



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA**  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG  
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS COM ÊNFASE E  
CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE-  
PPGREC**

**Edneide Alves Nascimento Putumuju**

**DE DENTRO PARA FORA: O INFLUXO DA LÍNGUA- DE- SANTO  
NAS SOCIABILIDADES DOS JOVENS DE TERREIRO**

**Jequié – Ba**

**2020**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA**  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG  
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS COM ÊNFASE EM  
CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE-  
PPGREC**

**Edneide Alves Nascimento Putumuju**

**DE DENTRO PARA FORA: O INFLUXO DA LÍNGUA- DE- SANTO  
NAS SOCIABILIDADE DOS JOVENS DE TERREIRO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, como requisito para obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

Área de Concentração: Etnicidade, Memória e Educação.

Orientadora: Professora Dr<sup>a</sup> Marise de Santana

Jequié- Ba  
2020

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA

**DE DENTRO PARA FORA: O INFLUXO DA LÍNGUA- DE- SANTO  
NAS SOCIABILIDADES DOS JOVENS DE TERREIRO**

**Autora: Edneide Alves Nascimento Putumuju**

**Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Marise de Santana**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação  
defendida por ..... e  
aprovada pela Comissão Julgadora

Data: \_\_/\_\_/\_\_

Assinatura:.....

Orientador

**COMISSÃO JULGADORA:**

Ruy do Carmo Póvoas  
Prof<sup>º</sup> Dr<sup>º</sup>.  
Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC

Edson Dias Ferreira  
Prof<sup>º</sup>. Dr<sup>º</sup>.  
Universidade Estadual de Feira de Santana- UEFS

Jequié – Ba  
2020



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA**  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG  
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS COM ÊNFASE EM  
CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE-  
PPGREC**

“Fica tão costume assim que às vezes a gente esquece o português e começa a falar em iorubá fora do barracão, na rua, [...], falando assim, a pessoa pergunta o que é isso. Me sinto importante, me acho um pouco”. (Bruno)

“Sempre uso, sem nenhum receio. Independente do lugar, pois a língua africana era para ser mais utilizada”. (Kauê)

“Eu acredito que a partir do momento que a gente utiliza palavras soltas, fragmentos, é como uma África ressurgindo. Como nossos ancestrais revivesse a cada palavra usada, a cada rito, a cada gesto”. (Luciano)

“Para a casa de santo usar corretamente sua própria linguagem africana é de suma importância. E nos aproxima cada vez mais do original, já que estamos cultuando divindades africanas temos que saber nos comunicar com tais divindades para podermos passar seus ensinamentos”. (Maicom)

“Nada mais familiar do que invocar o orixá na sua língua original. Saudá-lo em seu idioma de origem, para que ele se aproxime, se manifeste e receba nossa reverência, nossos agradecimentos e nossos pedidos”. (Marciel)

“Tem muita gente que pensa que Exu é demônio, aí pra não ficar naquele clima tenso, eu uso mais com as pessoas com que eu estou falando”. (Silas)

“As palavras de santo, atuam como comunicadores e demarcadores dentro da nossa microssociedade, não ditos de forma vã, muito pelo contrário, materializam o caráter ancestral, tão necessário a continuidade do Candomblé. (Douglas)

“Sim, traduzem mais minhas vivências, fazem mais sentido para mim e me sinto mais bem representada por elas. Fazem parte do meu léxico internalizado. É parte do que me identifico tanto como afro-religiosa, como uma característica pessoal”. (Rhúbia)

“Macumba sempre, porque eu não falo: ‘sou do candomblé’, falo logo sou macumbeira”. (Mariana)

## **Agradecimentos**

Expressar gratidão pelas pessoas queridas que me ajudaram e apoiaram, abarca tudo o que fizeram para o desenvolvimento, construção e finalização deste estudo. A cada ajuda, incentivos, escutas, disponibilidades, entendimentos, críticas, paciência, me senti fortalecida e responsabilizada para seguir em frente, diante das tensões, incertezas, limitações, problemas existenciais, que surgiram ao longo do caminho. Então, sou grata, a todos aqueles que de alguma forma, deram sua parcela para a realização desta dissertação. Em especial, agradeço:

À minha orientadora e grão, a professora Marise de Santana, pela incansável paciência, respeito as minhas limitações. Ainda, a grandiosa colaboração para meu amadurecimento teórico no campo das Relações Étnicas (processo ainda a se completar), nesse terreno novo e fascinante para mim. Gratidão.

Aos meus colaboradores, os jovens de terreiros: Marciel, Silas, Mariana, Kauê, Douglas, Maicom, Rhúbia, Bruno, Luciano, que foram os teóricos que alicerçaram meu estudo, com suas sabedorias religiosas de língua-de-santo. Jovens que conscientes ou não, desafiam a identidade linguística portuguesa, com suas identidades étnicas reveladoras de etnicidades e descolonialidade. Gratidão.

Aos meus anjos da guarda: Lorrán, Carine, Danilo, Maiala que me apoiaram na condução deste trabalho. A vida põe para a gente pessoas para nos acompanhar, proteger e progredir. Gratidão.

Pai-de-santo Kal, homem de extremo conhecimento, espiritualidade, cuidado e preocupação com a religião de matriz africana. Gratidão.

Ao meu amigo Justino, um anjo que o universo conspirou para que reaparecesse em minha vida e me ajudasse profundamente no rigor da minha escrita, com seus apontamentos. Não teria conseguido sem ele. Sua inteligência, boa vontade, sabedoria, perspicácia, criatividade, foram basilares para eu conseguir concluir o presente estudo. Gratidão.

Aos amores da minha vida: meu esposo Van e meu filho Airam. Pessoas que diante dos incontáveis desafios, dificuldades, só me fortaleceram, ajudaram, compreenderam minha labuta, não largaram a minha mão. Gratidão.

Aos meus familiares queridos, em especial minha irmã Ane, tão otimista, incentivadora, acreditou em mim e meu trabalho. Aquela que em tempos difíceis, me animou, me deu luz e energia para as secas que passei. Gratidão.

Aos professores Drº Edson e Drº Ruy Póvoas, por terem me orientado e gentilmente, aceitarem fazer parte da banca de qualificação e Defesa desta dissertação. Gratidão

Aos meus colegas do mestrado, por terem tido a oportunidade de conviver com vocês e ampliar meu campo de aprendizado, em especial a Lucineide, Helga e Eva, que se tornaram minhas escudeiras. Gratidão.

A toda coordenação do PPGREC e a UESB, pela oportunidade, enquanto mulher negra de poder ingressar no *status* de pesquisadora na Bahia. Gratidão.

A toda equipe do ODEERE, pessoas sempre dispostas a nos acolherem e ajudar, com tudo que precisamos. Gratidão.

A escola que leciono, CETEP MRC, por possibilitar que me afastasse de minhas atividades para cumprir o ano acadêmico.

Ubunto - “Sou o que sou pelo que nós somos”.

## UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE-PPGREC

### Resumo

Como discente do Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade oferecido pelo ODEERE- Órgão de Educação das Relações Étnicas da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, propus pesquisar sobre as etnicidades dos falares africanos de jovens de terreiro quando estão fora de seus espaços religiosos. Quanto ao problema ao qual me detive para pesquisa foi: como as etnicidades são evidenciadas nos falares-de-santo que são utilizados por diferentes jovens de terreiros, fora de seus espaços religiosos? Meu objeto de estudo desenhou um referencial teórico-metodológico que se centrou nas categorias, falares africano, candomblé, etnicidade, identidade étnica, jovens de candomblé, língua de santo, nação, fala e língua. Onde busquei operacionalizar o método da “história vida temática”, na perspectiva de obter dos jovens entrevistados, na essência e subjetividades, os saberes que eles têm sobre a língua-de-santo e narrar livremente sobre a experiência pessoal de aprendizado nos terreiros, sobre os quais termos usados fora e qual o sentido para cada um deles, buscando nisso, uma reflexão que deixasse vir à tona aspectos particulares e diferenças de usos. Para tanto utilizei técnicas voltadas para a escuta dos falares africanos que estes jovens pronunciam quando estão em ambientes de suas sociabilidades (escola, lazer, entre outros), então, propus atividades fora do terreiro, tais como: entrevistas, minicursos, oficinas, observação participante e outras, que nos apontaram como falares africanos e etnicidades se articulam dentro de um saber /fazer de oralidades ensinados/aprendidos pela linguagem do candomblé.

**Palavras-Chave:** Etnicidades. Falares Africanos. Fala, Terreiro. Jovens de terreiros. Fronteiras Étnicas.



PPGREC

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA**  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO-PPG  
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS COM ÊNFASE EM  
CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E CONTEMPORANEIDADE-  
PPGREC

**Sumário (provisório)**

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>Motivações, justificativas e contribuições .....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I: CAMINHOS METODOLOGICOS REVELADORES DE</b>	
<b>ETNICIDADES.....</b>	<b>13</b>
• <b>Sou Macumbeiro, sou Candomblecista.....</b>	<b>71</b>
• <b>As teias das relações entre Identidade, Diferença e Etnia.....</b>	<b>80</b>
<b>CAPÍTULO III: CONFLITOS E FRONTEIRAS DOS JOVENS DE TERREIRO.....</b>	<b>84</b>
• <b>Manipulação linguística: o debate das fronteiras.....</b>	<b>91</b>
• <b>O dizer e o não-dizer.....</b>	<b>109</b>
• <b>Algumas palavras do “pajubá” .....</b>	<b>116</b>
• <b>Nações: semelhanças e correspondências de termos.....</b>	<b>121</b>
• <b>Tabuleiro de palavras: enriquecendo nossos falares.....</b>	<b>126</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>143</b>
<b>À GUIA DE UM GLOSSÁRIO.....</b>	<b>149</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>159</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>164</b>



## Introdução

Por ter vivenciado um curso de Letras, que não trazia na sua grade curricular a influência das Línguas Africanas na formação da Língua Portuguesa Brasileira, nem como forma de variação dialetal, muito menos na estrutura da língua. E só descoberto depois com pesquisas teóricas e etnográficas na minha especialização em Antropologia das populações afro-brasileira, ofertado pelo Órgão de Educação e Relações Étnicas -DEERE-UESB, onde que busquei estudar sobre a presença dos falares de base africana em Ipiaú, na Avenida São Salvador, outrora chamada “Fuá”.

Então, me senti sensível a essa questão. Percebi que ficou uma lacuna na minha formação acadêmica e pessoal, que permitisse entender o quanto um elemento que faz parte da minha identidade, cultura e pertencimento – a língua afro-brasileira – que molda nossas vidas, expressa nosso pensar e o fazer das atitudes linguísticas.

Palavras afro-brasileira que fazem parte do cotidiano de muitas pessoas e do meu também. Por exemplo, sempre me lembro da minha mãe falando “miçangas” para se referir a “pouca comida no prato”; ou ainda quando praticávamos travessuras, nos xingava de “inquices”; ainda quando não arrumávamos o único quarto de casa, falava “vai limpar o *peji* de vocês”.

Mesmo sendo palavras usadas de forma pejorativa por conta de uma educação vivencial ocidentalizada cristã, são lexemas afro-brasileiros que fizeram parte da minha formação linguística, entre outros (o presente estudo colaborou para a desconstrução ideologicamente depreciativa).

E por ter crescido frequentando e aprendido as músicas de santo nos carurus da rua que morava e ter visto as filhas-de-santo dançar seus “orixás”, “voduns” e “inquices. Onde nossos olhos perplexos, de meninas e meninos, não entendiam como mulheres com suas roupas rodadas brancas conseguiam dançar, pular por horas; com copos de água nas cabeças sem derramar o líquido ou quebrá-los. E ainda se deliciar com a meninada que corriam para os carurus nas vizinhanças à procura dos “doburus” e disputávamos todas aquelas pipocas com raspas de coco, o cheiro ainda muito presente em minha memória.

Tal inquietação me levou a continuar os estudos sobre os falares africanos, e depois de concluído meus estudos na especialização, fui convidada para ministrar aulas, juntamente com o professor Drº Sarmiento (que nos deixa muitas saudades) no Curso de Extensão do Órgão de Educação e Relações Étnicas – ODEERE, no módulo de Diversidade Linguística Africana. Uma experiência ímpar de ter vivenciado momentos de mais aprendizagem do que ensino, com

professor Sarmiento, pois um homem de grande conhecimento, que contribuiu enormemente para a ciência e a pesquisa no campo da linguística dentro e fora da UESB.

Foi no contexto de ministrar anualmente o módulo de Diversidade Linguística, me vi em dado momento inquieta do quanto a pesquisa é importante para fortalecer e aprofundar nossos conhecimentos. E tal condição foi a mola propulsora para dar seguimento as aulas no módulo, de forma mais motivada, com mais conhecimento, responsabilidade e pesquisa. Em 2018 com todos os desafios da seleção do PPGREC, consegui ingressar no mestrado.

Diante dessa realidade, considerei pertinente, portanto, continuar enquanto estudiosa do assunto, não buscando só uma realização pessoal como consequência de uma lacuna na formação, mas também poder teorizar no campo da Diversidade linguística afro-brasileira e estudar as pesquisas já existentes. Daí surgiu uma necessidade e desejo pessoal, não uma curiosidade vazia (não busquei segredos). Um desafio em continuar minha pesquisa e foquei nesta dissertação sobre presença das palavras do povo-de-santo, que sempre extrapolam os espaços sagrados dos terreiros. Palavras usadas pelos jovens filhos-de-santo, faladas nas ruas, nos grupos de amigos, em espaços que talvez a africanidade não esteja tão presente. Assim considerei esses falares como a cerne dos meus estudos e elemento de minha identidade.

E a chance de estudar a temática do influxo dos falares africanos em nossos cotidiano no ODEERE, através da especialização e pós-graduação, foi também uma forma de inquietação e ativismo do movimento negro, pois essa instituição nos sensibiliza a perceber, através da pesquisa e enfretoamento os outros saberes, como o da população afro-brasileira e o legado africano, os povos indígenas e gênero, tão relegados na academia. Precisam ter voz e vez, pois a diversidade e as diferenças no âmbito dos conflitos, estão nas relações étnicas da sociedade.

E através de pesquisas científicas dentro das ciências sociais esses saberes precisam ser desvelados e respeitados como qualquer outro conhecimento que são considerados hegemônicos no universo academicista.

Então ser “odeerense”, é luta, resistência, respeito, responsabilidade e pertencimento. É onde a sua identidade pode ser socialmente construída, nomeada; a identidade negra, mulher, quilombola, LGBTQTS, entre outras. Um espaço de de(s)colonização de pensamentos e atitudes, um lugar de fala, uma fala que diz que numa sociedade racista, preconceituosa, discriminadora e classista, é essencial que se tenha um espaço como o ODEERE, como na análise de Consorte:

É da maior importância, porque a preocupação com a pertença afro-brasileira vai necessariamente levar em consideração os vários ângulos dessa pertença e refletir

sobre os diferentes modos de enfrentar essa realidade, dos quais a educação é, sem dúvida o mais importante. A tomada de consciência da realidade desta pertença é fundamental para que os negros, sobretudo os jovens possam, no futuro deixar de ser a parcela mais sofrida da nossa população. (CONSORTE, 2019, p. 3)

O viés da instituição pautado na educação, nas modalidades de Curso de extensão, Especialização, Pós-graduação e ainda eventos, revista e o laboratório que é a sede, no contexto da interdisciplinaridade, acaba dando visibilidade as pesquisas que ampliam as discussões no campo das relações étnicas, acervos material e imaterial da população afro-brasileira, entre outros.

E poder aprender e participar de tal órgão, para se pensar sobre o legado das línguas africanas faladas em nossa sociedade, ontem, e hoje os falares representados pelos africanismos, como um repositório linguístico, que ainda estão presentes em nossos cotidianos e representam toda a nossa ancestralidade com o povo africano diaspórico. Uma “episteme africana”, onde também tais falares refletem nossa identidade linguística, não de forma folclorizada, pontual, exótica. Mas ainda hoje tão ignoradas por grande parte das academias.

Como afirma Lucchesi (2009), a grande parte das análises publicadas em relação à história do português brasileiro, sequer aponta o contato entre línguas e, quando o fazem, é para negá-lo. Os ditames acadêmicos dos conhecimentos etimológicos do português falado aqui, tende a um mérito e uma supervalorização ao português de Portugal. Dispensando, muitas vezes ou ignorando a influência da articulação dos falares dos povos africanos, que aqui foram trazidos, forçosamente, entre os séculos XVI ao XIX.

Ainda nessa perspectiva, Castro (2001) nos chama a atenção para o fato de que a resistência frente aos estudos das línguas africanas no Brasil se dá também por uma posição eurocêntrica: de considerar que línguas de tradição oral sejam inferiores e sem cultura. E vai mais longe ao afirmar que “testemunho maior de negação da legitimidade das línguas negro-africanas no Brasil é o seu afastamento, com raras e eventuais exceções, dos departamentos de línguas e de linguística das universidades brasileiras, (Castro 2001, p.71). Petter (2015, p.11) nessa conjuntura afirma também que “a linguística africana nunca teve, até recentemente, qualquer *status* oficial nas universidades do Brasil. Até hoje, em muito poucas das nossas universidades, há ensino de línguas africanas e pesquisa sobre elas”. Por isso, essa lacuna na minha formação e tantas outras acadêmicos de Letras.

Falar dos nossos antepassados, é traduzir hierarquias e saberes, nos quais os terreiros são os prestadores de um essencial e indispensável serviço de conservação e perpetuação dos falares africanos. Póvoas, (1988) frisa que pesquisadores se descuidam dos estudos sobre as línguas africanas, alegando até o desaparecimento. Entretanto, ele coloca que tais estudiosos esquecem que o candomblé foi quem mais conservou alguns falares, ainda vivos até hoje entre os muros dos

terreiros. Pois são palavras de valores históricos e ancestralidades, traduz vivências e saberes. São patrimônios que podem nem serem mais encontradas em línguas africanas faladas na África de hoje.

Mas que talvez esteja saindo desses espaços, sendo extrapolados pelos jovens de terreiros, rompendo as fronteiras para se fazerem presentes nos seus cotidianos, convivendo paralelamente com a língua portuguesa, principalmente na Bahia, onde se conserva um legado marcante africano.

Cabe esclarecer que apresento um estudo preliminar sobre os falares de santo<sup>1</sup> que os jovens já iniciados no candomblé aprendem para as vivências do seu pertencimento étnico religiosa: na rotina dos barracões, senzalas, casa, roça, ilê, terreiros. Que em alguns momentos acabam levando para as suas sociabilidades, algumas dessas palavras de base africana. Nessa perspectiva de estudo, imbrico título, *De dentro para fora: o influxo da língua de santo nas sociabilidades dos jovens de terreiro*.

Embora a dissertação opte pelos estudos da “fala” como concretização de “língua” como uma categoria muito pouco trabalhado o campo da linguística, optei por uma abordagem que concebe a “fala” no viés das Relações étnicas, para poder pensar como esses falares anunciam fronteiras e etnicidades, sem perder de vista, algumas análises no campo da Etnolinguística (merece mais estudos). Uma vez que investigações dessa natureza podem fornecer indícios para análise de variação linguística no contexto de língua e cultura.

Mas sem perder de vista que *a posteriori* deste texto, existem discussões teórica sobre fala, língua, norma e sistema, que fundamentaram também a proposta da temática estudada. Salientando que as abordagens onde “língua” é enunciada, está pautada no sistema lexical do universo de expressão simbólica e sagrado, não só de “competência linguística” e código.

Ainda a nível de esclarecimento, optei por estudar os falares da língua-de-santo, fora dos espaços religiosos de cultos afro-brasileira, pelo fato de: eu “ser de fora” da religião; demandar mais tempo de pesquisa para maior profundidade sobre o aprendizado e perpetuação dos falares de santo (requer pesquisas) nas vivências; e por entender como já justificado, algumas palavras que são tidas como “aportuguesamento”, na verdade são “africanismos”; e se tornaram aportes na língua portuguesa, mas que precisa ser etnolinguisticamente estudados. São terminologias operacionais dos espaços dos *terreiros*.

Logo, como estudo, propus pesquisar sobre as etnicidades nos falares africanos. E a partir da pesquisa exploratória, enunciei a **hipótese** de que os diferentes jovens de terreiros de

---

<sup>1</sup> Quando for utilizada a terminologia Falares de santo é com referência a língua de santo.

candomblés, acabam usando eventualmente algumas palavras da língua-de-santo, que evidenciam fronteiras étnicas e etnicidades, fora dos espaços sagrados.

Sendo assim, alguns **pressupostos**, foram fundamentais para indicarem possibilidades de coleta de dados no campo de pesquisa. a) Os jovens falam as palavras aprendidas nos terreiros, em outros espaços sociais, ou seja, um “repertório linguístico específico das cerimônias que se desenrolam na intimidade dos contextos sagrados de cada terreiro” (CASTRO, 2001, p. 82); b) pressuponho que dentro de vários contextos onde tais jovens estão presentes, é possível que os falares estejam rompendo a fronteira religiosa para expressar etnicidades. c) Por último, pressuponho que, entre os jovens de terreiro existem fronteiras na adscrição de termos que carregam hierarquias, histórias de vida, determinação de papéis sociais dentro do espaço religioso, “educação de santo” entre outras adscrições.

Tendo em vista o cenário até aqui delineado, foi traçado o seguinte **Problema**, como instigador da pesquisa: Como as etnicidades são evidenciadas nos falares de santo que são utilizados por diferentes jovens de terreiros, fora de seus espaços religiosos?

Pensar em falares que extrapolam os espaços dos terreiros pelos jovens é pensar as etnicidade que esses sujeitos enunciam, suas sutilezas, sua comunicação e não o isolamento, mas como elemento de construção social de pertença, que a depender da situação é determinada e manipulada pelos atores, segundo Poutignat e Streiff-Fenart (2009).

Mediante esse contexto analítico trago o seguinte **objetivo principal**: Investigar como as palavras de língua-de-santo, de base africana, que são utilizados por diferentes jovens de terreiros de candomblé, fora desses espaços sagrados, evidenciam etnicidades.

- a) Investigar, um *corpus* linguístico de base na língua-de-santo, atrelado às interpretações que os entrevistados deram aos termos;
- b) Identificar quais falares de santo, estão rompendo fronteiras para expressar etnicidades;
- c) Indagar os falares coletados dentro de vários contextos, onde os jovens de candomblés estão presentes, enunciadore de etnicidades.
- d) Interpretar os discursos, nos falares de santos identificados, quando enunciam fronteiras entre os sujeitos da pesquisa;

Dessa forma, diante dessa incipiente discussão, que inicialmente já justificamos a temática de estudo, propus continuar a pesquisa que iniciei no curso de especialização lato sensu, na qual

busquei indagar sobre os falares africanos na cidade de Ipiaú/Ba. Ampliando, atualmente, para o campo da língua-de-santo nas sociabilidades de jovens de diferentes terreiros e cidades.

Justifico também, que a continuação do presente estudo, venha fomentar para a sociedade, o mundo educacional e acadêmico, a ampliação do ver e olhar sob a luz da pesquisa e o embasamento de teóricos (como alguns citados neste estudo) que se debruçaram sobre tal assunto, de que o português falado no Brasil, não pode ser pautado só nos ditames luso-ibérico. Ou seja, devemos ampliar as discussões e aprofundar mais sobre linguística afro-brasileira, nesse caso as línguas africanas que aqui se fizeram presentes desde o período colonial, que foram línguas faladas e caladas nas sociabilidades dos africanos escravizados. Portanto, participaram da nossa diversidade étnico linguística e ainda se faz presente através de um rico léxico, como buscamos evidenciar em nossos estudos.

Esta dissertação se organiza em seis seções: a Seção 1 tem caráter introdutório, com vista a contextualização geral do estudo; A Seção 2 que é o I capítulo, apresenta a descrição da metodologia utilizada para as diferentes etapas da pesquisa, desde a coleta até a apresentação da análise, também comporta os pressupostos teóricos, onde são expostos as categorias falares africanos, etnicidade, candomblé, língua-de-santo, nação, língua e fala; na Seção 3 que está inserido o Capítulo II, se destina a análise das Identidades étnicas dos participantes, assim como as etnicidades; já na Seção 4, o Capítulo III, traz a discussão das fronteiras encontradas nas falas dos depoentes; A Seção 5 expõe as considerações finais, sobre os resultados da pesquisa; E na Seção 6 apresentamos um glossário com os termos de base africana colhidos na pesquisa, onde alguns conceitos foram dados pelos depoentes e apresentamos também alguns estudos etnolinguísticos.

Sendo assim, apontaremos a seguir algumas discussões teóricas da abordagem metodológica, que delinearam o caminho percorrido para se coletar e pensar a temática da pesquisa.

## CAPÍTULO I

### **Caminhos metodológicos reveladores de Etnicidades**

Pensando que o meu objeto de estudo desenha um referencial metodológico que se centra na pesquisa sobre jovens de terreiros como sujeitos da pesquisa, entre a faixa etária de 15 a 29 anos, tomei Thompson (1990) para nos auxiliar a pensar e apontar um caminho para coletar dados da pesquisa. Segundo o autor, os dados trazem formas simbólicas sob a rubrica do conceito de cultura, em que os fenômenos culturais são fundamentais para as ciências sociais, porque a vida social não é simplesmente os fatos que ocorrem de forma natural, mas também ações e expressões significativas, de manifestações verbais, símbolos, textos e artefatos que o sujeito se expressa e procuram entender a si e ao outro interagindo dentro do contexto sócio-histórico.

Como salienta o autor, a concepção estrutural de cultura, em que os fenômenos culturais podem ser entendidos dentro do viés da “constituição significativa das formas simbólicas e a contextualização social”. Argumentando que o uso de símbolos, é um traço distintivo da vida humana.

No contexto da antropologia é descrito como “concepção simbólica” analisada de forma mais ampla pelo autor. E cultura sendo “o padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que inclui ações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos comunicam-se entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças” (THOMPSON, 1999, p. 176). Essa concepção é de suma importância para nossa pesquisa, pois nos permite ampliar o olhar para se pensar os falares africanos em nossos cotidianos como formas simbólicas interpretadas pelos sujeitos.

Tomamos para interpretação dos dados, as experiências, os termos da língua de santos proferidas pelos jovens de terreiros. Ocorrências significativas e interpretação da pesquisa social no viés da Hermenêutica de Profundidade (HP). No sentido de que o campo de pesquisa é formado por sujeitos que nos cursos rotineiros de suas vidas, que: agem, refletem e tentam compreender o seu dia a dia. Sendo que iremos reinterpretar todas essas formas, que segundo Thompson (2011, p. 175) “as análises da cultura [...] – são interpretações de interpretações, abordagens de segunda ordem, sobre o mundo que já é constantemente descrito e interpretado pelos indivíduos que compõem esse mundo”. Na medida que o objeto de nossas investigações é um “campo pré-interpretado”, o autor coloca que o processo de reinterpretação é arriscado, conflituoso e aberto as discussões.

THOMPSON (Idem), ainda orienta que para se levar em consideração as maneiras como as formas simbólicas são estruturadas e as “condições sócio-históricas em que elas são inseridas, devemos ir além da interpretação da *doxa* e engajar-nos em tipos de análise que se enquadram dentro do referencial metodológico da HP”, (THOMPSON, 2011, p. 365) Assim, tomamos para a nossa análise esse referencial porque consideramos que deu conta substancial do nosso campo-sujeito-objeto da pesquisa.

Logo na primeira fase da HP cujo enfoque é a análise, a) sócio-histórica, pensando que as formas simbólicas “não subsistem, no vazio, elas são produzidas, transmitidas e recebidas em condições sócio-históricas específicas”. Assim, reconstruir as condições sociais e históricas em que os falares foram externados e vivenciados pelos jovens, nas suas casa, escola, trabalho, entre amigos, etc., ou seja, como produzem, circulam tais falares dentro das situações espaço temporais, como endossa Thompson “as formas simbólicas são produzidas (faladas, narradas) e recebidas (vistas, ouvidas, lidas) por pessoas situadas em locais específicos, agindo e reagindo”. Logo, o que o sujeito fala não escapole das suas vivências sócio históricas.

Assim, para a referida etapa sócio-histórica, buscamos operacionalizar com o método que visasse a coleta de dados através da história de vida temática que tomasse as palavras africanas faladas por jovens de terreiros em seus espaços de sociabilidades fora do espaço de sua religião. também foram utilizadas técnicas voltadas para a escuta dos falares africanos que os pesquisados pronunciam quando estão em ambientes de suas sociabilidades (escola, lazer, entre outros).

Então propus atividades fora dos terreiros, tais como: oficinas, entrevistas abertas e semiestruturadas, convivências nas sociabilidades (lazer, residências, laboratório do ODEERE, entre outros), que nos apontaram como os falares africanos e etnicidades se articulam dentro de um saber /fazer de oralidades, ensinados/aprendidos pela linguagem do candomblé.

Para tanto, tomamos inicialmente a definição que Minayo apresenta sobre o conceito de metodologia, para pensar sistematicamente o fazer metodológico como um “caminho do pensamento e a prática exercida na abordagem da realidade. Ou seja, a metodologia inclui simultaneamente a teoria da abordagem (método), os instrumentos de operacionalização do conhecimento (as técnicas) e a criatividade do pesquisador, (MINAYO, 2014, p. 14). Não podemos dessa forma, perder de vista, que uma abordagem metodológica, pode nos garantir um trabalho mais seguro, otimizado e norteado.



Pensar e produzir uma pesquisa, passa a ser um grande desafio, uma “labuta” quando se quer levar afincado todo o seu preparo, para que durante e ao final se tenha sucesso e garantia. E obtenha o resultado de acordo os objetivos levantados.

Formas diferentes de ver as realidades, não no sentido de impor uma verdade, mas como Minayo assevera (2009, p.7) que devemos pensar a pesquisa social como “a dinâmica de descobrir as entranhas do mundo e da sociedade”. Por isso, devemos nos atentar detalhadamente para as dadas realidades, porque elas não são tão transparentes como pensamos.

Por outro lado, adentrar no universo da pesquisa científica e delimitadamente, na pesquisa social, como a antropológica, requer do pesquisador métodos, regras. Com rigorosidade, alinhamento intelectual, empenho. Sobre isso Minayo esclarece que:

Um projeto de pesquisa constitui a síntese de múltiplos esforços intelectuais que se contrapõem e se complementam: de abstração teórico-conceitual e de conexão com a realidade empírica, de exaustividade e síntese, de inclusões e recortes, e, sobretudo, de rigor e criatividade. Um projeto é fruto do trabalho vivo do pesquisador. Para isso, ele vai precisar articular informações e conhecimentos disponíveis (amplo conjunto de saberes e técnicas), usar certas tecnologias [...], empregar sua imaginação e emprestar seu corpo ao esforço de realizar a tarefa [...] . (MINAYO,2009, p.31)

Um labor, até para se evitar, que não se perca no processo ou faça uma produção danosa e atrapalhada, isso não quer dizer que uma pesquisa com todos os seus preparos tenha que ser hermética, nesse viés, pode ficar até estéril.

A pesquisa defrontou com especificidades, o incontrolável, contextos, as interpretações do sujeito sobre o mundo. Por isso, a relação entre pesquisador, objeto, campo e sujeito, pode levá-la, necessariamente, a ser qualitativa, vai depender do pesquisador. Como advoga Minayo:

A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se ocupa, nas Ciências Sociais, com um nível de realidade que não pode ou não deveria ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes. Esse conjunto de fenômenos humanos é entendido aqui como parte da realidade social, pois o ser humano se distingue não só por agir, mas por pensar sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e partilhada com seus semelhantes sobre as ciências sociais. (MINAYO,2009, p.21)

Foi com base na perspectiva sobre pesquisa qualitativa em Minayo (2009), que o projeto primou, porque, quando o humano produz formas simbólicas, tudo está imbricada no mundo relacional.

Construir um referencial metodológico do projeto de pesquisa, pensando em vivenciar um campo, com um objeto de pesquisa e sujeitos, que o tempo todo estão interagindo, é afinar o olhar e perceber que sujeito está construindo formas simbólicas e interpretando suas realidades. No

nosso caso, buscando as Relações Étnicas nesse cadinho, especificamente, as etnicidades através das fronteiras.

Sem pensar numa hierarquia entre qualitativo e quantitativo, mas nas suas naturezas, em alguns momentos tangenciamos a pesquisa quantitativa, porque a pesquisa foi qualitativa e como necessidade complementar importante no projeto para profundidade e fidedignidade.

Com base nos estudos de Minayo (2009) sobre o Ciclo da pesquisa qualitativa, para efeitos práticos, seguimos as três etapas sugeridas: *fase exploratória* onde preparamos o projeto para a entrada em campo, definindo, limitando o objeto e desenvolvimento teórico metodológico. Quanto a *trabalho de campo* como segunda fase, consistiu em levar para a prática empírica a construção teórica elaborada na primeira etapa; também instrumentos de observação, entrevistas, oficina para interlocução com os pesquisados; levantamento de material documental. Assim foi possível e importante a fase exploratória para confirmação ou refutação de hipóteses e de construção de teoria.

De modo que, a abordagem qualitativa nos propiciou de forma mais aprofundada, uma compreensão dos simbolismos, crenças, identidade linguística, os sentidos que os jovens de terreiros tomam nos seus falares para enunciar etnicidade. Pensando sobre ciclo da pesquisa, como versa Minayo (2009), não se fecha, porque as pesquisas podem gerar conhecimento e também indagações novas.

Lembrando que para tal viagem, as energias, imagens, reflexões, gestos, contextos, dúvidas, sujeitos, entre outros, fazem parte de um projeto de pesquisa social, não só o método como essência, ou como destaca Minayo (2009, p. 15) “na verdade a metodologia é muito mais que técnicas. Ela inclui as concepções teóricas da abordagem, articulando-se a teoria com a realidade empírica e com os pensamentos sobre a realidade”. Além disso, é preciso entender que o caminho trilhado para se buscar a objetivação nos dados, não podemos deixar de levar em conta as subjetividades dos sujeitos.

