

**“TERREIRO” E “MACUMBA”: TENSÕES DE RAÇA E CLASSE NAS
ORDENS DAS SIGNIFICAÇÕES**

**“TERREIRO” AND “MACUMBA”: RACE AND CLASS TENSIONS IN THE
ORDER OF THE SIGNIFICATIONS**

Rogério Modesto¹

Universidade Estadual de Santa Cruz

Larissa da Silva Fontana²

Universidade Estadual de Campinas

Resumo: Neste artigo, a partir da articulação entre Análise de Discurso materialista e História das Ideias Linguísticas, buscamos analisar como, nas condições de produção do dicionário do Google, os verbetes “terreiro” e “macumba” são significados. Considerando os processos de gramaticalização e instrumentalização da língua, encaramos o dicionário enquanto um instrumento tecnológico de gramatização cujas definições são estabilizadas por/em determinadas condições de produção. Assim, para nossas análises sobre verbetes em dicionários brasileiros, ponderamos que nossas condições de produção são diretamente atravessadas por relações de raça e classe e pelo funcionamento discursivo do mito da democracia racial, que faz circular sentidos acerca de uma suposta vivência harmônica e cordial entre diferentes grupos raciais no Brasil. Consequentemente, a partir da potencialidade das relações entre racismo e língua, esses discursos se refletem na elaboração dos instrumentos linguísticos como os dicionários, mesmo que suas formulações e circulações sejam afetadas pelo funcionamento do digital. Compreendemos, então, como tais definições, construídas sob sentidos de neutralidade descritiva, dizem (ou não) sobre sujeitos, espaços e saberes relacionados às religiões de matriz africana.

Palavras-chave: Dicionário; Google; Terreiro; Macumba.

Abstract: Based on the articulation between Materialist Discourse Analysis and History of Linguistic Ideas, in this paper, we seek to analyze how the entries “terreiro” and “macumba” are meant in the context of the Google dictionary. Considering the grammaticalization and instrumentalization processes of the language, we see the dictionary as a technological instrument of grammatization, whose definitions are stabilized by/under certain production conditions. Thus, for our analysis of these entries in Brazilian dictionaries, we consider that our production conditions are directly crossed by relations of race and class and by the discursive functioning of the myth of racial democracy, which circulates meanings about an alleged harmonious and cordial experience between different racial groups in Brazil. Consequently, based on the potential of relations between racism and language, these discourses are reflected

¹ Doutor em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas - Unicamp. Professor de Linguística e Língua Portuguesa do Departamento de Letras e Artes da Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC. Tem interesse em Análise de Discurso materialista, História das Ideias Linguísticas, Discurso e Tensões Raciais. E-mail: roger.luid@gmail.com.

² Mestranda em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas. Pesquisa na área da Análise do Discurso materialista, investigando a relação entre miscigenação, mito da democracia racial e as diversas nomeações atribuídas às mulheres negras brasileiras. Interessa-se por pesquisas sobre decolonialidade dos conhecimentos linguísticos e sobre a construção de masculinidades e feminilidades negras em contexto brasileiro. É licenciada em Letras, Português/Inglês, pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: larissa_svfontana@hotmail.com.

in the elaboration of linguistic instruments such as dictionaries, even if their formulations and circulations are affected by the functioning of digital space. We understand, then, how such definitions, constructed under meanings of descriptive neutrality, say (or do not) about subjects, spaces, and knowledge related to religions of African origin.

Keywords: Dictionary; Google; Terreiro; Macumba.

Submetido em 18 de fevereiro de 2020.

Aprovado em 11 de agosto de 2020.

Introdução

Então a macumba principiou de deveras se fazendo um çairê pra saudar os santos. E era assim: Na ponta vinha o ogã tocador de atabaque, um negro filho de Ogum, bexiguento e fadistas de profissão, se chamando Olelê Rui Barbosa. Tabaque mexiamexia acertado num ritmo que manejou toda a procissão. E as velas jogaram nas paredes de papel com florzinhas, sombras tremendo vagarentas feito assombração. Atrás do ogã vinha tia Ciata quase sem mexer, só beiços puxando a reza monótona. E então seguiam advogados taifeiros curandeiros poetas o herói gatunos portugues senadores, todas essas gentes dançando e cantando a resposta da reza.

Macunaíma, de Mário de Andrade

No célebre *Macunaíma*, obra clássica do modernismo brasileiro publicada em 1928, Mário de Andrade, tentando se deslocar de um passado colonial e monárquico, explora *singularidades* da cultura e do povo brasileiro. Na colcha de retalhos de elementos culturais que constitui sua narrativa, a macumba ganha espaço, intitulado o sétimo capítulo da obra. Esperando alcançar os favores de Exu, o anti-herói Macunaíma chega no terreiro da tia Ciata no Rio de Janeiro. Há lá todo tipo de gente: “gente direita, gente pobre, advogados garçons pedreiros meias-colheres deputados gatunos” (ANDRADE, 2019 [1928], p. 68) e também “médicos engenheiros rábulas polícias criadas focas assassinos” (ANDRADE, 2019 [1928], p. 70) etc.

Essa diversidade de profissão, classe social e, certamente, raça, que entra no xirê quando a macumba principia, nos diz muito de um Brasil em que o terreiro e a macumba são elementos incontornáveis, altamente emaranhados na história de seu povo. Apesar disso, se terreiro e macumba têm seu lugar na história e composição cultural de nossa formação social brasileira, não é possível dizer que este seja um lugar de segurança e prestígio. Em nossa sociedade, profundamente marcada por um racismo estrutural (MUNANGA, 1999; ALMEIDA, 2018), que dissimula uma mitológica

democracia entre raças (NASCIMENTO, 1978), é certo que haverá uma hierarquia classista e racista em termos de vivências culturais, em que os elementos indígenas e negro-africanos são significados como apêndices exotificados (FRANÇA, 2017), apenas aceitos na ordem do “normal”, que é subsumido pelo “combo” homem-branco-europeu-cristão.

Em outras palavras, se podemos falar em “integração” de elementos culturais diversos como fator constitutivo da formação social brasileira, não é possível perder de vista o racismo, como a sintomática de uma “neurose cultural” (GONZÁLEZ, 1984, p. 224), capaz de produzir silenciamentos, violências, deslegitimações, rebaixamentos e, ainda assim, manter a farsa da plena identificação e da irmandade dos diferentes elementos étnicos-raciais. Mesmo em *Macunaíma*, em que parece haver uma “intenção” de dizer de uma brasilidade autônoma de uma visão colonial europeia e marcada pela integração de classes e raças, a ideologia dominante que se estrutura pelo racismo encontra seu lugar produzindo seus efeitos. É assim que o orixá solicitado vira “Exu diabo” (ANDRADE, 2019 [1928], p. 67), marca de um “racismo religioso” (flor do nascimento³, 2017) que aponta incontornavelmente para a influência religiosa dominante na colonização e formação político-sociocultural do Brasil.

Eis uma contradição, aqui considerada de uma perspectiva discursiva (PÊCHEUX, 2014 [1975]; ORLANDI, 2002, entre outros), que nos interessa: como pensar a significação de elementos culturais plasmados no modo como podemos dizer de uma brasilidade e, ao mesmo tempo, profundamente rechaçados e atravessados pela neurose cultural do racismo? Se podemos afirmar que “nosso racismo epistêmico, que muitas vezes se manifesta em curiosa simpatia pela ‘macumba’, no fundo não reconhece esses saberes como sofisticados e libertadores, mas apenas como peculiares e folclorizantes” (SIMAS, 2020, p. 23), como essa peculiaridade e folclorização constituem nossos modos de dizer e significar esses elementos, mesmo que tais

³ Respeitamos aqui a grafia em minúsculo do nome próprio adotada pelo autor como um gesto de resistência simbólica. Apoiamo-nos na visão de flor do nascimento (2017) para quem a violência religiosa contra as religiões de matriz africana não pode ser resumida à “intolerância”, na medida em que tal violência é marcada por dois tipos de práticas: a exotização e demonização e o racismo contra as pessoas negras. Em suas palavras, “ambas as dimensões estão interligadas, de modo que, na maioria dos casos, a própria exotização e demonização é um produto do racismo” (flor do nascimento, 2017, p. 53). Ao tomarmos aqui o exemplo de *Macunaíma*, percebemos exatamente isso. Os efeitos do racismo estrutural que é muitas vezes posto em prática na dimensão individual inconsciente, tal como defende Almeida (2018), aparecem mesmo quando se busca um afastamento da visão colonial tradicional: a reprodução do racismo não fica descartada e esse racismo, em *Macunaíma*, se mostra em sua dimensão religiosa que demoniza, a partir de parâmetros da religiosidade cristã europeia, a figura de Exu.

elementos se configurem de algum modo como assumidos e “integrados” a nossa nacionalidade?

