciation so that, besides *langue*, it may comprise *langage*. From there, we seek to analyze an enunciation that draws the semiotic systems of affection and sacred. The body is the articulation between these systems and the language; it is the body that gives the enunciation of the sacred during possession. Access to this enunciation is only for those who are part of this culture. For the "outsiders", there is only the testimony of the "insiders". Enunciation of the sacred and testimony of the sacred are thus two sides of a language event that integrates language, affective system and the sacred culture to convey meaning through the body.

**KEYWORDS:** enunciation; body; a testimony; sacred.