Tomaremos ainda como segunda fase, b) análise formal ou discursiva. Porque as formas simbólicas são construções complexas, através dos quais algo é expresso ou dito; são produtos contextualizados e tem a características de dizer alguma coisa sobre algo, mas as vezes não tão transparente. Um deslocamento da fala para o discurso, ou seja, o sentido produzido que eles deram as palavras, frases, pensamentos, a interpretação.

Para interpretar os dados conduzimos o caminho pela análise da conversão, ou seja, estudar “instâncias da interação linguística nas situações concretas em que elas ocorrem, prestando-se cuidadosa atenção às maneiras como elas são organizadas. Realçar algumas das características sistemáticas e estruturais da interação linguística” (THOMPSON, 2011, p.369). Não é só um corpus linguístico, tem toda uma representação dentro de vários contextos. Também, o campo de interação vai mostrar como as formas simbólicas estão situadas dentro das relações pessoais e discursivas.

Diante desse arcabouço teórico, algumas indagações são recorrentes: quais os sentidos pré-construídos por eles? O que eles querem dizer quando usam os termos de língua de santo nas suas sociabilidades? Uma opinião, manifestações ideológicas, ludicidade e expressividade na língua, ativismo, fronteiras, sentimento de pertença, identidade étnica? Pode parecer até transparente o que disseram e homogêneo, entretanto, ocorre equívocos, sentidos incompletos, podendo escapar algo. E o enunciado pode não dizer tudo, é preciso uma reinterpretação do que já interpretado pelos participantes jovens da pesquisa.

“A fala é a materialização da língua”, com toda sua carga material e simbolismo, o discurso está atrelada ao contexto sócio histórico. Por exemplo, o discurso dos sujeitos da pesquisa, vai partir do grupo filiado, representando os sentidos das coisas. Ele torna-se o sujeito do seu discurso ideologicamente marcado por outros, como pondera Silveira (2004):

O sujeito não é dono exclusivo do seu dizer, em cada dizer circulado pelo sujeito há uma dispersão caracterizado pela heterogeneidade dos discursos que o constituem. [...], o sujeito enunciativo está atravessado por outros dizeres (é o lugar do já-construído). Então ele não diz o que pode, a qualquer momento, em qualquer lugar. Fala a partir da formação discursiva em que está inserido. [...]. Assim, o dizível e o sentido não nascem do sujeito, mas das relações sócio-histórico-ideológicas que lhe são próprias. Para cada dizer, há uma memória dada pelo lugar antes percorrido pelo sujeito no seu próprio discurso e uma outra memória dada pelo lugar do já construído pelos ‘outros sujeitos’ com os quais tem relação. (SILVEIRA, 2004, p. 163)

E assim vai imbuído esse sujeito da pesquisa de memória dos seus grupos de pertencimento religioso. Sabendo que a interpretação dada por eles, pode não trazer algo novo, mas existe a possibilidades de novas interpretações, uma releitura do vivenciado. É que o buscamos. Novas possibilidade de ver o mesmo.

A terceira fase será a c) Interpretação| reinterpretação em que as formas simbólicas já são interpretadas pelos sujeitos. Um modo novo de pensamento através da “construção criativa de possíveis significados”, isto é uma “explicação interpretativa do que está representado ou do que é dito”. Refere-se ao caráter transcendente, o ir além. Aquilo que o autor chama de “potencial crítico da interpretação”, onde os conflitos já estão presentes.

Mas, não há sentido sem uma reinterpretação, mesmo correndo o risco de equívocos, porque é preciso dá visibilidade e reinterpretar o sentido que o sujeito teve à intenção ou não ao transmitir no seu discurso. Por isso a tentativa foi de desvelar, através da reinterpretação o que disseram, pensaram, sentiram na relação ou em confrontação com o outro sujeito da pesquisa, para as relações étnicas se mostrarem. Então, sensivelmente, analisamos como se dá as fronteiras reveladoras de etnicidade nos contextos das subjetividades e da reinterpretação, na relação étnica dos jovens de terreiro com o outro.

Para obtenção de dados da pesquisa fomos a campo, no período de 2018 A 2020, fazendo uso de quatro técnicas, uma vez que compreendemos que uma só não pudesse completar ou ampliar a coleta. Sabendo que todas elas são importantes, haja vista cada uma ter sua particularidade, mas juntas foram um todo. A saber, utilizamos, a Entrevistas com perguntas abertas e semienterradas (roteiro), sendo que ocorreram efetivamente em 2019 e 2020; Oficina com alguns participantes que eram de terreiro, em 2018, durante dois dias; Observação Participante, em 2018, durante cinco dias e Curso de Extensão em 2019, durante dois dias.

Os procedimentos metodológicos fundamentais a pesquisa científica, no nosso caso a “linguística da fala”, exige do pesquisador, seleção de colaboradores (desde os que serão entrevistados aos que podem facilitar contatos, locais, etc). Coleta de dados da fala e da escrita, extração de dados, delimitação do fenômeno linguístico: No caso, um léxico de base africana usada como língua de santos pelos jovens de terreiro no cotidiano.

A focalização e critérios para coleta de dados são fundamentais para evitar perda de tempo, confusão em um emaranhado de informações que não terão significados para análise. Sobre entrevista, Minayo (2009), conceitua como:

Uma conversa a dois, ou entre vários interlocutores, realizada por iniciativa do entrevistador. Ela tem o objetivo de construir informações pertinentes para um objeto de pesquisa, e abordagem pelo entrevistador, de temas igualmente pertinentes com vista a este objetivo. (MINAYO, 2009, p.64)

A entrevista não escapa ao planejamento, fazendo com que o entrevistador seja cuidadoso na elaboração, desenvolvimento e aplicação. Levando ainda em conta os objetivos propostos para que se tenha resultados satisfatórios. E segundo Minayo (2009, p. 64) “as entrevistas podem ser consideradas conversas com finalidades e se caracterizam pela sua forma de organização”. Para nosso projeto tomamos como formas, as seguintes classificações propostas por Minayo:

Entrevista *aberta ou em profundidade*, em que o informante é convidado a falar livremente sobre um tema e as perguntas do investigador, quando feitas, buscam dar mais profundidade às

reflexões. Tal opção de entrevista deu mais liberdade para observar os sujeitos como um todo, expressão corporal, sentimentos, etc. Essa proposta foi importante, porque a lidamos com jovens, houve uma necessidade de uma linguagem descontraída, um clima leve, e um bate papo inicialmente com vários temas.

*Entrevista semiestruturada* (com perguntas mais direcionadas para o foco do problema), que de acordo com Minayo (2009, p. 64) “combina perguntas fechadas e abertas, em que o entrevistado tem a possibilidade de discorrer sobre o tema em questão sem se prender à indagação formulada”. Nessa abordagem utilizei um roteiro de entrevista, com perguntas direcionadas, mas sem perder de vista que deixava o entrevistado discorrer naturalmente no seu tempo sobre o tema.

A opção por esses tipos de entrevistas foi pelo fato de que mesmo em alguns momentos usando um roteiro de entrevista, foi possível detectar através de falas espontâneas um *corpus* linguístico e deixar o entrevistado mais à vontade. Além do mais, tais técnicas usadas como fontes de informação secundária, preconiza Minayo (2009), como aquelas em são construídos através de diálogo com o sujeito entrevistado e refletem a realidade vivenciada por ele e por serem “subjetivos”, só é possível conseguir através da contribuição da pessoa. E para ela, constituem uma representação da realidade:

Ideias, crenças, maneira de pensar; opiniões, sentimentos, maneiras de sentir; maneiras de atuar; condutas; projeções para futuro; razões conscientes ou inconscientes de determinadas atitudes e comportamentos. (MINAYO, 2009, p. 65)

Para isso, seguimos algumas considerações práticas propostos por Minayo: *apresentação*, no sentido de que deve haver uma mediação entre o entrevistado e pesquisador. Realizei essa etapa por meio de estudantes bem conhecidos que tenho contato, onde um foi indicando outros; líder de terreiro que tive aproximação; colegas de trabalho, entre outros; *menção do interesse da pesquisa*, onde discorri resumidamente e de forma clara e direta sobre o projeto, assim como a importância para a comunidade e para ele próprio; também a *justificativa da escolha do entrevistado*, mostrando o porquê foi convidado para essa conversa, seu papel e importância; *garantia de anonimato e de sigilo sobre os nomes caso assim preferissem*; *conversa inicial* como “aquecimento”, usei para quebrar o gelo e formar um clima mais descontraído possível, (MINAYO, 2009, grifos da autora).

Bosi (2003) nos ajuda a refletir que o narrador e ouvinte irão participar de uma aventura comum e provarão no final um sentimento de gratidão. O primeiro pelo que ouviu e o narrador se sentirá orgulhoso e digno de fazer parte daqueles ditos importantes.

Quanto aos locais de pesquisa das entrevistas, não ficou bem delimitado e definido objetivamente no projeto, por que não tínhamos o objetivo focal para realizar tais entrevistas em locais predefinidos, deixamos em aberto para que os entrevistados escolhessem e se sentissem a vontade, apenas fiz sugestões como em praças, lanchonetes, ODEERE, entre outros. Alguns aconteceram nas suas residências, outras na área externa da escola que leciono em Ipiauí, em momentos de intervalo (não desenvolvemos atividades de entrevistas ou outros dentro da escola, em salas de aulas, por exemplo). As entrevistas também aconteceram no laboratório do Órgão de Educação e Relações Étnicas – ODEERE (em Jequié-Ba), nos espaços de convivências dessa instituição.

Devemos ressaltar que o uso das técnicas entrevistas, oficina, curso de extensão, viagem de campo, usamos sob a autorização previa do entrevistado, alguns instrumentos para registrar as falas (posteriormente transcritas), debates, imagens, a saber: celulares (gravação de sons e filmagens). Esses foram os meios mais eficazes, uma vez que, de acordo com Minayo, (2009) é através do registro fidedigno e “ao pé da letra”, das técnicas ou outras formas de coletas de dados, em que a matéria prima é a fala, é essencial para a compreensão da lógica interna do grupo ou da coletividade. Lembrando que para a oficina e curso, outras técnicas e materiais, como videoclipes, textos, dinâmicas, cartões, entre outros, foram primazes para o auxílio da coleta.

Quanto ao questionário utilizado nas entrevistas, foi um meio viável e pertinente, pois a pesquisa envolvia dados empíricos cujo o objeto de pesquisa relacionava opinião, percepção, posicionamento do pesquisado, de modo que me situou para que fizesse questionamentos importantes para obtenção de dados. É um instrumento padronizado que garante a uniformização, mas por ser limitado em vários sentidos, é preciso saber direcionar para que de fato contribua com a pesquisa. O questionário, segundo Gil (1999, p.128), pode ser definido:

Como a técnica de investigação composta por um número mais ou menos elevado de questões apresentadas por escrito às pessoas, tendo por objetivo o conhecimento de opiniões, crenças, sentimentos, interesses, expectativas, situações vivenciadas etc. (GIL, 1999, p. 128)

E também um instrumento que pôde auxiliar mais através das perguntas a proposta da pesquisa. O questionário (segue anexo) me ajudou a focar na temática, por outro lado não fiquei presa só a ele, pois à medida que a conversa fluía direcionava para questões que não tinha colocado no instrumento.

Com relação as perguntas, foram utilizadas aberta e fechadas e basicamente buscaram verificar: a) os dados pessoais do entrevistado; b) alguns dados sobre suas identidades de terreiros; c) o nível de conhecimento sobre as línguas de santo; d) como aprendem as palavras; e) o uso de

algumas palavras de santo nas vivências sociais fora dos terreiros; f) quais termos usa; g) quais termos não usa e porquê?; g) quais palavras que são de terreiro e foram aportuguesadas que conhecem; h) se ao utilizar determinados termos em suas sociabilidades outros entendem; i) por que utiliza fora; i) chega a ensinar algum termo para pessoas leiga; j) em que contextos utiliza as palavras. É claro como já foi dito, que o questionário é muito limitado, mas dá um direcionamento no estudo, trazendo mais foco, rigor e sustentação a pesquisa.

Também para o contato com os entrevistados e coleta de dados, utilizei a técnica de oficina, refletindo que ela foi realizada como ferramenta metodológica de pesquisa, partindo do pressuposto que é um espaço de relações, atribuições de sentido, conflitos e potencial crítico coletivo. Acontece uma relação dialógica num jogo de posicionamento, que irá fluir os contrastes e controvérsias de versões sobre o tema-campo que foi proposto. Para nossa pesquisa (restritamente), as fronteiras poderiam aparecer e em alguns momentos surgiram através dos debates, dos termos da língua de santo, pelos jovens de terreiros, em alguns espaços.

Nesse viés, após minha proposta de oficina ter sido submetida e avaliada pelo Órgão de Educação e Relações Étnicas – ODEERE, em novembro 2018, realizei a Oficina de “Diversidade Linguística Africana” dentro da XIV Semana da Pertença Afro-brasileira. Esse evento oportuniza ampliação de debates e conhecimentos; também facilita a união de pesquisadores e estudantes das diversas áreas. Foi uma semana muita rica e desafiante para pensarmos as diferenças e diversidades das populações afro-brasileira.

Como foi aberta ao público para se inscrever antecipadamente, convidei jovens de terreiros de santo, indicados por pessoas próximas a eles, para participar também. Através da roda com todos os envolvidos, e com o auxílio recursos pedagógicos usados, foi possível obter dados de confrontações sobre alguns termos africanos, com diferentes sentidos semânticos usados ou não na sociedade. Ainda assim, um apurado *corpus* linguístico de língua-de-santo que eles usam nas suas relações fora dos candomblés.

Salientamos aqui para a nível de conhecimento, importância para a sociedade e minha pesquisa, fiz um adendo sobre o ODEERE, órgão onde meu estudo está vinculado. Fundado desde 2005, tem as suas bases centradas na produção do conhecimento voltado para as relações étnicas. Um espaço que funciona no município de Jequié- Ba, é um Órgão Suplementar a Universidade do Sudoeste da Bahia – UESB, conforme o site

No ODEERE são desenvolvidas ações de ensino, pesquisa e extensão acerca das relações étnicas interseccionado pelas relações de gênero e sexualidades. A pretensão é dar visibilidade a um conjunto extensão de pesquisas e atividades de extensão

realizadas com a temática das relações étnicas. A relação com a comunidade é uma forte marca do ODEERE. (ODEERE)

Uma das características fortes da instituição, é a interdisciplinaridade, envolvendo pesquisadores de várias áreas, como Ciências Humanas, Letras, Ciências da Saúde, Educação, de variadas instituições como UNEB, UESB, UEFS. Uma outra base que fortalece a instituição é que ela está sediada no Bairro Pau Ferro, se abrindo para a participação da comunidade.

O Órgão realiza anualmente a Semana da Pertença Afro-Brasileira e edita a Revista do ODEERE, periódico quadrimestral e vinculada ao Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – PPGREC.

O ODEERE tem vários objetivos e funções, como por exemplo incentivar as pesquisas e as reflexões acerca dos processos educativos voltados para o conhecimento de matrizes culturais, especialmente as africanas, afro-brasileiras e indígenas; ampliar o acervo documental, cartográfico e bibliográfico de temas relacionado as relações étnicas; é um laboratório e espaço de pesquisa e visitação.

A instituição tem uma agenda organizada, sempre posta em prática como: Os Cursos de Extensão ofertados mensalmente; Seminário em março de Combate à Discriminação Étnica; setembro acontece o Caruru dos *Ibejis*, onde outros saberes são postos em faces; e em novembro a Semana de Educação da Pertença afro-brasileira.

Além disso, desenvolve projeto como já pontuado de extensão e também o ensino de pós-graduação, Mestrado Acadêmico em Relações Étnicas e Contemporaneidade; e Especialização em Antropologia com ênfase em Cultura Afro-brasileiras.

O ODEERE é um órgão que através da resistência, pesquisa, comunidade local, se fortaleceu muito ao longo de todos esses anos. A abordagem das relações étnicas, sem perder de vista a questão racial, voltada para as matrizes culturais africana, afro-brasileira, indígena e quilombola é uma forma de discutir as diferenças e diversidades, algo tão reprimido ou escamoteado pela sociedade brasileira.

E entre os eventos promovido pelo órgão, está o da Semana da Pertença, que anualmente, através de GTs (submissão de trabalhos), oficinas, palestras, minicursos, relatos de experiências. Problematisa temáticas diferenciadas voltadas para o debate das relações étnicas e raciais quando se aproximam e distanciam entre as populações; assim como religiosidade e ancestralidade; a Lei 10.639\03 e 11.645\08; gênero e diversidade sexual na educação, entre outros.



Uma oportunidade de ampliação de debates e pesquisa, também de reunir pesquisadores, estudantes das diversas áreas de conhecimento. É um grande evento que sempre acontece a cada novembro, muito rico e desafiante para pensarmos as diferenças e diversidades das populações afro-brasileira.

Voltando para a técnica da oficina. Para além da coleta de dados, a oficina pode contribuir para outros contextos, como para trocas simbólicas e isso enriquece o aprendizado e material colhido. E conforme Spink; Menego; Medrado (2014):

Os efeitos da oficina não se limitam ao registro de informações para pesquisa, uma vez que sensibilizam as pessoas para a temática trabalhada, possibilitando aos seus participantes a convivência com a multiplicidade (nem sempre harmônica) de versões e sentidos sobre o tema. (SPINK, et al, 2014, p. 32)

É uma estratégia facilitadora da troca de vivências através da dialogicidade e construção de sentidos, uma técnica que o ODEERE utiliza para debater as Relações étnicas na Semana da Pertença. De modo que, oficina que propus, além de obter dados, não foi voltada para o consenso, mas ao contrário, as narrativas e posicionamentos contrastantes entre os interlocutores foram essenciais para evidenciar as relações étnicas. Nosso foco recaiu no produto e nas trocas, ou seja, na produção de sentidos, resultando em conflitos ou fronteiras.

Nesse sentido, oficina foi realizada na sala de aula do ODEERE, durante dois dias. Utilizei algumas didáticas e materiais para motivar e sensibilizá-los: um vídeo motivador com a música “Odé comorodé”, para se perceber a presença das palavras africanas que fazem parte dos terreiros de candomblés; em seguida pesquisamos as etimologias das palavras no dicionário de Yeda Pessoa de Castro (2001); foi construído um painel onde os participantes foram convidados a escreverem palavras de santo que conheciam; depois escreveram seus primeiros nomes em crachás (tinha colocado neles palavras em africano que serviram como sobrenomes, para que eles escolhessem aleatoriamente e explicassem a escolha das palavras ; foi feito em seguida, uma apresentação através de slides sobre povos e línguas africanas; abriu-se para a discussão em grupo sobre as palavras de santo que conheciam e quais eram usadas nas suas sociabilidades. As conversas foram gravadas, depois transcritas e separadas para a análise\ interpretação.

A oportunidade de convivência nos dois dias de oficina, de uma riqueza muito grande, pois as discussões, debates proporcionaram o surgimento de fronteiras e um corpus de língua de santo usado por eles. Dos 15 participantes, apenas seis declararam fazer parte do candomblé.

Vale frisar que também no projeto, propusemos a observação participante como uma estratégia de investigação para ampliar o leque de obtenção de dados e compreensão da realidade pelo olhar dos pesquisados. Partindo da perspectiva de Minayo (2014) sobre essa técnica:

Como um processo pelo qual um pesquisador se coloca como observador de uma situação social, com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador, no caso, fica em relação direta com seus interlocutores no espaço social da pesquisa, na medida do possível, participando da vida social deles, no seu cenário cultural, mas com a finalidade de colher dados e compreender o contexto da pesquisa. (MINAYO, 2014, p. 70)

E com o objetivo de ampliar a pesquisa, viver a aventura de me colocar no lugar do sujeito, praticar outra vertente que não fosse um roteiro pré-elaborado, para compreender aspectos que foram aflorando aos poucos, pude lançar mão da observação participante na Viagem de Campo, proposto pelo ODEERE, viagem que acontece anualmente como proposta de um módulo do Curso de Extensão, para se vivenciar a possibilidade de pesquisa e conhecimento do legado africano material e imaterial no Recôncavo Baiano e em Salvador. Além disso pude observar Kauê, membro da pesquisa, durante cinco dias, que também estava indo na condição de estudante do curso de extensão.

Durante toda a viagem, convivi e observei as suas interlocuções nas relações com os companheiros de viagem e assim conseguir de forma espontânea elencar um repertório linguístico de língua de santo usado por ele, nas vivências nos campos de pesquisa e visitação. A convivência próxima na viagem possibilitou uma afetividade maior com o participante, gerando mais confiança e entendimento da proposta da pesquisa, e nós ganhamos com isso.

Também elenco aqui o Curso de Extensão ofertado e promovido pelo ODEERE, como meio que utilizei para ter contato com jovens de terreiros frequentadores. Entre os componentes disciplinares podemos encontrar: Curso de Didática para o ensino de História e culturas africanas e afro-brasileiras; Curso de Educação Indígena e quilombola; e Curso de Educação e culturas afro-brasileiras. Eles são subdivididos em 10 módulos, entre disciplinas diversas e duração de dez meses, perfazendo uma carga horária em média de 180 horas.

O público são estudantes de vários níveis escolares; identidades e cidades variadas. Foi no módulo de *Diversidade linguística dos grupos étnicos africanos*, pude ao longo dos anos, discutir sobre povo e línguas africanas: a influência das línguas africanas no português brasileiro e pesquisar sobre essas temáticas. São momentos de grande conhecimento, pois podemos entender a nossa identidade linguística, partindo da diversidade dos povos africanos escravizados no Brasil e os afro-brasileiros.

Os meios que utilizei para obtenção de dados, foram diferenciados, mas complementares, para tentar evidenciar através da concretização da fala, algo complexo de lidar, um *corpus* linguístico que retratasse as identidades étnicas dos sujeitos da pesquisa. Trazendo à tona a fronteira étnica nos seus discursos, mediante a sua confrontação. Um desafio, mas buscamos na diversidade de técnicas, a possibilidade de obter resultados mais contundentes para a pesquisa.

Colocar em prática as técnicas de coleta de dados, é sempre desafiante, representam elementos norteadores para a busca de respostas e dos verdadeiros objetivos. Partindo do pressuposto que a pesquisa científica se define como atividade voltada para esclarecimentos de situações-problema ou de novas descobertas. Foi nesse estudo necessário, caminhos criativos para captar o objeto de estudo, através da fala, algo tão melindroso no campo da ciência da linguística, entretanto, tentamos com mais de uma forma como ficou demonstrado a cima.

### **Os informantes: jovens de candomblé**

O influxo de palavras de santos na linguagem cotidiana de jovens de terreiros, é um tema que pede uma exigência metodológica, uma vez que a proposta foi para ser estudado fora dos terreiros, com jovens que são desses pertencimentos étnicos, isso gera uma certa insegurança.

Partiu do pressuposto, que eles utilizam alguns vocábulos com carga semântica dos seus grupos étnicos fora desses contextos sagrados, ou seja, palavras que podem enunciar etnicidades. Mas quem são esses pesquisados? Como gostam de se identificar? Nessa seção delineamos os perfis dos entrevistados para melhor conhecimento. Assim como os sentidos que eles dão aos seus termos provenientes dos pertencimentos religiosos.

Além do mais, a opção por depoentes dentro do contexto da variação diastrática, no perfil de jovens de terreiro como grupo social, e não por anciãos (que têm com certeza um aprendizado maior sobre a língua de santo e também podem estar levando para a suas vivências externas), foi porque, os jovens possuem mais facilidades para levar os falares aprendido. Sem contar que possuem grupos de relacionamento maiores. Outro aspecto também a salientar: é comum jovens estarem sempre criando e buscando inovação linguística, seja entre colegas, amigos, redes sociais. E a transgressão é o ponto forte dele: devido ao seu potencial de inovação e risco em querer ocupar um espaço com suas identidades.

Também o fato de que na construção do projeto, a decisão por jovens entre 15 a 29 anos (faixa etária preconizada pela Política Nacional de Juventude - PNJ), foi por ter mais contato com

alguns na escola que leciono<sup>2</sup>, onde é comum uma variação de identidades, e através deles, pude acessar outros, como uma “rede social”.

Embora sabemos que o tema juventude seja instigante, não se pretende aprofundá-lo para este momento. Todavia, é essencial assinalar que, mesmo fazendo parte de uma mesma faixa etária, são jovens com características e contextos sociais diferenciadas. Por isso que se fala em juventude no plural: “juventudes”, por conta das suas singularidades e realidades diferenciadas.

Inicialmente através de contatos com estudante que tenho aproximação, tinha contactado dois jovens que se declararam candomblecistas. Um por motivos pessoais foi embora; e em 2019, mais dois estudantes entraram para o primeiro ano e os convidei para participar de pesquisa. Quanto aos demais, obtive contato nos meios como já mencionado, através das relações de atividades no ODERRE.

O total 09 (nove) jovens participaram da pesquisa de “nações” diferentes (angola, iorubá). Quanto ao tempo de participação nos terreiros, contamos com aqueles há mais de um ano de iniciado, seja “ogã”, “iaô” e outros cargos. Quanto a identidade sexual, inicialmente não colocamos como critério para seleção, mesmo sabendo que pode influir na implementação, conservação ou inovação linguística, assim como seus papéis sociais. Os entrevistados são moradores de diferentes municípios de Jequié, Maracás, Ipiaú, Ilhéus.

Aqui lançaremos mão de algumas informações sobre idade, nação que se identificam, *dijina* (nome de santo recebido nos terreiros) e nome social, o que pensam sobre a sua religião, entre outros (os depoimentos foram transcritos de forma o mais fidedigna possível). Quanto aos nomes dos entrevistados, são verdadeiros, foram autorizados citá-los:

O jovem Kauê Dias de Novaes, gosta de ser chamado de Kauê D’Oxáguian. Ele se identifica assim:

Sou *iaô*, tenho 22 anos e moro em Maracás Território Vale do Jiquiriçá. Frequento o Ilê Axé Yanguí, minha *dijina* Orunkó Babá Delê, meu cargo é Yawo. Tenho 6 anos no axé. Nesse terreiro citado há 1 ano. Sou de Oxalá Oxaguiã com Yemajá, dessa forma essa religião é o ar que eu respiro e a água que eu bebo, sendo que esses orixás detêm a força desses elementos da natureza. E ao mesmo tempo que faço relação com diversas formas de luta e militância. Ser de Candomblé já é um enfrentamento diante do modelo da sociedade brasileira que foi pensada de forma hegemônica. Quanto a importância das palavras de santo para casa, as palavras africanas tem muita importância desde os cantos, os ritos e para ter um diálogo que nos aproximam mais dos orixás. Que chamamos de Orikis, as rezas seguindo o falar do povo Nagô, as palavras da linhagem yorubá. (KAUÊ, 2019)

---

<sup>2</sup> A pesquisa não foi realizada dentro da escola, ou na sala de aula nas práticas docentes. Utilizei a oportunidade de ter contato em sala de aula com alguns jovens que são de terreiro e foi estendido o convite.

Mariana S. de Almeida, outra participante da pesquisa, diz sobre ela que:

Tenho 17 anos, faço parte da casa ILÉ AXÉ AIDAN SILEUA. Frequento o candomblé desde que nasci, tenho o cargo de Eked. Essa religião me proporciona muitas coisas, não sei nem me expressar, ela mim proporciona muitas emoções, conhecimentos. (MARIANA, 2020)

Já Silas Oliveira Lima, descreve seu perfil como: “Tenho 15 anos, sou *abiã*, um ano e meio, sou da casa de Josy (Dankalecy de Oxumarê). Pra mim a religião é um lugar para cultuar o Divino e saber o caminho certo, o sentido e a caridade e o amor”. (SILAS, 2020)

Bruno de Jesus Costa, se anuncia assim: “Tenho 23 anos, moro em Ipiaú, minha *dijina* é *Miidyofá*, sou *pejigan*, frequento a casa Aydan Sileua há quatro anos. A religião pra mim são duas famílias, um ponto de equilíbrio e as palavras, para se comunicar na linguagem com o santo”. (BRUNO 2020)

Rhúbia Nayhara Soares da Silva, diz que tem 24 anos, e:

Moro em Jequié, frequento a casa Ilè Asé Alaketú, há quatro anos, tenho o cargo de yawo, minha *dijina* é Kaia N’ala. O Candomblé representa para mim, amor, fé, força ancestral. É o significado mais real de família, pois todos são acolhidos, respeitados e tratados como iguais independente de suas particularidades. Significa união, aprendizado, é meu alicerce para sustentar qualquer outro caminho em minha vida. É meu equilíbrio, meu refúgio, minha paz. É respeito ao velho, a tudo o que veio antes de nós, é enxergar vida em cada elemento e criação da natureza, é sacrifício, abnegação, humildade e principalmente amor. (RHÚBIA, 2020)

O jovem Luciano Neves Souza, diz que sua *dijina* é Kutal Ami Monazambi, também relata que:

Moro atualmente em Ihéus. Nzo dia Nkisi Ngunzu Kajá Lembaci. Minha *dijina* é Kutaluami. Meu cargo hoje é Taata Ndenge “pai pequeno do terreiro”. Conheço o candomblé há nove anos. Já tomei bori há 5 anos e feitura há 1 ano. A religião pra mim é um elo de ligação com a ancestralidade. É uma forma de me conectar com os elementos da natureza a qual fazemos parte desse universo e o candomblé nesses nove anos aí, é que eu venho conhecendo é que faz com que eu me conecte com esses elementos a qual cultuamos. Então é essa ligação com os rituais, os elementos que estão presentes dentro do culto, fazem com que eu me conecte com o vento, a água, a mata, o gogo. É extremamente importante as palavras usadas no *unzó*, porque é uma forma de nós nos conectarmos com os nosso ancestrais. Eu acredito que a partir do momento que a gente utiliza palavras soltas, fragmentos, é como uma África, é como nossos ancestrais revivesse a cada palavra usada, a cada rito, a cada gesto. Então é muito importante, é uma das coisas mais importantes, a oralidade usada nos terreiros do candomblé angola, porque utilizando a África revive, ressurgue. A África se torna viva no terreiro a partir do momento que a gente usa a palavra, o gesto o canto e é de extrema importância”. (LUCIANO, 2020)

Maicon Oliveira Santana, nos falou que 20 anos e sua *dijina* é:

Loci Boroci “O senhor da guerra mim atrai riquezas”. Minha casa de axé é Inzô Hangolô N’danjí tombemsi. Tenho o cargo de Tata N’demburô “Pai criador” aquele que prepara as pessoas em sua fase de iniciação. Tenho 16 anos de religiosidade e 6 de iniciado. A religião pra mim é tudo, é o chão que piso, o ar que respiro, a água que mata a minha sede, e a mão que guia meus passos. Ilê que significa casa, casa que eu

encontrei amor, paz, lugar que me compreende, que me entende, lugar de escuta meu silêncio e entende meu barulho. Em geral me completa. Para a casa de santo usar corretamente sua própria linguagem africana é de suma importância e nos aproxima cada vez mais do original, já que estamos cultuando divindades africanas temos que saber nos comunicar com tais divindades para podermos passar seus ensinamentos. Frase: Se preocupe menos, ore mais. Discuta menos. Perdoe mais. Julgue menos. Ame mais. Que nós possamos entender, que não dá pra abraçar o mundo. Mas dá para abraçar algumas pessoas e fazer a diferença. Se cada um encarar a sua função com otimismo e confiança é um passo certo rumo ao sucesso. (MAICOM, 2020)

Marciel da Silva Santos, mora em Ipiaú, nos disse que temo 28 anos, além do mais, narra que frequenta:

O Ilê Axé Alto das Folhas da Yalorixá Agué Minajô (Mãe Agué. Já são 12 anos de vida junto ao orixá. Não tenho dijina, pois não sou feito, iniciado, raspado. Sou o que chamamos de abian ou Ndunbe que é a pessoa que frequenta o axé mas ainda não se iniciou. Não fez ‘Santo’. Também não tenho cargo apontado apesar de nas festividades e na rotina do terreiro ou ‘cantar o candomblé’. Pra mim a importância da linguagem yorubá e Bantu, e saber o mínimo das palavras é para a invocação do orixá\nesso\vodun. Eles entendem nosso português claro, perfeitamente, mas nada mais familiar do que invocar o orixá na sua língua original. Saudá-lo em seu idioma de origem para que ele se aproxime, se manifeste e receba nossa reverencia, nossos agradecimentos e nossos pedidos. O candomblé tem representado pra mim equilíbrio. Equilíbrio pra saber como resolver meus problemas, ver todos os lados das coisas que acontece na vida. Essa é a função do orixá, trazer equilíbrio para nós humanos para buscarmos conhecimento e atingirmos nossos objetivos. No culto aos orixás você é responsável pelos seus atos e pelas consequências. O orixá te dá energia para resolver, mas quem resolve é você. O que você consegue é fruto dos seus esforços. Orixá não vai botar um pote de ouro nos seus pés. [...]. mas fora isso, o orixá é enorme. Imenso, imensurável a magia que é ser devoto desses Deuses, que são a origem da humanidade. Afinal, o mundo começou pela África. (MARCIEL, 2020)

Douglas Andrade de Souza Borges, mora em Jequié e tem 28 anos, disse que frequenta o Ilê Axé Oluaiê N’la sob a liderança da ialorixá Marinalva de Obaluaiyê, e narra que:

Essa religião foi minha reconexão com uma subjetividade que eu julgava a muito perdida. Ajudou-me a enxergar a espiritualidade de forma amorosa e libertadora, para longe das crenças podadoras do cristianismo. Cada terreiro funciona como uma espécie de micro-comunidade dentro de um sistema maior. Sendo uma comunidade especifica a qual carrega uma série de marcas que a distinguem, marcas estas que, trazem em seu encaixe a bagagem de uma ancestralidade muito forte a qual resiste as opressões diárias do sistema externo. As palavras de santo, termos usados em sua língua original, atuam como comunicadores e demarcadores dentro da nossa micro-sociedade, não ditos de forma vã, como já explicitado mais acima, muito pelo contrário, materializam o caráter ancestral, tão necessário a continuidade do Candomblé. (DOUGLAS)

### **Caminhos teóricos que apontam a “episteme” africana**

Estabelece-se nessa abordagem teórica, limitando-se para a compreensão de como os falares africanos usados por jovens de terreiros, fora desses espaços anunciam etnicidades e influenciam os falares de outras pessoas nos seus cotidianos. Trazendo para o debate categorias que serão postas em faces: **Falares africanos**, o que diz respeito aos povos e as línguas africanas que foram aportados no Brasil, faladas na boca daqueles submetidos a escravidão, bem como sua

interação para a formação do PB elemento interagiu na formação do PB. Trazendo também para o presente estudo, as categorias **Língua de Santo, Etnicidades e Identidade Étnica, Fala e Língua** onde busca-se um diálogo com a temática exposta e que vão substanciar todas as discussões.