Nosso objetivo, então, diante das questões levantadas, é compreender, a partir da Análise de Discurso materialista em articulação com a História das Ideias Linguísticas, o funcionamento discursivo das designações “terreiro” e “macumba” a partir das condições de produção de dicionários online, especificamente do dicionário automatizado disponibilizado pela plataforma Google. As duas designações fazem parte das condições de produção que organizam os dizeres de/sobre as religiões frequentemente associadas a indígenas e negros e à sua ancestralidade. Tendo em vista as contradições já aqui mencionadas, buscamos compreender tais significações como um espaço equívoco, contraditório, aberto à resistência, porém profundamente marcado pela possibilidade da materialização de um racismo linguístico (NASCIMENTO, 2019), especialmente porque os dicionários em si constituem-se como instrumentos linguísticos essenciais no projeto da colonização.

1. Do racismo religioso ao racismo linguístico: efeitos do racismo estrutural

O Brasil é um país cristão. Essa sentença identificadora, que faz coincidir X (O Brasil) com Y (um país cristão) e que nos diz isso *é igual a* aquilo, tão repetida na história colonialista⁴ do nosso país, materializa na memória discursiva uma ideia de que já tratamos anteriormente: o espaço do outro, da vivência indígena negro-africana, é apenas tolerado enquanto elemento folclórico e exótico. No fim das contas, é a visão do dominante que predomina e determina o que o país é e com o que ele pode coincidir. Uma imposição que é dissimulada por uma ideia mitológica de integração étnico-social cuja narrativa base diz de uma “aceitação” do povo brasileiro ao cristianismo e a tudo que foi “apresentado” pelo colonizador.

Se há um espaço para os elementos de matriz-africana, esse espaço é determinado por um tolerável atravessado por limites. Se livremente se diz que “o Brasil é um país cristão”, é importante frisar que esta é uma enunciação que interdita a possibilidade de outros modos de dizer das religiosidades aqui praticadas. Ainda que seja possível opacizar “cristão”, pontuando um sincretismo atravessado nessa

⁴ Ou seja: não estamos nos atendo apenas à história do período colonial do Brasil, mas considerando a colonialidade como uma dimensão ideológica que atravessa nossa história mantendo a dominação político-cultural.

designação, ou seja, que seja possível dizer “cristão” sem que essa seja exatamente uma retomada a práticas religiosas *exclusivamente* cristãs, parece-nos que a identidade do cristianismo fica posta como única saída, única expressão de fé suportada pela nacionalidade.

Um jogo perverso, porque se finge – pela falácia de uma *identidade mestiça* que irmanaria indígenas, negros e brancos – uma integração social, quando, no funcionamento do real da sociedade o que se vê é a exclusão do “diferente” pela valorização do elemento branco. “Chuta que é macumba” é só um dos exemplos de como as expressões culturais ligadas à herança africana e indígena passam rapidamente do lugar da diversidade cultural para o espaço da marginalização e do impróprio. Isso indica que os diferentes modos como sujeitos significam e interpretam os dizeres, espaços, saberes e outros sujeitos ligados a essas tradições culturais e, especialmente, religiosas são atravessados pelas hierarquias produzidas no social.

Os atos de violência contra determinados grupos e suas expressões religiosas caracteriza o que entendemos por *racismo religioso*. Em relação a isso, flor do nascimento (2017) acredita que considerar os crimes cometidos contra religiões de matriz africana no Brasil apenas como práticas de intolerância religiosa não compreende a dimensão racial que atravessa essa forma de violência, produzindo como efeito o silenciamento dessa questão.

Neste sentido, penso que é mais preciso pensar esses ataques aos povos, comunidades e territórios de matrizes africanas em termos de racismo religioso, pois consiste em projetar a dinâmica do racismo às expressões africanas e indígenas presentes nessas “religiões”. [...] Em nosso país, o racismo costuma se camuflar e se justificar para não aparecer como tal. E este ocultamento é perigoso, pois deixa a real causa do problema sempre sem enfrentamento, pois estamos sempre lidando com “brigas de vizinhos”, “vandalismo”, “injúria”, “lesões corporais”, entre outras, que são, de fato, consequências e expressões do ódio racial e não o problema principal. Quando apenas tratamos dessas últimas ocorrências, estamos tratando os sintomas e deixando a causa, o racismo, sem enfrentamento (flor do nascimento, 2017, p. 55-56).

De nossa perspectiva, é possível dizer que racismo religioso pode ser potencializado pelo funcionamento da língua(gem), uma vez que a língua pode ser entendida também como “uma marca de dominação e por onde também se dá a figura estruturante do racismo” (NASCIMENTO, 2019, p. 17).

Acompanhando o pensamento decolonial afrodiaspórico negro, Nascimento (2019) ratifica a ideia de que nosso histórico colonialista e escravagista afetou e tem afetado diretamente o modo como se dá e se mantém a formação social capitalista

brasileira. Assim, ao considerar o racismo enquanto estruturante, o autor acredita que a língua se configura como o espaço em que se desenham e se efetivam os projetos de poder. Em outras palavras, a língua é sempre atravessada por processos de poder e, por isso, nela se materializam as formas de dominação racista constituindo “um espaço de luta da racialidade porque é por meio dela em que se nomeia e se racializa” (NASCIMENTO, 2019, p. 23).

As reflexões de Nascimento (2019) trazem à baila o papel do espaço das lutas raciais nos gestos linguísticos que, nos processos de nomeação, designação, predicação, produzem efeitos racializados dos e nos sentidos na estruturação das desigualdades. Os imaginários ocidentais hegemônicos que se materializam na língua acerca do “ser negro” desempenharam seu papel na manutenção de narrativas discursivas bastante específicas para pessoas não brancas e suas tradições culturais, narrativas estas que embasam violências físicas, simbólicas e psicológicas contra o povo preto até hoje.

Em termos propriamente discursivos, podemos dizer que a relação da ideologia (dominante e que ressoa o que aqui se identifica como os *imaginários ocidentais hegemônicos*) com a língua fica patente quando voltamos nosso olhar para os gestos linguísticos que produzem exclusão, tal como acontece nos dizeres racializados sobre as religiões. A especificidade dessa relação entre a língua e o discurso será denominada por Courtine (2016) de “materialidade do discursivo”. Seria, então, pela análise do funcionamento da materialidade do discursivo que pode ser possível compreender um duplo gesto em que “ [...] o discurso materializa o contato entre o ideológico e o linguístico: por um lado representa, no interior da língua, os efeitos das contradições ideológicas e, inversamente, manifesta a existência da materialidade linguística no interior do ideológico” (COURTINE, 2016, p. 14).

Assim, chegamos à compreensão de que se, por um lado, é possível verificar no interior da língua construções sintáticas, justaposição de significantes, construções morfológicas, fonético-prosódicas etc. que dão corpo à ideologia dominante estruturalmente marcada pelo racismo; por outro lado existe, no interior da ideologia, determinações linguísticas que separam o formulável do não formulável, o possível do impossível de dizer. Talvez por isso seja importante pensar, acompanhando a discussão empreendida por Nascimento (2019), na configuração de um racismo linguístico: se não há sujeito sem ideologia e não há sentido sem sujeito (ORLANDI, 2004) e considerando o caráter estrutural do racismo - recoberto, portanto, pela ideologia -, a possibilidade de o racismo atravessar a língua e as diversas formas de significar (as culturas, as relações

de trabalho, as línguas, o direito e a justiça, as relações amorosas, *as religiões*) diz da própria possibilidade de significarmos, pela exclusão, a alteridade em si e nossas formas de socialização.