Essas categorias apresentadas têm o papel de melhor sistematizar e pensar os nossos estudos e, por conseguinte fundamentar todas as nossas discussões. Para Minayo (1994) trabalhar com categorias é elencar elementos, ideias ou expressões em volta de uma conceituação mais ampla, ou seja, um recorte é essencial para melhor compreensão do estudo, assim como categoria não se apegam a conceituações básicas, mas a possibilidade de discussões, análise. Portanto, a partir de então, travamos um debate teórico com autores que nos permitam informar sobre como trilhamos para fazer esta caminhada.

Petter (2015) nos seus estudos sobre Introdução a Linguística Africana, vai confirmar que as línguas negro-africanas sobreviventes no Brasil tomam a forma de *línguas especiais* (grifo da autora), não são mais línguas plenas, mas que revelam traços de seu longo e intenso contato com o português, assumindo duas funções principais; uma de ritual nos cultos religiosos afro-brasileiro e demarcação social como língua secreta de negros de comunidades rurais, afirmando assim uma diversidade étnica linguística no Brasil.

Fica demonstrado que no tocante ao contato de grupos étnicos que fizeram partes também da (re)criação do PB, um dos elementos de maior resistência foi a religião africana e que contribuiu para preservar mais etimologicamente genuíno os falares dos seres humanos arrancados da África. Castro (1981) afirma que no processo de contato cultural no Novo Mundo, as tradições religiosas se fizeram mais persistentes em relação a questões econômicas, artísticas e sociais das culturas africanas transplantadas<sup>3</sup>. E nesse universo religioso, uma das formas recriadas e mantidas como elemento de persistência é a língua. Ela coloca como atributo “nas sobrevivências e orientações religiosas preservadas pelos negros nas Américas, observa-se a persistência de um "corpus" linguístico de origem africana como meio de transmissão simbólica dos seus valores religiosos”<sup>4</sup>.

Palavras que diante de tantos conflitos interétnicos, vão no desenrolar da sacralidade de base ancestral se cristalizar, substancializar o segredo, em pequenos espaços sócios históricos como os terreiros, que segundo Sodré (2005):

Implica, ao mesmo tempo (a) um *continuum* cultural, isto é, a persistência de uma forma de relacionamento com o real, mas reposta na História e, portanto, com

<sup>3</sup> Yeda Pessoa de Castro. Língua e Nação de Candomblé, apresentada do V Semana de História no Centro Unificada de Ciências de Brasília. Publicado na Revista do Centro de Estudos Africanos da USP em 1981.

<sup>4</sup> O trabalho acima foi apresentado na X Reunião Brasileira de Antropologia - Salvador, 22 a 25 de fevereiro de 1976.

elementos reformulados e transformados em relação ao ser posto pela ordem mítica original, e um impulso de resistência à ideologia dominante. (SODRÉ, 2005, p. 103)

Para nesse contexto um ambiente rico para entendermos, vivenciarmos nossa ancestralidade e um arcabouço resguardado de falares de base africana, uma porção de África.

Enveredar nos estudos da linguística africana é, antes de tudo, compreender que existe uma diversidade linguística na língua brasileira, essa multifacetada, viva ao sofrer ainda mudanças e acréscimos. É a possibilidade de estudarmos uma língua vista em múltiplas perspectivas, fruto de diversos mecanismos históricos, culturais que carregam etnicidades. De modo que, observá-la hoje no presente é uma forma também de olhar para vários enquadramentos passado, o diacrônico, a fim de entendermos melhor o nosso jeito de falar: uma língua que substancia as nossas vivências.

Devemos dessa forma, pensar a nossa história linguística e a configuração do PB sob um olhar contemplativo de um feixe de luz branca disperso pelo prisma onde raios multicoloridos são produzidos. Um sistema linguístico variável, moldado desde o período colonial, vez que a língua portuguesa europeia teve vários contatos com povos e línguas diversificadas, daí termos falantes e áreas linguísticas distintas, no caso da Bahia em particular. Castro (1968) frisa que hoje, a chamada linguagem popular da Bahia tem uma estimada probabilidade do falar brasileiro mais acentuadamente marcado por traços de influência africana, e bem partindo da influência religiosa dos denominados cultos afro-brasileiros, ou candomblés, de origem nagô jeje-nagô e congo-angola.

Quando Castro (1976) estuda a “linguagem popular da Bahia ou LP”, traça os níveis de terminologia religiosa dos candomblés e linguagem de comunicação usual do povo-de-santo, no contexto das outras subdivisões que tiveram como base as línguas africanas. Esses tais estudos se dão no contexto histórico colonial e também alguns estudos do LP hoje. De modo que os estudos sobre nossa língua não podem ser unidirecionais, é preciso “desautorizar todos os estudos que apresentam uma história única para o português brasileiro. Assim como o ‘português são dois’, a sua história é igualmente bifurcada”, segundo Lucchesi, (2009, p. 30). Um desafio para as nossas academias dos cursos de Letras, especificamente. Pois tais autores, entre outros, desafiam e enriquecem através dos seus estudos, o quanto a LP foi influenciada pelas Línguas Africanas, e ausência dessas teorias nas academias, cria um abismo, tanto a nível de conhecimento, quanto a possibilidade de nos encontrarmos e identificarmos nessa língua.

Por outro lado, Carboni e Maestri (2012) faz-nos pensar sobre projeto da construção da LP numa visão ideológica alienada universalista e natural, que sufocaram os timbres das vozes e das



línguas dos oprimidos pautada na manutenção da hegemonia do opressor. Assim, uma forma de pensar a língua de forma libertadora é olhá-la pautada numa polifonia social e singular.

Na questão da guerra linguística travada no Brasil no processo de colonização, os autores versam para que os “luso-brasileiros reinassem, entronizou-se o português como língua colonial e reprimia-se os falares extraeuropeus e crioulas e suas influências na língua dos colonialistas”.

Também Santana mais recentemente (2017) *apud* Luz (2000) vai dizer que no pacote de desafricanização sobre as políticas higienista houve aplicação de teste de inteligência e “concebia como estratégia política educacional à extinção das línguas africanas no Brasil” (SANTANA, 2017, p. 55), contudo, o negro subalternizado pelo sistema, resistiu e deixou um legado linguístico para nós.

Desse modo, com a intenção de visualizar a problemática existente em torno da presença do homem africano e suas línguas no Brasil, assim como o seu papel poliglota na formatação do PB, podemos refletir questões que Alkmim (2007) coloca:

O silêncio sobre a história linguística de negros e escravos brasileiros causa uma certa perplexidade: como interpretar a ausência de registro histórico? Por que cronistas, viajantes, historiadores, ao longo do período colonial, pouco ou quase nada relataram a respeito dos usos linguísticos de uma parcela tão significativa da população do Brasil? Devemos ver, nessa atitude, a manifestação de um absoluto desinteresse pela questão, ditada pelo preconceito em relação às línguas africanas e aos usuários africanos da língua portuguesa? Ou não teria havido, efetivamente, nada de excepcional a registrar? [...] Mas como se deu o contato entre africanos de distintas línguas e culturas? Como foi o processo de aquisição do português pelos escravos? Por que não foi possível manter o uso das línguas africanas ao lado do português? (ALKMIN, 2007: 465-466).

Por sua vez, tal desinteresse como formas de silenciamento e preconceito, está atrelado aos seres humanos escravizados, que fora considerado pelo colonizador como inumano.

São questões relevantes e conflitivas quando se pensa em língua no Brasil, perquirir caminhos metodológicos, pesquisas, leituras ajudam a pensá-las ou quem sabe, respondê-las, igualmente ainda, entender a nossa cultura linguística nos campos da LP, como também as línguas de candomblés que têm bases nas línguas africanas e resistiram mais nas suas origens

Forçados mantiveram vivas línguas criadas por seus antepassados africanos, quando tiveram que reconstruir suas vidas no Brasil. Castro<sup>5</sup> assevera que desde o primeiro momento, podia-se supor que já se formavam na “América Portuguesa os falares afro-brasileiros das

---

<sup>5</sup> Publicação feita no jornal *Ìrohìn*. Brasília, ano XII, nº 20. Yeda Pessoa de Castro. E por falar em samba, uma forma de oração.

senzalas, das plantações, dos quilombos, das minas e tardiamente, o surgimento de alguns falares urbanos localizados”.

Línguas africanas como a do grupo banto (quicongo, quimbundo, umbundo) e ewe-fon (jejes e iorubás), que aqui no Brasil foram trazidas e que pelo olhar colonizador não foram tidas como línguas humanas, onde a história linguística insistiu em silenciar. Mas eram línguas, palavras, frases, em que os escravizados se reconheciam e traduziam o seu cotidiano, as relações entre eles. Ou entre eles e os colonizadores, e também com a ancestralidade – não foram negros-africanos silentes que mesmo diante das imposições, reagiram, encontraram caminhos para usar suas línguas.

Monadeosi (2015) *apud* Bonvini (2008), coloca a língua quimbundo, cujo traços lexicais são presentes nos candomblés angola. E tal língua é falada pelos umbundos, na região central de Angola que tem uma correspondência com o antigo reino de Ndongo, e foi e é uma língua de resistência.

Palavras africanas, entre tantas, como “banzo” que foi dita, muitas vezes, traduzia o desassossego do exílio e a dor da diáspora. Palavras com cargas semânticas que muitos dicionários populares sozinhos não conseguem traduzir fielmente o sentido completo, subjetivo. Traduzem ainda ancestralidade, o simbólico, a labuta, a resistência.

Foram que vieram de negros escravizados implantadas num mundo sócio histórico brasileiro que tem sentidos subjetivos e objetivos dos sujeitos. Tem etnicidade, mas que vão se perdendo as etimologias ao entrarem no sistema linguístico da língua portuguesa, com significações filtradas e estranguladas, perdem sua força e carga semântica etnológica quando elencadas em verbetes de dicionários, por conta de um silenciamento ideológico.

Assim, perfazer o estudo sobre as línguas africanas no Brasil que sobreviveram em nossos meios, seja através da religião ou como línguas especiais ou comunicação, cabe recorrer várias fontes. Dessa forma, iremos trilhar por caminhos teóricos para sabermos quem foram esses povos e línguas africanas que construíram a nossa identidade linguística e as etnicidades.

### **Povos e diversidade linguística africana: Quem e quantos foram trazidos?**

Traçar o perfil sócio-histórico da demografia colonial brasileiro dos grupos étnicos africanos aportados aqui, é primaz, haja vista que esse abismo foi criado por conta da escassez de documentação, daí que os dados relevantes estão em poucos registros, mas o que se tem demanda muita pesquisa. Para os nossos estudos é essencial conhecer quem foram esses povos, as etnias, a sua distribuição no Brasil. Mesmo sendo descritivo, nos possibilita estudar melhor os falares

africanos e entender a temática. Por isso que tal estudo vai permiti entender as etnicidades formadora da linguística africana no Brasil.

Devido a razões históricas e socioculturais, à língua que falamos apresenta algumas características específicas. Dentro desse contexto, o ciclo do tráfico de seres humanos trazidos de várias partes da África para servirem de escravos aqui no Brasil colônia, desde o século XVI até XIX. Foi fator determinante para que tivéssemos uma língua diferenciada – uma diversidade linguística.

Desse modo, as estimativas sobre o número de africanos arrancados das suas terras, reinos e distribuídos no Brasil variam muito e geram controvérsias entre os pesquisadores. Por outro lado, o que a história aponta e os cálculos demográficos apresentam para mais ou para menos, é inegável que o tráfico ceifou da África, homens e mulheres que tinham suas vidas, culturas, costumes, tradições e cultos.

Souza (2014, p. 84) narra “que era cada vez maior a chance de alguém ser separado de um irmão, da mulher, dos filhos, dos pais, de amigos, de alguém que conhecia de antes do cativo”. E cada fase da travessia da liberdade para a escravidão, diante da solidão e do desconhecido, a pessoa tinha que aprender e fazer tudo novamente em um contexto desumano.

E ainda nesse histórico e desumano contexto do tráfico, vários estudiosos delineiam os tratamentos dispensados aos africanos escravizados e que muitas vidas se perderam, Mendonça (1973, p. 25) descreve o ambiente dessa infortuna travessia: “eram embarcações miseráveis, sem ideia do que fosse higiene, com a preocupação exclusiva de amplos e bojudos porões, a fim de permitir novos acúmulos de negros. Ficou-lhe a célebre o epíteto de tumbeiros [...]”. Souza (2014) também pontua que o percurso entre o local de escravizados, mais ao interior do continente, e o porto de desembarque era a primeira etapa de um longo tempo de sofrimento e de convívio com pessoas de outros grupos étnicos.

Diante desse contexto, Petter (2015) faz uma excelente indagação sobre como os falantes das diversas línguas usadas no Brasil puderam interagir com os falantes de outras línguas, tanto africanas ou LP? E nos auxilia entender tal situação, descrevendo que:

Para responder a essa indagação convém entender a situação do tráfico e lembrar como eram aprisionados e reunidos os cativos antes de serem transferidos para o Brasil. [...]. O tráfico era um comércio a longa distância, visto que as trocas eram, primeiramente, com regiões afastadas, de modo que muitos escravos vendidos nos portos dos estados comerciantes provinham de outras etnias, não apenas aquelas que habitavam regiões próximas do litoral. O pombeiro (recrutador de cativos) viajava pelo interior para trocar mercadorias (tecidos ou outros objetos) por escravos, mas também por marfim. (PETTER, 2015, p. 225)

Interessante que autora aponta dados históricos, *apud* (BONVINI, 2008, p. 31) que ampliam nossos conhecimentos, sobre a forma como os africanos escravizados eram submetidos para o transporte:

Eram reunidos e transportados após longos meses de viagem nos oferece pistas para entender como os falantes de línguas diversas interagiam. Nos lugares de embarque foram criados entrepostos de cativos. No Congo, em Angola, em Benguela, os portugueses privilegiaram o “depósito fixo” (barracão), abrigo que reunia um grande número de cativos para entregar todos juntos aos negreiros. Em Angola, também navios foram utilizados para guardar os escravizados. As embarcações ficavam permanentemente ancoradas num porto, tomando o grande número de cativos menos vulnerável aos ataques exteriores. (PETTER, 2015, p. 225)

E com isso, segundo Petter (2015) *apud* (BONVINI, 2008, p. 32), a forma forçada de concentração e a convivência delongada de falantes de línguas africanas diferentes, que que tinha uma tipologia próximas, a exemplo das línguas bantas de Angola, levou a adoção da língua quimbundo como língua veicular nesses “depósitos”. Tal língua falada em Luanda e ao longo do rio Cuanza até sua foz.

Também salienta que para entendimento do contexto linguístico, no mesmo período, houve uma intensidade de contato com a língua portuguesa, que era falada no interior, inicialmente pelos pombeiros, depois na costa africana pelos negreiros (transportadores de escravos) brasileiros. Assim o tempo demandado da travessia, dentro dos porões dos tumbeiros, de aproximadamente 35 dias de Luanda a Recife, 40 até Salvador e dois meses até o Rio de Janeiro, é relevante considerar que os falantes de línguas diversas negociavam formas de comunicação.

A aproximação exata das proporções do tráfico que durou mais de três séculos traz em seu seio várias estimativas, isso devido aos raros documentos encontrados. A gravidade da falta de dados foi consequência também da ordem do Ministro de Finanças, Rui Barbosa logo após a abolição, de se destruir documentos oficiais do tráfico. Talvez para evitar que os donos de escravos exigissem reembolso, uma vez que estavam registrados todos os dados de escravos que cada um possuía (Castro, 1976). E de acordo com Ramos (1942):

Não se sabe com precisão o número total de negros escravos introduzidos no Brasil, em quatro séculos, como são imprecisos os dados a respeito da sua procedência étnica, baseados em documentos históricos [...]. Mas no Brasil, acresce a circunstância da destruição de todos os documentos da escravidão – diários dos navios negreiros, papéis de posse, certidões civis e eclesiásticas [...]. ordenada por um decreto de 14 de dezembro de 1890, assinado pelo Ministro Rui Barbosa e executado pela circular de 13 de maio de 1891. (RAMOS, 1942, p.47)

Nina Rodrigues (1977) ao criticar a ação desastrosa e improfícua de se fazer consumir pelo fogo os documentos que continham as verdadeiras histórias do tráfico, faz a tentativa de coligir no jornal *Idade de Ouro*, o primeiro a ser publicado na Bahia uma estatística de levadas de escravos trazidos para a Bahia, no período de 1812 a 1820. Essa publicação não só trouxe o número

dos escravos importados, mas os nomes das embarcações, a procedência, a carga e os que morriam durante a travessia. Ficam assim os dados:

Da África setentrional: Castelo da Mina, Costa da Mina, Ajudá, Bissau, Oorin, Calabar, Camerum: 1812 a 1820..... 68 navios e 17.691 escravos; Da África Meridional: Congo, Zaire, Cabinda, Angola, Moçambique, Quelimane, Cabo Lopes, Malambo, Rio Ambris, Zamzibar: 09 navios e 20.841 escravos. (RODRIGUES, 1977, p.98)

Arthur Ramos (1942), afirma que é inexato o número de escravos importados para o Novo Mundo, mas aceita a estimativa em milhões. Nessa perspectiva de milhões, Renato Mendonça (1973, p. 72) confirma seguramente que cerca de “4.830.000 foram importados para o Brasil durante o tráfico”, chegando a arredondar para cinco milhões; soma ainda a esse valor a estimativa de dois milhões a mais no período do contrabando. O autor discorda e considera exagerada a estimativa de quinze milhões apresentados por Calógeras, o que afasta a verdade histórica segundo seu ponto de vista. Por outro lado, Silvio Elia (1979, p. 70) diz que “em terreno tão movediço, parece-nos aceitável a conclusão do professor Renato Mendonça”.

Nos estudos de Serafim da Silva Neto (1976) apresenta algumas informações demográficas da população colonial de 1583 com base no recenseamento de Anchieta, num total de cinquenta e sete mil pessoas distribuídas, entre vinte e cinco mil brancos, dezoito mil índios e quatorze mil negros. Quanto aos estudos de Luis Viana Filho (1988,) estima que os negros entrados no país, 25% eram destinados à Bahia.

Verger (1987:947) divide o tráfico de escravos para a Bahia, segundo as localidades de origem, em quatro períodos:1. O ciclo da Guiné, durante a segunda metade do século XVI;2. o ciclo de Angola e do Congo, no século XVII;3. O ciclo da Costa da Mina, durante os três primeiros quartos do século XVIII; 4. O ciclo da baía de Benim entre 1770 e 1850, estando incluído aí o período do tráfico clandestino.

A etnolinguísta Yeda Pessoa de Castro (2001), com base nas estatísticas aduaneiras de Goulart, apresenta um quadro resumido com descrições dos principais acontecimentos históricos e econômicos que orientaram os ciclos dos tráficos; e traça o total de negros trazidos para Brasil, bem como as denominações desses povos.

Aponta que século XVI da Costa do Guiné, em toda a costa do atlântico foi um total de mais ou menos trinta mil; quanto ao século XVII das regiões Congo-Angola foram transportados mais de oitocentos mil; já no século XVIII da Costa da Mina, ao longo da costa de Gana, Togo, Benim mais ou menos dois milhões e quinhentos mil e por fim no século XIX da Baía de Benim,

Angola e Contra-Costa, com o tráfico interno até 1830, foram um milhão e quinhentos mil seres humanos.

O lastimável ato de queimar os documentos históricos ou arquivos da escravidão, em 1981, criou uma lacuna inegável nos estudos sobre a quantidade de africanos trazidos para o Brasil, inclusive, os estudiosos, através das estatísticas aduaneiras, tentam refazer os cálculos. Porém, às estatísticas avulsas e a história do tráfico, mesmo com dados brutos, ainda são os meios mais consistentes para discriminar as várias procedências, o contingente e as línguas dos negros escravizados no Brasil.

De acordo a alguns estudos, as levas de pessoas que foram escravizadas aqui no Brasil colonial foram provenientes de várias partes da África, Ramos (1942) atesta que foi tanto da parte ocidental, quanto oriental, Madagascar e África do Norte, Luis Viana Filho também vai na mesma direção, descrevendo que atendendo aos imperativos de ordem econômica, política e não só africana, os traficantes buscavam negros dos mais diversos grupos banto e sudanês. Já Castro (2001) apresenta, através de um mapa o esboço das regiões de concentração do tráfico, sendo: África Ocidental como a região kwa, povos de Gana, Togo, Benim, Nigéria; já a África Banto, povos da região do Gabão, Congo-Brazzaville, Congo-Kishasa, Angola e Moçambique.

Quanto ao dinamismo demográfico da escravidão, os negros foram distribuídos com base nas necessidades, objetivos e interesses dos modos de produção dos colonialistas. Então, eles foram redistribuídos para trabalhos da lavoura de café, cana-de-açúcar, cacau, algodão também na mineração e trabalhos domésticos. Tendo uma amplitude geográfica em quase todo o Brasil, Castro (2001), chega a atestar nos seus estudos, entre os grupos jeje-mina, nagô-iorubá, hauçá, os bantos foram majoritários no século XVI tanto geograficamente como numericamente.

Segundo Ramos (1942, p. 96) “os bantos foram os primeiros negros exportados em grande escala para a Bahia, e aqui de modo indelével deixaram os marcos culturais. Na língua, na religião, no folclore, nos hábitos influíram poderosamente”.

Mas já no século XVIII cessando a introdução dos povos bantos, tem-se o início a fase dos povos nagôs-iorubás até o século XIX e conforme Luis Viana Filho (1988, p. 123), enquanto as populações bantas cada vez iam diminuindo, o tráfico intenso trazia sempre novas levas de escravos da mesma origem, ele chega a dizer que o século XVIII, na Bahia, seria o século dos

sudaneses<sup>6</sup>. “Daí talvez, as generalizações posteriores, que atribuíram uma permanente predominância na Bahia”. Estando o negro aqui, dentro das condições que lhes foram impostas pelo período colonial escravista, há de se perceber que muitos conflitos culturais correram.

Tendo a escravidão encerrada através de leis, uma abolição decorrida também da pressão do processo capitalista europeu, o homem escravizado, modelo agroexportador permaneceu em situações sócio e econômica desigual, a margem da sociedade que se renovava, de modo que “[...] deslocados do grande processo produtivo e abandonados pelas políticas públicas, essas comunidades de ex-escravos formavam nichos [...]” (LUCCHESI, 2009, p. 52).

De acordo com o que foi esmerado, ou a partir da situação posta, percebe-se que tanto a presença dos povos bantos como os jejes e iorubas-nagôs foram contundentes para a formação do Brasil e da língua portuguesa brasileira. Seus falares ecoaram nas senzalas, plantações, quilombos, nas casas grandes e ecoam até hoje, mesmo ressignificadas. E como não devemos pensá-los só numa história linear dentro de um tempo, mas refletirmos sensível e profundamente o papel motriz deles na construção do polilinguismo e multilinguíssimos, da cultura, religião, economia, tecnologia, saberes e fazeres, entre outros, evidenciando uma diversidade nos contextos sociais e linguísticos.

Daí que estudar e garantir que a formação PB perpassou por línguas africanas, não deve ser resumido e confinado só a um registro do léxico na escravidão. Foram línguas que têm histórias e resistências, como veremos logo a seguir.

No que concerne os estudos sobre a presença das línguas africanas aqui no Brasil, as pesquisas e discussões vão para as seguintes direções entre outras: A formação de Língua Portuguesa e as contribuições do léxico das línguas africanas; a hipótese de crioulização do português do Brasil em contato com as línguas africanas; a influência das línguas africanas e ou formação da estrutura de LP, ou seja, a gramática; e também sobre a língua de santo preservada e falada nos terreiros de candomblés que tiveram como base as línguas africanas, sempre com predominância a língua nagô. Esses estudos se dão no contexto histórico colonial e também alguns estudos do LP hoje.

Póvoas (1988) lança para nossos estudos a assertiva de que no processo de construção da língua portuguesa, ela não poderia deixar de ser influenciada durante o convívio inter-racional.

---

<sup>6</sup> Sudaneses forma como eram identificados, no Brasil, os escravos vindos da vasta região chamada de Sudão ocidental, a que pertenciam uma grande variedade de etnias, como mandigas, hauças, fulanis, fons e os vários grupos iorubas, havendo uma significativa predominância destes.

Afirmando que o colonizador branco sempre se extremou como classe privilegiada, e por isso, houve a hegemonia da língua portuguesa ainda no período colonial, mas devido a participação do negro africano escravizado no processo cultural, social, econômico, religioso brasileiro, e a sua diuturna convivência com a população branca, não poderia o idioma lusitano sair ileso, incólume. Cunha (2009) afirma que a questão da língua:

É elucidativa: a língua de um povo é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo, e é também um diferenciador por excelência: não é à toa que os movimentos separatistas enfatizam dialetos e os governos nacionais combatem a polilinguismo dentro de suas fronteiras. (CUNHA, 2009, p. 13)

Isso levar a crer o medo de fragmentar o nacionalismo e o universalismo. Bases que muitas vezes são usadas para assegurar a pureza, a hegemonia.

Dessa feita, pensando que a nossa língua seja multifacetada, e foi multilinguística. E que se acabou construindo uma identidade linguística diferenciada, e foi muito mais além. Castro (2008), assegura, que se levarmos em conta que a língua natural de um povo substancia o espaço da sua identidade, a participação dos falantes das línguas africanas na formação do povo brasileiro, foi primaz.

No plano de se manter constante a pesquisa plurilinguística, e que muito precisa ser explorado, a questão de que o contato dos “colonizadores portugueses com milhões de aloglotas, falantes de mais de mil línguas indígenas autóctones e de cerca de duzentas línguas que vieram na boca de cerca de milhões de africanos trazidos para o país como escravos” (LUCECHESI, 2009,p.41), é sem sombra de dúvida, um parâmetro histórico essencial para se contextualizar as mudanças linguísticas que afetam o português brasileiro.

As tentativas de combate ao plurilinguismo e a valorização de se construir um país monolíngue foi um projeto político intencional no Brasil que culminou em ação glotocida (assassinato de línguas) através de redução de línguas substituindo-as pela língua portuguesa ou homogeneizando e reprimindo. Contudo, Rodrigues aponta que essa repressão homogeneizadora não foi pacífica:

Numa sociedade dividida em castas, em raças, classes, mesmo quando é evidente o processo de unificação da língua, especialmente num continente como o Brasil, onde durante três séculos combateram várias línguas indígenas e negras contra uma branca, não havia nem paz cultural, nem paz linguística. Havia, sim, um permanente estado de guerra. (...) O processo cultural que impôs uma língua vitoriosa sobre as outras não foi assim tão pacífico, nem tão fácil. Custou esforços inauditos, custou sangue de rebelados, custou suicídios, custou vidas. (RODRIGUES, 1985, p. 42)

E a ideologia do conhecimento e desconhecimento andam juntas, pois se sabe que, no Brasil se fala um português como língua oficial, ao mesmo tempo se desconhece que muitas outras



são igualmente faladas, como indígenas, e outras variações. Admitir uma variação dialetal é assumir a diversidade de um povo com toda a sua história, identidades e vivências. Em uma sociedade que sempre se pautou numa histórica visão ocidentalizada, é inaceitável.

As políticas de repressão às outras línguas, as africanas em particular, sempre foram constantes. Só o fato de considerar que só falamos a língua portuguesa já demonstra uma repressão, preconceito e desinformação. Uma visão obscurecida de que o Brasil é um país sem dialetos. Essa política de um país monolíngue, foi ideologicamente construído pelo estado, para que houvesse a supremacia da LP, como assegura Corbari (2013):

No caso do Brasil, a política linguística centrada na língua portuguesa como língua oficial e nacional teve papel muito importante nesse sentido. Sob o ideário de “um povo, uma língua”, o Estado brasileiro desenvolveu uma política linguística monolingualizadora, com várias medidas de controle da diversidade linguística, como as campanhas de nacionalização da década de 1930 e as medidas visando a assegurar a manutenção de políticas educacionais voltadas maciçamente ao ensino e uso da língua portuguesa como língua única. (CORBARI, 2013, p. 47)

Mas as tentativas de escamotear ou negar as línguas africanas como elemento da nossa formação cultural e de reduzi-las a dialetos com sentido pejorativo, Lopes (2003) vai dizer que um dos meios do racismo antinegro, mais arraigados na alma brasileira, é a forma com que procuram reduzir todas as línguas à condição de “dialeto”. Contudo, “essa formulação racista não tem a menor consistência: um dialeto nada mais é uma variação que determinada língua apresenta de uma região para outra” (LOPES, 2003, p. 18). E ainda provoca a lógica purista de que, se pesarmos ao contrário, que línguas como Quimbundo e o Quinongo, possuem suas variantes regionais, o Português falado no Brasil, aí sim, que poderia ser um dialeto desdobrado em várias formas subdialetais.

Existe uma complexidade nas teorias quando se trata de língua e dialetos, mas a variação ou dialetos, é uma forma de olhar mais profundamente uma língua, como se usássemos um microscópio, daí veremos melhor detalhadamente. Até porque essa fronteira não é tão nítida.

São mitos, deturpações, equívocos, as vezes atrelados as questões política, relações de poder e ao senso comum de que: o dialeto está subjugado a língua como variação menor; também se pensa que dialeto é um linguajar sem regras; aberrações, desvios da norma, entre outros, puro preconceito. São mitos que precisam ser combatidos, uma vez qualquer variedade tem regra própria e seu valor intrínseco não é menor, já que é socialmente atribuído e a variedade não é a língua, mas sua variação.

Desse modo, essa dissertação não tem a intenção de discutir profundamente a questão língua e variedade, mas preza por provocar tal discussão, mesmo de forma incipiente em que base estamos nos apoiando, uma vez que estamos tratando de falares de base africana usadas por jovens em vários ambientes, se constituindo uma variação. Convém mencionar que usaremos “língua”, “dialeto”, falares”, “variedade dialetal” para fazer referência ao vocabulário (léxico) usado por eles, não se importando ao seu maior ou menor distanciamento com relação ao valor dado a “língua”.

Passados mais de 500 anos de contatos pluriétnicos, sabemos que não falamos as línguas africanas de forma plena como chegaram aqui, mas é impossível dizer que a língua popular portuguesa brasileira não tenha sofrido reais e significantes mudanças pelas influências ameríndias e africanas.

De acordo com Castro (2008) “qualquer falante de qualquer língua, ao adquirir uma outra língua, naturalmente transfere para a nova língua que aprendeu hábitos articulatórios ou hábitos linguísticos de sua língua materna”. E esse processo se deu no período de escravização de africanos, sobretudo aqui no Brasil, em vários contextos, pois esses seres humanos falavam uma língua ou línguas antes de chegarem aqui.

Segundo Carboni e Maestre (2003, p.20) de 1560 a 1850, de três a cinco milhões de africanos foram introduzidos no Brasil. “Por séculos, essas comunidades praticaram coloquialmente falares mandiga, jeje, nagô-ketu, kikongo, kimbundo, umbunbo, etc. Estima-se que o tráfico africano pôs em relação com o Brasil locutores mais de trezentas línguas”. Tendo em conta tal realidade, cabe aqui contrastar o perfil, a história e as línguas dessa população. Então a tentativa de forma geral é de inventariar esses falares africanos para permear o entendimento do estudo sobre línguas de povo de santo.

### **Banto nosso de cada dia: Quem foram esses povos e línguas aqui?**

Como se deu a transplantação das línguas africanas para o Brasil; e a sua implantação? quais delas foram faladas aqui? Como suas formas dialetais se preservaram até hoje? E qual a sua importância na formação do povo e do português brasileiro? E o que fizeram tais línguas para tornarem diferentes nossos falares? Como elas permeiam os espaços dos terreiros?

São questões instigantes que nos ajudam problematizar a cultura linguística africana no campo da língua portuguesa brasileira, para posteriores estudos.

Conforme anteriormente apresentado, para alguns estudiosos dos povos e línguas transplantados entre os séculos XVI ao século XIX, o tráfico transatlântico trouxe para o Brasil na condição de escravos mais de quatro milhões de africanos, e foram falantes concentrados da África subsaariana: a qual está localizada ao longo da extensão sul da linha do equador, que é a região banto<sup>7</sup> e a região oeste-africana ou “sudanesa”, abarcando territórios que vão do Senegal à Nigéria.

São grupos de línguas oeste-africanas e bantas, pertencem à família Níger-Congo e conseqüentemente formam a maior família linguística do continente africano. Compreendem mais de 1.400 línguas e tendo 400 falantes concentrados na África subsaariana (CASTRO, 2008).

Segundo Castro (2001), a região banto compreende vinte e um países que engloba a: África Central, Oriental e Meridional: República Centro-Africana, Camarões, Guiné Equatorial, Gabão, Angola, Namíbia, República Popular do Congo (Congo-Brazzaville), República democrática do Congo (RDC ou Congo-Kinshasa), Zâmbia, Burundi, Ruanda, Uganda, Quênia, Malawi, Zimbábue, Botsuana, Lesoto, Moçambique, África do Sul. A autora afirma ainda (2008), que o grupo banto com centenas de línguas provenientes de um tronco linguístico comum, o protobanto, que parece ter sido falado há três ou quatro milênios.

Para fins descritivo linguísticos e entendimento mais estrutural das línguas bantas, as principais características dessas línguas e seus dialetos são: a) línguas tonais; b) um sistema vocálico de cinco ou sete vogais; c) um sistema de gênero complexo marcado por prefixos; d) as palavras são expressas por prefixo; e) no caso do quimbundo tem uma estrutura silábica consoante-vogal-consoante-vogal, como por exemplos: ki.zi.la – CV.CV.CV (tabu); ma.pa.sa – CV.CV.CV (gêmeo).

Ainda de acordo com os estudos de Castro (2001), aqui no Brasil com base nos dados existentes sobre o tráfico, e os dados obtidos no estudo dos aportes africanos no PB, as línguas do grupo banto foram majoritárias no período colonial escravista e o fato de terem uma extensa e profunda influência reside exatamente no fato da antiguidade da presença desse grupo e uma demografia ampla no Brasil, assim a autora atesta que “segundo a documentação histórica existente e as evidências linguísticas encontradas até agora, cerca de 70% eram do grupo banto,

---

<sup>7</sup> Segundo Lopes (2003) Banto é o termo português que designa um grande grupo de línguas e dialetos negro-africanos; e foi utilizado pela primeira vez em 1862, por Wilhelm Bleek, filólogo alemão, que empregou para caracterizar aqueles falares nos quais as palavras que nomeiam os seres humanos é sempre – com pouquíssimas variações – ban-tu (singular: um-tu) sendo ntu o radical o radical e ba o prefixo plural. E complementa dizendo que os numerosos estudos que comprovaram o parentesco existente entre as línguas bantas levaram a uma extensão de sentido que se traduz hoje no emprego do termos “banto” como substantivo e adjetivo – os povos que falam línguas bantas são chamados Bantos, e tudo o que diga respeito aos bantos é banto (o mudo banto, as culturas bantas).

uma presença majoritária em relação à presença portuguesa, e das mais antigas faladas no Brasil colonial” (CASTRO, 2008, p. 6). E no território brasileiro, o povo banto recebeu principalmente a denominação de Congos e Angolas.

Rosa (2013) também corrobora com a questão dizendo que a importância de Angola para o Brasil não foi pequena. Seria quase impossível o Brasil se sustentar sem Angola.

Prandi (2000) com a análise do preocupante apagamento das fontes de origem do povo africano, e também a origem de suas culturas, por conta da apropriação da cultura brasileira, os estudos filológicos tem contribuído para mitigar essa ação ideológica de apagamento e coloca que a presença maciça das línguas do grupo banto aqui no Brasil era como se cada etnia procurasse perpetuar-se na língua no novo país, falando, gritando, labutando, ensinando (análise minha).

O autor assegura também que nesses processos as línguas de nações angola e congo, especialmente angola, “que parece representar para o Brasil uma espécie de África síntese. Bem menor é a participação dos sudaneses no vocabulário do brasileiro” (PRANDI, 2000, p.59) ficando as sudanesas mais voltada ao cotidiano do candomblé.

Entre as línguas bantas, que se destacaram pela representação numérica, três delas fizeram presentes: a) Bacongo, falantes do quicongo, no Congo-Brazzaville, Congo Kinshasa e norte de Angola. Numa área geográfica correspondente ao antigo reino do Congo; b) o Ambundo, falantes de quimbundo, concentrados na região de Angola, entre Luanda até Ambriz, nos limites do antigo Ndongo; e c) Ovimbundo, falantes de umbundo, corrente na região do antigo reino de Benguela no sudoeste de Angola.

Os reinos Luba e Lunda, por corresponderem aos antigos reinos, são estreitamente ligados, uma vez que o reino Lunda fundado, no século XVI, por um grupo luba exilado, sob a liderança de Ilunga Tshibinda, sendo esse um dos filhos do rei luba, Kalala Ilunga, (MONADEOSI, 2015).

O reino do Congo era formado por uma extensa área, e possuía outros reinos, como Ndongo, Loango, Matamba, Mpemba, Cacongo, Mpanzu, Soio, Dembos, Quissama, entre outros.

Geograficamente, as fronteiras eram bastantes próximas, assim como linguística e culturalmente falando, pois se constituía de inúmeros grupos étnicos, “os ambundos. Constituía um grande e antigo grupo étnico, que se subdividia em outros grupos: Ndongo, Songo, Lengue, Libolo, Hungo, Pende, Ndembo, Mbaca, Mbondo, Imbangala” (MONADEOSI, 2015, p.260). Sendo que esses grupos ambundos faziam parte do reino de Ndongo. Cada um desses grupos era

composto por clãs e as línguas faladas eram variantes do quimbundo. Línguas aparentadas, mas com cargas dialetais que demonstram diversidades.

Nei Lopes (2003) afirma existir uma predominância das culturas bantas, principalmente através das línguas Quinongo, o Umbundo, e o quimbundo. Isso contesta “uma suposta ascendência de línguas sudanesas, como nagô (ioruba) no panorama das línguas faladas no Brasil, no período da escravidão. Sem dúvida, contribuíram para modificar o falar português. O quimbundo foi considerado como uma das línguas bantas faladas pelo grande contingente de africanos. E Renato Mendonça (1972, 41) endossa tal anunciado, quando atesta que o “quimbundo, pelo seu uso mais extenso e mais antigo, exerceu no português uma influência maior do que a nagô”.

Nina Rodrigues (1977, p.), precursor de Castro (2001) já contestava em seus estudos, o exclusivamente banto dado por alguns estudiosos do assunto:

Com esta ideia preconcebida de que fossem bantos todos os negros brasileiros, concorre para o exclusivamente apontando a circunstância de que os estudos dos portugueses sobre as línguas africanas e as modificações, vêm versado todos sobre línguas bantos, desde a Arte da Língua de Angola, em 1697 do jesuíta Padre Dias até as obras recentes do Sr. Major Dias de Carvalho sobre a Língua de Luanda (1890).

Já Castro, sustenta a tese de que a obra do padre Pedro Dias escrita em 1663 e publicada em 1687 em Lisboa, traz em seu bojo o povo banto-falante, pelo fato de que o contingente destes na Bahia no século XVII era de tal ordem “havia 25 mil falantes do povo banto, que não falavam português em Salvador”. Que instigou o estudioso a escrever a Arte da Língua de Angola – mais precisamente a língua quimbundo, mas como um mecanismo para facilitar a catequese. E para a autora, esses escritos funcionam como testemunho documental da presença banto.

Rosa (2013) fazendo uma análise de um fac-símile da obra de Dias, diz que “os elogios à obra de Dias permitem inferir que Dias não confundiu línguas semelhantes nem usou de uma variedade influenciada pelo português” (ROSA, 2013, p. 38). Complementa a informação de que a língua descrita pelo autor em nada se parece com um jargão ou um *pidgin*<sup>8</sup>, mas por conta do laborioso e complexo processo de evangelização pelos jesuítas para com a população escrava,

---

<sup>8</sup> “ O contato das línguas europeias com as línguas africanas decorrente do processo de colonização provocou, durante os séculos XVII ao XIX, a emergência de novas línguas veiculares, denominadas de pidgins ou criolos. O Pidignis surgiram tipicamente em colônias mercantis, de exploração, que se desenvolveram ao longo de rotas mercantis, de exploração, que se desenvolveram ao longo de rotas comerciais, como a costa da África ocidental, onde havia muitos grupos com diferentes línguas e nenhuma língua comum para comunicar-se. [...] Os pidgins têm uma estrutura restrita e desempenham uma função especializada; normalmente serviram para as trocas comerciais, e foram usadas por não nativos como língua franca por falantes que conservaram suas línguas vernáculas. A maior parte de seu vocabulário vem da língua dominante, normalmente europeia e a estrutura gramatical vem de uma ou de várias línguas vernáculas (africanas, no caso)”. (PETTER, 2015, p. 211)

exigia um certo conhecimento linguístico para cooptar melhor os escravizados. Então uma obra voltada para os missionários e não para os escravizados “para uma comunidade ágrafa no contexto jesuítico não implicou um projeto de promoção de cultura escrita para a comunidade de catecúmenos” (ROSA, 2013, p. 72), e tudo voltado para a pregação oral.

As línguas bantas foram majoritárias e mais antiga no processo de colonização, somando-se a esses fatores as questões das semelhanças notáveis e casuais entre a estrutura linguística dessas línguas com o português antigo, segundo Castro (2008), não favoreceram a emergência de um falar crioulo no Brasil, caso contrário, se fossem tão diferentes teria provocado um conflito e aí sim teria surgido uma língua crioula. A autora segue analisando que nossa língua por ser altamente vocalizada falamos cantando, isso tudo devido a influência banto. Por outro lado, Lopes (2003) assegura que tanto na fonética, quanto na morfologia e na sintaxe, as línguas bantas influenciaram decisivamente a língua que falamos hoje no Brasil. Mas é no vocabulário que elas fazem de fato, mais presentes.

No que concerne o vocabulário banto, segundo Castro (2001), podem ser classificados como antigos – aqueles relacionados ao período da escravidão, até já arcaizante, como “mucama”; os introduzidos por elementos novos, como “andu”, “dendê”, “caxumba”; os referentes à parte do corpo, como “cabaço”; os que substituíram equivalentes em português, como “marimbondo”, “bunda”. Os classificados por ela como contemporâneos – aqueles que estão em uso frequente pelo público do candomblé e que estão em trânsito para o português, como “axé”.

Além desses exemplos citados, temos centenas de palavras bantas que transitam em nossos meios livremente, como *mocotó*, *cochilar*, *bagunça*, *moleque*, *sunga*, *canga*, *calunga* e outros. Esses falares também ecoaram na literatura baiana, de acordo com Castro (2008) no século XVII o autor baiano Gregório de Mattos também comprovava essa influente presença através dos numerosos bantuísmos que se encontra na sua poesia satírica, a exemplo *de calundu*, *quilombo*, *cachimbo*, *jimbo*. Diante do que foi arrolado, faz acreditar que o grupo banto teve o papel crucial no processo de configuração do PB, ou seja, a língua banta é responsável também pela formação do PB.

Mesmo o processo histórico colonial ter tentando absurdamente coisificar os africanos e afro-brasileiros aqui no Brasil. Os seus falares ecoaram nessa história diante dos conflitos e repressões, quer nas plantações, nos minérios, nos afazeres domésticos, nos quilombos, no isolamento rural das fazendas - a ação socializadora do escravo doméstico e aquele cooptado

ideologicamente pelo senhor branco, “africano integrado” (SODRÉ, 2005, p.95) – o ladino, foi primaz para a formação dessa diversidade linguística que usamos.

Para Castro (2008), o escravo ladino era o empregado que exercia a função de levar e trazer a informação da senzala para a casa-grande. De modo oposto também poderia acontecer. Por conta dessas duas situações, configurou-se o ditado popular: “diante de um ladinho, é melhor ficar calado”. Isso foi importante, uma vez que ele aprendia os rudimentos de português, participando das duas comunidades sociolinguísticas diferenciadas.

Além disso, ela traz uma outra informação interessante sobre a etimologia; ao apontar que os ladinos ou os escravos domésticos, eram os mesmos “escravos de Jó”. Ou “escravos de Jó, jogavam caxangá”, que conhecemos como uma brincadeira infantil, muita usada pelos educadores como exercício lúdico para crianças, em diversas escolas brasileiras, mas só que não: nada tem a ver com o Jó, o personagem bíblico. Na verdade, Jó nunca teve escravos; escravos de Jó (quimbundo ‘njó, pl. jinjó, casa, mais o conjunto dos seus moradores” – ou seja, era o escravo da casa.

Para Sodré (2005) a condição do ladino proporcionou um novo olhar para o negro, porque estava em jogo a questão das contradições de classe e cultura assumida por eles. De certo modo, proporcionou uma individualização entre seus membros. Por sua vez, Póvoas (1988) vai mais longe, quando salienta que os ladinos, de origem, também falavam o português. Devido a isto, eram mais valorizados; chegando a atingir preço mais alto em relação a outros escravos, que não eram “tão prendados” – os boçais. Estes foram relegados a um segundo plano no mercado de trabalho.

Outro papel que merece destaque no processo da formação plurilinguística é o da mãe-preta, a *mucama*<sup>9</sup>, a mulher negra – aquela que vivia na casa grande, com quem os filhos dos senhores começavam a aprender as primeiras palavras. Na perspectiva de Castro (2008), essa mulher foi nossa primeira pedagoga, porque, no embalo de seu canto e seu acalanto, ela começava a introduzir, no imaginário e na linguagem, o seu universo simbólico e material. Ela cita ainda, como exemplo, um canto e acalanto na Bahia muito significativo que é: “Su, su, su, menino mandu, cara de pato, nariz de peru”.

---

<sup>9</sup> “MUCAMA (banto) (BR) – s.f. criada, escrava de estimação, que ajudava nos serviços domésticos e acompanhava sua senhora à rua, em passeios. Var. mucamba. Cf cambada. Kik\kimb. Mukamba, companheira. (CASTRO, 2001, p.290)

E faz uma análise da carga semântica da palavra “mandu” como sendo de etno banto, que quer dizer “estorvo”; e o nariz de peru, vermelho, assim como ficava o do menino branco quando chorava. Por fim, a autora acrescenta que “no lúdico, há um protesto da mulher negra, tida como disposta a renunciar à própria maternidade para criar o filho de sua senhora”, (CASTRO, 2008, p. 6). Notando que, nessas relações, bantuísmos como “dengo”, “caçula” “o caçula é o dengo da família”. E a autora relembra que a palavra *caçula* é a única palavra que tem o mesmo sentido para todos os brasileiros, como o filho mais jovem nascido de uma mesma família. Complementa Castro:

Por sua vez, nesse ambiente doméstico e conservador onde ela interagia, com aquela passividade quase irracional que apenas aparentava, sua personagem teve oportunidade de exercer uma influência socializadora em família, incorporando-se à vida cotidiana do colonizador, fazendo parte de situações realmente vividas e interferindo no comportamento da criança através de seu processo de socialização linguística e de determinados mecanismos de natureza psicossocial e dinâmico. (CASTRO, 2001, p. 63)

Assim, o papel dessa mulher negra conjugado ao do ladino no tráfico de influência em comunidades sociolinguísticas diferentes – casa grande e a senzala. A língua brasileira foi construída.

Assumir a presença dessas línguas africanas no português, é dizer que o negro escravizado teve papel de personagem falante no contexto da história brasileira: e possuidor de uma língua de expressão viva de um povo, de cultura e dinâmica. Haja vista que as palavras são portadoras de elementos que traduzem o jeito de ser, de pensar, de sentir, de ver, das relações construídas entre os africanos. Que permeiam nossa identidade, nossa ancestralidade, que não pode ser vista de forma exótica, mas fazendo parte da língua cotidiana.

### **Línguas oeste-africanas ou sudanesa: línguas africanas em espaços sagrados**

Quanto a historicidade das línguas africanas, o povo africano aqui no Brasil não só falou as línguas bantos, segundo Castro (2001). Frisa que além do banto, as línguas da família kwa do grupo ewe-fon e também iorubá, mesmo em número menor e mais presente em meios urbanos, tiveram uma presença relevante para a nossa cultura e língua.

Ao encontro do povo banto já estabelecido no contexto colonial, também é registrada no fim do século XVIII e no início do século XIX, os povos oeste-africanos ou sudaneses. Fazendo parte da família linguística Kwa, as línguas faladas por esses povos são da parte oriental da Costa do Marfim, sudeste de Gana, Togo, Benim, ao longo dos pontos de Alada, Anexo, Uidá, Cotonu,



Badagri e Lagos. As que tiveram papel mais significativo no Brasil foram as do grupo ewe-fon e a língua iorubá.

As línguas do grupo ewe-fon e iorubá apresentam características e sistema estrutural diferentes do grupo banto, possui um sistema tritonal, constituídas de 7 vogais orais, mais as correspondentes. Quanto a estrutura silábica básica é consoante-vogal (CV) de acordo com Castro (2001). Para Póvoas (1998) o nagô ou iorubá é de fato uma língua tonal, mas que já vem perdendo essa característica no Brasil. Contudo, ele argumenta que os fiéis do candomblé mais tradicionais, ainda a conservam, “mesmo alguns *òrisá*, quando da incorporação, conservam, além de certos fonemas particulares do nagô, o tom como elemento-opositivo” (POVOAS, 1988, p, 13).

Quanto aos povos Ewe-fon ou gbe, apelidados pelo tráfico de *minas ou jejes* foram levados para o Recôncavo da Bahia, Pernambuco, Minas Gerais, São Luís do Maranhão e Rio de Janeiro. As principais línguas desse grupo são ewe,fon, gun, mahi,mina.

Castro (2008) salienta que o ewe-fon denomina um conjunto de línguas (mina, ewe, gun, fon, mahi, etc) muito parecidas, correntes em territórios de Gana, Togo, Benim. Entre elas, as línguas fon, numericamente majoritária na região, é falada pelos fons ou daomeanos originário do planalto central de Abomé, capital do antigo reino do Daomé, também Benim atual.

Os Iorubá, concentrados no sudoeste da Nigéria (ijexás, oiós, ifés, ondôs, etc.) e no Reino de Queto (Ketu), no atual Benim oriental, ficaram conhecidos tradicionalmente no Brasil como “nagôs”. Os estudos de Castro (2001, p.41) diz que “em razão das guerras interétnicas que culminaram com a destruição do Império de Oió”. Muitos dos seus habitantes foram escravizados. Foi a época que muitos falantes de iorubá tinham sido trazidos para Brasil, nos anos de 1770 e 1850 (VERGER,1987, p. 9). Tiveram uma presença maciça na Bahia e alcançaram a última fase do tráfico transatlântico. E utilizados para trabalhos domésticos e urbanos na cidade de Salvador.

Diante do contexto, ou seja, a questão demográfica, explica a grande influência da cultura nagô na Bahia: uma entrada massiva de africanos falantes de variantes iorubá na região. Também é importante frisar, que os estudiosos apontam a entrada tardia deu o status da língua a seus falantes e a forma de se organizarem, justifica a vitalidade e existências das comunidades-terreiros-iorubás-nagôs, principalmente na Bahia e conseqüentemente a língua nagô nesses espaços.

Castro, sintetiza como foi a participação relevante desse grupo no Brasil, e por considerar necessário e importante para os nossos estudos, optamos por transcrever um trecho da entrevista concedida ao jornal Ìrohìn – Comunicação a serviço dos brasileiros:

Na última fase do tráfico externo, no século XIX, levadas numerosas de jejes e nagôs trazidos do Golfo do Benim foram desembarcados na Bahia para trabalhos urbanos e domésticos. Essa concentração no meio urbano, onde podiam desfrutar de uma liberdade relativa, ao contrário do meio rural onde o único recurso de liberdade era aquilombar-se, foi condição favorável para a aceitação de traços culturais mútuos sobretudo no domínio da religião, ainda mais porque jejes e nagôs já traziam uma longa tradição na troca de empréstimos nesse domínio, além de haver entre eles personalidades da sua classe sacerdotal, mulheres em sua maioria que fundaram os mais proeminentes candomblés da Bahia localizados na cidade de Salvador. A partir de então, os orixás do povo iorubá (Iemanjá, Ogum, Xangô, Oxalá, etc) começaram a ser conhecidos no Brasil através da divulgação desses terreiros por pesquisadores de várias nacionalidades, enquanto na ruas da cidade o tabuleiro-da-baiana, uma tradição mantida até hoje, se enriquecia de acarajé, abará, acaçá e a língua portuguesa se apropriava de novos aportes lexicais, nesse caso, de origem fon-iorubá. (CASTRO 2007, p.33)

Palavras iorubás que fazem parte do nosso universo linguístico “acarajé”, “abará”, “acaçá”, entre outras. São aportes, mas que muitas vezes se desconhecem a etimologia, ou quando sabem, por exemplo que o bolo feito de feijão, o “acarajé”, usado como oferenda às divindades, em alguns situações são comercializados com mudanças de nomes, como “bolinhos de Jesus” ou então no preparo utilizam óleos que dizem “consagrar” e tirar a conotação que é tida como negativa. Mais uma vez uma representação negativa e preconceituosa sobre aquilo que está no candomblé.

Rodrigues (1977), com o objetivo de atestar e coligir um vocabulário africano na Bahia (Salvador), descreve a língua nagô como muito utilizada nessa cidade, chega a entronizar tal língua ao lhe dar um viés de supremacia literária em detrimento as outras línguas:

A língua nagô é, de fato, muito falada na Bahia, seja por quase todos os velhos africanos das diferentes nacionalidades, seja por grande número de crioulos e mulatos. Quando neste Estado se afirma de uma pessoa que fala a língua da Costa, entende-se invariavelmente que se trata do nagô. Ela possui mesmo entre nós uma certa feição literária que eu suponho não ter tido nenhuma outra língua africana no Brasil, salvo talvez o haussá escrito em caracteres árabes pelos negros mulçulmis. (RODRIGUES, 1977, p. 50)

Na certeza de que o predomínio da língua nagô na Bahia foi de tal ordem, que Rodrigues (1977) chegou a chamar de *dialeto nagô*, o que de acordo com Castro (2007)

Ele define como uma espécie de linguajar do português com línguas africanas que era de uso geral entre a população negra e mestiça da cidade da Bahia àquela época. Não se tratava da língua iorubá, como muitos se deixaram confundir, pelo fato de nagô, o dialeto iorubá falado na região Queto (Ketu), ser popularmente entendido como uma designação genérica para iorubá ou usado, de maneira também equivocada, para dominar qualquer indivíduo ou língua de origem africana no Brasil. (CASTRO, 2007, p.32)

Também Póvoas (1988), traz brevemente essa discussão, pontuando que inicialmente foi através de alguns estudos que mostraram um exclusivismo banto e que perdurou por muito tempo, predominando em Pernambuco e no Rio de Janeiro, onde atestavam que os escravos eram procedentes das colônias portuguesas da África Meridional. Depois com Nina Rodrigues “termina

por criar um outro exclusivismo para as terras baianas, a ideia de que somente os *nàgò* chegaram aquele estado” (PÓVOAS, 1988, p.17).

Como podemos perceber, estes povos que foram trazidos para o Brasil no último ciclo do tráfico, foram agregados as exigências sociais e urbanas já do século XVIII. Eles foram postos como mão-de-obra escrava na cidade, aonde o desenvolvimento chegava junto com a família real.

Sob a perspectiva de Reis (1986) em relação a presença do negro na conjuntura econômica da Bahia do século XIX, o autor pontua que seria simplismo só analisar a história desse período sob a ótica do senhor de escravo de um lado; e o próprio escravo de outro, o primeiro em cima e o segundo em baixo. Mesmo reconhecendo a classe de senhor de engenho como dominante por excelência, com seus privilégios, o autor trata de uma outra posição social e econômica de alguns escravos, “para além (mas não ‘por fora’) da matriz escravo\senhor. Outras categorias sociais existiam e desempenhavam importantes funções sociais, econômicas, culturais e políticas baiana do século XIX, principalmente (não exclusivamente) em seu lado urbano”. (REIS, 1986, p. 14).

Mesmo com poucas oportunidades de ascensão, liberação de raríssimos privilégios, quando dados talvez sob manipulação do senhor de engenho, o negro procurou formas de organização, seja na religião, na língua, nas insurgências, para poder operar numa sociedade injusta, excludente, perversa, desigual. O modo de vida urbano dos séculos finais da escravidão imposto, facilitou o contato entre os seus falantes e a resistência aos valores culturais europeu, principalmente no campo religioso, tema que exploraremos adiante.

Completando os estudos sobre as línguas africanas que se fizeram presentes no Brasil nos séculos passados, Castro (2001, p.38-39), cita outras línguas provenientes da Nigéria, também já na fase final do tráfico pertencentes a família KWA, sendo elas: Nupe, Bini, Ibô, Calabari. Fazendo parte da família AFRO-ASIÁTICA - Hauçá, essa língua por mais de vinte milhões de indivíduos na maioria dos estados da região nordeste do país, também islamizados. Foram transplantados logo nas primeiras décadas do século XIX, para a cidade de Salvador para cumprirem trabalhos domésticos e também serviços urbanos.

Mas as condições auxiliaram para ter oportunidades de criar sucessivas revoltas, como a conhecida Revolta dos Malês, atestou Reis (1986, p. 36): “a Bahia estava marcada por profundas desigualdades sociais, agravadas pela rápida expansão da população pobre livre e escrava [...]. A rebelião de 1835 foi um elemento importante dessa correnteza”.

O nosso estudo até aqui se limitou em sistematizar a presença dos povos e línguas africanas no Brasil desde o século XVI, ancorado em estudos de autores que pesquisaram tal temática. E o nosso propósito com antes já pontuado foi de situar melhor as nossas posteriores discussões. Diante do que foi apontado, percebemos que o contato ao longo dos quase quatro séculos dos falantes africanos com a língua portuguesa, resultou no português do Brasil. Mas também os falares africanos das últimas levas, favoreceram a preservação da língua nos espaços sagrados dos terreiros.

A certeza de que o negro escravo e seus descendentes, dentro do contexto histórico colonial em que estavam inseridos, tiveram um papel linguístico crucial, é fato, atestando a presença de várias línguas, não uma miscelânea, mas cada uma com suas peculiaridades. Suas presenças nas plantações, casas-grandes, minas, quilombos, senzalas, nos centros urbanos, influenciaram linguisticamente esses espaços. Mendonça (1970, p.60) versa que “na intimidade da família, na vida do campo bem como na cidade, o negro é uma figura infalível”. Desse modo, falares no período colonial e até hoje não ficaram imunes aos falares africanos, isso prova a variante linguística brasileira.

### **Falares de Terreiros, de Candomblés e de Nações**

Objetivo apresentar um olhar sobre os falares africanos no Candomblé, assim como contextualizar a religião, bem como as nações, povos formadores dessa matriz. Todo estudo irá subsidiar depois a análise dos dados empíricos coletados na pesquisa sobre esses falares usados por membros jovens de candomblé.

Em dados momentos usarei as terminologias como: falares africanos, língua-de-santo, língua-do-povo de santo, usada especificamente para os cultos e a linguagem candomblé, usada coloquialmente pelos adeptos em seus contextos sociais, nas relações cotidianas, com seus pares ou não.

Conforme a divisão de Castro (1976;2001) sobre os níveis linguísticos da Bahia se observou a partir do estudo da “linguagem popular da Bahia ou LP” outros níveis, como: as terminologias religiosas dos candomblés e linguagem de comunicação usual do povo-de-santo, são entre outras subdivisões de níveis de linguagem encontrada na Bahia –“ N1 ou TR e N2 ou LS”. Assim, muitas vezes as palavras que falamos no português corrente de forma tão natural, são empréstimos também de palavras africanas e ameríndias.

A língua de santo é tida pelos estudiosos como uma variante de base ou raízes africanas utilizadas em comunidades de terreiros, uma “língua ritual”. Com isso, estuda-se a possibilidade de elas terem se mantidas bem mais resistentes e conservadas por conta da religião, “os terreiros

de candomblés constituem um dos espaços de manutenção dos valores históricos, culturais e linguísticos de povos africanos oriundos das regiões de antigos reinos” (MONADEOSI, 2015, p.251). Castro também versa que “nas sobrevivências e orientações religiosas preservadas pelos negros nas Américas, observa-se a persistência de um "corpus" linguístico de origem africana como meio de transmissão simbólica dos seus valores religiosos” (CASTRO, 1976, p.211). Um corpo linguístico que é usado pelos adeptos mais como desempenho, do que como competência linguística que faz parte de toda a sua vivência espiritual no Candomblé, de acordo com Póvoas (1988):

Os falantes da comunidade do candomblé com raríssimas exceções, são nativos de língua portuguesa, mas são obrigados a conhecer a língua através da qual se estabelece o diálogo com as divindades. Designadas por vários títulos, africano, *nagô*, *língua africana*, *língua da Costa* (grifo do autor), essa língua tem a função especial: através dela celebra-se o culto aos orixás e, mais ainda, conversa-se face com eles. (PÓVOAS, 1988, p.10)

Uma língua que vai substancializar as hierarquias, os preceitos, os segredos e o respeito. E acima de tudo, é com ela que os membros dos terreiros vão cultivar e dialogar com aqueles que são o equilíbrio das suas religiões – os orixás, santos, inquices, voduns “esta possibilidade de diálogo face a face justifica o esforço do candomblé para conservar a língua *nagô*”, assinala Póvoas (1988, p. 39).

Monadeosi (2015) constata em relação aos candomblés, as confrarias foram primazes como formadoras de núcleos para a sua consolidação, pois os seus adeptos os foram os mesmos que depois formaram os primeiros terreiros e contribuíram para a difusão do termo “nação”. Para a autora o “termo *nação* é usada no candomblé para distinguir seus segmentos, aos quais são chamados de modalidades e que dizem respeito à língua sagrada, aos toques dos atabaques, aos deuses e a liturgia”, (MONADEOSI, 2015, p. 254, grifo da autora). Assim como pode indicar a procedência dos seus fundadores, como o “orixá” predominante trazido por eles. Segundo ainda a autora, “a nação queto, por exemplo, foi fundada por pessoas trazidas do antigo reino de Queto. Há vários orixás que se manifestam nos candomblés queto, entretanto, Oxoce é considerado o patrono”.

Quanto ao termo “Candomblé” convém descrevermos nesse estudo a sua carga semântica: empregado comumente com o sentido genérico de cultos de matriz africana na Bahia. O termo traz uma etimologia importante dentro dos dicionários de palavras africanas, mas também outros sentidos que nos leva a pensar sobre essa religião.

Lima (1974) coloca que o termo “Candomblé” é comum na vasta literatura etnográfica, e de uso corrente na Bahia. Designam como grupos religiosos onde são caracterizados com um sistema de crenças em divindades chamadas “santos” ou “orixás”. E também “estão associadas

aos fenômenos de possessão e transe místico. Transe que é considerado, pelos membros do grupo como a incorporação da divindade no iniciado ritualmente preparado para recebê-la [...]” (LIMA, 1974, p.66). O autor também faz uma reflexão sobre o termo *candomblé* fora do contexto da discutível etimologia e trata a definição não só voltada como um corpus de mitos, rituais, etc., como também para o espaço onde acontece os ritos (terreiros). Vai mais longe, ao pensá-la no campo da ideologia. Traça vários campos semânticos da terminologia *candomblé*:

O significado do termo, entretanto - deixando a parte sua discutida etimologia - estendeu-se do corpus ideológico do grupo, seus mitos, cosmogonias, rituais e ética - ao próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas, quando, então, *candomblé* sinônimo de terreiro, de casa-de-santo, de roça. Na Bahia, na linguagem do povo-de-santo, esses últimos termos se equivalem como referentes espaciais dos grupos, mas a palavra *candomblé* conserva sua conotação de sistema ideológico em outras situações referenciais. "Irão *candomblé* de X" ou "ser filho-de-santo do terreiro de F" são expressões correntes que se igualam em significação. Mas, "ser de *candomblé* "ou "acreditar em *candomblé*" exemplificam a outra conotação da palavra e esses dois tipos de exemplos definem a ambivalência semântica do termo. (LIMA, 1974, p.66)

Lima, amplia para nós, o campo semântico da terminologia “*candomblé*”, sem entrar neste momento na busca etimológica, para dizer que além do sentidos de ritos, mitos, cosmogonia, transitou também para nomear os espaços onde se pratica as cerimônias (espaços), sendo sinônimo de terreiro, casa-de-santo, roça, barracão, Ilè, unzó, entre outros. Por isso que ao utilizarmos tal terminologia com grafia e som igual, não quer dizer que tenha o mesmo sentido pra tudo, mas poder explorar tais possibilidades citadas.

Edson Carneiro (1948) em sua clássica obra *Candomblés da Bahia* apresenta a definição mais voltada para o espaço e também, o contexto mais lúdico, como:

O lugar em que os negros da Bahia realizam as suas características festas religiosas tem hoje o nome de *candomblé*, que antigamente significou somente as festas públicas anuais das seitas africanas, e em menor escala os nomes de terreiros, roça, ou aldeia, este último no caso dos *candomblés* de influência ameríndias. (CARNEIRO, 1948, p. 13)

Completando os sentidos que alguns autores dão o termo, Vivaldo da Costa Lima, também faz uma nota sobre esse viés lúdico: o sentido *candomblé* já teve entre os antigos líderes nagôs e que por isso preferiam usar seita ao invés de *candomblé*, pois possivelmente “uma das etimologias sugerida para *candomblé* é precisamente dança de negros”, (LIMA 1974, p.67).

Em estudos mais recentes, Castro (1978;2001) busca explicar a palavra *Candomblé*, através da etimologia: como vindo do étimo banto “k-n-dóm-id-é” ou kà-n-dom-é-“ou, mais frequentemente “kà-n-dòm-el-é”, ação de rezar, de orar, derivado nominal a verbal de “kulomba”, louvar, rezar invocar, analisável a partir do protobanto “kò-dómb-éd-á, pedir pela intercessão de (os deuses) e local onde se realiza o culto. E de acordo com a autora, *Candomblé* é

igual a culto, louvor, reza, invocação, ou local de culto, sendo o grupo consonantal “bl” uma formação brasileira, uma vez que não existe nenhum grupo consonantal (CC) em banto.

Também aponta como sendo local de adoração e de “práticas religiosa afro-brasileiras da Bahia; o culto ou o conjunto de crenças religiosas dedicadas a divindades africanas (santos); a cerimônia pública festiva; (pejorativo) cerimônia de magia negra, de feitiçaria, macumba” (Castro, 2001, p.60).

Além disso, tal palavra, parte das evidências já comprovadas de que é atestado, por exemplo, nos países americanos de língua espanhola como Uruguai e Argentina. E os étimos têm uma larga distribuição geográfica em África, ou seja, as zonas linguísticas do nordeste e sudoeste no Quimbundo, Quicongo e Umbundo (Angola, Congo, Zaire), (CASTRO, 1978).