2. Os dicionários como objeto de análise

Em nosso trabalho, situamo-nos num lugar teórico, entre a análise discursiva e a história dos saberes linguísticos, para o qual o dicionário comparece como um saber histórico (SILVA, 1996) e um objeto de discurso (NUNES, 2010). Assim, por meio da análise deste instrumento tecnológico de gramatização (AUROUX, 1992), que descreve e instrumentaliza uma língua para determinado fim, é possível interrogar a estabilidade do conhecimento linguístico (e de como ele interpreta o mundo) por meio de questionamentos sobre como, porque e em que condições determinados dizeres se estabilizaram e outros não, como apontam Orlandi e Guimarães (2001).

Inseridos num contexto marcado pelo colonialismo e considerando o caráter estruturante do racismo no modo como práticas e sujeitos foram significados, é relevante ressaltar que o desenvolvimento do dicionário responde a uma demanda do processo de colonização europeia que se efetiva com o projeto de expansão colonial em curso, especialmente durante o século XVI. Era necessário produzir, nessas condições de produção, instrumentos linguísticos que dessem conta de “gramaticizar” as línguas colonizadoras, isto é, que pudesse documentar essas línguas, instrumentalizando-as para sua disseminação em terras colonizadas. Em virtude disso é que Auroux (1992) vai propor pensarmos os dicionários como tecnologias linguísticas da colonização.

De acordo com Auroux (1992), o processo de gramatização das línguas, que consolida o dicionário como uma das principais bases do saber metalinguístico, parte de uma única tradição linguística (a tradição greco-latina), que elabora dicionários e gramáticas de centenas de línguas do mundo, “formando uma rede homogênea de comunicação centrada inicialmente na Europa” (NUNES, 2010, p. 8). Compreender essa origem epistêmica dos dicionários é relevante para análises sobre as nomeações religiosas não ligadas à tradição europeia-cristã, pois os horizontes de retrospectão (AUROUX, 2008) desses instrumentos linguísticos, como um conjunto de conhecimentos anteriores estruturados, interfere inequivocamente no processo de designação garantindo a manutenção de sua base eurocêntrica fundante.

Em vista disso, o funcionamento do dicionário é aqui pensado em suas relações com a língua, com o desenvolvimento do conhecimento linguístico e com a sociedade, relações essas que atravessam os processos de subjetivação dos sujeitos e suas formas de significar e compreender as coisas do mundo. Deixamos de conceber o dicionário como uma mera lista de palavras e suas definições em uma ou mais línguas e passamos a vê-lo como “um discurso sobre a língua, mais especificamente sobre as palavras ou sobre um setor da realidade, para um público-leitor, em certas condições sociais e históricas” (NUNES, 2010, p. 7), o que nos possibilita “entrar em contato com uma sociedade ou uma cultura desconhecida, produzir uma identidade nacional, regional ou de grupo social, conhecer os conceitos utilizados em certas áreas das ciências, dentre muitas outras coisas” (NUNES, 2010, p. 7).

Com o desenvolvimento das tecnologias, se torna necessário pensar também como o advento da Internet afeta a “imagem do dicionário como portador de significações fixas, e, portanto, sem historicidade, bem como a imagem do autor de dicionário como grande especialista e autoridade inquestionável” (NUNES, 2010, p. 16). Embora as novas experiências tecnológicas tenham flexibilizado a posição-sujeito lexicógrafo, na medida em que, agora, muitas plataformas “democratizam” essa função, boa parte dos dicionários virtuais e automatizados de referência ainda são a reprodução do modelo tradicional do fazer lexicográfico. Em outras palavras, mesmo que hoje as pessoas com acesso à Internet possam contribuir com dicionários e enciclopédias virtuais acrescentando palavras, definições, informações a um grande banco de dados que é atualizado diariamente, a hegemonia do modelo lexicográfico tradicional tenta manter a restrição do trabalho dos especialistas, já que apenas reproduz na Internet o que seriam os dicionários e as enciclopédias impressas. Esse parece ser o caso do dicionário Google.

2.1 O Google e os gestos de dicionarização

O buscador Google, do qual tiramos nossas sequências analíticas, apresenta ao usuário inúmeras páginas com sites, blogs, vídeos, imagens, ofertas, notícias, locais relacionados aos termos pesquisados. Segundo Ferreira (2015), essa tecnologia digital se apresenta como responsável por organizar todas as informações do mundo e torná-las acessíveis e úteis, produzindo um sujeito-digital atravessado pelo desejo de encontrar rapidamente a “informação exata e completa” (FERREIRA, 2015, p. 89). O Google se

coloca, assim, ilusoriamente, como o espaço em que o sujeito encontrará todas as informações de que precisa, da forma como ele precisa. Além disso, atualmente, se coloca como a plataforma capaz também de reunir “todos” os serviços de que o usuário pode precisar (mapas, armazenamento de arquivos, tradutor etc.), sentidos que atualizam a memória materializada na seguinte formulação de Ferreira (2015, p. 90) “tudo o que eu preciso saber está na Internet e pode ser encontrado no Google”⁵.

Cabe, contudo, pontuar que esse efeito de *tudo* não é igual para todos. Isso porque o processo de constituição de uma busca é diretamente afetado pela relação que se estabelece entre os usuários em particular e o que o algoritmo permite. Nossa interação virtual, defende Pequeno (2014), é mediada pela ação de algoritmos que constroem nossos perfis de usuário, filtrando aquilo que devemos ver ou não. Assim, uma mesma busca, ao ser realizada por diferentes perfis, poderá chegar a resultados distintos.

É por isso que, se quisermos ter um resultado específico, é preciso “dizer ao algoritmo” o que queremos pontualmente buscar. E esse é um aspecto fundamental do funcionamento lexicográfico do Google: o modo como o algoritmo do dicionário é ativado. Para garantir que encontraremos definições dos termos pesquisados, é preciso vincular a palavra intencionada a termos do saber lexicográfico⁶. Há uma diferença entre a busca por “terreiro (+) definição” e a busca por “terreiro” apenas. No segundo caso, a informação principal dada está ligada à localização geográfica de Terreiros (casa religiosa) de quem busca. Instrumentos linguísticos, como algum dicionário digital (que não o do Google) ou a Wikipédia, aparecem somente após a informação que a plataforma coloca como principal. Já quando se busca por “terreiro (+) definição”, o dicionário do Google é imediatamente acionado, tornando-se a primeira coisa que veremos na tela.

⁵ Lembramos aqui do conceito de *memória metálica* que nos diz desse efeito de totalidade e completude. Para Orlandi (2006, p. 5), a memória metálica é “produzida por um construto técnico (televisão, computador, etc.). Sua particularidade é ser horizontal [...], não havendo assim estratificação em seu processo, mas distribuição em série, na forma de adição, acúmulo: o que foi dito aqui e ali e mais além vai-se juntando como se formasse uma rede de filiação e não apenas uma soma. Quantidade e não historicidade”.

⁶ Algumas palavras, quando pesquisadas no Google, mesmo sem estarem acompanhadas de termos do campo lexicográfico mobilizam o dicionário do Google. Esse movimento é interessante para pensarmos futuramente no modo como o algoritmo da plataforma seleciona quais termos terão suas informações linguísticas apresentadas como resultado principal ao usuário. Em nosso caso, estamos apresentando formulações de pesquisa que ativem necessariamente o dicionário da plataforma, independentemente do termo pesquisado.

Além disso, quando buscamos no Google pelo significado de uma palavra, o dicionário da plataforma tende a apresentar apenas as primeiras entradas que compõem o verbete pesquisado. É necessário, então, clicar no “mostrar mais” para que o usuário tenha acesso a todas as entradas do verbete, as quais são numeradas em ordem crescente. Esse gesto de “esconder e mostrar” coloca em questão o fato de o dicionário do Google privilegiar algumas entradas que compõem a totalidade do verbete, produzindo como efeito, pela ordem hierárquica da classificação numérica, a ideia de que as primeiras entradas são as mais importantes, são as que resumem o sentido do verbete pesquisado, ou que, pelo menos, seriam as com os sentidos mais usuais para aquilo buscado.