Ainda assim, Castro amplia o conceito fazendo uma descrição mais pormenorizada de como para diferentes grupos étnicos, os títulos dos dirigentes diferenciam:

Candomblé aqui é empregado com o sentido que toma entre seus membros e adeptos. Designa um modelo específico de organização sócio-religiosa de grupos dirigidos por uma classe sacerdotal cuja autoridade suprema é popularmente chamada de mãe-de-santo ou pai de santo, mas que recebe o título genérico de HUMBONDO ou HUBONO (étmo fon) entre as “nações” JEJE; de IALORIXÁ ou BABALORIXÁ (étimos yorubá) entre as ‘nações’ NAGÔ, QUETO, IJEXÁ; de MAMETO ou TATEO (étimo bantos) entre as “nações” CONGO, ANGOLA. (CASTRO, 1978, p.61).

Lopes (2003, p.63) traz também a seguinte definição para a palavra “tradição religiosa de culto aos orixás jeje-nagôs. Celebração, festa dessa tradição; xirê. Comunidade-de-terreiro onde se realiza essa festa”. Quanto a etimologia o autor não consegue definir, faltando mais pesquisas para isso no seu trabalho.

A religião do Candomblé perpassou e perpassa por toda uma construção, uma instituição de resistência. Com o contexto sócio-histórico estudado por vários cientistas, onde tentam entender como uma religião, tão rica, fez parte da vida espiritual e social do ser humano no Novo Mundo e na África. Porque ela fez parte da sociedade brasileira como legado. E até hoje se torna necessariamente presente, não de forma exótica, folclórica, supersticiosa, mas como uma diversidade, onde quem busca dialogar com seus deuses, *orixás, inquices e voduns*, tenha seu lugar para realizar seus cultos.

Sua matizes, estrutura, funcionamento, entre outros, têm uma complexidade. Vivaldo da Costa Lima (1974) num colóquio sobre nação de candomblé, apresenta uma reflexão sobre a necessidade de se reavaliar o método comparativo antropológico sócio-cultural, no contexto da união entre técnicas de pesquisa e interpretação numa visão diacrônica, para se tentar captar os fenômenos mais complexos na dinâmica de contato cultural, e nesse contexto, o autor coloca a questão do candomblé:

Essa posição tem sido particularmente proveitosa na investigação dos fenômenos religiosos, notadamente dos grupos chamados de candomblés, na Bahia, que são fundamente marcados pela retenção de muitas ideologias africanas - das ideias cosmogônicas, teológicas e éticas aos aspectos mais expressivos do ritual e da linguagem. O tema tem sido objeto do interesse de muitos pesquisadores; entretanto, está por fazer-se, ainda, um completo levantamento das variáveis situacionais e de todos os aspectos estruturais e simbólicos desses grupos religiosos extremamente hierarquizados e coerentes que são os candomblés. (LIMA, 1974, p. 65).

Sabemos que muitas pesquisas já surgiram, que alinham uma análise mais apurada sobre a religião candomblé, e isso favorece o entendimento de uma instituição que fez parte da cultura brasileira, um patrimônio material e imaterial.

A organização social de matriz africana passou a ter denominações diferenciadas a depender do estado, como na Bahia, se chamou “candomblé”; já em Pernambuco e Alagoas, “xangô”; no Maranhão, “tambor-de-mina”; e no Rio Grande do Sul, “batuque”, afirma Prandi (2000). Essa religião etno-brasileira, foi segundos estudos organizados, em grupos de “nações” ou “nações de candomblés”, como: JEJE, de origem Fon; NAGÔ-QUETU-IJEXÁ, de origem yorubá; CONGO-ANGOLA de origem banto. Mas não tão puros assim, havendo até empréstimos linguísticos e correspondências de cultos e divindades, como apontam os estudos; um sincretismo, sem perder a autonomia e identidades. Na visão de Bastide, é possível distinguir uma nação da outra, por vários meios:

Os candomblés pertencem a “nações” diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: angola, congo, jeje (isto é, auê), nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala iorubá, da Costa dos Escravos), queto, ijexá. É possível distinguir essas “nações” umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia a influência dos iorubás domina sem contestação o conjunto de seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica aos daomeanos, aos bantos [...] (BASTIDE, 2001, p. 29).

Assim como toda cultura muda, o candomblé, também não ficou ileso a essas mudanças, devido a fatores sócio-históricos, econômicos e às adaptações<sup>10</sup>. As trocas de elementos permearam essa religião, Lima (1974) coloca que essa mudança é inevitável:

Com a resistência oferecida pelo conjunto coerente de crenças e de ritos trazidos da África pelos antepassados, nada mais, entretanto, poderia estar intacto nos candomblés. Nem a ideologia, marcada, sem dúvida pelas concessões ao sistema de pressão das classes dominantes, nem o simbolismo dos ritos e dos mitos, muitas vezes perdidos de sua originalidade significativa e aqui reinterpretados ou recriados; ou a língua sagrada dos cânticos e das fórmulas rituais, identificável na sua estrutura e no seu léxico, mas certamente modificada em seus valores semânticos e fonéticos. (LIMA, 1974, p.68)

---

<sup>10</sup> Dois processos chamam muito atenção atualmente – as questões do “branqueamento” e da “africanização”.



As religiões afro-brasileira são vistas como a base principal de resistência e integração da cultura africana em confronto com as culturas europeia no Novo Mundo. Prandi (2000) coloca o processo do possível apagamento das origens dos africanos por conta da diáspora, mas aponta o Candomblé como uma das formas de resistência e apresentação da cultura africana no Brasil e outros países americanos. Não perdendo de vista a ressignificação por conta do contexto histórico.

### **Repertório Linguístico de Santo**

E nesse ambiente de resistência encontra-se uma persistência de um repertório linguístico de base africana onde são expressadas o simbolismo da vida religiosa, Castro (1978) vai dizer nos seus análises etnolinguísticas, com bases nas suas pesquisas em diversos candomblés no Recôncavo Baiano, na verdade “não se fala língua africana nenhuma entre os candomblés; essa língua suposta ‘língua nagô’ entre os candomblés passa a ser o uso de uma terminologia operacional” (CASTRO, 1978, P. 66). Presentes especificamente nas cerimônias religiosas e rituais que se desenrolam nos contextos de sacralidade e que são apoiadas nas diferentes línguas africanas faladas no período escravocrata. O que se usa segundo a autora, são frases, expressões, termos compreendidos em cada “nação” e já modificados pela língua portuguesa.

Língua de santo, usada nos espaços sagrados do culto afro-brasileiro, para a autora, tem as marcas específicas evidentes de origem africana e de aspecto semântico. São palavras que descrevem a ordem social do grupo, objetos ritualísticos e sagrados, cozinha ritualística, cânticos e expressões referentes a crenças, a costumes específicos, cerimônias e ritos mágicos.

Quando essas línguas foram alicerçadas no Brasil, num contexto cruel, modelada e remodelada em várias situações de conflitos sócio-histórico-religioso, o repertório linguístico ritualístico com toda a simbologia foi preservada para a vivência dos mitos nos candomblés, a transmissão dos conhecimentos sagrados, a sabedoria ancestral, a memória e a oralidade, foram molas mestras desse processo e substancializou a tradição oral. Como a palavras e a forte ligação do homem com ela, em “sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido com ela”, revela Hampatá Bá (1982, p.182).

A memória surge com uma força que ocupa a consciência, de forma profundamente subjetiva, mas ativa, com uma latência que traz muitas lembranças depois, de maneira penetrante, oculta e invasora. Le Goff (1996) em História e memória, diz que tendo a memória o papel de reter

e conservar determinadas informações, é graças ao homem o papel de manter atualizadas as impressões e informações passadas, ou talvez o que ele representa como passadas.

Pollak (1989) enquadra a memória, como uma operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar. Se integra, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes.

Sobre essa base talvez possamos pensar, os grupos que foram minorias, marginalizados, periféricos, que sofreram perseguição e destruição. Tentaram a todo custo manter viva a sua África, forma de se opor ao dominante, uma memória “subterrânea que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘Memória oficial’, no caso a memória nacional” (POLLAK, 1989, p. 314).

Trazendo tal reflexão para o campo das religiões africanas e afro-brasileira, memória subterrânea que eclodiram, sobressaltaram nos cultos religiosos, sendo que os falares fizeram e fazem parte do sagrado dessa memória. Foi e é, por essa memória ancestral africana que esses jovens de terreiros adquiriram e adquirem os falares africanos, aprendem para fazerem parte e ao conhecer estabelecem conhecimento com as divindades (PÓVOAS, 1988). Memória que nos deixou um legado religioso e que segundo Santana (2004), esse conjunto de saberes não ocidental, transcende os espaços de terreiros, tomamos como referências os falares africanos que os jovens podem estar usando fora desses espaços.

Póvoas (1988) vai na direção oposta ao estudar o uso de terminologias em português no terreiro. Mas complementa e imbrica, quando trata do português falado no candomblé da Bahia, procurando descrever mais detalhadamente a nossa língua. O autor apresenta um olhar de dentro do espaço da pesquisa e vai traçando os níveis sociolinguístico de integração do afro-português nos quatro tipos de linguagem como: o português comum utilizado na comunicação normal; o nagô, usado em momentos rituais. O autor coloca maravilhosamente a sacralidade que o português toma no uso dos rituais dos candomblés, através de uso de lexemas como “sacudimento”, “despacho”, “matança”, “salão”, “camarinha”, mas de acordo com Póvoas (1988), essas palavras tomam a carga semântica do nagô e por isso tornam-se sagrados.

E os integrantes tornam-se bilíngues, pois “as atitudes e comportamentos sócio religiosos da comunidade do candomblé determinam as integrações linguísticas entre o português e a língua específica dos atos religioso” conforme Póvoas (1988, p. 20), sendo comum do ponto de vista do autor, o candomblé viver a realidade cultural de dois mundos oponentes, que de uma forma ou

outra se integralizam, assim o mundo “mágico dos orixás e o mundo concreto dos homens da civilização brasileira”. E ele atesta que o nagô mesmo restrito aos espaços sagrados dos terreiros como língua litúrgica e pelo fato do candomblé primar pela lealdade linguística para se conservar o léxico das nações africanas (PÓVOAS, 1988), pode ser usada em situações informais e a língua portuguesa se enriquece.

O enriquecimento do léxico português com palavras nagôs, bantos, jeje, de empréstimos e decalques próprios do mundo dos candomblés, como cargos, cerimônias, culinária, divindades, indumentárias e adereços, instrumentos musicais, objetos de cultos, recintos sagrados toque, danças e rimos de inúmeras áreas da cultura dessa ritual, podem está atingindo o domínio público. As fronteiras estão sendo ultrapassadas e as fronteiras seriam mantidas apesar da movimentação e intercâmbio entre eles, além do que delimitariam a posição do grupo ou indivíduos nas diversas relações explicam Poutignat e Streiff-Fenart (1998). Palavras carregadas de etnicidade, sutilezas e peculiaridades, que provoca ações e reações contextualizadas, problematizando as fronteiras nós\Eles, a categorização, a flexibilidade e dinamicidade ao usá-las. Uma análise que *a posteriori* iremos realizar de maneira mais esmiuçada com alguns dados.

### **Língua e Fala: Qual a relação?**

Este texto tem como objetivo também delinear brevemente os estudos de fala, língua, norma, sistema e sujeito, imbricando nessas teorias nosso objeto de pesquisa: os falares<sup>11</sup> que os jovens aprendem nos contextos dos seus pertencimentos religiosos dos cultos afro-brasileiros e utilizam fora, nas suas sociabilidades, como manifestação da diversidade linguística brasileira.

Evidenciamos que é um pequeno recorte, uma vez que a intenção não é aprofundar em tais teorias, principalmente no universo saussuriano, já tão desenvolvido por linguístas de

---

<sup>11</sup> Tomamos como falares, o vocabulários que os entrevistados aprendem nas vivências nos seus espaços de pertencimentos religioso, para tanto tomamos para embasamento teórico, a discussões de Petter (2015): nesse mundo afro-brasileiro, há um repertório linguístico diferenciando as modalidades de candomblés às quais se dá o nome de nações e, embora as cerimônias públicas sejam muito similares em sua estrutura, cada nação cultua as suas divindades em sua língua ritual, chamada de *língua de santo*, cujos falantes se denominam *povo de santo*. Observando as comunidades tradicionais de matriz africana, pudemos constatar um repertório linguístico bastante diversificado, ligado à vivência dos grupos, cuja transmissão se dá, via de regra, através da oralidade. Os níveis de vocabulário dos falantes variam de acordo com os conhecimentos adquiridos nos espaços dos terreiros, principalmente em relação às línguas sagadas utilizadas na liturgia. Concretamente, as línguas sagadas possuem termos de línguas africanas transplantadas para o Brasil pelos povos trazidos na condição de escravos das regiões acima citadas.

diferenciados posicionamentos, em que alguns colocaram em xeque, outros aprofundaram e complementaram tais discussões.

Com o intuito de entender melhor a discussão sobre fala e língua, ampliamos e nos apoiamos nos pressupostos teóricos da Etnolinguística, em conformidade com a perspectiva de Eugenio Coseriu (1978) que, além de aprofundar, delimitou mais precisamente o objeto dessa disciplina, de modo que definiu três linguísticas distintas: a do falar, a da língua e do discurso, cada uma com seu papel e sentidos diferentes (BARRETO, 2010). Condizente a tal distinção, optamos nesse momento, de forma incipiente, pela *linguística da fala*, porque é uma das categorias que embasa nosso objeto de estudo. No tocante aos fatores “extralinguísticos”, concernentes a esta ramificação da Etnolinguística, diz Barreto:

A análise da língua de uma determinada comunidade, partindo dos fatos linguísticos para os fatos extralinguísticos, permite conhecer melhor a realidade social desta. Em função dos fatores extralinguísticos, podem ser explicitados vários fenômenos linguísticos, como o aparecimento de determinadas formas linguísticas. (BARRETO, 2010, p. 6).

Por hora, resolvemos começar o nosso itinerário discursivo, perpassando por uma bela e simples narrativa que tem como tema o “falar demais”; e falar para nossos estudos é muito significativo. Consideramos lúdico, e como a maioria dos textos literários, utilizar a palavra para recriar a realidade e torná-la plurissignificativa como nas estórias contadas por Póvoas em sua obra “A fala de Santo” (PÓVOAS, 2018), que não tira nem diminui a função pragmática, precisa, informativa do texto científico, em particular desta dissertação. Ao contrário, arriscamos dizer que se complementam. E é mais uma forma de produzir conhecimento.

Sabemos que por ser uma narrativa literária, nos permite múltiplas leituras e imagens, e quem sabe desconstruções, como é nosso intuito nessa breve análise linguística “é preciso que dê asas à imaginação criadora para que se possa vislumbrar a resposta escondidas” (PÓVOAS, 2017, p. 366). Essa pequena narrativa fantástica africana, ilustra e tem uma relação com “os ensinamentos de princípios éticos e morais nas comunidades tradicionais de terreiro”. Isso perpassou por todo o processo de escravidão e silenciamento no Novo Mundo. E ainda nos faz lembrar que no processo cruel de domínio de vidas humanas escravizadas e seus descendentes, quantas línguas devem ter sido fritas no dendê e cabeças decepadas por conta da intolerância, arrogância e poder dos senhores e senhoras colonizadores.

Póvoas, nos presenteia, diverte e nostalgia com narrativas curtas, mas de profundo ensinamentos, são os *itan*, histórias de base jeje-nagô, contadas, recontadas e adaptadas sobreviveram e chegaram felizmente até nós. Uma que fez lembrar a minha adolescência foi a “Caveira que falava” (2018, p. 35). Até hoje o ensinamento maior, a moral da história, quando alguém diz que temos a língua grande, fala tudo que ouve e vê “ - Êta, quem te matou foi a língua”, como forma de punição.

O homem da história descobre a caveira que falava. Ele tem a personalidade racional, descrente daquilo que seus olhos não alcançavam, só dava conta do que era real, visto, palpável para falar, pois na narrativa a “língua que fala o que não vê merece ser frita no dendê”. Nas suas andanças e à procura de um abrigo para descansar e saciar sua fome, o homem se depara com o inusitado, o sobrenatural, o impossível, a caveira. Curioso e em tom jocoso, pergunta o que a levou a morte. A caveira para algumas sociedades, símbolo de morte, intimidação, transformação, sabedoria, conhecimento, efemeridade, lança, para surpresa do racional homem, a resposta: “-Foi a língua”. É obvio que, para o descrente, brincalhão senhor, foi muito assustador, inacreditável. Mas depois de pensar muito, viu nisso uma grande oportunidade para se tirar vantagens, ficar rico e famoso.

Resolveu se arriscar e procurou aquele que o deixaria em boas condições, alguém que possuía riquezas incalculáveis, a pessoa mais importante do lugar, pois o convenceria de que em nenhum lugar do mundo iria encontrar tal feito: uma “caveira que fala”. Assim o fez. Chegou a sonhar com pedras preciosas, carruagem, admiradores como premiação para tal feito. O rei foi convencido e desafiado. Mandou buscar a caveira, mas na sua de autoridade também racional, prometeu ao homem que, se fosse verdade, ele teria tudo que quisesse. E caso contrário receberia uma cruel lição, perderia a cabeça.

Assim, ao encontrarem a caveira espetada no pau, o homem todo convencido de si, agora já acreditando em tudo e com a língua afiada, perguntou: “- Caveira: quem te matou” e a caveira sabida e cheia de artimanha, nada respondeu. O pobre coitado perguntou várias vezes, se desesperou, e teve como resposta o silêncio da caveira. O rei, se sentindo desrespeitado, mandou decapitar o pobre homem. Quando a cabeça do coitado rolou no chão, a danada da caveira gritou “ - Foi a língua”.

Póvoas (2018, p. 36) na didática concisa da narrativa, termina como sempre em seus itan, um ensinamento “A língua que fala o que não vê merece ser frita no dendê, também a língua que tudo fala merece emudecer. O falador passa mal”.

### **Manifestações linguísticas da fala como ato concreto**

O fato de uma história como essa fazer parte da história oral africana, talvez tenha o objetivo de ensinar a ficar calado, calado diante do que se ouvia e via, para não sofrer a sanção da violência mordaz. Falar o que se via e ouvia não era permitido e mesmo que comprovado ninguém iria acreditar numa voz escrava.

O conto da Caveira que fala, também nos ilustra uma literatura oral, onde o falar passava a ser algo perigoso na colonização, manipulado. Mas uma forma de aprender e ensinar era de oitiva - de boca e ouvido. É também para nós quando nos primeiros anos de vida, a fala do outro, através das relações sociais, ensina, comunica, indica, conduz, sinaliza quem somos. Entendemos aqui que fala não tem a conotação como produto de ordem puramente biológica, mas também cultural. Considerando a análise de Cunha (2012) levamos também em conta suas reflexões que:

O dom da fala se manifesta primeiramente não porque estamos fadados a falar, por conta da nossa genética, mas porque pertencemos a um grupo humano. E todos os grupos humanos possuem uma língua. A capacidade de fala é vista como culturalmente, dissociada, em um momento social, das funções instintivas, que são de natureza puramente orgânica, como começar a andar. Aprende-se a falar, através da interação com os demais membros da sociedade, os outros seres humanos. (CUNHA, 2012, p. 114).

O falar para o povo escravizado foi institucionalizado como proibição, primeiro porque não foram considerados humanos os seus falares, suas línguas. Segundo, quanto menos comunicação menos insurgências. Cabeças foram decepadas como na história da caveira que falou, para que os falares não impregnassem a língua portuguesa brasileira, contudo, não conseguiram, afinal, falar também era uma forma de insurgência contra um processo cruel, colonizador. O ladino e a mulher negra, por exemplo já discutido acima, foram personagens que insurgiram, que falaram.

O falar requer o sujeito livre para se pronunciar, um sujeito com autonomia, embora parecia paradoxal, pois num contexto de escravidão onde falar era podado, ininteligível, para outros objetivava legitimar a desumanização praticada contra os escravizados.

E esses seres humanos, contudo, não ficaram silentes, Saussure (2006, p.26) diz que “a fala é sempre individual e dela o indivíduo é sempre senhor”, mesmo sendo mais contemporâneo tal análise, entretanto não se torna arbitrária quando atestados por vários estudos a presença dos falares africanos escravizados até hoje no português brasileiro, legitimando assim de sujeito falante, mesmo escravizado, no desenrolar da história. Petter (2015) corrobora, quando diz que no processo da diáspora africana:

Devemos lembrar que os africanos que para cá foram transferidos não trouxeram apenas sua força de trabalho, mas também transportaram suas culturas, das quais as línguas são uma expressão importante, embora pouco considerada nos estudos que investigam a contribuição ou a participação dos africanos escravizados na constituição da nacionalidade brasileira. (PETTER,2015, p. 2020)

Difícil contextualizar uma liberdade do falar africano num processo de opressão. No entanto, nada pode impedir esses sujeitos de encontrarem meios dinâmicos para se expressarem, seja através dos contos, cantos, dores, acalantos, falares, tradições e saberes. E processo esses que foram distribuídos em grande parte da sociedade no período colônia, e as consequências linguísticas foram evidentes e permanecem até hoje.

A discussão sobre o que é língua e fala e até que ponto estão ou não imbricadas para validar uma pesquisa do ponto de vista científico é um desafio teórico, ao mesmo tempo legitimar e reconhecer, no mundo acadêmico o papel das línguas africanas na constituição do PB, línguas que forjaram também o nosso português através das falas, do oral, é inadmissível e inviabilizado por muitas academias. Principalmente por prestigiar os estudos sobre a linguística da língua ao invés da linguística da fala. E também, etnocentricamente, se voltando mais para os estudos das línguas neolatinas.

Mas como não estudar a língua a partir do falar, ou ambos, como objetos importantes da Linguística? Coseriu argumenta que “não há que explicar o falar do ponto de vista da língua, e sim vice-versa”, (COSERIU, 1979, p. 213). Saussure postulou uma impossibilidade, uma vez que para ele o objeto principal da Linguística é a língua, no sentido do seu funcionamento e não do uso, e a justificativa para essa abordagem foi por considerar “dois caminhos impossíveis de trilhar ao mesmo tempo” (SAUSSURE,2006 p. 28).

Contudo, reconhece a indissociabilidade mesmo defendendo a separação para fins de delimitação do objeto da linguística moderna, “esses dois objetos estão estreitamente ligados e se implicam mutuamente; a língua é necessária para que a fala seja inteligível e produza todos

os seus efeitos; mas esta é necessária para que a língua se estabeleça” (SAUSSURE, 2006, p. 27).

Mesmo não demonstrando contradição, Saussure (2006) não consegue explicar toda a complexidade da linguagem e sua realidade, sendo insuficiente; e, com isso; evita-se perceber a fala como apreendida cientificamente, colocando-a como acessório e interdependente de língua.

Além do mais, a língua permite realizações por meio do sistema e se concretiza através do ato da fala. No caso particular da língua portuguesa do Brasil, por conta do processo escravocrata, ela sofreu através da fala, a influência de forma “irregular” das línguas africanas (diacrônico), de modo que do ponto de vista da linguística sincrônica, ainda hoje encontramos termos equivalentes em várias áreas culturais, descreve Castro (2001), sobre os aportes lexicais africanos referente as partes do corpo, conforme as funções e comportamentos sexuais, que muitas vezes vivem marginalizados e considerados como “chulos”, para alguns como pornofonias.

O que conseqüentemente, os aportes africanos acabam concorrendo com um vocábulo equivalente em português, no caso desses foram esvaziados de uma possível conotação “imoral” em seu uso, a exemplo de: hímem\cabaço, pênis\binga, copular\mengar, nádega\bunda, entre outros.

As duas formas estão presentes no português brasileiro. Mas determinadas comunidades linguísticas preferem optar por uma como modelo e impô-la, desnudada do senso de “imoralidade”. Por exemplo, no caso dos equivalentes “bunda” (kim. mbunda) e “nádega” (português), entre outros. Castro analisa que, devido a divulgação da mídia, acabaram deixando de ser vistos como palavras de “baixo calão e ganharam status sociolinguísticos, legitimando sua restrição de uso” (CASTRO, 2001, p. 121). E outros também que, ao contrário, tomaram lugar e deixaram de fora os equivalentes em português, como: moringa\bilha, caçula\benjamim, marimbondo\vespa, capenga\coxo, cochilar\dormitar, cachaça\aguardente. Interessante frisar dentro desse contexto ao se optar por um dos termos equivalentes - africanos ou português, os estudos de Coseriu sobre sistema normal e sistema funcional. Dantas (2001) analisa e nos ajuda a compreender que:

As formas linguísticas (generalizadores) encontram-se no sistema funcional, à disposição do indivíduo e sua comunidade, e o que é modelo, repetido pelo indivíduo



e sua comunidade, encontra-se no sistema normal, por isso mesmo, impositivo. Arriscamo-nos a dizer que o primeiro sistema é aberto, pois possibilita realizações diversas, e o segundo fechado, pois retira uma dessas possibilidades e a coloca como modelo. Dito de outro modo, o sistema funcional (aberto) dispõe de formas linguísticas abstraídas do ato concreto (falar) como opção de uso, e o sistema normal (fechado) opta por uma dessas formas e a impõe como modelo a ser repetido pela comunidade e pelo indivíduo. (DANTAS, 2001, p.50)

Parece que os termos africanos e português citados acima demonstram terem passados pelos atos concretos do falar como opção de uso. E o sistema normal, que é fechado, vai optar e depois impor como modelo para ser repetido, como aconteceu com a palavra “bunda”, termo afro-brasileiro que acabou “naturalizada” pela mídia, sem a conotação de “chulo”, mas com alguma intenção mercadológica. Assim, o ritual da repetição é essencial para se constituir enquanto norma. Entretanto, a pergunta questionadora é quem impõem esse sistema normal?

### **A desconstrução de uma única norma sociolinguística**

Podemos dizer que a norma imposta por determinados grupos ou pessoas preconceituosas, no campo lexical, vai apontar pela repetição uma carga semântica negativa a determinados termos da língua-de-santo, usados fora dos espaços sagrados de seus pertencimentos religiosos e popularizados no PB, como “candomblé”, “orixá”, “macumba”, “ebó”, entre outros.

E que na maioria das vezes são “demonizados”, execrados e vilipendiados por conta de preconceitos religiosos e distorções puristas. Como se tivesse infringindo a norma imposta do que é “puro”, “sagrado cristão”, ou seja, termos que, muitas vezes, também são até evitados de serem pronunciados, acreditando atrair coisas negativas. Isso é colocado na relação entre língua e poder, formas encontradas de não “dessacralizar” um português imposto no Brasil como forma de barreira social. E esses termos acima citados, assim como alguns outros provenientes das influências africanas, são incorporados de forma pejorativa, conforme assegura Carboni e Maestri (2001):

As palavras provenientes de grupos étnicos e sociais marginalizados são incorporados ao português culto e popular, muitas vezes, com conteúdos semânticos claramente negativos. Temos exemplos clássicos desse deslocamento de sentido. Moleque, palavras de origem quimbunda, com significado de ‘menino’, integrou-se ao português como ‘menino travesso’, ‘menino de rua’, ‘indivíduo sem palavra’. Maloca, aldeia ou residência tupi-guarani, descreve a ‘casa’ das populações marginalizadas, ou, em algumas regiões, o ‘prostíbulo’. China, termo de origem nativa, com significado de ‘mulher’, define comumente a ‘mulher prostituta’. CARBONI e MAESTRI, 2012, p. 40. Grifos dos autores)

São variedades desconsideradas etnolinguisticamente, por serem falares não pertencentes a linguística lusitana. No caso particular da população africana que tiveram seus falares silenciados durante o processo de colonização, considerado pelo colonizador como línguas ininteligíveis e raramente quando o colonizador tentava aprender essas línguas foi para atingir a ideal de cooptação religiosa através dos jesuítas, o objetivo deles não foi só a escravidão, também a “salvação de almas”.

O que leva a escolher e descartar determinados termos de forma positiva ou negativa, pode ser a norma. No caso, no período da colonização a norma ditada pelo colonizador português foi impor a sua língua como única, a portuguesa, tida como pura e de prestígio literário, houve um processo de hierarquização da língua lusitana, imposta nas relações de poder como superior. Mas, na tentativa de imposição ocorreu um enriquecimento mútuo. Como diz Petter (2015):

Considerando os empréstimos – que envolvem a adoção de uma palavra de outra língua e adaptação à fonologia e à morfologia da língua que se apropria do novo termo -, constata-se que o enriquecimento mútuo; não só as línguas africanas incorporaram termos técnicos e científicos, como também as línguas europeias ampliaram seu léxico com a integração de palavras de origem africana para referir-se a novas realidades para as quais suas línguas não tinham designação. (PETTER, 2015, p. 214)

O sistema linguístico pode garantir a criação de novos termos, ou a substituição de um termo por outro. Ou ainda, quem sabe, a convivência de termos equivalentes para uso da comunidade ou indivíduo, mas a norma, através da aceitação e repetição é que vai garantir o uso e tornar corriqueiro. Contudo, nos perguntamos, a norma é capaz de comportar todas as palavras essenciais para nossa existência? E uma só norma, não é violentar e ir contra a diversidade linguística que é a base dos nossos falares? Até que ponto uma norma não foi e é imposta por preconceitos? E o que é considerado “anormal (o que não se diz) seria o não aceito pela comunidade, pois não segue o padrão tido como usualmente costumeiro”? E mais, quem vai determinar, ditar o que é normal, dizível, aceito, repetido?

A norma como um caráter da língua na perspectiva de funcionamento e formalização, ela permite e interdita, “estabelece o que é normal, costumeiro, usual (permitido: o que se diz) e o que anormal, por não ser costumeiro e usual (o interdito: o que não se diz) dentro de uma determinada comunidade linguística. Nesse sentido a norma é coerciva” (DANTAS, 2001, p.160). Por conta dessa obrigatoriedade, um padrão de uso linguístico, a norma passa a ser uma gama de imposições sociais e culturais que vai valorizar uma em detrimento a outra.

Mas como a norma para ser concretizada precisa também da fala, “a fala (parole) seria a realização individual concreta da norma” (DANTAS, 2001, p. 160), e da “fala o sujeito é o senhor”, a manifestação dos seus sentimentos e pensamentos. A fala transgredi, é movimento, inovação e renovação.

A imposição de uma única norma no contexto linguístico pode configurar a perda ou desvalorização da identidade de um determinado grupo social ou ser percebido como etnocentrismo, pois acaba desconsiderando e não propiciando o conhecimento de outras coexistentes de comunidades sócio-linguísticas-culturais. Como dialetos, socioletos, falares, entre outros, pode se caracterizar como traço de determinada identidade étnica.

No caso específico da presença dos falares africanos no PB foi considerado por alguns estudiosos puristas como “toscos falares” e outros consideraram “inumanos” esses falares, “a sufocação dos timbres, das vozes e das línguas dos oprimidos é condição essencial para a manutenção da hegemonia dos opressores” (CARBONI e MAESTRI, 2012, p. 12). Uma ditadura linguística, onde aparentemente a LP saiu vencedora, mas com uma identidade linguística influenciada por outras línguas, entre elas africanas.

Sendo que a norma linguística é uma obrigação em dada comunidade de fala, uma convenção. Por ela, elimina-se tudo que é individual e inédito na fala. Quantos estudantes nas suas manifestações espontâneas em sala de aula são podados dos seus falares, sendo desconsideradas de forma perversa. Quantos alunos candomblecistas que sentem uma necessidade de expressar através de um léxico simbólico (dialeto) de sua religião no seu universo escolar, e não são permitidos, ou não se sentem à vontade?

### **O sujeito livre para falar**

O sujeito pode talvez não ser o objeto principal, o centro da Linguística enquanto ciência para Saussure, tendo um viés mais periférico, mas é inegável que aquele tem um papel de condição essencial na fala, ele está lá. Fala e a língua perpassam pelo sujeito, de acordo com Medeiros:

A língua e a fala repetidamente descritas por suas diferenças, podemos vislumbrar como semelhança entre elas a pertinência do sujeito em todas as definições que lhes concernem. Não parece possível tratar de qualquer uma delas sem recorrer ao principal implicado: aquele que recebe a língua passivamente, utiliza ativamente através da fala e, também através da fala, modifica coletivamente a língua, num ciclo

constante de alternâncias entre modificação e permanência. (MEDEIROS, 2016, p. 133)

Afinal, fala e língua não subsistem sem o sujeito, como afirma Benveniste “é um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem, e a linguagem ensina a própria definição de homem” (BENVENISTE, 1988, p. 285). Abre-se a possibilidade de um sujeito autônomo que, nas suas relações será capaz de atualizar os falares e perpetuar a língua, a depender da vontade, do contexto em que está inserido e das relações “eu-nós” e “tu-eles”. “A fala, enquanto uso da língua, aparece como um caminho da liberdade humana; avançar no caminho estranho que conduz dos fonemas ao discurso é passar *gradatim* da necessidade do sistema à contingência da liberdade”, explica Pêcheux (1997, p.72, grifo do autor).

Não tem jeito: ele escapole, mas está ali na espreita, se tornado um sujeito falante com suas idiossincrasias. O seu discurso, como é analisado, vai gradativamente percorrer o caminho para a liberdade; ordenando e externando às suas subjetividades. Ele externa através da fala, as mudanças na sociedade, e na história e vice-versa.

Notoriamente esse sujeito é essencial para a prática discursiva e manter vivos esses falares, não só falando face a face, mas usando a forma dialógica em que se estabelece sentidos no que se fala, e mesmo participando de uma mesma comunidade de fala, cada um possui suas individualidades, ideologias e suas idiossincrasias, com hábitos, vontades e estilos específicos.