Isso aparecerá em nossas análises. Como mostraremos a seguir, os sentidos religiosos de “terreiro”, por exemplo, ficam relegados às entradas escondidas pelo “ver mais” do dicionário do Google. Embora essa seja uma palavra que circule em diferentes campos semânticos, apenas um desses campos – que, inclusive, não nos parecer ser o mais usual quando evocamos uma memória brasileira ao falarmos em “terreiro” –, parece ser privilegiado. Traremos aqui, assim, as duas primeiras entradas e trabalharemos os efeitos de sentido que as atravessam em relação àquelas não mostradas. Já no caso de “macumba”, por outro lado, vemos que todas as entradas, mostradas e escondidas, estabilizam os sentidos dessa palavra numa memória de religiosidade e misticismo. Por isso, a pergunta que norteia a análise é: por que tal quantidade de entradas, se todas convocam a mesma memória de modo a mostrar que “macumba” seria uma palavra relativamente estabilizada num campo semântico específico? Desse modo, nessa análise, tentaremos dar conta de todas as entradas que compõem o verbete.

Outro ponto que merece destaque é o caminho da leitura nesse tipo de dicionário. Ao analisar o dicionário virtual *Priberam*, Adorno (2018, p. 99) chamará atenção para a existência de “ferramentas lexicográficas digitais”, ou seja, “mecanismos que não existiam nos dicionários impressos e só são possíveis a partir da circulação do digital” (ADORNO, 2018, p. 99). Tais ferramentas podem ser diversas e, em geral, colocam a possibilidade de o usuário remeter o termo pesquisado a outro, seja por meio de hiperlinks, seja por meio da possibilidade de buscar termos sinônimos indexados no verbete pesquisado.

O funcionamento do dicionário do Google é muito semelhante ao que é apontado por Adorno (2018). Isso coloca como questão a possibilidade de o usuário

construir seu percurso de leitura do verbete de um modo diferente do tradicional. Assim, se, por um lado, o dicionário virtual reproduz um comportamento lexicográfico tradicional, apontando ao leitor uma definição pronta, retirada, muitas vezes, de outros dicionários de referência, por outro lado, a dinamicidade do digital interfere na forma material do processamento da leitura do verbete, dando ao usuário certa autonomia frente a sua pesquisa. Teríamos aí, então, um batimento entre o tradicional e o digital, um “cabo de força” a partir do qual se disputam o controle da posição sujeito lexicógrafo.

3. Condições de produção e gestos de análise

Mesmo que o Google se coloque como produtor (apresentando seu layout de dicionário), organizador (situando-se em primeiro lugar) e capaz de tornar *suas* informações da língua acessíveis e úteis, é preciso pensar que os modos de constituição das definições sobre os espaços religiosos e suas práticas também são atravessados por processos de silenciamento⁷. O Google não diz *tudo* sobre “terreiro” ou sobre “macumba”, porque o modo como a plataforma define esses espaços e práticas, apesar das alterações constantes possibilitadas pelo funcionamento destes instrumentos virtuais, também reproduz “os discursos disponíveis, dentro de condições históricas específicas que circulam e significam a sociedade” (FERREIRA, 2013, p. 24).

Nesse sentido, é preciso pensar o dicionário do Google como um instrumento linguístico que apresenta suas lacunas (NUNES, 2010) em que a contradição entre “língua fluida e língua imaginária”⁸ (ORLANDI, SOUZA, 1988) também se faz presente estruturando a formulação linguística. Ou seja, na organização do saber do dicionário, na organização da língua imaginária, ficam de fora sentidos outros que só são possíveis no real da língua e dos sentidos, no modo como se dá uma ordem da língua fluida.

Considerar o dicionário do Google como um instrumento linguístico lacunar do qual a língua fluida escapa é levar em conta que o que está normatizado neste dicionário – língua imaginária – é um recorte do interdiscurso que constitui uma memória bastante

⁷ Discutiremos o funcionamento de silenciamento (ORLANDI, 1992) na análise do verbete “terreiro”.

⁸ De acordo com Orlandi e Souza (1988), a língua fluida é a que pode ser observada e reconhecida quando focalizamos os processos discursivos, através da história da constituição de formas e sentidos e a língua imaginária seria aquela que os estudiosos imobilizam na sua sistematização, é a língua da norma, do padrão, do correto e da escrita, da gramática e do dicionário.

seletiva sobre tudo o que se pode dizer sobre as designações “terreiro” e “macumba”. Assim, cabe-nos perguntar: quais sentidos de “terreiro” e “macumba” são privilegiados na constituição dos dicionários? Entendendo que o Google muito frequentemente torna sua as definições de outros dicionários tradicionais⁹, cabe retornar às condições de produção da constituição da história dos dicionários de língua portuguesa.

Ao considerarmos as condições de produção dos dicionários e do sujeito lexicógrafo do Brasil, verifica-se que ela é fortemente afetada pelo processo de colonização aqui sofrido, cujo desenvolvimento relaciona dizeres e gestos dos colonizadores sobre os colonizados. Guimarães (2004), ao periodizar a história da gramaticização da língua brasileira, dirá que, até meados do século XIX, praticamente não houve estudos sobre a língua feitos no país. Isso significa que tanto a relação do brasileiro com a língua portuguesa quanto os modos de compreensão sobre como o português é praticado no Brasil serão dois temas trabalhados exclusivamente por um saber dominador que subalterniza “seu outro”.

Se a produção lexicográfica brasileira é fortemente marcada por um silenciamento em relação aos saberes aqui produzidos, o que dizer então das “relações [...] complexas e, por vezes, polêmicas ou contraditórias”, como afirma Nunes (2010, p. 7), impostas pela situação de indígenas e negros escravizados, pelo convívio com diferentes grupos europeus, pela ação religiosa jesuíta (e depois dela, pela ação religiosa da própria Coroa portuguesa) e pelas diferentes relações que esses sujeitos travaram em solo brasileiro? O que dizer de um processo de constituição, formulação e circulação de produção linguística (em especial dicionarística) que só se efetiva pelo predicado “nacional” quatro séculos depois dessa nação já ter um nome?

O que podemos dizer, então, é que a constituição do discurso lexicográfico brasileiro foi atravessada pelos discursos do “descobrimento”, da divulgação, do estabelecimento, da colonização, da escravização, do científico, do histórico etc. numa relação de constituição contraditória com os sujeitos do saber lexicográfico que produziram esses conhecimentos no país e que só veio a comparecer efetivamente como brasileiro tardiamente. Nas palavras de Nunes (2010, p. 11),

[...] a lexicografia brasileira tem uma história, que é a história de um país de colonização, marcada pela elaboração de instrumentos específicos, que têm a ver, embora de modo redutor, com a realidade multilíngue do país. Essa

⁹ Como o dicionário Oxford, por exemplo, sobre o qual falaremos nos gestos de análise.

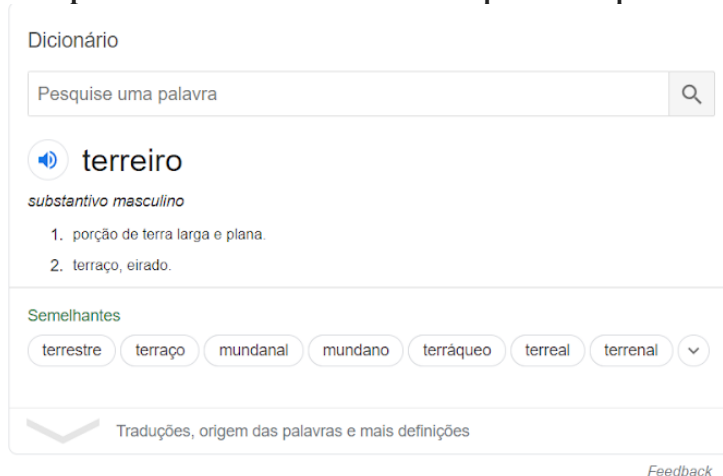
história mostra também a relação entre os instrumentos do colonizador e os do colonizado que pouco a pouco vão surgindo e se estabelecendo.