No tocante a nossa pesquisa, os jovens entrevistados relatam o seguinte (posteriormente iremos analisar mais detalhadamente os dados da pesquisa): “que só usa o vocabulário entre seus pares”; o outro jovem relata que “sempre uso sem nenhum receio, independente do lugar”; esse entrevistado também diz que “vinte e quatro horas falando isso, a gente se acostuma”; “uso como forma de combater o preconceito”. Quando entrevistados em relação a se sentirem diferentes e especiais ao usarem esse vocabulário: diz “me sinto bem”; relata também “não me sinto diferente não, porque todo mundo acaba aprendendo alguma coisa”; este diz, “me sinto importante, se acho um pouco”. Mesmo participando do uso dos mesmos falares, esses jovens carregam suas singularidades, pois “o sujeito tem, desse modo, a possibilidade de singularizar-se e de singularizar seu discurso, não por meio da atualização das virtualidades de um sistema gramatical[...], mas na interação viva com as vozes sociais” (FARACO, 2010, p. 87).

Quando entrevistamos um dos participantes sobre o fato de se sentir à vontade para usar as palavras que fazem parte do seu pertencimento religioso, e se em algum momento receava

em utilizá-las em alguma situação ou fora da sua religião, ele nos informou que “sempre uso sem nenhum receio, independente do lugar, pois a língua africana era para ser mais utilizada”.

Dessa maneira, percebemos que nas declarações deles, além de mostrar um sujeito que é importante para o sistema da língua e fala, é também um sujeito que é livre para falar e de revelar insurgências, de ir contra a colonização da LP. Pois ao longo da história linguística aqui no Brasil, podemos perceber o quanto colonial a Língua Portuguesa foi e ainda é.

As atitudes dos entrevistados, questionam a violência da língua no sentido de se ter uma identidade que não existe na língua falada e escrita – a LP. Capaz de dar conta das suas etnicidades para ser realçada ou “utilizada para apresentar um Eu étnico específico” (POUTIGNAT e FENART, 1998, p. 167), uma identidade étnica que fazendo parte das suas etnicidades, revelam palavras de seus pertencimentos religiosos, que esses jovens acionam, quando querem se diferenciar ou expressar vivências. Evitando assim, uma normatividade que exclui uma série de identidades da condição humana.

Esse sujeito que fala, num ato individual, mas dialógico, vai contra a posição de língua enquanto sistema abstrato (Saussure, 2006), e se encaixa mais na proposta de se pensar a língua “funcionando no mundo, em movimento, com homens falando, produzindo sentidos enquanto parte de suas vidas” (PÊCHEUX, 1997, p.72). Com isso, a língua por si mesma, de forma imanentista, não é capaz de se explicar e ter sentido. O sujeito autônomo que fala e traduz seus contextos, cultura, etnicidades e suas inter-relações são essenciais para e entender a complexidade linguística.

Pode parecer paradoxal, pois o sujeito, ao mesmo tempo que é livre para falar, nasce num mundo linguístico determinado, submetido a um único código linguístico imposto e uma norma, como a Língua Portuguesa Brasileira, para sabê-lo.

Por outro lado, esse sujeito vivendo em regiões diferentes, situações socioeconômicas diversificadas e contextos multiculturais, ideologias, vão poder atuar nesses falares e porque não, na língua, ou seja, esse sujeito perpassa por várias situações, contextos, vozes sociais e está inserido no interior da “heteroglossia”. Como analisa Faraco:

Como a realidade linguístico-social é heterogênea, nenhum sujeito absorve uma só voz social, mas sempre muitas vozes. Assim, ele não é entendido como um ente verbalmente uno, mas como um agitado balaio de vozes sociais e seus inúmeros encontros e entrechoques. O mundo interior é uma arena povoada de vozes sociais em

suas múltiplas relações de consonância e dissonância; e em permanente movimento, já que a interação socio ideológica é um contínuo devir. (FARACO,2010, p. 84)

Uma fala marcada por um sujeito emprenhado de vozes. Constituídas nas relações sociais, nos diferentes territórios: ilês, terreiros, casas, roças, candomblés, barracões, etc. E vão atestar o lado concreto da fala, que representam suas idiossincrasias do seu mundo religioso.

O que é linguisticamente aceitável na maioria das vezes é imposta como normas ditadas por aquelas instituições consideradas transmissoras e socializadoras do conhecimento, a escola, a literatura, meios de comunicação,(CARBONI&MAESTRI, 2012).Outras formas não aprovadas subsistem através da língua falada, que procuram formas linguísticas dinâmicas, não abstratas e genéricas, mas usadas criativamente por pessoas, como os jovens candomblecistas que extrapolam os falares da língua de santo para as suas sociabilidades, para tornarem seus falares mais expressivos, com cargas semânticas dos seus pertencimentos étnicos. Não concorrendo com o português, e sim como mais uma forma de diversidade linguística

Importante considerar que determinados deslocamentos da norma de forma continuada, repetida e coletivamente, podem, talvez, de alguma forma mudar uma língua, seja na estrutura, no léxico. Ora também substituindo ou convivendo com lexemas equivalentes, por exemplo termos pertencentes às línguas africanas que moldaram a LP, que segundo Carboni e Maestri:

Apesar dessa censura linguística, as comunidades subalternizadas influenciaram a própria versão culta do português falado no Brasil. Essa ação foi sobretudo lexical, determinando que numerosos étimos americanos e africanos invadissem as mais castiças formas do falar português, para o terror dos puristas de então. Tal influência expressou-se também na pronuncia, morfossintaxe, na entonação, na cadência etc. do português brasileiro. (CARBONI e MAESTRI, 2012, p. 29).

Carboni e Maestri (2012, p. 12), ao citar Bakhtine, afirmam que “há liberdade apenas quando abandonamos a voz dos outros, para assumirmos a nossa, expressão natural e necessária de nossas necessidades”. De acordo as suas vontades e precisão, esses jovens recorrem, eventualmente, a um repertório linguístico de seus pertencimentos religiosos (será depois melhor analisado) que os identificam mais, eles passam a ser o sujeito dos seus falares.

## CAPÍTULO II

### FALARES REVELADORES DE IDENTIDADES ÉTNICAS

As discussões sobre identidade étnica estão no domínio da etnicidade, demonstrando daí uma complexidade em que requer as análises situacionais. Corrobora com a questão, a análise de Luvizotto (2009):

A concepção de etnicidade está além da definição de culturas específicas e, portanto, é composta de mecanismos de diferenciação e identificação que são acionados conforme os interesses dos indivíduos em questão, assim como o momento histórico no qual estão inseridos. (LUVIZOTTO, 2009, p.2)

Parece haver uma estreita relação entre o repertório linguístico de um grupo ou pessoa e identidade – um vínculo; ao considerar que tanto língua quanto fala podem ser acionados como diferenciação e identificação e acabam se tornando formas de expressão da identidade étnica, e um sentimento de pertencimento em relação a algum grupo, a exemplo: candomblés, LGBTS, imigrantes; indígenas, entre outros.

Existem palavras faladas pelos jovens de terreiros que de fato carregam elementos de suas identidades religiosas, mesmo fora do espaço sagrado que frequentam. Ambientes onde talvez a africanidade não se faça tão presente. Por isso, levantei a categoria identidade étnica destes sujeitos, a fim de mostrar que os falares pronunciados por eles são diacríticos das suas identidades, assim como a autoatribuição.

A análise vai se dá através das representações de autoatribuição dos sujeitos, assim como suas falas. De modo que, no nosso caso, a estreita relação entre etnicidade e identidade, perpassa por uma complexidade que vai muito além desse estudo.

Os sujeitos em determinada situação, vão perceber a si mesmos como pertencentes a algum grupo social ou a grupo étnico. Isso demonstra o reconhecimento dos valores, símbolos, traços culturais que estão ligados a esses grupos. O autoconceito, autopercepção e autoidentificação, vão fazer com que a pessoa seja percebida e tratada como membro desse grupo. O rótulo étnico que atribui a si mesmo ou são atribuídos pelos outros, vai demonstrar uma manifestação de identificação do indivíduo, como uma etnicidade específica.

Cardoso de Oliveira (1976), coloca que dentro da noção de identidade, existem uma bidimensionalidade, entre a pessoal que é individual e a social ou coletiva, mas defende a interconexão dessas duas identidades, e ao citar autores que trabalham com a análise de tal

noção, como Antropólogos (ex.: W. H. Goodenough, 1963, M. Moerman, 1965) e sociólogos (ex.: E.: Goffman, 1963; McCall & Simmons, 1966), eles têm procurado:

Mostrar como a pessoal e social estão interconectadas, permitindo-nos tomá-las como dimensões de um mesmo e inclusivo fenômeno, situado em diferentes níveis de realização. O nível individual, onde a identidade pessoal é objeto de investigação por psicólogos (ex.: Erikson, 1968, 1970), e o nível coletivo, plano em que a identidade social se edifica e se realiza. (OLIVEIRA, p. 1976, p. 119)

O autor não descarta a identificação pessoal em detrimento da social. Coloca até que a identificação pessoal é um deslindamento para a identidade social, em sua expressão étnica. E como complemento, é importante tomar as diferenças ou níveis, para poder estudar a identidade no campo da antropologia ou sociologia, sem cair em determinados “psicologismos”. Contudo, afirma em relação a identidade social que:

A importância de tomar a identidade como um fenômeno bidimensional permite, por outro lado, incorporar as contribuições dos estudos psicológicos, especialmente relevantes para a descrição dos processos de identificação, mantendo-nos fiéis ao princípio durkheimiano de explicar o social pelo social (sem que isso signifique ignorar o “fato psíquico”). (OLIVEIRA, 1976, p. 119, grifos do autor).

Não descartando a identidade no campo da psicologia, Oliveira (1976) enfatiza a relevância de analisá-la pelo prisma da sociologia, em que o social irá trazer elementos conflitantes da relação com o outro.

E para ampliar o entendimento da dimensão sobre identidade social ou étnica, o mesmo elabora a noção de “identidade contrastiva”, (OLIVEIRA, 1976, p. 120), como a substância da identidade étnica:

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i.e., à base da qual esta se define. Implica a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela afirma “negando” a outra identidade, “etnocentricamente” por ela visualizada. Nesse sentido, o etnocentricamente, como sistema de representação, é a comprovação empírica da emergência da identidade étnica em seu estado mais “primitivo”. (OLIVEIRA, 1976, p.120)

Os sujeitos envolvidos em situações de contatos, que precisam investir em uma determinada identidade étnica, manipulando-a ideologicamente e contrastivamente, com propósitos de conquistas sociais, políticas, econômicas, sobrevivência social e cultural, está investindo no caráter relacional da etnicidade. Possivelmente, os entrevistados ao usarem um léxico que faz parte do universo religioso deles, em alguns ambientes, têm o propósito de manipular a fala como traço das suas identidades, investindo na resistência, diferenças, respeito, existência e sobrevivência dos seus grupos étnicos, no campo dos conflitos e assimetrias.



### **Sou macumbeiro, sou candomblecista**

Num contexto da etnicidade, na sua função mais simples, o uso de falares, pode servir espontaneamente aos seus usuários como um marcador de identidade, assim como uma roupa de traje típico, ou uma comida. Evidente que esta fala não será posta como elementos para a definição, mas pode ser usado como recurso de descrição de saliência e pertencimento – uma diferenciação. Poutignat & Streiff Fenart (1998, p.117), afirmam que “estudar a etnicidade consiste, então, em inventariar o repertório das identidades disponíveis em uma situação pluriétnica dada e descrever o campo de saliência dessas identidades nas diversas situações de contato”.

Parece que entra em jogo na discussão dos autores, a possibilidade de vir à tona algum elemento que faz parte da identidade mediante fronteiras. Diante dessa conjuntura, pensamos ainda a fala como uma linguagem mutável, dinâmica, autônoma. Como um recurso usado para marcar a identificação étnica. E um elemento que também pode ser facilmente substituído por outros. Contudo, ela apresenta um vasto conteúdo cultural, seja a sonoridade, as variações, os sentidos, os níveis, os simbolismos, os grupos sociais, a historicidade, entre outros. carrega as complexidades e codifica significados.

No caso desta pesquisa, averiguamos que os entrevistados se identificaram como jovens pertencentes a determinados grupos étnicos, ou seja, através dos seus falares de base africana, são filiados aos grupos sociais de religiões de matriz africana. Eles se vêm e se definem em oposição a àqueles que não são. Trazendo o limite da etnicidade, ou seja, eles se percebem com características que são comuns ao seu grupo, mas que são diferentes em relação a outros grupos.

Os informantes além de usarem um repertório de língua-de-santo, como traço de identificação, também se autodenominam de axé, candomblé, terreiros, macumbeiro, por exemplo (captamos isso através de narrativas), fazendo oposição aos que não são das religiões dos culto afro-brasileiro e nem por isso causam isolamento, ao contrário, a fronteira étnica vai ser estabelecida por conta da comunicação das diferenças que os indivíduos se utilizam, Poutignat & Streiff-Fenart (1998).

De modo que, como a identidade étnica está atrelada ao grupo étnico, ela pode ser manifesta por realces. No nosso estudo, os falares que eles usam nas relações externas aos terreiros e autoidentificação, analisamos abaixo os seus depoimentos, para entendermos como os jovens entrevistados traçam as suas identidades étnicas (lembrando que não são diretamente

conceituações do que são, mas as narrativas possuem elementos indicadores de identidades). Como apresentaremos a seguir:

Maicom assim se expressa: “- Porque pessoas de axé, é como se fosse uma família. Eu tenho minha família sanguínea, e tenho minha segunda família de axé”. Esses depoimento de Maicom é importante, para a gente pensar que a sua identidade é forjada por duas famílias, a biológica (ou não e também não necessariamente a tradicional) e a da sua religião, onde o conceito de família para ele é estendido para a sua de axé; de convivência no mesmo teto, união, diferenças, ancestralidade, desafios, respeito, aconchego, projeto de vida comum, apoio pessoal, social e espiritual, cuidado, intimidade, reciprocidade e aprendizagens, que ajudam na sua educação (santo).

Já Luciano diz: “-Eu sou candomblé Angola”. A identidade religiosa de Luciano, é forjada na afirmação de que a nação angola é ele, ou seja, está na sua subjetividade, na essência, na permanência da sua existência. É assim onde estiver, ao contrário de “estar no candomblé”, que é transitório, momentâneo, passageiro. Luciano é nkisis, natureza, unzó, e tudo mais, que sua religião é.

Rhúbia afirma: “- É a parte que me identifico tanto como afro-religiosa, como uma característica pessoal”; “Sim, eu utilizo palavras da minha religião fora do ilê”. A identidade étnica de Rhúbia está muito atrelada ao ativismo e também a extensão da religião para sua vida pessoal. Não desvincula, ela carrega as etnicidades do seu grupo para onde vai. Parece que foi a religião que lhe possibilitou entender o que é ser afro, se reconhecer na cultura e história dos afrodescendentes, levando-a ao processo de de(s)colonialidade.

Marciel diz que: “ - Nós que somos desse tipo, que estamos em terreiros por busca espiritual, agregamos esse conteúdo para nós, e vamos passando pra quem quiser aprender a perpetuar a coisa”. O “aperfeiçoamento espiritual”, no sentido da busca de uma “educação de santo”, de saber lidar com sua espiritualidade para o crescimento, a relação com os santos, os preceitos, segredos, são “conteúdos” que Marciel busca. Mas, ele quer partilhar, quer cooperar para a perpetuação da sua religião. Uma atitude sábia que ele leva como um traço da sua identidade.

Silas: “ -Eu me identifiquei. Aí eu gostei. E pensei bem. E hoje sou do candomblé”. O candomblé para Silas apresenta algum ou alguns elementos que ele se identifica, isso o atraiu, uma afinidade com suas práticas e filosofia: seus cultos, tradições, simbolismo, língua, um cuidado com a espiritualidade dele, “ele se encontrou” e reconheceu-se. E a religião está aberta

para aquele que se sente atraído e busca uma responsabilidade existencial para si e o terreiro. Silas como um jovem, assim como os demais entrevistados, quebra o tabu de que o candomblé é um lugar de práticas de adultos e pessoas mais velhas. Uma busca de equidade religiosa (igualdade justa) em detrimento as religiões cristãs, tidas para jovens modernos, como nos movimentos carismáticos neopentecostais, como retrata Freitas (2016)

Vale ressaltar que quando nos referimos à juventude religiosa, no caso brasileiro, invariavelmente pensamos em juventude religiosa cristã, evangélica ou católica, com particular participação dos jovens evangélicos neopentecostais e dos jovens católicos carismáticos. Desse modo, a juventude religiosa de matriz africana assume um novo compromisso com relação ao tornar-se visível. Afinal, além dos recortes de raça, classe e localismo, que vigorosamente a definem e que podem colocá-la em lugar de desprestígio, agora, o recorte de pertença religiosa aparece como um novo definidor de vulnerabilidade. Ou seja: além de negros, pobres e moradores de periferias, são também “macumbeiros”.(FREITAS, 2016, p. 86)

Bruno narra que: “ – Lá no candomblé é assim, a gente perde o nome de batismo e ganha outro”. A *dijina* (apelido) para Bruno é tão importante quanto seu nome de registro, é o nome de batismo no santo. Contudo, como ele está no seu grupo de pertencimento, ele foi nomeado, e esse nome tem um sentido para sua religião, tem energia, significado e identidade. É único, podendo representar a origem ou a qualidade da divindade. Ele vai ser chamado por todos pela *dijina* no terreiro.

Kauê conta que: “ – Essa religião é o ar que eu respiro e a água que eu bebo, sendo que esses orixás detém a força desses elementos da natureza. E ao mesmo tempo que faço relação com diversas formas de luta e militância. Ser de Candomblé já é um enfrentamento diante do modelo da sociedade brasileira que foi pensada de forma hegemônica. Me sinto bem. Pois faz parte da minha identidade como candomblecista”.

Kauê, assim como os demais depoentes, retrata a importância de se viver uma religião que só fortalece a sua subjetividade espiritual. Ele coloca a força central da natureza e a relação dos orixás com ela, ou melhor, a corporificação nos santos, a representação mítica dos elementos da natureza, constituindo o âmago da sua existência. E sua identidade étnica é forjada neste contexto, mas apresenta também uma luta, ativismo para o combate ao preconceito que se pauta numa hegemonia enviesada pelo ocidental cristão. E kauê coloca os falares, como fazendo parte da sua identidade de jovem de terreiro. Então onde ele vai, ao falar tais palavras, elas revelam também sua identidade étnica.

Já Mariana afirma que: “– Sou do candomblé desde que nasci, pois meus pais eram. Gostar é pouco! é a minha vida, sem ela não sou nada”. Mariana apresenta uma relação muito

forte com a sua religião, nascer de pais (família de sangue) que já têm o pertencimento de terreiro.

Poder crescer nesse universo, com todo apoio, ensinamentos, é uma base muito importante, para ter essa religião como a chave para sua existência. Tudo gira em torno da religião. Isso não quer dizer que Mariana, é melhor ou sabe mais do que aquele que não teve pais (consanguíneos) que se criaram dentro da religião, mas a possibilidade de seus pais também lhe ensinarem a relação com o *axé* de forma mais próxima é mais confortante, é claro que os conflitos de parentesco existem, ela é filha.

Percebemos com isso que o amadurecimento junto as duas famílias, lhe possibilitará a obediência, respeito, solidariedade, aprendizagens. Os saberes para saber discernir as implicações de convivências, principalmente por ser *ekedi*.

O jovem Douglas declara: “Essa religião foi minha reconexão com uma subjetividade que eu julgava a muito perdida. Ajudou-me a enxergar a espiritualidade de forma amorosa e libertadora, para longe das crenças podadoras do cristianismo”.

A identificação de Douglas com o candomblé, está atrelada além do fortalecer a sua espiritualidade através do amor, como também a possibilidade de vencer as amarras do cristianismo, que talvez tenha sido uma formação religiosa insuficiente ou equivocada para sua vida espiritual e social. A busca do caminho do autoconhecimento, mas para isso, haverá um rompimento com a fé e dogmas, preceitos, amarras do cristianismo.

As identidades étnicas dos jovens revelam etnicidades diferenciadas, os mecanismos que os diferenciam e identificam são acionados de acordo as suas necessidades. Entendemos também, quando esses jovens se identificam, assumem suas identidades de jovens candomblecistas, um enfretamento a intolerância religiosa, contribuindo para o rompimento secular da marginalização do candomblé por parte de grupo hegemônicos de modelos judaico-cristã.

De modo geral, através das falas, pude perceber que os sujeitos da pesquisa se vêem como membros de determinados grupos, conscientes de suas identidades étnicas. Ao assumirem a identidade de “macumbeiros e candomblecista”, negam outras identidades religiosas, aquilo que Thomás Tadeu analisa como identidade e a diferença, elas se imbricam para serem nomeadas e não revelada, sendo socialmente produzida.

Quando um grupo de membro dicotomiza entre membro e não-membros, entre sou deste grupo social e não deste, por exemplo, podemos analisar na perspectiva de Barth (1998), de que pouco importa as dessemelhanças entre seus membros, o fundamental é:

Se eles dizem que são A, em oposição a outra categoria B da mesma ordem, eles estão querendo ser tratados e querem ver seus próprios comportamentos serem interpretados e julgados como de As e não de Bs; melhor dizendo, eles declaram sua sujeição à cultura compartilhada pelos As. (BARTH, p. 195)

As vezes partilhando de valores diferente, grupos e culturas diferentes, mas se autoidentificam como de religiões de matriz africana, – os cultos afro-brasileiro, grupos que se distinguem dos demais. Poutignat & Streiff-Fenart (1998), se apoiando em Barth nos ajuda a refletir, sobre essa condição:

Há que convir com Barth, que a etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores. Esta definição mínima é suficiente para circunscrever o campo de pesquisa designado pelo conceito de etnicidade: aquele dos estudos dos processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores identificam-se e são identificados pelos outros na base de dicotomizações Nós/Eles, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma origem comum e realçados nas interações sociais. (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p.85)

A etnicidade que os sujeitos da pesquisa vão enunciar nas interações sociais, quando eles ativam esse vocabulário, que faz parte da língua-de-santo, não só para se comunicar, mas sua origem comum, ou seja, pertencentes as religiões de matriz africana, um grupo étnico, evidenciando a dicotomização de nós de candomblés e eles o público de modo geral que faz parte da rede de relacionamentos.

Tomamos a religião de matriz africana como uma organização social ou grupo étnico<sup>12</sup>, no viés de uma origem comum, ou seja as religiões que estão inseridas nessa matriz, categorizadas em nações, todas elas têm a origem comum africana, isso não quer dizer que o “candomblé” é africano, mas toda sua constituição brasileira tem o pé fincado no povo da diáspora, de acordo Santos apud Póvoas (1988, P. 37) “na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no *terreiro*”. Também, pensado a religião de matriz africana como grupo étnico, um traço fundamental, segundo Barth (1998, p. 190) “possui um grupo de membro que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferencial de outras categorias do mesmo tipo”.

---

<sup>12</sup> Trouxemos a discussão sobre a definição de grupo étnico de forma incipiente neste estudo, para pensarmos em quais bases estamos nos apoiando para pensar e relacionar religião de matriz africana enquanto grupo étnico. Para estudo mais profundo sobre grupos étnicos sugerimos os estudos de Fredrik Barth.

É claro que dentro da matriz africana, há subdivisões de religiões, como dito antes, categorizadas por “nações” que diferenciam um candomblé de outro: Jeje, Nagô, Queto, Ijexá, Congo ou Angola. Sendo que tais nações passaram e passam por ressignificações culturais, através de sincretismos, empréstimos, “nem por isso deixam de ser grupos étnicos e ter sua distintividade”, até por que a cultura não é um lastro suficiente para categorizar esses grupos, por que a cultura muda, e sim fronteiras, os traços que marcam essas fronteiras sociais, nas interações e relações de contato, é que vão revelar as diferenças e a pertença, daí o grupo étnico.

Lembrando que “a cooperação dos membros para a manutenção das fronteiras é uma condição necessária da etnicidade” (POUTIGNAT e STREIFF-FENAR, 1998, p. 156), não basta só participar ativamente da vida religiosa por exemplo, ou se conformar com as normas, é fundamental vivenciá-la profundamente nos seus preceitos, cooperando assim para a manutenção das fronteiras.

É através da interação social, que os depoentes escolhem os termos de língua-de-santo que os representem mais, ao mesmo tempo, ao escolher tais palavras, elas vêm imbuídas de marcadores étnicos de seu grupo, que automaticamente, representam a sua identidade linguística étnica. E tais marcadores, além de revelar o que os depoentes falam em comum, também vão se diferenciar em contato com LP, não como termos exóticos (ouvidos não acostumados podem entender assim). São forma que o indivíduo encontra para mostrar os sentidos e significados importantes que são adquiridos nos seus aprendizados, uma lente linguística que vai revelar onde os seus pertencimentos étnicos estão imersos.

Ao cruzamos alguns termos citados pelos depoentes da língua-de-santo, um sistema lexical usado nos terreiros de candomblé, que tem como base os antigos falares africanos no Brasil, sendo identificador de uma nação política e que descrevem a organização religiosa: desde vivências, costumes, ritos, entre outros, observamos que determinados termos usados pelos jovens, são comuns para alguns deles (um fala, o outro também fala), e que denotam um marcador étnico comum.

Apresentaremos um repertório linguístico, não subdividido por nações, mas a repetição dos lexemas como um todo, no contexto da língua-de-santo, como traços étnicos linguísticos:

Axé, Exu, Ilê, equede, ogã, deburu, macumba (eiró), amazi, ebó, adié, azuela, ajeum, abiã, qué, acoci, mavambo, ocó, pemba, mona, edi, amapô, ori, indaca, senzala, omim.

Foram termos que obtivemos através de comparação vocabular (requer mais pesquisa), com todas as palavras que eles afirmaram usar nas suas sociabilidades (tabela anexo). E elencamos as palavras citadas acima como aquelas repetidas nas falas dos entrevistados. Os contextos de forma geral de uso dos lexemas são: “uso para que os outros não saibam o que estamos falando; para explicar e esclarecer dúvidas sobre a religião; para de identificar, como: ‘macumbeiro’, ‘equede’; para substituir uma palavra em português, exemplo: mateme=café, amazi\omim=água, ajeum=comer, acoci\aque=dinheiro; usa por ser também linguagem LGTBTS; usa porque é natural e gosta de expressar seus sentimento e pensamentos com elas.

O que o sujeito fala pode ser um traço constituidor e revelador de uma identidade específica. E os usos linguísticos que fazem, podem ser conscientes ou não, relacionados a sua identidade social. Luciano (2019), um dos entrevistados se coloca sobre isso, quando diz:

Sim. É a partir da utilização, que me identifico com meu grupo, eu me identifico com as pessoas que estão no meu entorno. E elas também me compreendem. Então isso, é uma parte de nossa identidade. É um dos aspectos né? A língua. (LUCIANO, 2019)

Rhúbia (2019), outra depoente, expressa sua opinião também, sobre as palavras de santo que representam a sua identidade:

Sim, traduzem mais minhas vivências, fazem mais sentido para mim e me sinto mais bem representada por elas, pois como disse, fazem parte do meu léxico internalizado. É parte do que me identifico tanto como afro-religiosa, como uma característica pessoal. (Rhúbia, 2019)

Kauê também responde quando perguntado, por que usa termos africanos, fora, diz: “me sinto bem. Pois faz parte da minha identidade como candomblecista”

O que falam, tem uma relação com os pertencimentos deles, o direito de se expressarem na língua que aprenderam – a de santo. Parece que há uma estreita relação entre o léxico da língua-de-santo que aprenderam e suas identidades, manifestadas através das atitudes linguísticas. As falas dos depoentes são muito interessantes, porque, as suas atitudes linguísticas revelam (marcadores) o creem, assim como: as marcas culturais, conhecimentos, costumes, hábitos, crenças, mitos, valoração, simbolismos e normas que se sedimentam na sua identidade linguística, por conta do seu grupo de pertencimento. Os falares de um grupo, de certa forma vai caracterizar e substancializar de forma mais profunda a identidade.

Rhúbia também, quando perguntado sobre a expressividade da língua-de-santo usada por ela em alguns contextos, responde que: “me sinto mais confortável usando essas palavras, creio que consigo me expressar melhor por meio delas já que seu sentido e significado são internalizados por mim”.

Se sentir confortável como afirma a interlocutora, também, pode ser traduzido como ter sentido e confiança. De conhecer de perto o sentido dessas palavras, pois são termos laboriosos dentro dos terreiros, que representa toda uma ancestralidade, saberes, vivências, resistências, para o povo de santo. Isto leva a se questionar a violência da língua e o significado de se ter uma identidade que não existe na língua falada e escrita, levando a desconstruir os lugares fixos, do quanto colonial e patriarcal a LP foi.

Palavras dizem muito sobre a etnicidade de uma pessoa ou grupo, como já pontuado. Pode não ser o elemento fundante da identidade étnica, mas podem ser selecionadas, invocadas e realçadas como recursos nas interações como marcadores, traços, de forma consciente ou não. Sobre a proposta da saliência ou realce como importantes na abordagem da etnicidade, Poutignatt & Streiff-Fenart (1998) salientam que:

O realce da identidade étnica, exprime-se, assim, inicialmente através de um rótulo entre outros meios possíveis de identificação das pessoas. É apenas depois de ter selecionado esse rótulo (depois que a etnicidade foi realçada pelo procedimento mesmo de sua seleção) que os comportamentos, as pessoas, os traços culturais que eles designam surgem quase naturalmente com ‘étnicos’. A etnicidade pode igualmente ser realçada por meio de todos os signos visíveis (comportamentais, vestuário, etc) que podem ser mobilizados e selecionados para tipificar um grupo social ou utilizados para apresentar um Eu étnico específico. (POUTIGNATT & STREIFF-FENART, 1998, p. 167)

Os jovens entrevistados após se autoidentificarem como candomblecistas, depois desse rótulo, tudo indica, que as palavras enquanto traços, proferidas por eles nas suas relações, são realçadas como “étnico”. Daí a etnicidade, pois são termos que estão incorporados à visão e valores do mundo étnico de cada um deles. Entre as sutilezas e a consciência ou não dos usos simbólicos dessas palavras e como são realçados, existe o sentido que cada um deles atribuem aos termos a partir da sua relação com sua casa, e quanto essa atitude é importante para entender, as diferenças, conflitos, pertencimentos, desconstruções preconceituosas, e profundidade dos significados das palavras.

Por exemplo, a palavra “gato”, para a linguística pode ter o significado (conceito, animal felino, de quatro patas, com pelos, orelhas, etc), significante ( a imagem acústica, tangível: g-a-t-o; letras e fonemas) e o referente (aquilo que o signo linguístico faz referência num contexto extralinguístico). Mas, para algumas culturas ao ouvir ou pronunciar “gato”, surge também a ideia de bonito, elegante, manhoso, astuto. Por outro lado, pode ser que atribuam o sentido como “sagrado” ou que a depender da cor (preto) pode simbolizar como um animal que dá azar ao ser avistado (popularizado).



Isso mostra, que o significado de algumas palavras vai além do que um dicionário comporta, é preciso buscar as interpretações que a sociedade dá para as suas formas simbólicas. No caso da nossa pesquisa, qual os sentidos que os entrevistados deram para tipificar seu “eu étnico” nas palavras africanas usadas por eles, em momentos relacionais, fora dos terreiros.

A interpretação das palavras faladas pelos jovens entrevistados, usadas nas suas interações, são focadas em atribuição de sentido, um “sistema de significação” que o universo étnico deles imprime, não é só um vocabulário, só expressão, um léxico com descrições, sons e conceituações, mas sua base no grupo religioso. Mesmo arbitrário, remete aos fundamentos, histórias, tradição, simbolismo. É um repertório específico que segundo Castro:

São palavras que descrevem a organização sócio-religiosa do grupo, os objetos sagrados, a cozinha ritualística, cânticos, saudações e expressões referentes as crenças, costumes específicos e ritos litúrgicos, todas apoiadas em um tipo consuetudinário de comportamento bem conhecido dos seus participantes por experiência pessoal. Nesse vocabulário, de estrutura ligada a certas formulações simbólicas, não há metáforas, sinonímia precisa, pois cada palavra-de-santo é mantida dentro da fidelidade ritual do apelo, da denominação dos referentes. [...]. (CASTRO, 2001, p. 83)

Pelo visto, o vocabulário constituído a partir das línguas africanas existentes aqui, são as representações essenciais para a compreensão das religiões afro-brasileiro, mais precisamente angola e iorubá. Termos que são traços étnicos deles, pois o que se fala, a maneira de falar, quem fala, de onde fala, pode revelar muito do sujeito. Está vinculada ao seu grupo, comunidade, como podemos perceber.

São terminologias que representam o acesso aos conhecimentos, integração, identidade, crenças, assim como a luta para a perpetuação dos falares diante do contexto tão brutal. Pondera Póvoas, (2007), neste sentido:

Coube exclusivamente ao negro e a seus descendentes a acomodação a um ambiente linguístico inóspito, cuja única saída era aprender a língua do dominante. Simultaneamente, porém, era necessário conservar significantes africanos necessários à preservação das raízes, dos valores e das concepções oriundas da África, com que a identidade era construída. Nesse duplo esforço, uma das saídas foi a utilização da língua trazida da África como língua litúrgica. Assim, rituais, cânticos, culinária, instrumentos e objetos de culto religioso eram vertidos em língua ancestral e o mundo cotidiano, em língua portuguesa. (PÓVOAS 2007, p.222)

A língua litúrgica de base africana, preservada e que hoje denominamos língua-de-santos, são falares, que resguardam os saberes simbólicos e rituais dos ancestrais, e são traços existentes que deveriam ser considerados como patrimônio, uma vez que, estão resguardados a história de um povo que forjou a nação brasileira.

## As teias das relações entre Identidade, Diferença e Etnia

A concepção da identidade étnica, no campo da linguagem, traz no seu bojo duas palavras que a depender do contexto, passam a ter sentidos diferentes, mas juntas formam uma categoria única.