Diante disso, nos perguntamos: como essas condições de produção do discurso lexicográfico brasileiro, atravessadas pelos discursos do “descobrimento”, da divulgação, do estabelecimento, da colonização, da escravização, do científico, do histórico... se espelham e alcançam a produção lexicográfica do/no espaço digital? Como as definições de duas palavras fortemente atravessadas pelas condições de produção de uma subalternidade e opressão racial são constituídas, formuladas e postas a circular no dicionário digital Google? O que pode/deve ser dito nas definições sobre os espaços e práticas das religiões de matriz africana? Como essas definições sobre “terreiro” e “macumba” significam e dividem diferentemente os sujeitos destas religiões não cristãs? Que memórias são apagadas e quais são retomadas sobre os sujeitos e as tradições religiosas no espaço do dicionário da maior plataforma de pesquisa do mundo?

4. Análise do verbete “terreiro”

Ao analisar os enunciados definidores trazidos pelo Google é preciso considerar que essas definições produzem sentido “em uma rede de relações parafrásticas com outros enunciados, na qual se estabelecem os limites e as fronteiras das formações discursivas” (NUNES, 2006, p. 36). Dito isso, compreendemos que os discursos que se materializam nesses enunciados estão sempre colocados em relação a outros dizeres que não necessariamente comparecem na materialidade linguística de forma explícita. As definições devem ser abordadas para além do limite da frase, compreendidas nas relações de encadeamento que possibilitam remeter os enunciados a determinados espaços da memória, que podem atualizar, reinscrever, deslocar os sentidos de determinado verbete. Vejamos, então, como o dicionário do Google apresenta ao internauta o verbete “terreiro”:

Figura 1. Captura de tela do verbete “terreiro” apresentado pelo dicionário do Google.



Fonte: <http://bit.do/terreirogoogle>. Acesso em nov. 2019.

A primeira informação fornecida sobre a palavra “terreiro” é sua classificação morfológica (substantivo masculino), o que mobiliza o conhecimento linguístico como uma das informações pertinentes sobre o termo a serem mostradas ao usuário. Essa presença indica a “pertença” da palavra *terreiro* à língua portuguesa, dentro de uma de suas classes gramaticais, como um termo dicionarizado: a palavra (e suas definições) é reconhecida oficialmente pelo saber linguístico. É como se, dentro do campo lexicográfico, palavras como “terreiro” e “igreja”, ambas utilizadas para nomear espaços de prática religiosa, tivessem o mesmo valor e legitimidade já que são reconhecidas e dicionarizadas conforme os mesmos princípios organizacionais.

Ao considerar a presença de diversas definições dentro do verbete, é pertinente apontar que o discurso lexicográfico lida com a diversidade de sentidos por meio de um conjunto de definições que poderia ser parafraseado por “*essa palavra pode significar x, y e z*”, como se os sentidos apresentados pelo dicionário fossem todos os possíveis, tivessem a mesma legitimidade e coexistissem em harmonia. No entanto, em se tratando do político na língua e da disputa de sentidos, a possibilidade de dizer uma ou outra coisa é permeada por relações de força, por lugares de enunciação¹⁰ (ZOPPI-FONTANA, 2017), legitimados ou não.

¹⁰ Para a autora, os lugares de enunciação configuram os modos de dizer e como esses dizeres circulam, são legitimados, organizados, etc. Os lugares de enunciação são diretamente atravessados pelos processos históricos de silenciamento. Em nosso caso, o lugar de enunciação do sujeito lexicográfico, atravessado pelo racismo estruturante, silencia narrativas acerca do religioso não cristão. Essa enunciação é legitimada nos instrumentos linguísticos, pois é responsável por definir, organizar e colocar em circulação os sentidos oficiais e institucionais para os termos “terreiro” e “macumba”. Os sentidos que fazem parte da língua imaginária.

Nas definições “principais” para o termo, o que temos é uma relação com o campo dos saberes geográficos e dos saberes arquitetônicos, que caracterizam esse espaço conforme um ponto de vista técnico, considerando sua organização espacial, sua matéria, seu relevo. O religioso não se faz presente nas primeiras definições com que o internauta tem contato. São os efeitos de sentido da neutralidade descritiva e a presença implícita do especialista do saber lexicográfico, mobilizando os discursos dessas determinadas (e legitimadas) áreas do saber (Linguística, Geografia, Arquitetura), que se fazem presentes. Essas relações mostram que o verbete “reúne diferentes sentidos e posições e expõe ao leitor os gestos de interpretação, as diferenças e as contradições entre os discursos” (NUNES, 2010, p. 18).

Nesse ponto, lembramos também das diferenças entre a busca por “terreiro (+) definição”, que ativa as definições do dicionário do Google, e a busca por “terreiro” apenas, que nos apresenta localizações geográficas de Terreiros próximos ao internauta. Há uma “falha” relevante que se materializa nessa diferença: se buscamos somente “terreiro”, são endereços de instituições religiosas (caracterizadas assim pelo próprio Google) que aparecem como resultado principal, é a existência desses espaços e a prática dessas religiões não cristãs que se impõem como respostas principais a pesquisa do usuário.

Entretanto, quando se trata dos conhecimentos linguísticos dicionarizados pelo Google, o que se coloca, a princípio, é o silenciamento sobre a relação entre o termo terreiro e a prática religiosa, silêncio este constitutivo da política da significação, que faz dizer determinada coisa – a classe gramatical, o espaço, o material, o relevo – para interditar o dizer “outras” (ORLANDI, 1992). O caráter estruturante do racismo na constituição, formulação e circulação dos sentidos se materializa na possibilidade de significar terreiro em outros campos de significação e de elencar aqueles não religiosos como suas principais definições. O silêncio, então, não é consciente, mas constitutivo dessas disputas e tensões estruturais que se materializam na língua. Nas palavras de Orlandi,

Determinado pelo caráter fundador do silêncio, o silêncio constitutivo pertence a própria ordem de produção do sentido e preside qualquer produção de linguagem. Representa a política do silêncio como um efeito de discurso que instala o anti-implícito: se diz “x” para não (deixar) dizer “y”, este sendo o sentido a se descartar do dito. É o não-dito necessariamente excluído. Por aí se apagam os sentidos que se quer evitar, sentidos que poderiam instalar o trabalho significativo de uma “outra” formação discursiva, uma “outra” região de sentidos. O silêncio trabalha assim os limites das formações

discursivas, determinando conseqüentemente os limites do dizer. (ORLANDI, 1992, p. 73-74)

Esse silêncio recorta o que se diz sobre “terreiro” e joga os dizeres sobre o religioso no espaço do “mostrar mais”, onde estão as definições apresentadas, por meio da enumeração, como as menos usuais. Ao clicarmos em “mostrar mais”, outras regiões de sentido entram em cena. Somente na terceira definição trazida pelo Google, terreiro é definido como “local onde se celebram os ritos dos cultos afro-brasileiros (candomblés, batuques etc.)” e, nesse caso, o termo é acompanhado da marcação “brasileirismo • Brasil”.

Esse é um ponto significativo para nossa análise: quando os discursos do religioso não cristão comparecem ao espaço da suposta neutralidade descritiva do verbete, eles são singularizados: a definição de *terreiro* ligada aos cultos afro-brasileiros é categorizada como “brasileirismo”, marcação que rompe com a ilusória legitimidade entre as definições. Em outras palavras, na relação de contato e tensão entre diferentes sujeitos, com diferentes línguas, culturas e crenças, ao se definir este espaço ocupado por religiões não cristãs (e conseqüentemente pelos sujeitos que as praticam), o campo de sentido é marcado como o da particularidade dentro da língua, concessão dentro do legitimado e institucional (a língua portuguesa), que mobiliza os sentidos de “adição”, de apêndice exotificado, como o lugar construído discursivamente para as religiões afro-brasileiras em imaginários acerca da nacionalidade brasileira: é o fora do cristianismo, ou seja, da normalidade religiosa. É a adição, o diferente, o exótico.