Do grego *éthnos*, o termo etnia pode significar, povo, raça, nação, cultura, origem, pertencimento, entre outros. À sua procedência é do latim *étnicus* e se constrói nas práticas sociais, em processos e de forma conflitiva. De acordo Luvizotto (2009) a ideia de etnia deve permear em contextos sociais, políticos e econômicos, para que se possa situar e entender os fenômenos étnicos contemporâneos. De modo que venha tornar, expressões “como movimentos étnicos, grupos étnicos, guerra entre etnias, etnia cigana, negra, afro-americana, indígenas, correntes em nosso cotidiano” (LUVIZOTTO, 2009, p. 34). São as relações étnicas que precisam ser problematizadas.

Entretanto, antes do século XIX, o termo etnia não transitava por esses contextos. Tal terminologia foi associada ao de *raça*, como meio de diferenciar os grupos humanos. Poutignat e Streiff-Fenart (1998) ao trazerem à tona a discussão sobre raça, etnia e nação, remete a termo etnia criado por Vacher de Lapouge para dizer que:

Se Vacher de Lapouge inventa o vocábulo etnia, é, afirma ele, para prevenir um “erro” que consiste em confundir a raça – que ele identifica pela associação de características morfológicas (altura, índice cefálico, etc.) e qualidades psicológicas -, com um modo de agrupamento formado a partir de laços, intelectuais, como a cultura ou a língua. Tais grupos sociais (que ele define simultaneamente como “naturais e fictícios”) não podem, segundo ele, confundir-se com a raça, e até mesmo lhe são “mais ou menos opostos”. (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 34)

Sendo sugerido por alguns estudiosos como substituição do termo raça por etnia - um eufemismo, como analisam Poutignat e Streiff-Fenart (1998), de que:

O termo “etnia” não seria uma tentativa de fugir de uma forma de pensamento biologizante que se acha, de fato restabelecida nas utilizações cotidianas, através de expressões como “problemas étnicos” ou minorias étnicas”. Tal termo eufemístico chegou por isso, como sempre nesses casos, a ser recoberto pela conotação pejorativa que procurava evitar. (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p.43)

Mas, infelizmente, tal troca não pode alterar as concepções hierarquizantes já celebrizadas pelo conceito de raça na diferenciação das populações humanas. Quanto ao conceito de raça, Luvizotto (2009) pontua tal categoria como uma distinção impositiva, ao passo que etnia envolve a questão de herança cultural, que automaticamente vai recair sobre a identidade étnica, esclarece que:

O conceito de raça deriva de um contexto impositivo de distinção – classificações de características físicas, biológicas – por parte de grupos dominantes no período colonial. Já o termo etnia envolve a descrição daquelas características herdadas culturalmente que fundamentam a existência de um determinado grupo humano em um passado ancestral comum. Nesse sentido, a identidade étnica passa a ser o acúmulo dessas heranças culturais que permitem significar distinções perante outros grupos sociais – étnicos. (LUVIZOTTO, 2009, p. 35)

Como podemos ver, é inevitável deixar de fazer a discussão sobre o termo raça, sendo muito comum quando se discute grupos sociais. Quando se tenta estabelecer limite entre os grupos sociais, tal categoria se torna perigosa, inadequada e vacilante, podendo trazer consequências nocivas para a sociedade, pois o termo “raça” é usado para hierarquizar.

De acordo Hall (2006), em se tratando da unir identidade nacional enviesado pelo conceito de raça, se torna mais difícil, uma vez que é mais uma categoria discursiva que biológica ou genética:

A raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro (HALL, 2006, p. 63).

A discursividade está em entender que o termo raça, não abarca toda a demanda das questões sociais, econômicas, culturais, diferenças e simbolismo. Seria limitado e inconsequência, trazendo situações danosa para a humanidade como a história já mostrou.

É possível e desafiante, entrar em campo da etnicidade para entender de forma contextualizada em que as pessoas ou grupos estão inseridos e atuando. Para tanto, podemos pensar que a língua-de-santo, proveniente do povo africano, tragicamente colonizado que sofreu racismo de todas as formas, e atualmente, esses falares fazendo parte também como resistência do povo-de-santo, nos intramuros dos candomblés, que por tabela sofrem o racismo religioso<sup>13</sup>. Percebemos que os entrevistados, entre outros, quando saem dos seus ilês, terreiros, barracões, roças e continuam utilizando a linguagem religiosa em espaços públicos, estão realizando um ato político de resistência negra, - uma de (s)colonização.

<sup>13</sup> Segundo os dados do Disque Direitos Humanos, o Disque 100, da SDH, período de 2011 a 2014, calcula-se que das denúncias identificadas com a religião atacada, 35% são denúncias de discriminação contra religiões de matriz africana (EBC, 2015, on-line). Ainda sobre esses dados, a população negra é mais vitimada. Entre as 345 vítimas que declararam a cor, 210 são pretas ou pardas. O número representa 35,2% do total de vítimas e 60,8% do total de vítimas que declararam a cor de pele (EBC, 2015, on-line). Os gestores do Disque 100 explicam e associam a cifra ao racismo e à história da sociedade brasileira de negação dessa tradição religiosa. Outro dado expõe que, em 2015, as denúncias de discriminação religiosa computaram um aumento de 69,13% em relação ao ano anterior. Candomblecistas e umbandistas são os mais recorrentes alvos dos ataques também segundo o Disque 100 (Revista Calundu - vol. 1, n.1, jan-jun 2017).

Quanto a categoria identidade, por ser atraente, perpassa por diversos campos do saber, de modo que, as discussões teóricas são contundentes para tentar pensá-la e descrevê-la. Thomás Tadeu da Silva (2000), nos põe a refletir sobre a importância de se discutir a identidade e diferença como uma cadeia de diferenciação e interdependência; uma depende da outra para ser analisável. Ele propõe o seguinte:

Em uma primeira aproximação, parece ser fácil definir "identidade". A identidade é simplesmente aquilo que se é: "sou brasileiro", "sou negro", "sou heterossexual", "sou jovem", "sou homem". A identidade assim concebida parece ser uma positividade ("aquilo que sou"), uma característica independente, um "fato" autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente. Na mesma linha de raciocínio, também a diferença é concebida como uma entidade independente. Apenas, neste caso, em oposição à identidade, a diferença é aquilo que o outro é: "ela é italiana", "ela é branca", "ela é homossexual", "ela é velha", "ela é mulher". (SILVA 2000, p.2)

Conforme o autor, quando tentamos nos identificar, usando só o conceito de identidade como essencial, tal atitude parece positivá-la, conseqüentemente tornando-a estanque, não suficiente. Escamoteando a diferença, mas ambas têm uma relação (identidade e diferença). Pois se eu afirmo que sou isso, é porque existe o diferente, o outro que não é. Por isso que existe uma interdependência entre essas duas categorias. A identidade para existir, depende de algo fora dela. O conflito está em negar ou desmerecer o outro, tratando-o de diferente como inferior, o gay, o candomblecista, o negro, o indígena, o deficiente, a mulher, o pobre. Isso envolve relação de poder que alicerçam muitas vezes estereótipos negativos.

Ainda assim, o autor nos alerta sobre o equívoco de se pensar que a identidade e diferença são coisas que estão ali para serem descobertas, reveladas ou "fatos da vida". E a identidade por ser um ato de criação linguística, precisa ser nomeada, ou seja, está sujeita as tramas da linguagem, não dando conta de todo o sentido - "a linguagem vacila". Corbari (2013, p. 54), também vai "dizer que a identidade não é algo material e tangível, do qual se pode tomar posse, mas é socialmente produzida, equivale dizer que se trata de um ato de criação linguística, pois é no contexto das relações sociais e culturais, mediadas pela linguagem, que ela é 'fabricada'". Por isso, devemos ver de outra forma as construções, sugere Silva (2000):

Identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais. (SILVA 2000, p. 6)

A identidade e a diferença são categorias analisáveis dentro de contextos, processo discursivo, simbólico e relação de poder, para serem compreendidas como sistema de significação e com isso, adquirir sentido. Automaticamente, fixar a identidade, assim como a

linguagem é algo quase impossível, principalmente no mundo intercultural contemporâneo, em que a dinâmica da diminuição de afastamento de territórios, culturas, conhecimentos, entre outros, vêm aumentando. Isso coloca em xeque as identidades hegemônicas.

Sobre essa dificuldade de fixação da identidade, Silva (2000) analisa que:

O processo de produção da identidade oscila entre dois movimentos: de um lado, estão aqueles processos que tendem a fixar e a estabilizar a identidade; de outro, os processos que tendem a subvertê-la e a desestabilizá-la. É um processo semelhante ao que ocorre com os mecanismos discursivos e linguísticos nos quais se sustenta a produção da identidade. Tal como a linguagem, a tendência da identidade é para a fixação. Entretanto, tal como ocorre com a linguagem, a identidade está sempre escapando. A fixação é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade. A teoria cultural e social pós-estruturalista tem percorrido os diversos territórios da identidade para tentar descrever tanto os processos que tentam fixá-la quanto aqueles que impedem sua fixação. Tem sido analisadas, assim, as identidades nacionais, as identidades de gênero, as identidades sexuais, as identidades raciais e étnicas. (SILVA 2000, p. 10)

Nesse universo de não fixação, e conseqüentemente, o ativamento das multi-identidades, por conta fragmentação do mundo contemporâneo, um exemplo é migração de trabalhadores devido a globalização, conflitos humanos e também de acordo a necessidade, podemos manipular as identidades. Dessa forma é possível, de acordo Hall (2006), desconstruir a ideia de identidade unificada e predizível:

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais 'lá fora' e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as 'necessidades' objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. [...] Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma 'celebração móvel' [...] É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente (HALL, 2006, p. 13).

A identidade por ser relacional está sujeita a mudanças. E segundo Hall, esse sujeito está propenso a ter várias identidades, cambiáveis. A depender do contexto e necessidade, ele muda ou manipula essas identidades. Algo já natural na contemporaneidade.

De maneira que, traçamos estudos focados em saber como o sujeito se coloca diante das muitas identidades contemporâneas existentes, diante das reações sociais e culturais de outras identidades, usando a fala-de-santo nas suas sociabilidades, em que ponto convergem e divergem os sentidos dados. Neste caso, trazemos a identidade étnica, como categoria analisável em nosso estudo, onde a e fala é manifestação importante dela.

## CAPÍTULO III

### CONFLITOS E FRONTEIRAS DOS JOVENS DE TERREROS

#### **“A fruta só dá no tempo certo”: O aprender no mundo sociorreligioso dos terreiros.**

A juventude sempre está querendo fazer algo diferente, uma cidade, uma escola, uma família, interatividades, uma língua, diferentes. E nos sentimos impotentes diante de tantas mudanças. É terra estrangeira para aqueles que não conseguem acompanhar os diferentes aspectos de suas realidades. Mas o que é ser jovem numa sociedade que vem mudando tão rápida? Como corresponder a essas nuances? Como ocupar um espaço? Podemos dizer que todo jovem é igual, e principalmente como esses jovens se vêm e se relacionam?

O jovem de candomblé, imbricado na relação com o tempo, para aprendizagem de tudo que diz respeito ao mundo sociorreligioso do terreiro é uma identidade diante de muitas outras. E os desafios que se dão quando eles, com formação reificada no tempo da pressa, da superficialidade do mundo contemporâneo, de mentalidade ocidental, se deparam com o tempo do mundo africano: pautado na profundidade.

Também na subjetividade para a construção e fortalecimento da relação com a casa, a família de santo e os santos. O tempo que precisam para aprender e usufruir a língua-de-santo, de base africana, que permeia todo o espaço e faz relação com as divindades. Daí, uma necessidade para discutir, de forma incipiente, o universo onde alguns possam falar.

Também é uma proposta reinterpretar através da metodologia da HP, quais falares usados pelos entrevistados que enunciam fronteiras que vão dialogar com as suas diferentes etnicidades.

É perceptível em nossas sociedades, jovens ou grupos de jovens vivendo e atuando de formas diferentes, seja na escola, lazer, família, perpassando desde o modo de se vestir, falar, pensar, entre outros. Esteves e Abromovay (2007) consideram importante que a realidade social vem demonstrar que não existe somente um tipo de juventude, mas grupos juvenis que constituem um conjunto heterogêneo, com diferentes parcelas de oportunidades, dificuldades, facilidades e poder nas sociedades.

Nesse sentido, frisam também que a juventude, por definição, é uma construção social, ou seja, a produção de uma determinada sociedade originada a partir das múltiplas formas como ela vê os jovens. Produção na qual se conjugam entre outros fatores, estereótipos, momentos

históricos, múltiplas referências, além de diferentes e diversificadas situações de: classe, gênero, etnia, grupo, econômico, etc.

São jovens por exemplo, que buscam aperfeiçoar, aprofundar, dialogar com sua espiritualidade em religiões. No nosso trabalho lidamos com eles - os que se enveredam pelos caminhos da religião do Candomblé, como eles se vêm, o que falam nas suas sociabilidades.

Os desafios sociais encarregados da formação do jovem: escola, meios de comunicação, a família, caminham por uma ótica ocidental, na vertente da velocidade, do racional, do capitalismo, seguem uma cronologia, um calendário. Para Verger (2001), é o tempo que vai afinar a relação com os mistérios e “são principalmente os sacerdotes que têm a noção do valor do tempo; é o tempo que amadurece o conhecimento das coisas; o ocidental quer saber tudo desde o primeiro instante, eis por que, no fundo, nada compreende” (VERGER, 2001, p. 25).

É um mundo que se descortina para outras vivências, que consideram mais interessantes mesmo sendo imposto - o potencial escolar - que em sua maioria, não reconhece os valores culturais afro-brasileiros, nem sua simbologia. Santana (2017) coloca, que durante sua trajetória enquanto docente percebe que “ao longo da história da educação o modelo oficial de escola, expressa apenas os saberes da cultura europeia, branca, cristã e suas fronteiras. Uma das fronteiras de cristãos, católicos e Protestantes, são todos os saberes do legado africano”, (SANTANA, p. 2017, p.55).

Uma educação que se volta para o controle do discurso hegemônico do branqueamento, que acaba imprimindo nos jovens uma imagem artificial da realidade, e adotam uma cultura dos que detêm o poder de dizer o que é melhor, sagrado, correto. Um instrumento de controle social. Silveira (2004) nos ajuda a refletir sobre essa problemática colocando:

Numa sociedade que marcadamente detém um ideal religioso centrado nos valores judaico-cristãos, uma fala, por exemplo, que recupere a presença de Olorum e de divindades cultuadas por afro-brasileiros será relegada ao terreno do interdito, da proibição. O que se pode notar é que a escola está clivada pela voz da cultura hegemônica que se reparte em outras vozes. Ela condensa a voz da igreja, a do branco, a do dominador, mas a sua superfície sugere a igualdade, a defesa da pluralidade cultural, da liberdade religiosa, por exemplo. A escola é, pois, a instituição que controla os discursos, estabelece a relação poder-saber porque legitima vozes e faz silenciar outras. (SILVEIRA,2004, p.174)

Esse contexto traz uma complexidade no mundo espiritual, ritual e doutrinário do candomblé: a relação com o tempo. Essa forma de conceber o mundo, a partir da vertente africana, que entra em crise. Uma fronteira entre o tempo ocidental a qual foi pautada nossa

formação e o tempo dos saberes africanos, que alicerçam o universo religioso do candomblé. Prandi (2001) afirma que:

Muitos dos conceitos básicos que dão sustentação à organização da religião dos orixás em termos de autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal dependem do conceito de experiência de vida, aprendizado e saber, intimamente decorrentes da noção de tempo ou a ela associados” (PRANDI, 2001, p.5).

Pois a juventude é impaciente, impetuosa e hedonista. As suas vivências pautadas no viés ocidental, possibilitam isso. Tudo pode gerar contradições e conflitos quando adentram nessa religião, podendo criar uma aversão clara a hierarquia. Por outro lado, o Candomblé passa a ser um lugar que se pode criar o pertencimento nos jovens, a devoção, sensibilidade à hierarquia, a espiritualidade, ponderação, colaboração, humildade, o silêncio e coletividade. Assim demonstra o jovem Bruno, na sua vida de iniciado, dentro do seu pertencimento religioso há quatro anos:

As pessoas que criam a gente, lá dentro é um pai e uma mãe pra gente. A gente tem que respeitar agora pra sempre. Tipo se você me criou dentro do “roncó”, vou ter que bater a cabeça pra você, vou ter que te respeitar. Tipo, se eu fizer alguma coisa errada e você me reclamar eu vou ter que baixar, ficar “jocado”, vou ter que ouvir, não falar mais nada, porque ele é mais velho do que eu, é meu pai criador e minha mãe criadeira. (BRUNO, 2018)

As colocações do depoente revelam um desafio de ensinamentos diante de um mundo pautado no viés ocidental, o respeito a hierarquia, ritos, a reverência ao mais velho, a educação de santo em saber se portar diante da situação e sanções. A tal situação Póvoas (1988, p. 30, grifos do autor) fundamenta que “um terreiro de candomblé, concebido como miniatura da África, é uma organização sociorreligiosa, com suas próprias leis e estruturas um tanto divergente da cultura ocidental”.

Pontuando ainda, de forma sábia, que as vivências nos terreiros são pautadas nas normas da obediência e rigores da lei, tendo como base as observações no *respeito*, *preceito* e *segredo*. Sendo *respeito*, é que vai equilibrar a relação entre os membros do *egbé* e assegura o laço entre o homem e a divindade; já o *preceito* vai conservar o *àse*, e é a forma do homem seguir o caminho; quanto ao *segredo* é a “chave da sabedoria e do poder”.

Lá dentro eles criam a gente, mas ali, o santo da gente que tá nascendo. Por isso que a gente tem que respeitar, eles são feitos, são mais velhos que a gente, a gente tá iniciando, a gente é um bebê, aí a gente vai crescendo de nível. (BRUNO, 2018)

O nosso entrevistado Bruno já demonstra uma grande etapa de amadurecimento, fazendo com que sua relação espiritual com o seu terreiro seja cada vez mais aperfeiçoado, gerando um equilíbrio e fortalecimento. E compreende desde já que a mudança de *estatus* religioso depende da paciência, que só o tempo e abertura para o aprendizado podem lhe ajudar.



Talvez, o que muitos jovens pensam, que ao serem chamado à atenção, advertência, sanção, etc., soa como um incômodo, autoritarismo, subordinação ou agem com indiferença ao cometer uma infração. Contudo, para Bruno, parece soar como um processo de aprendizagem, baseado no respeito, como frisa Póvoas acima (1988). Algo essencial no Candomblé, para que se estabeleça a relação de equilíbrio com filhos-pai-mãe-santos-casa.

A fronteira que separa os saberes que Bruno construído no universo do candomblé, irá conduzi-lo sua vida também fora do terreiro, pois esses dois mundos não se separam. A sua identidade, com valores dos legados africanos, se coloca reafirmando fronteiras entre seus valores e outros com diferentes valores.

Dessa forma, uma juventude que aparentemente parece pacata, insensível, homogênea perdida, busca maiores espaços de acolhimento, expressão, afirmação, amadurecimento espiritual. O candomblé atrai os jovens por conta também da ludicidade, do movimento, da energia. A beleza estética e simbólica das roupas, as danças, o mítico, os ornamentos, o segredo, a conexão com a natureza, o autorreconhecimento, o domínio sobre outra língua que carrega. E pelas coisas simples e alegre da vida. Como considera Rhúbia:

O Candomblé representa para mim, amor, fé, força ancestral. É o significado mais real de família, pois todos são acolhidos, respeitados e tratados como iguais, independentemente de suas particularidades. Significa união, aprendizado, é meu alicerce para sustentar qualquer outro caminho em minha vida. É meu equilíbrio, meu refúgio, minha paz. É respeito ao velho, a tudo o que veio antes de nós. É enxergar vida em cada elemento e criação da natureza. É sacrifício, abnegação, humildade e principalmente amor. (RHÚBIA, 2020)

São os espaços que essa juventude se insere na busca do acolhimento, equilíbrio, da diversão, da curiosidade, do respeito, da abertura. Lá muitos buscam seu lugar, descobrem que podem aprender de forma desafiadora e em processos. Nesses processos, estão o aprendizado através da oralidade e tradição oral: os falares da língua de santo, de base africana que permeiam toda a interação sociorreligiosa. Contudo, Póvoas alerta que:

Aprender o léxico do candomblé não é, portanto, incorporar ao repertório linguístico uma lista de palavras novas. Não é saber traduzir para o *nàgó* lexemas portugueses. Muitos são os lexemas cujo conteúdo é tão complexo quanto o do *àse* e o entendimento de sua significação só é alcançado através de uma dedicação extrema à vida religiosa. (PÓVOAS, 1988, p. 41, grifos do autor).

Talvez podemos interpretar, que o desafio é fazer o jovem de candomblé entender e aprender, durante a sua caminhada, uma ambiência educativa para a vida, ou seja, um modo de ver o mundo, de forma mais ampla, sensível e espiritual. Buscando aprender e discernir que esses saberes são tão valiosos quanto outros saberes. A compreensão de conceitos básicos é essencial, “o léxico é importante, não na medida do enriquecimento do vocabulário, mas no ajustamento do

novo adepto ao pensamento do grupo, identificando-o como *filho-de-santo*, consagrado ao *òrisá*”, (PÓVOAS, 1988, p. 41, grifos do autor).

Percebemos que para o povo-de-santo, a palavra, tem um valor simbólico muito profundo. Tem energia, tem poder de agir, por exemplo, “ao pronunciar *epô*, ou *dendê*, quem o faz impõe uma intenção, uma disposição anímica, um desejo, realizado no som, no gesto, na ação corporal, na relação com o contexto do templo e com outras pessoas” segundo Lody (1992, p. 93). Porque a língua-de-santo tem poder de ação, de ritual, de mítico, ela possui um caráter de sagrado, de movimento e interação. Silveira (2004) nos ajuda a entender esse contexto também quando coloca que:

A palavra emitida tem sempre em vista um interlocutor, por isso ela é, na dinâmica das relações do terreiro, também interação. É por ela que se atinge o outro sujeito e, nessas relações, tanto aquele que emite quanto o que recebe a palavra se inserem num movimento de transformação. O sujeito, que, pela palavra, transmite o axé, modifica o seu par e modifica-se ao fazê-lo, à medida em que o ato de transmissão verbal implica a movimentação e redistribuição dessa força. Colocar essa força em desenvolvimento se constitui regra do grupo, considerando que cada sujeito particular é receptor e impulsionador de axé. (SILVEIRA, 2004, p. 61)

Nessas relações de interações permeadas pelas palavras de santo, palavras que carregam energia e impulsionam sua espiritualidade do grupo, o jovem vai tendo que aprender pacientemente, ir contra o sistema da velocidade, da superficialidade, do automatismo que o mundo contemporâneo impõe e vicia. Assim afirma Bruno, quando perguntei sobre o processo de aprendizagem das palavras de santo e tudo mais. Ele respondeu:

Quando você raspa no santo, você começa no zero, aí você faz um ano de santo, aí você já vai subindo, um ano, dois anos, você não aprende tudo de vez, cada degrau você tem a parte pra você aprender. Tipo quando a gente raspa, a gente aprende as rezas, quando forma um ano, a gente aprende uns fundamentos fortes, porque já tem um ano de feito, aí faz três, cinco, sete. (BRUNO, 2018)

O tempo pode se tornar fugaz quando se acumula muitas atividades dentro de um pequeno espaço cronológico, onde o sentido das coisas fica raso e superficial. No candomblé, o tempo pode trazer sabedoria para esses jovens, e o tempo nas pessoas dos mais velhos é quem vai lhes ensinar. No caso específico da linguagem de santo, Póvoas (1988) expressa que o aprendiz passa por etapas assistemáticas, onde o sentido da duração ou época para acontecer não é delimitado “o *nàgó* não tem pressa, é um eterno aliado para acontecer. Inclusive, é comum ouvir-se no candomblé: tem tempo para tudo na vida; o apressado come cru; quem anda com pressa passa por cima da sorte” (1988, p.44).

Bruno fala que aprende os fundamentos por etapas: compreendendo que não tem como ter tanta pressa. Como um jovem pode lidar com a espera, a curiosidade, as incertezas? Fronteiras tão

desafiadoras? Aparentemente, demonstra um amadurecimento consciente: é preciso seguir se preparando de forma laboriosa. Aparentemente ele demonstra um amadurecimento consciente que é preciso seguir se preparando. Ninguém aprende tudo na mesma hora, a dedicação é primaz, isso é para toda uma vida religiosa.

Póvoas fala também da necessidade de seguir etapas como forma de aprimoramento espiritual, descreve que a “primeira etapa de aprendizagem ocorre no período em que o indivíduo é *abíyán* e a última, no mínimo, só aos sete anos de iniciação, quando já se pode entrar nos segredos da liturgia e da teologia”, (PÓVOAS, 1988, p. 44). Mostrando que cinco etapas são pontuadas no processo de aprendizagem, onde alguns lexemas são fundamentais no aprendizado. Alertando que os devidos termos apresentados servem mais como uma amostragem, não tem a intenção de esgotar o vocabulário do *candomblé*.

E entre essas palavras que os jovens precisam aprender, Póvoas (1988, grifos do autor), apresenta fazendo parte da primeira etapa: *ajeum, abiyán, agó, ronkó, peji, baba, ekedi, Eré, orí*, entre outros. Nesses lexemas o autor coloca alguns campos semânticos, a saber: entrada para a comunidade religiosa, como saudações, pedido de licença, bênção, pedidos para comer e passar; a nova família; identificação da condição de filho-de-santo; concepção do universo e da vida.

Também: *dicisa, dilonga, ògan, babalòrìsà, omi*, o autor coloca fazendo parte da segunda etapa e tem os sentidos de trabalho comunitário e progresso social como objetos e utensílios do culto; hierarquia do *candomblé* e sua origem divina, etc. Já na terceira etapa *òrìsà, murici, capim-de-aruaanda, àkàsà*, estão vinculados a comunicação, força do *àse*, fauna, flora, oferendas.

Quanto a quarta etapa, temos: *pemba, alakétu, itàn*, com correspondência semântica de ação dos seres divinos através do homem; prática rituais mais elementares; concepção do universo e da vida, segredos dos rituais mágicos. Já a quinta etapa: *Órunmilá, efún, àiye*, estão sincronizados com os segredos dos *òrìsàs*, práticas rituais mais aprofundadas; a transmissão do *àse*; o homem e o universo; concepção do universo e da vida. Entre outros tão importantes como os citados.

Lexias que Bruno e outros jovens de terreiros com paciência, disciplina e sabedoria têm que aprender, pois o seu mundo de pertencimento religioso precisa para uma “tomada de consciência de valores sócio-religiosos”, como demonstra o jovem Kauê, *abiã* ( na época da oficina), participou da oficina de Diversidade Linguística Africana (ODEERE), quando colocou de forma consciente e sábia o uso ou não das palavras nos rituais:

Até porque nas casas de santo tem palavras que a gente falou e não se usa nos rituais, porque lá não acontece isso, mas dentro dos ritos não vai ser usado, o que a gente

falou, tipo “arengó”, vai ser usado em quê? Nos cantos não vai ter, nos ritos não vai ter necessidade. (KAUÊ, 2008)

O jovem abiã, demonstra que o aprendizado surtiu efeito sobre as suas vivências na sua religião, o uso devido das palavras de acordo a necessidade para a efetivação dos ritos, um entendimento maduro, que só o tempo e a paciência vão tornando-o sábio.

Isso tudo e muito mais requer tempo, dedicação, não o tempo apressado, forçado pela labuta da vida imposta pelo sistema. Lidar com o paradoxo maniqueísta: entre tempo hegemônico capitalista e tempo sagrado do aprendizado africano no Candomblé, é desafiador. Bruno coloca na aprendizagem das palavras “é que demora um pouco, já tenho quatro anos de casa, eu já consigo pegar algumas palavras”, (BRUNO, 2018).

O entrevistado parece entender, que participando das etapas, as experiências vão mudando, tornando mais maduras, “mudam-se os hábitos linguísticos, o comportamento, os cumprimentos, os deveres, as obrigações, os direitos. [...]. Não há pressa, o importante é a perfeição” (PÓVOAS, 1988, p. 47).

Castro (2001) coloca, que é essencial para o aprendizado das práticas rituais no candomblé: o processo iniciático e participante, pois é na de reclusão dos terreiros ou roças, que o iniciado vai adentrar por um universo de ritos esotéricos, como banhos rituais, raspagem de cabeça, uma educação, “ao mesmo tempo em que começa a adquirir um complexo código de símbolos materiais, (substâncias, folhas, frutos, raízes, etc.) e gestos associados a um repertório linguístico específico das cerimônias” (CASTRO, 2001, p. 82). Então o tempo dos terreiros é que vai afinar e ajustar esse arcabouço de aprendizagem.

Nesse sentido, vale frisar que a tomada de consciência de Bruno, seja no aprendizado dos rituais, ou na incorporação dos falares de língua-de-santo, ele acaba compreendendo e participando do mundo africano, refletindo, compreendendo e aprendendo nesse universo - os valores sociorreligiosos. Indo na contramão do imediatismo, da insensibilidade a qual a sociedade deposita, se acostuma e acha natural. Como consideram, Esteves e Abromovay (2007):

Com base nesses postulados, pode-se dizer que os jovens vivem, na contemporaneidade, numa época de profundas transformações, aí incluídas as de cunho econômico e moral, que afetam, de modo indelével, sua transição para a vida adulta. Sujeitos de uma sociedade de consumo ostentatória – cujo principal traço é suscitar nas juventudes, mas não apenas entre elas, aspirações que, muitas vezes, desaguam em frustrações, porque irrealizáveis para a grande maioria –, transitam no seio de uma arquitetura social cuja desigualdade e acirramento das diferenças constituem algumas de suas faces mais visíveis. (ESTEVES & ABROMOVAY, 2007, p. 40)

Então, cabe também aos terreiros, o papel de ensinar a esses jovens que o tempo é necessário para entender e participar desse universo. É preciso saber frear, não “queimar etapas” sensibilizá-los. “O iniciado, tem o dever e a obrigação de saber os conteúdos, interpretar os cânticos e entender em que situações e por que devem ser cantados ou recitados os *oríki*”, (PÓVOAS, 1988, p. 31), assim como ir também na contramão da superficialidade e pressa do sistema contemporâneo, onde o aprendizado através do ritual é fundamenta.

O terreiro, enquanto lugar onde esses jovens possam ser acolhidos e entendê-los com identidade própria, na busca pelo novo, por respostas para situações e contextos que a sociedade comum não consegue responder. Que mesmo diante das incertezas e desafios, a família de santo pelas linguagens possa acolhê-los como filhos a caminho ainda da adultez. E o tempo e saberes permeando tudo isso.

O Candomblé, ao iniciar seus adeptos, conserva a memória religiosa, além disso conserva os saberes da cultura africana, e é essa cultura que o jovem de candomblé aprende, algo que o cristianismo nunca ensinou, o despertar de como ser afro-brasileiro.

### **Manipulação linguística: o debate das fronteiras**

É muito comum associarmos o jovem com revolução e a não-acomodação. Se lança em buscar e fazer algo que preencha suas expectativas, vivências, mesmo sob o controle do mais velho que tenta frear aquele que não sabe se frear. Quando o jovem busca criar ou recriar algo novo, é comum reações conflitivas surgirem e podemos avaliá-lo na perspectiva de Barth, (1994, p. 20) onde “as diferenças culturais de significação fundamental para a etnicidade são aquelas que as pessoas utilizam para marcar a distinção, a fronteira”.

Esse novo pode estar os termos que eles usam ao romperem as fronteiras das suas religiosidades, se utilizam da inclusão e exclusão de palavras nas relações sociais. E a identidade étnica vai estar imbricada nesse contexto, pois nenhuma identidade se constrói isoladamente. Durante toda a vida é construída com outros e outras, interagindo de forma conflitante, onde as opiniões, sentidos e interpretações podem ser diferentes para um mesmo objeto ou forma simbólica, gerando fronteiras.

Nesse enquadramento, quando entrevistamos os jovens sobre o uso das palavras de santo que aprendem e usam nas sociabilidades, percebemos que existe uma “educação de santo” que permeia as suas vivências e que acaba gerando fronteiras: quais palavras são enunciativas de fronteiras, ou seja, quais usar e não usar? Se usa a língua de santo para chamar atenção? Se alguns

termos usados fora dos terreiros, a depender do sentido, colaboram para reforçar a demonização do candomblé? A maneira como cada um vivencia os termos africanos, é um marcador de identificação da nação que faz parte?

A palavra demonização é muito forte em nossa sociedade: uma ação, um ato ou efeito de atribuir algo demoníaco a alguém. No tocante as religiões de matriz africana, esse ato se remonta desde o período colonial, onde tudo que vinha dos “pretos africanos escravizados” não era de humanos. E especificamente seus cultos foram tidos como coisa do “demônio”, de feiticeiros, bruxos, magia negra, temerosos.

Perseguidos por séculos, essa visão ainda se reproduz atualmente, de forma ativa, em tom belicoso, os movimentos que se valem de mitos e preconceitos, gerando discriminação e perseguições contra as religiões umbandistas e candomblecistas. Os dados mesmo subnotificados, registram os casos de violência, intolerância, racismo, contra essas religiões e tudo que vem dela.

Nos nossos estudos, percebemos que algumas palavras também são demonizadas pela sociedade, por serem palavras do universo de terreiro de candomblé, como no exemplo citado por Marciel, sobre o uso de palavras que são da religião, em outros espaços: “infelizmente tem gente que só de ouvir alguma referência a orixá já diz: ‘tá repreendido’ . Mal sabem que na cultura yorubá não existe uma figura como o demônio católico”. A palavra “orixá”, tem uma representação para os preconceituosos de “coisa do demônio”. Uma falta de conhecimento que incita o discurso de ódio onde transita a ideia que tal palavra está relacionada a entidade satânica e demoníaca.