Outro aspecto a ser analisado nessa definição é a ligação entre terreiro e o espaço físico de prática religiosa, sem menção aos sujeitos praticantes desses ritos. A indeterminação do sujeito verbal em “se celebram” nos indica, do ponto de vista interdiscursivo, um espaço vazio a ser preenchido pela memória: quem celebra os “cultos afro-brasileiros”? E o que nos diz a nossa memória? Quais são esses cultos afro-brasileiros? Em nível intradiscursivo, a elipse presente em “ritos Ø dos cultos afro-brasileiros”, também possibilita mobilizar diferentes posições sujeitos, que recortam diferentes regiões do interdiscurso e que podem ser parafraseadas como:

- P1: local onde se celebram os ritos *litúrgicos* dos cultos afro-brasileiros (candomblés, batuques etc.);
- P2: local onde se celebram os ritos *satânicos* dos cultos afro-brasileiros (candomblés, batuques etc.);
- P3: local onde se celebram os ritos *festivos* dos cultos afro-brasileiros (candomblés, batuques etc.);

Vejamos que, em P1, o termo “ litúrgicos” adjetivaria, mesmo que implicitamente, os ritos dos cultos afro-brasileiros de maneira positiva, pois se assumiria que essas práticas, assim como as cristãs, por exemplo, possuiriam celebrações, dogmas, epistemologias singulares e legitimadas como ofício religioso. Em P2, uma vez que nossa sociedade cristã é fortemente atravessada pelo simbolismo do confronto entre Deus e o Diabo (bem *versus* mal), mobilizar-se-iam sentidos negativos para adjetivar os cultos afro-brasileiros, os colocando como aquilo que opõe ao bem cristão. Já em P3 é possível, inclusive, subestimar o caráter religioso dessas práticas, ao se associar esses ritos à prática da festividade e não a do religioso, silenciando, por exemplo, as características dos rituais ou então seus dogmas, doutrinas ou princípios.

Os exemplos de cultos afro-brasileiros trazidos pela definição também nos dizem (ou deixam de dizer) sobre o modo como o dicionário possibilita “um observatório dos discursos em circulação” (NUNES, 2010, p. 14-15) sobre esse espaço religioso e os sujeitos que o ocupam. A diversidade de religiões é resumida nos significantes “candomblés, batuques etc.”, sem diferenciações¹¹. Nos dois primeiros termos, a marca morfológica de plural que, se por um lado reconhece a existência de diferentes “candomblés” e diferentes “batuques”, por outro, faz com que essa diferença seja resumida a significantes inespecíficos. O terceiro significante, “etc.” também marca um plural inespecífico, pois diz “o resto”, “outras”, “entre outras” e, por mais que assuma a existência de outras religiões não citadas, produz sentidos de insignificância, de inespecificidade: as diferenças regionais, os princípios religiosos, as entidades, os sujeitos praticantes, possíveis tensões entre essas religiões não comparecem, não são objetos do dizer sobre essas religiões. Há, como consequência, uma uniformização das religiões de matriz africana, que dialoga com o apagamento imposto aos sujeitos que trouxeram tais heranças religiosas ao Brasil: suas diferentes origens geográficas dentro do continente africano, as diferentes comunidades de que faziam parte antes de serem sequestrados e escravizados pelos brancos europeus, os diferentes costumes destas comunidades.

¹¹ Candomblés e batuques são exemplos de uma enorme pluralidade de religiões praticadas em território brasileiro: Umbanda, Babaçuê, Cabula, Quimbanda, Omoloko, Tambor-de-Mina, entre outros. Assim, é importante dizer que algumas dessas religiões, além dos elementos de herança africana (que por si só são diversos, vide a diversidade de nações africanas, por exemplo), podem contar também com a incorporação de elementos cristãos e/ou de cultos indígenas.

Assim, tais funcionamentos nos permitem afirmar que, mesmo que a definição trazida pelo Google cite a prática das religiões de matriz africana em espaços conhecidos como terreiro, ela se pauta numa perspectiva eurocêntrica, reatualizando os processos de apagamento dos sujeitos agentes dessas práticas, a diversidade constitutiva dessas religiões e a história de resistência dos praticantes destas religiões frente ao racismo religioso. Retomam *um* modo de se contar *uma* história dessas religiões que não é aquele em que se reconhece os sujeitos das religiões e o modo como estes as significam. Em síntese, é possível dizer que esses movimentos manifestam a ação da mitológica democracia racial brasileira sobre os processos de significação: a posição sujeito presente no discurso lexicográfico do Google aqui, ao citar a prática de ritos nesses espaços, bem como a existência dessas religiões pluralizada nos verbetes, estabelece esses processos na indeterminação e na inespecificidade, não reconhecendo, assim, a possibilidade de outras narrativas, vivências, vozes e saberes que não se deem a partir da homogeneização e marginalização do outro.

5. Análise do verbete “macumba”

O verbete “macumba”, quando clicado o “mostrar mais”, traz nove entradas, todas elas ligadas a uma leitura dentro de uma discursividade religiosa a partir de um recorte de memória específico¹². Um excesso que, discursivamente, consiste “na reiteração incessante de determinados saberes interdiscursivos que tomam formas diferentes no intradiscorso, mas mantêm os mesmos pressupostos ideológicos” (ERNST, 2009, p. 04). Seria um gesto discursivo que visa a “estabelecer provavelmente a relevância de saberes de uma determinada formação discursiva através da repetição” (ERNST, 2009, p. 04). Excesso e repetição, assim, comparecem como pontos significativos do verbete em análise, produzindo, como efeito, sentidos estabilizadores para “macumba” dentro de uma memória de religiosidade a ser significada.

Para Mazière, “se o discurso não é jamais transparente, se a gramática particular de uma língua impõe escolhas significativas ao escritor, então a sintaxe da definição, em sua materialidade, tem algo a nos mostrar sobre as representações e as posições realmente assumidas pelo lexicógrafo no interior da ordem do saber e da instituição”

¹² Um recorte que, *grosso modo*, faz comparecer a memória das religiões de matriz africana e o modo como elas são significadas em nossa formação social, tal como discutimos nas primeiras partes deste texto.

(MAZIÈRE, 2008, p. 48). É preciso olhar para a sintaxe, operando uma dessintagmatização linguística para chegar ao discursivo. E, nesse procedimento discursivo, retomamos Nunes (2006, p.30) para quem “entre a palavra e o corpo do verbete, há o estabelecimento de uma repetição [...] e de um silêncio”.

Diante disso, tomemos a sequência abaixo:

Figura 2. Captura de tela do verbete “macumba” apresentado pelo dicionário do Google.

The image shows a screenshot of the Google Dictionary entry for the word "macumba". At the top, there is a search bar with the text "Pesquise uma palavra" and a magnifying glass icon. Below the search bar, the word "macumba" is displayed in a large font, accompanied by a speaker icon for audio playback. Underneath, it is identified as a "substantivo feminino". The main body of the entry consists of nine numbered definitions, each with a category label in a grey box: 1. BRASILEIRISMO - BRASIL: antigo instrumento de percussão de origem africana, que era outrora us. em terreiros de cultos afro-brasileiros. 2. RELIGIÃO: designação genérica dos cultos afro-brasileiros originários do nagô e que receberam influências de outras religiões africanas, e tb. ameríndias, católicas, espíritas e ocultistas. 3. BRASILEIRISMO - BRASIL: o ritual celebrado nesses cultos. 4. POR EXTENSÃO: designação leiga dos cultos afro-brasileiros em geral (e seus rituais respectivos). 5. freq. rel B designação leiga desses cultos quando supostamente praticam a magia negra. 6. POR METONÍMIA - BRASILEIRISMO: oferenda a Exu, esp. nas encruzilhadas; despacho. 7. POR EXTENSÃO: em sentido lato, magia negra, feitiçaria; feitiço, despacho. 8. em terreiros do Nordeste do Brasil, excremento. 9. ousadia, audácia. Below the definitions, the "Origem" section states "ETIM orig. contrv.". At the bottom, the "Semelhantes" section lists related terms in rounded buttons: feitiço, bruxaria, bruxedo, coisa-feita, despacho, ebó, encantamento, and a dropdown arrow.

Fonte: <http://bit.do/macumbagoogle>. Acesso em maio. 2020

Tendo por base Mazière (2008), dividimos as entradas da sequência acima em três grupos, obedecendo a seguinte regularidade sintático-semântica nas definições: um primeiro grupo formado por “SN + relativa”; um segundo grupo por “Nominalização + complemento”; e um terceiro grupo formado pelas “sinonímias”. Desse modo:

Quadro 1 - Sintaxe das definições do verbete “macumba” no dicionário Google		
SN + relativa	Nom. + complemento	Sinonímias
1. SN [antigo instrumento de percussão de origem africana,] + Rel. [que era outrora us. em terreiros de cultos afro-brasileiros];	2. Nom. [designação genérica] + Compl. [dos cultos afro-brasileiros originários do nagô e que receberam influência de outras religiões africanas, e tb.	6.2 despacho; 7. magia negra, feitiçaria, feitiço, despacho (por extensão);

3. SN [ritual] + Rel. reduzida [celebrado nesses cultos].	ameríndias, católicas, espíritas e ocultistas);	8. excremento (em terreiros do Nordeste);
6.1 SN. [oferenda a Exu] + Rel. reduzida [espalhada nas encruzilhadas].	4. Nom. [designação leiga] + Compl. [dos cultos afro-brasileiros em geral (e seus rituais respectivos)];	9. ousadia, audácia.
	5. Nom. [designação leiga] + Compl. [desses cultos quando supostamente praticam a magia negra];	

No primeiro grupo (SN + relativa), “macumba” é parafraseada a partir dos SNs “antigo instrumento de percussão de origem africana”, “ritual” e “oferenda a Exu” e as relativas que acompanham cada uma dessas paráfrases trazem a forma verbal do particípio passado (“us.”, abreviação de “usado”, “celebrado” e “espalhada”). Essa sintaxe mostra a posição lexicográfica que inscreve discursivamente a definição em pauta na relação *objeto-[que]uso* e não na possibilidade de definição de “macumba” enquanto conceito inscrito em determinada epistemologia. Desse modo, “macumba” configura como um objeto a ser usado dentro de um universo de práticas religiosas (usado *em terreiros...*, espalhada *em encruzilhadas...*, celebrado *nesses cultos.*) que comparecem para o leitor pela relação interdiscursiva que se faz diante de palavras como “origem africana”, “ritual”, “oferenda”, “terreiros” e “Exu”. Em outras palavras, silencia-se a possibilidade de definir macumba como um conceito norteador de uma matriz religiosa que ganha diferentes contornos no Brasil, para se privilegiar sua leitura como objeto de/nas práticas reconhecidamente religiosas, reconhecidamente afro-brasileiras, mas, ao mesmo tempo, diluídas numa textualização genérica¹³.

É notável, nesse sentido, que a hierarquia de entradas, construída pela disposição numérica, textualize como primeira entrada uma definição que não é a mais corrente¹⁴. O digital, assim, mesmo configurado imaginariamente como espaço do novo e do atualizado, resgata um sentido pouco usual, pouco conhecido e relativamente datado para o verbete “macumba” (que é textualizado pela adjetivação em “antigo

¹³ Uma textualização genérica que se mostra no modo como “terreiros” é pluralizado ou em como a referência para a qual o demonstrativo “nesses cultos” aponta depende exclusivamente da memória discursiva.

¹⁴ O próprio Google nos diz isso, na medida em que uma busca no seu banco de imagens por “macumba” nos dá como resultados predominantemente (para não dizer exclusivamente) imagens de oferendas nas ruas.

instrumento”), alçando-o como primeira entrada, reforçando a relação *objeto-uso*, uma vez que “instrumento” ratifica fortemente a ideia de “algo a ser usado”.

Em relação ao segundo grupo de definições, composto pelas nominalizações e seus complementos, fica forte uma regularidade metalinguística, na medida em que “macumba” é definida enquanto palavra que *designa* algo. Esse segundo grupo, assim, é todo ele formado pela nominalização “designação” que ora aparece determinada por “leiga” ora por “genérica”. Dito de outro modo, “macumba” é definida com uma palavra inespecífica (porque tem sentido *genérico*), de uso religioso, porém aparentemente não integrada à liturgia/epistemologia das diferentes expressões religiosas de matriz africana (porque tem sentido/uso *leigo*), que vai designar desde cultos provenientes de influências religiosas diversas (entrada 2) até a prática como “magia negra” (entrada 5).

“Macumba” comparece, então, no dicionário do Google, como um *termo*, uma palavra, que, embora diga respeito à certa prática religiosa, parece não pertencer a essa prática, já que seria uma forma “leiga” ou “genérica” de atribuição de sentido. Nega-se, portanto, a possibilidade de uma significação de “macumba” dentro das próprias práticas religiosas de matriz africana, como se nelas “macumba” não circulasse de uma forma própria (além da forma de *objeto*), seja como conceito, seja dizendo respeito às práticas legitimadas pelas próprias expressões religiosas e não como uma forma “leiga” de significar. Verifica-se, então, uma posição-sujeito lexicográfica a partir da qual se privilegia os sentidos de “macumba” enquanto forma leiga de se referir às práticas religiosas e as práticas “frequentemente relacionadas” (ver entrada 5 da imagem) a essas religiões, mesmo que de um modo pejorativo¹⁵.

Diante disso, cabe perguntar: por que o dicionário “dá voz” para as definições leigas de “macumba”, mas não abre espaço para sentidos em que “macumba” compareça como designação em funcionamento nas religiões de matriz africana? Poderíamos responder a essa pergunta, afirmando que o dicionário textualiza as definições socialmente mais correntes para um verbete, mas isso nos levaria a outras perguntas: i) de que posição discursiva é possível dizer que um uso mais corrente de “macumba”, “frequentemente relacionado” como afirma a entrada 5, ainda que

¹⁵ Prata e Modesto (2020), em uma análise sobre “macumba” nos dicionários impressos entre 1940 e 2018 apontam para o uso do dicionário das formas atenuadoras de um dizer pejorativo sobre “macumba”, quando tais dicionários adotam expressões como “frequentemente relacionado”, “pejorativo”, “uso leigo”, para se referirem a um dizer sobre “macumba” de um modo consensualmente não positivo (magia negra, feitiço, bruxaria etc.).

assumindo a “designação *leiga*”, caracteriza um racismo religioso (dado o sentido pejorativo que associa “macumba” à “magia negra”)?; ii) de que posição-sujeito parece ser natural reverberar um sentido leigo que associa macumba a uma prática mística amplamente concebida como negativa dentro de uma formação social de base cristã, mas não um sentido em que “macumba” como designação não seja “leiga” ou “genérica”?

Esse efeito de neutralidade, caracterizado pelo ato de *apenas* reportar os sentidos de uso comum para “macumba” sem efetuar um juízo de valor sobre tais sentido, mas, ainda assim, tentando construir uma posição de afastamento ou discordância desses sentidos, especialmente quando eles são pejorativos, aparece no dicionário quando ele textualiza as construções “por extensão” e “freq. relacionado”. Trata-se de dizer que a posição-lexicográfica não assume o sentido preconceituoso para “macumba”, mas apenas *reporta* o sentido *frequentemente relacionado* a ela. Nesse gesto de reportar o dito comum, o dicionário torna-se porta-voz de um dizer filiado a uma memória cristã, eurocêntrica, para a qual “macumba” não coincidiria com uma prática religiosa legítima.

Isso fica forte nas sinonímias do terceiro grupo. As entradas 7 e 8, que trazem as paráfrases com leitura negativa para “macumba”, são textualizadas como constituindo uma “voz do outro” e não da posição-sujeito do dicionário, na medida em que são definições “por extensão” e “em terreiros nordestinos”. Dentre essas, cabe notar que “despacho” comparece na mesma cadeia de “magia negra”, “feitiçaria” e “feitiço” (entrada 7) e “oferenda em encruzilhada” (entrada 6). Se “despacho” compõe a família parafrástica de “magia negra”, “feitiçaria” e “feitiço” e também é dito em relação a “oferenda a Exu”, o sentido de “oferenda” não seria ele mesmo significado por “feitiço”, “feitiçaria”?

Com essa pergunta, acreditamos poder considerar que o modo como “macumba” é significado no dicionário Google faz ressoar um posicionamento discursivo que se inscreve numa formação discursiva que não apenas não legitima os saberes constituídos pelo universo plural das religiões de matriz africana como também produz sentido para “macumba” tomando como base um discurso outro, contrário a essas práticas religiosas. Um discurso que ressoa no dicionário lembrando-o de sua constituição colonizadora.

Considerações finais

Sendo o Brasil um país majoritariamente cristão, é sintomático o fato de que grupos religiosos que mantêm elementos africanos e indígenas em suas práticas religiosas e de organização social sejam continuamente violados, na medida em que essa violência religiosa espelha o funcionamento do racismo estrutural, tal como aponta Almeida (2018). Assim, o fato destas expressões religiosas serem ligadas a esses grupos por meio do imaginário confirma que não é unicamente o aspecto religioso a ser atacado nestas práticas de violência, mas todo um conjunto de práticas e concepções que se afastam do padrão cultural europeu que ainda hoje ditaria o que também deve ser padrão no Brasil.

Ao tomar como base que as relações de contato-confronto entre diferentes sujeitos, línguas, culturas e crenças, dadas num contexto de racismo estrutural, se materializam na língua e regulam o modo como dizeres, espaços, saberes e sujeitos são significados dentro dessas disputas e hierarquias estruturais, nosso objetivo neste trabalho foi compreender o funcionamento discursivo das designações “terreiro” e “macumba”, palavras historicamente ligadas a práticas religiosas não cristãs, a partir das condições de produção de dicionários online.

Em nossas análises, considerando as singularidades do sujeito lexicográfico brasileiro, pudemos discutir as relações de silenciamento que constituem os verbetes em circulação e que recortam o que pode/deve ser dito sobre esses termos. Apesar das definições trazidas pelo Google citarem a prática das religiões de matriz africana, mobilizando sentidos de uma suposta diversidade religiosa, esses dizeres retomam *um modo específico* de se contar a história dessas religiões em relação aos sujeitos que dela fizeram/fazem parte que não é aquele que considera as experiências, os dizeres e saberes daqueles e daquelas que vivenciam essas religiões no Brasil.

Além disso, pudemos concluir também que as diversas definições mobilizadas pelo dicionário não estão numa relação de igual legitimidade dentro do verbete, mas em uma relação de forças que estabelece hierarquias para os dizeres, saberes e sujeitos dentro de uma estrutura dividida racialmente e marcada por um passado colonialista.

Numa conjuntura como a brasileira, em que raça está diretamente ligada às possibilidades de existência, o mito da democracia racial vende a ideia de igualdade entre povos ao mesmo tempo que a hegemonia de uma formação ideológica (PÊCHEUX, 2014 [1975]) colonialista se reproduz na formação social brasileira

garantindo a manutenção das desigualdades que, por sua vez, passa pela deslegitimação e desvalorização de culturas não brancas e eurocentradas enquanto naturaliza a branquitude eurocêntrica como o normal, correto e desejável. Se é possível falar em “integração” de elementos religiosos não cristãos como demonstrativo de uma suposta harmonia social entre raças, essa integração se dá atravessada pela “neurose cultural” (GONZÁLEZ, 1984, p. 224) do racismo, pois se significa o “diferente” pelas lentes do religioso europeu, negando àqueles fora da branquitude normativa o direito a outros modos de existência.

Referências

ADORNO, Guilherme. Visualizar, ler e compreender o dicionário Priberam: divisões políticas da língua no limiar do linguístico e do visual. In: **Revista Língua e Instrumentos Linguísticos**, v. 42, 2018, p. 98-138.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen Livros, 2018.

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. Chapecó: Ed. UFFS, 2019 [1928].

AUROUX, Sylvain. **A Revolução Tecnológica da Gramatização**. Campinas: Unicamp, 1992.

AUROUX, Sylvain. **A questão da origem das línguas seguido de A historicidade das ciências**. Campinas: Editora RG, 2008.

COURTINE, Jean-jacques. Definição de orientações teóricas e construção de procedimentos em Análise do Discurso. **Policromias**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p.14-35, jun. 2016.

ERNST, Aracy. A falta, o excesso e o estranhamento na constituição do corpus discursivo. In: **IV SEAD**, Porto Alegre: UFRGS, 2009, p. 01-05.

FERREIRA, Ana Cláudia Fernandes. “Discursos sobre cidades na enciclopédia “tradicional”, na Wikipédia e na Desciclopédia: percursos de sujeitos, saberes e línguas”. In: DIAS, Cristiane (Org.). **Formas de mobilidade no espaço urbano: sentido e materialidade digital**, v. 2. Campinas: Labeurb/Nudecri/Unicamp, 2013, p. 20-46.

FERREIRA, Ana Cláudia Fernandes. “O papel e o poder fundador da linguagem na reflexão sobre conhecimento e tecnologia”. **Entremeios: revista de estudos do discurso**, 11, 2015, p. 75-98.

flor do nascimento, wanderson. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, v. 6, 2017, p. 51-56.

FRANÇA, Glória. Por lentes de Gênero e Raça: Análise de discursos sobre uma brasilianidade. In: ZOPPI-FONTANA, Mônica G.; FERRARI, Ana Josefina (Orgs). **Mulheres em discurso**: identificações de gênero e práticas de resistência - Vol. 2. Campinas, SP: Pontes Editores, 2017. p. 81-98.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984.

MAZIÈRE, Francine. O enunciador definidor: discurso e sintaxe. In: GUIMARÃES, Eduardo (Org.) **História e sentido na linguagem**. Campinas: Editora RG, 2008, p. 47-59.

GUIMARÃES, Eduardo. **História da Semântica**: sujeito, sentido e gramática no Brasil. Campinas: Pontes, 2004.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

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

NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo Linguístico**: os subterrâneos da linguagem e do racismo. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NUNES, José Horta. **Dicionários no Brasil**. Análise e História do Século XVI ao XIX. Campinas: Pontes/Fapesp/Faperp, 2006.

NUNES, José Horta. Dicionários: história, leitura e produção. **Revista de Letras** (Taguatinga), v. 3., Brasília, UCB, 2010.

ORLANDI, Eni. **As formas do silêncio**. Movimentos de sentidos. 1º. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso**: Princípios e Procedimentos. Campinas: Pontes, 2002.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Cidade dos sentidos**. Campinas: Pontes, 2004.

ORLANDI, Eni. Conversa com Eni Orlandi. In. BARRETO, Raquel. Teias: Rio de Janeiro, ano 7, nº 13-14, jan/dez, 2006, p. 01-07.

ORLANDI, Eni; GUIMARÃES, Eduardo. “Apresentação”. In: ORLANDI, E. (org.). **História das Ideias Linguísticas**. Construção do Saber Metalinguístico e Constituição da Língua Nacional. Campinas: Pontes, 2001, p. 7-38.

ORLANDI, Eni. P.; SOUZA, Tânia. C. C. A língua imaginária e a língua fluida: dois métodos de trabalho com a linguagem. In: ORLANDI, Eni. P. **Política linguística na América Latina**. Campinas: Pontes, 1988.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Trad: Eni Puccinelli Orlandi et al. - 5a ed. - Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014 [1975].

PEQUENO, Vitor. **Nos subsolos de uma rede**: sobre o ideológico no âmago do técnico. 2014. 120 f. Dissertação (Mestrado em Divulgação Científica e Cultural). Universidade Estadual de Campinas - Unicamp. Campinas, 2014. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/271125>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

PRATA, Renata; MODESTO, Rogério. Notas para uma história do funcionamento discursivo do verbete macumba em dicionários em circulação no Brasil (1940-2018). In: Seminários de Estudos Filológicos – SEF; SOUZA, Risonete et al (orgs.) **Anais do IX Seminário de Estudos Filológicos**. Salvador: Memória&Arte, 2020, p. 587-604.

SILVA, Mariza Vieira da. O dicionário e o processo de identificação do sujeito analfabeto. In: GUIMARÃES, Eduardo; ORLANDI, Eni (orgs.) **Língua e cidadania**: o Português no Brasil. Campinas, SP: Pontes, 1996, p. 151-162.

SIMAS, Luiz Antônio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

ZOPPI FONTANA, M. G. “Lugar de fala”: enunciação, subjetivação, resistência. **Revista Conexão Letras**. v. 12, n. 18, p. 63-71. 2017.