O jovem de terreiro Bruno, quando perguntado sobre o uso da língua de santo (fora dos terreiros) na relação com a família biológica, exemplificou algumas situações de uso:

Em casa minha mãe, assim... quando tem gente que faz parte da religião a gente fala por exemplo “mateme”, mas assim na minha casa, porque minha mãe é da igreja, eu falo café. Mas na casa dos meus amigos e em outras casas eu vou, eu falo “mateme”, aí a pessoa pergunta e eu falo, é café, aí pega normal. (BRUNO, 2018).

Mas o que o leva o a não poder usar o vocabulário que domina de língua de santo na casa de sua mãe de sangue? Quais fatores o impede? Quais conteúdos e sentidos estão silenciados nesse jogo? Parece-nos que o preconceito é um dos elementos que faz fronteira entre a religião dele e a da mãe, que o limita de utilizar no cotidiano do seu lar; os falares que aprendeu no Candomblé. Um querer dizer silenciado, porque não lhe permite anunciar as etnicidades desses dizeres.

Por conta da marginalização, alicerçada na visão ocidental de demonização onde muita religião cristã se apropriou ou criou. Bruno se vê obrigado a calar palavras africanas que gostaria de usar; daria mais conta daquela realidade do que o equivalente em português. Visto e usado

possivelmente como “puro”, “culto”, “bonito”. O outro falar, vindo de um povo africano escravizado, foi ideologicamente inferiorizado. Nessa perspectiva Silveira (2004) nos ajuda a pensar que:

Todo dizer apresenta uma história, insere-se em cadeias discursivas que determinam o uso da linguagem, o dizer e o não dizer numa situação dada. Essas cadeias estão atravessadas pelas representações que os sujeitos fazem da sua história, do seu ambiente, isso constituindo-se com o seu imaginário discursivo. Desse modo, o sujeito é constituído pelo discurso e o dizer é o espaço capaz de revelar ideologias, crenças, valores [...]. (SILVEIRA, 2004, p. 162).

As palavras que Bruno deseja proferir, revelam suas crenças, simbolismo, sua história de jovem candomblecista e representam seu espaço religioso. Contudo, ao dizê-las, uma imagem negativa pode se formar por pessoas que tem preconceito sobre sua religião.

No nosso cotidiano, algumas palavras que já são integradas ao português, ligadas aos cultos afro-brasileiro, e têm uma carga semântica negativa como: “despacho”, “macumba”, “candomblé”. Ao se proferir e ouvir tais palavras, a maioria das pessoas, é comum pensá-las e associá-las ao “demônio”, “bruxaria”, um *status* sociolinguístico negativo.

Maestri e Carboni (2012) analisam que na relação língua e poder alguns aportes e enriquecimento linguísticos de classes que eles intitulam de subalternizadas, são muitas vezes incorporadas à forma culta, sem que a origem plebeia seja reconhecida, para que o falar da classe erudita não seja dessacralizada, levando a um diferencial de *status* das duas variantes extremas. Mas os autores analisam que esse processo não é neutro, pois:

Já que as palavras provenientes de grupos étnicos e sociais marginalizados são incorporadas ao português culto e popular, muitas vezes, com conteúdos semanticamente claramente negativos. Temos exemplos clássicos desse deslocamento de sentido. *Moleque*, palavra de origem quimbunda, com significado de “menino”, integrou-se ao português como “menino travesso”, “menino de rua”, “indivíduo sem palavra”. (CARBONI e MAESTRI, 2012, p. 40).

Nesse universo de preconceito que gera a discriminação, por tabela, as terminologias da língua de santo, também são demonizadas na sociedade, gerando aí uma fronteira. Muitos adeptos se vêm obrigados a não expressar sua inteireza religiosa nas sociabilidades. Silveira (2004) nos ajuda a refletir sobre tal confronto:

Existem assuntos que são proibidos de ser veiculados. Naturalmente que essa proibição é exercida de maneira tácita e sutil. Ela incide, de um lado, sobre o próprio assunto, no caso específico, a temática do candomblé; de outro, sobre o sujeito envolvido nessa fala [...]. (SILVEIRA, 2004, p. 169)

Desse modo, falar palavras que remetem a religião do candomblé, como no lar de Bruno, parece ser complicado para a relação de hierarquia pautada no viés de família cristã. Isso pode

gerar alguns conflitos que o jovem talvez queira evitar, um confronto desnecessário, uma vez que o mesmo pode criar outras estratégias: procurar outros espaços para se expressar.

A jovem entrevistada, Mariana já discorda, dizendo que apoia a atitude do uso: “eu acho que ele pode usar sim. No meu ponto de vista, cada um segue o que quer. Ela deixa de ouvir os louvores porque dele? Não né? Então ele não pode se privar, porque de ninguém”.

Silenciar e escamotear não parecem ser o forte de Mariana. Um enfrentamento diante de uma imposição de que tudo é permitido, quando envolve as manifestações alicerçadas por um viés cristão ou branco, e desautorizado quando parte de um povo que se nega ser subalternizado. Para ela, é preciso falar, diante da muralha linguística que se criou de demonização, de alguns termos africanos?

Já quando perguntei a Maicom, sobre a situação que Bruno colocou, ele respondeu: “ Eu penso que não se deve falar, primeiro temos que respeitar nosso próximo e as religiões alheias, para que respeite a nossa ,e certas coisas é melhor deixar para falar com os dos nossos”.

Talvez Maicom deixa transparecer na sua fala, que é preciso evitar um enfrentamento. Pois talvez não trouxesse muito ganho para eles. O limite seria uma questão da tolerância ou a maturidade (educação de santo) lhe permite ser mais seletivo nas atitudes?

Fundamental acrescentar que, entre Bruno, Maicom e Mariana, existe a palavra, enunciando fronteiras, entre o silêncio e não silêncio. Mas o que os levam a comportamentos tão díspares, assimétricos? Bruno prefere silenciar por sanção da hierarquia familiar ou da religião cristã, o que impede de avançar? E Mariana? O que a leva em dada situação, em querer quebrar esse silêncio, o falar? O enfrentamento de querer dar um basta a uma cultura de silenciamento dada pela sociedade a tudo que vem dos povos africanos e seus descendentes? Maicom vai no viés do respeito e tolerância?

Nas suas falas, estão sinalizadas uma desarmonia - fronteira - deixando diferentes discursos: de pensamentos e linguagem intersubjetiva, que demarca a alteridade entre os seres humanos. Devendo ser comum nas relações que o homem estabelece com o outro. Como salienta Silveira (2004):

No jogo discursivo, essas imagens determinam o dizer, conferem ao discurso a marca inevitável de outros discursos, o que o faz constitutivamente dialógico, comportando vozes diversas, presentificando o outro sujeito, seja na forma de confirmação do que se diz, como na negação que se institui nesse dizer [...]. (SILVEIRA, 2004, p. 147)



Pode até parecer uma antialogicidade entre Bruno, Maicom e Mariana, mas há também, dialogicidade se houver embates, assimetrias nas relações humanas, porque cada um deles apresenta uma visão de mundo partindo das suas identidades, consequentemente etnicidades diferentes e isso gera fronteiras.

Para continuar discorrendo sobre o assunto, recorro também aos jovens Silas e Luciano. Sobre as palavras de santo que usam fora do terreiro. Responderam:

Sim, as vezes uso, por exemplo quando estou com raiva de um colega da sala, que fica me perturbando, eu falo, saí pra lá *ebó!*. Mas ebó é prosperidade, coisa boa: Hum! Tá precisando de ebó, tem que tirar o ebó, passar uma varinha no corpo, tipo assim pra livrar as coisas ruim, o mal, essas coisas. (SILAS, 2020)

Já Luciano, se posicionou assim:

A depender do contexto, é pode sim, aplicar a palavra ebó nesse sentido. Porque o ebó é para retirar aquilo que é negativo, ah! Se a pessoa faz algo de ruim, dentro desse contexto, a palavra ebó pode ser utilizada: ah, ebó! Um ebó negativo, se a pessoa faz algo de ruim. Então pode sim atribuir nesse contexto. (LUCIANO, 2020)

Por sua vez, Mariana também conflita sobre o uso do termo, dizendo que:

Ebó mal despachado”, ebó e tipi que é um ritual que passa algumas coisas que a boca come em seu corpo. Para que esse ritual? Para tirar sombra de mortos e algumas coisas ruins que tem em seu caminho. Quando uma pessoa se dirige a outra com essa palavra, ela está xingando essa pessoa, ou seja, chamando essa pessoa de coisa ruim. (MARIANA, 2020)

Bruno também expressa sua opinião sobre o uso do lexema ebó:

Mas ebó pra mim é tipo quando a pessoa ela tá com negatividade ou com egum etc., a pessoa tira um ebó, usa o *contregum* pra tirar tudo o que é negativo e ruim. Ebó pra mim, o que me ensinaram foi isso. É quando você está com algum coisa ruim e você tem que tirar um ebó pra se limpar. (CRUNO, 2020)

Rhúbia, quando perguntei o que achava, respondeu que é: “errado, pois ebó é um fundamento de extrema importância e se refere a limpeza espiritual”.

Marciel também declara que: “mas já vi pessoas falando assim também! ‘Fulano é resto do meu ebó!’ (querendo dizer que não serve pra nada). Mas não é bonito isso”.

Douglas acrescentou que: “Considero semanticamente irresponsável, uma vez que perpassa os sentidos já pejorativos que a sociedade associa as religiões de matriz africana, reforçando-os, além do que, foge totalmente a conotação real da palavra”.

Pode parecer, paradoxal, controverso, (tomamos também como uma polissemia, como traço da fala) algumas colocações dos depoentes sobre o uso do termo *ebó*. Ou ainda, o uso por alguns dos depoentes com carga semântica negativa, que pode colaborar ainda mais para

reforçar com a demonização de algumas palavras da religião, como a palavra *Exu*, tão negativada na nossa sociedade, (mais à frente debateremos).

Silas confirma que usa sim, mesmo reconhecendo que *ebó* é uma coisa do bem; Mariana reforça provocando que também é usado para uma pessoa ou situação ruim; Luciano discute algo importe que é o contexto; Bruno interpela afirmando o uso da forma que aprendeu na sua casa. Rhúbia traz um sentido muito completo para o termo, relacionando a fundamentos.

Mas podemos analisar no caso falado por Silas e Mariana, a terminologia *ebó*, talvez seja um coisa ruim ao associar a uma pessoa também que é ruim, ou o ruim, o mal, o retirado pelo *ebó*, que é associado a pessoa que é ruim, que incomoda. O conceito e a ação. Castro (2001) apresenta os sentidos desse termo de forma contextualizada com a linguagem popular, regional e dicionarizada, por extensão, “a pessoa, coisa indesejável, mandu”.

Talvez aí, encontramos a explicação que gera as duas interpretações dos depoentes: a primeira refere-se a uma polissemia<sup>14</sup>, de associar *ebó* a pessoa indesejável. Isto é, eles ainda estão presos ao sentido negativo e popularizado da palavra, pautada numa visão ocidentalizada cristã que cada sujeito recebeu ao longo de suas vidas. Assim houve uma interferência na construção do sentido; e a outra visão alicerçada na educação de santo que recebeu, conforme assinalado na fala de Rhúbia.

Por outro lado, meio ao debate conflitivo, os quatro pontuam que o *ebó* tem uma finalidade: “para tirar aquilo que é negativo”, “para tirar as coisas ruins”, “para tirar sombras”. Uma espécie de limpeza espiritual. Também Castro apresenta o termo proveniente da família *kwa* e tem para a forma para o povo de santo como:

Despacho, oferenda propiciatória a Exu e as divindades, que em geral é deixada em alguma encruzilhada, dentro de um prato de barro onde se coloca, entre outras coisas, uma garrafa de cachaça, farofa de dendê, charuto, velas, dinheiro, fita vermelhas ao lado de um galo preto, vivo ou não. Quando feito com bicho-de-quatro-pé(s) canta-se cantigas, com galo (aquicó), apenas quatro. (CASTRO, 2001, p. 224)

É comum, a materialização da palavra *ebó*, a oferenda nas religiões afro-brasileira tida socialmente como *feitçaria*, algo que atrai a desgraça, o mal, quando visto pelos leigos em

---

<sup>14</sup> A polissemia para Ullmann (1964: 331) é um traço fundamental da fala humana, que pode surgir de maneiras múltiplas, ainda para o autor das diversas fontes produtoras de polissemia, três são mais frequentes: - mudança de aplicação as palavras têm um certo número de aspectos diferentes de acordo com o contexto em que são usadas (1964: 331); - especialização de significado é uma situação em que o léxico pode possuir sentidos variados em função do seu emprego.

alguns espaços tipo encruzilhadas ou portas da casa de candomblé. Devido ao preconceito, causam ojeriza, deturpação, comentários maledicentes.

Castro (2001), assim como nas falas das depoentes, mostra algumas das possíveis interpretações da palavra ebó. Contudo, aponta que há muitos elementos envolvidos no contexto para cada religião, desde nomenclaturas (despacho, ebori, padê) a simbologias. Então, uma discussão como esta, não comporta as nuances de um universo que tem uma complexidade, mas a tomada de tal análise é para pensar sobre o quanto um termo africano, ou especificamente da língua-de-santo, pode ser usado e interpretado com semânticas negativas, por diferentes contextos e razões.

Tais terminologias são analisadas pelos entrevistados, muitas vezes, atreladas ao preconceito, estereotipadas e estigmatizadas, por conta da educação cristã em nossa sociedade com conotação do mal, em que muitos de nós nos apegamos, pois, fomos educados assim; ou talvez, positivada como ativismo para o enfretamento das visões deturpadas. Ainda como a concretização da pedagogia de santo que aprendeu nos intramuros do terreiro com os sentidos mais amplos e verdadeiros, como denotam em algumas falas dos jovens.

Quando entrevistei Maicom sobre as palavras de terreiro que usava fora e que são popularizadas no português com o sentido negatizado, ele respondeu, por exemplo: “As pessoas tem muitas cismas em falarem estas palavras: Exu, Pemba, Macumba, eles demonizam muito essas palavras, acham elas palavras horríveis”. E completou o sentido do termo assim:

Quando nós falamos de Exu, o senhor do caminho ou aquele que está no caminho, depende da forma que for escrita e como ela for acentuada. Então são essas coisas que as pessoas demonizam, mas se as pessoas forem traduzir, são coisas que não é do diabo, são coisas simples. (MAICOM, 2020)

Perguntei a Rhúbia sobre o uso do lexema, o que significava para ela: “Exu, é o orixá ou catiço que são nossos guardiões”. Indaguei também sobre a conotação negativa pela sociedade:

Essa conotação foi trazida pelos colonizadores, muitas vezes, por meio das religiões de matriz cristã, uma vez que essa visão sendo perpetuada tornaria os escravizados ainda mais marginalizados e oprimidos, logo exerceria de forma mais fácil o poder sobre eles. Atualmente tem-se lutado para desfazer essa visão preconceituosa, embora até mesmo pessoas de religiões cristãs já tenham essa percepção, ainda é muito difícil desenraizar esse preconceito. Mas obviamente, as tentativas são válidas, por isso, é necessário sempre que possível, falar sobre e partilhar o conhecimento com os que não são da região. (RHÚBIA, 2019)

Quando perguntei a Silas sobre a palavra Exu, como ele descreveria e se usa tal termo fora, assim descreveu: “Exu... Orixá, O Orixá Boca do Mundo. Tudo, Exu ver”. Também complementou sobre o uso:

Uso a palavra mais quando eu estou conversando com alguém que é do candomblé, que vai entender o que eu vou falar. Tem muita gente que pensa que Exu é demônio, aí pra não ficar naquele clima tenso, eu uso mais com as pessoas com que eu estou falando. (SILAS, 2020)

A barreira que o impede de expressar a palavra, fortemente, talvez esteja vinculada a carga demoníaca de Exu, atribuída pela visão cristã. Assim, pronunciá-la é atrair para si os olhares, opiniões preconceituosas e equivocadas que se tem sobre o termo. Ao contrário de Rhúbia, Silas vai numa direção oposta, ao afirmar que prefere evitar falar e só utiliza a terminologia no meio dos seus pares; decerto, por conta da pecha que lhe foi imposta.

Conversando com Luciano sobre o termo, como ele o definiria, o que representava e se usa a palavra externamente, respondeu-me:

Exu é uma palavra e uma divindade iorubana, é esfera, movimento. Para nós de Angola, seria Njila que é caminho, mas aí dentro do processo sincrético, de enculturação, nós povo Angola do tronco linguístico banto acabamos incorporando, toda essa divindade, toda essa nomenclatura. Mas Exu, é o orixá do movimento, mais humano de todos, associado ao *inquice Njlila*, que é caminho, traz em si essas características. (LUCIANO, 2020)

Perguntei se usa fora o termo:

Ah! nunca me vi numa situação pra utilizar fora do terreiro não. A não ser o próprio Exu ou Njila, só se fosse em alguma situação pra pedir e falar assim: ah, vou pedir a Exu, a Njila que te dê o caminho! No sentido positivo da palavra, de realmente caminho, que vá na frente. (LUCIANO, 2020)

Curiosa, indaguei se Njila e Exu eram as mesmas coisas ou só mudava a nomenclatura, respondeu que:

Eles não são as mesmas pessoas, assim como Lembá e Oxalá não são as mesmas pessoas. Lembá é inquice, Oxalá é orixá. Orixá viveu na terra, inquice não viveu, mas esse processo sincrético de enculturação. Exu, foi sim, sincretizado e inculturado com Njila, pelo fato, né, de si ligar aos caminhos, ao movimento. (LUCIANO, 2020)

Para o depoente, a crença em Exu como o que abre caminho para impedir o perigo e obscuro. Um sentido totalmente contrário a que popularmente se acredita. Lembrando que ele usa as duas nomenclaturas para a divindade, Exu (iorubá) e Njila (banto) como correspondentes em energia e sentidos, mas com diferenças, como enfatiza.

A mesma indagação fiz a Mariana, respondeu que a palavra Exu, usa em quase em todas situações na sua casa e o preconceito que recai sobre tal termo: “Eu acho uma tremenda burrice e ignorância das pessoas”. Indaguei sobre o uso fora, ela respondeu que “Exu e pomba as vezes saem sem eu nem pensar”. Quanto ao sentido do termo para ela:

Exu, ele é um escravo do inkisi, ele vem nos dois sexos, alguns deles são, Tiriri, Tranca rua, Exu caveira, Ocu onã, etc. também tem as Pombogiras que são os Exu fêmeas como Sete saia, Rosa Vermelha, Mulambo, 7 obe. (MARIANA, 2020)

Já o depoente Bruno disse na entrevista que Exu: “Exu é o nosso catiço, que é o catiço do santo, que ele trabalha para o santo”.

Maicom também na entrevista cita as palavras que do ponto de vista dele são demonizadas: “Exú”, “macumba”, “ebó”, sofreram alterações em som e grafia, e são usadas para designar as já conhecidas definições de “maldade”, “diabólico” e similares”.

A palavra Exu faz parte de cada uma identidade étnica dos jovens de terreiros, entrevistados. Enunciam elementos que são incluídos/excluídos para: desconstruir a visão cristã ocidentalizada na perspectiva de Rhúbia; manter e evitar falar como na atitude de Silas; também formas diferentes como os depoentes esclarecem sobre as nomenclaturas (Exu\Njila); se masculino ou feminino; questões energéticas ligadas para cada terreiro; tratam quando é Exu Orixá e Exu catiço; Como cada um ocupando seu próprio caminho; entre usar ou não a palavra fora, e as implicações. São falas que se aproximam indicando mesmo grupo étnico, mas algumas delas são divergentes, que indicam contraposições fronteiriças, revelando diversidades de pensamentos, significações e aprendizagens

A forma equivocada sobre a palavra Exu, tem sentidos com cargas semânticas negativas e reproduzida na sociedade, a ponto de tal preconceito ser tido como verdade. Aquilo que Thomás Tadeu (2000) fala sobre a ampliação do conceito de “performatividade”: “embora pareça ser simplesmente descritiva, pode funcionar em um sentido mais amplo - como performativa, na medida em que sua repetida enunciação pode acabar produzindo o "fato" que supostamente apenas deveria descrevê-lo negativa”, (TADEU, 2000, p. 18). E a sociedade construiu o mito de Exu como diabo, e propagou pela repetição, como fato.

Póvoas (2007) também em seu livro “Da porteira para fora”, explica, assim como Rúbia, esse processo semântico negativo sobre a língua do povo de santo e as suas consequências para esse grupo:

Não raro, mesmo utilizando-se de uma sintaxe e de uma morfologia portuguesas, o povo-de-santo, por exemplo, costuma utilizar-se de conteúdos semânticos africanos, na busca não só de preservar seus segredos litúrgicos, mas, também, a sua identidade. Ocorre, no entanto, que muitos significados africanos foram tomados pelo branco como motivo de temor ou ojeriza, a partir de interpretações preconceituosas. Desse modo, palavras africanas do tipo ebó e Exu foram tomadas pela maioria dos usuários da língua portuguesa como designativos de conteúdos demoníacos. Por causa disso, também aconteceu muita perseguição aos praticantes do culto aos orixás. (PÓVOAS, 2007, p.222)

Dá a depreciação e demonização das religiões de culto afro-brasileiro e tudo que se liga a ela, como por exemplo: algumas palavras citadas, gerando também uma fronteira, por

desconhecimento, preconceito e uma performatividade negativa imposta desce cedo pelo povo ocidental e cristão. Nas formas cruéis, desumanas e gananciosas de dominar, manipularam seres humanos e suas culturas. Além cooptá-los, passaram representá-los, feio, primitivo, irracional e do mal. E a nossa sociedade injustamente, reproduz muito bem ainda hoje.

No caso desta pesquisa, revelou a estrutura e oposição entre os jovens de terreiros sobre as etnicidades da palavra Exu, de acordo o seu grupo étnico. Também o uso de uma linguagem que eles tomam como suas, com toda a carga semântica que aprende, em oposição e contraste aos sentidos muitas vezes negativados, que algumas pessoas têm e reforçam.

Dessa forma, consideramos pertinente, a nível de conhecimento trazer para o texto, o que alguns estudiosos tratam sobre as terminologias: *Exu*, *macumba*, *pemba*, como também, um corpus linguístico tendo como base a língua de santo, (usados pelos entrevistados nas suas sociabilidades).

De certa forma vêm revelar suas identidades. Lembrando que tais termos foram atribuídos os sentidos por eles, de acordo seus pertencimentos.

O que Póvoas discute sobre Exu, o medo que foi criado sobre tal entidade:

Quando se fala em Exu, de um modo geral, as imagens evocadas na memória das pessoas são um tanto temerosas. Quem tem medo de Exu? É muito difícil alguém responder negativamente a essa pergunta, porque as pessoas associam Exu a imagens equivocadas. Responder a tal pergunta sugere que se formule uma outra: de onde vem o medo de Exu? Medo tem raízes, tem causas, tem história. Exu é um Arquétipo que o povo nagô recobriu com imagens arquetípicas próprias de sua cultura. Tais imagens, completamente diferentes das criadas pelo europeu, ocasionaram até mesmo horror aos olhos do branco preconceituosa crente de que ele era o único povo na face da terra a ter construído um imaginário. Entender Exu exige pensá-lo inserido na história da colonização e formação do povo brasileiro, mas também na história dos negros trazidos da África, que aqui viveram sob o regime da escravidão. Muitos aspectos históricos favoreceram a consagração de lendas e a crenças numa imagem distorcida de Exu. Muito mais que isso: um profundo preconceito em relação às crenças e religião dos negros. (PÓVOAS 2007, p. 235)

Bastide (2001, p. 163), traz um estudo sobre Exu e pontua do ponto de vista histórico, devido a situação servil e cruel da colonização, essa entidade, tomou um colorido mais sombrio: “o ‘diabinho’ das lendas iorubás transformou-se em diabo mesmo, num diabo cruel e malvado, o mestre todo-poderoso da feitiçaria”. E descreve o porquê dessa distorcida visão através de um depoimento que obteve de um ministro em que narra que os negros transformaram Exu e os *eguns*, em armas das mais poderosas, esclarecendo que Exu:

Presidia à magia, na grande revolta dos escravos contra o regime de opressão a que estavam submetidos, tornando-se o protetor dos negros (magia branca), ao mesmo tempo em que dirigia cerimônias contra os brancos para enlouquecê-los, mata-los, arruinar as plantações (magia negra). É claro que os brancos se amedrontariam –

alguns deles até mesmo encontraram a morte envenenados por essas plantas conhecidas como “para amansar os senhores” – e identificaram Exu como diabo dos cristãos, vendo nele o princípio do mal, o elemento demoníaco do universo. E essa identificação foi aceita pelos próprios membros dos candomblés. (BASTIDE, 2001, p.163)

Quanto ao culto entre o povo de santo, lê-se em Póvoas sobre Exu:

Entre o povo-de-santo, tal qual os demais orixás, Exu sempre recebeu culto, principalmente pedidos de proteção, em séculos de exploração e morte. Tido como o grande mensageiro entre o *orun* e o *aiê*, Exu passou a ser cultuado em rituais secretos que contrariavam o regime de opressão do branco, que sempre o teve como se fosse o Diabo. E ao longo da história, esse orixá vem sendo injustamente caracterizado como o “princípio do mal e o elemento demoníaco do universo”. Por causa disso, o preconceito em relação ao candomblé tem sido assustador. Porque o Brasil tem como cultura oficial um padrão herdado da Europa, trazido pelo branco colonizador, acreditamos no que nos fizeram acreditar: Exu é o Diabo e por isso temos medo dele. (PÓVOAS 2007, p. 235)

O sentido de Exu na cosmologia, Póvoas (2007) nos presenteia com tamanha precisão o sentido deste ser:

Mas, quem é afinal Exu, tão contraditoriamente temido pela maioria das pessoas e tão orgulhosamente respeitado e cultuado pelos praticantes das religiões africano-brasileiras? Na cosmologia nagô, Exu é filho de Iemanjá e irmão de Ogum. É o mensageiro das perguntas, pedidos, súplicas e rogativas que os humanos lhe confiam, para que sejam levados aos demais orixás. É ele o intermediário entre os dois mundos: o humano (aiê) e o divino (orun). Por ser o mensageiro entre os humanos e as outras divindades, Exu abre portas, derruba barreiras, faz comunicar entre si os iguais, os semelhantes, os diversos e os diferentes. Destemido e cumpridor de suas tarefas, “Exu traz ontem o resultado do pedido que ainda será feito amanhã”, conforme creem os adeptos do candomblé. Ele, no entanto, nada faz gratuitamente, porque é assim o sistema nagô: baseado nas trocas. É próprio de o nagô entender que de onde se tira e não se repõe, faz falta. Exu é dual e ambivalente, está sempre pronto a percorrer qualquer caminho traduzindo a linguagem dos humanos para os demais orixás. Porque sempre está de prontidão para partir em qualquer direção, o seu domínio é a encruzilhada. De caráter irrequieto, brincalhão e gozador, Exu não faz acepção entre o bem o mal. Ele é o mais humano dos orixás, pois é tão ambíguo quanto os humanos. (PÓVOAS, 2007, p.235)

Não é Exu. Visão equivocada e preconceituosa construída como Diabo. Sobre isso, Póvoas continua sua missão de nos fazer entender as etnicidades de Exu:

O povo nagô desconhece o conceito de “diabo”, como expressão total da maldade que se arvora contra Deus e isso impede qualquer correlação entre ele e a entidade que a cultura cristã denomina de Diabo, Satanás ou Demônio. Também Exu nada tem a ver com as imagens grotescas que lhe emprestam os menos esclarecidos. Exu também não se liga a certas ideias estereotipadas e distorcidas que são veiculadas através de esculturas grotescas, comercializadas por certas casas especializadas no ramo de objetos do culto. (PÓVOAS, 2007, p. 236)

E que segundo o autor, o lado mercadológico, a idealização e a representação em matéria de Exu, através esculturas, pinturas, adereços, contribuíram também para a construção de diabo como adversário de Deus cristão, no imaginário das pessoas:

As esculturas e imagens de ferro, madeira ou barro comercializadas, que representam Exu tal qual se idealiza a figura do Demônio, não passam de expedientes que exploram comercialmente os desinformados. Os espertalhões impingem a Exu configurações absurdas, no intuito de movimentar a máquina de fazer dinheiro que funciona em cima da folclorização e da ignorância. É preciso que se saiba que o povo de terreiro não faz para si imagem alguma de orixá, muito menos de Exu, que é temido, reverenciado e respeitado pela sua força, pelo seu caráter e suas atribuições. Sua insígnia é um tridente, semelhante ao de Netuno, o senhor dos mares, na mitologia greco-romana. E outra vez a ignorância fez confundir tal insígnia com o tridente do Diabo. Suas cores simbólicas são fortes: a combinação de vermelho e preto. Mais uma vez, os preconceituosos entenderam que isso, na certa, é coisa satânica. Como se tudo isso ainda não bastasse, Exu carrega na cabeça uma faca em pé, que ele disfarça, cobrindo com os cabelos em torno dela, sob forma de um penteado fálico. Foi o suficiente para que os perseguidores reforçassem suas posições, entendendo o penteado como o chifre do Demônio. Mais ainda: ele preside o ato sexual como ato fecundador. Foi o gatilho mais que suficiente para que os preconceituosos vissem aí coisas dos abismos infernais: uma divindade presidindo o sexo? (PÓVOAS, 2007, p. 236)

Também sobre essa construção material que fizeram de Exu, características atribuídas que ajudam a criar a imagem negativa, de atrair negatividades, Bastide descreve que os caracteres favoreceram essa estranha aproximação:

Em primeiro lugar, Exu é uma divindade do fogo; diz-se na África que foi ele quem trouxe o Sol. [...]. Exu é também muitas vezes representado com chifres; mas estes não são senão símbolos de poder ou de fecundidade, como todos os chifres. [...]. É preciso acrescentar, provavelmente, a essas duas razões um terceiro fator de assimilação, importante nos trópicos: a sexualidade sem freios. [...]. O membro viril de Exu, tanto quanto seus chifres, nos parece, pois, responsável por sua identificação brasileira como diabo. (BASTIDE, 2001, p. 162-163)

Por fim, nada se faz sem Exu, segundo a constituição de Póvoas. Aquele que abre caminhos, dá equilíbrio, protege:

Exu é, fundamentalmente, o princípio organizador posto no mundo. Nesse sentido, ele é denominado Exu Iangui. No panteão africano, ele é o responsável pelo equilíbrio do cosmo e, por isso, sem Exu, não se faz nada. Ele também acumula a função de guardião, protegendo as pessoas, os caminhos, os lares, a propriedade, o terreiro contra toda e qualquer ameaça ou ataque. Antes de qualquer outro ritual, Exu recebe reverência, para que os caminhos sejam abertos, o mal seja afastado, os pedidos sejam ouvidos e as oferendas sejam aceitas. Ele faz parte, enquanto princípio organizador, da constituição do ser humano. Nessa acepção, ele é Exu Bara. Todo ser humano, portanto, contém em si o seu próprio Exu que lhe proporciona poder e ação. Tirando-se esse elemento, o ser humano será destituído de sua assertividade, pois Exu está intimamente ligado ao Arquétipo do Fogo. Se todos nós temos Exu, enquanto princípio que energiza a vida e dinamiza a existência, por que ter medo de Exu? (PÓVOAS, 2007, p. 236)

A representação de Exu como diabo e ao proferi-lo, algumas pessoas que não são do candomblé, de fato a toma como representação demoníaca ou libidínica, haja vista, que atrai a desgraça. Sabemos que a desinformação faz parte desse processo, mas há um requinte cruel de reprodução da calúnia, fruto de uma imaginação cristã colonial e hoje ainda perpetuada, posto



numa relação de poder, para descaracterizar para afastar, segregar ou destruir, para elevar aquilo que consideram melhor, santo, puro.

Os depoentes da pesquisa, conhecem quem de fato é Exu para suas religiões, como interpreta Luciano “Exu, Njila pra mim, movimento, princípio de tudo, é o mais humano de todos. Sem ele, os outros inquices, orixás, não podem se comunicar conosco. É o que tá ali na porta, zelando pelos filhos e pela casa”. Nos mostra a visão deturpada que as pessoas têm, e precisa ser desconstruída, pois a maioria, de fato acredita, que as religiões de culto africano, cultuam Exu, não como o caminho, o comunicador, o guardião, mas como o próprio *diabo*. Visão preconceituosa, analisado por autores como Póvoas, Bastide e os entrevistados.

Em relação a palavra pemba, o entrevistado Maicom apresenta com simbolismo à sua religião: um pó ritualístico sagrado. Ao contrário do que se prega e comercializa, ele tem a função de abençoar e proteger:

Pemba, pó sagrado. A pemba é o pó branco do nosso pai maior, como a gente de Oxalá no candomblé, que ele tem o poder de tirar a negatividade, de trazer a paz, purificar o ambiente, assim como os incensos. Então a pemba quer: dizer pó sagrado. Só que as pessoas não entendem, ficam com medo, porque antigamente também tinha umas conversas, ah! eu vou te pembar; quando tá se coçando, perdeu o coro, foi queimado de pemba, essas coisas. Então, algumas pessoas que são dos candomblés, com muita maldade na sua mente, trouxe pra dentro e fizeram isso com essas palavras. Palavras de fundamentos para nós, uma maldade que o povo teme. (MAICOM, 2019)

Sobre essa palavra, Castro (2001, p. 315) apresenta o seguinte sentido e etimologia “Pemba (banto). Caulim reduzido a pó, de largo uso ritualístico. Ver efum. Var. pemba-branca, pó-de-pemba. Cf. pemba-vermelha. Kik|kimp.*mpemba*”.

Maicom dá um sentido relacional a representatividade da cor branca da pemba (pó branco) com a cor branca que representa Oxalá. Lody (1992), explica o repúdio de Oxalá e seus filhos as coisas escuras, ao dendê por ser quente e vermelho:

Todos os elementos que formam o ser mítico de Oxalá concentram-se em categorias de oposição à cor, ao calor, ao sal, aos movimentos rápidos, ao Sol, à luta intensa, bem como ao brilho de roupas e de objetos. Fundamenta o frio, o branco, o opaco, o azeite-doce [...]. A partir daquele acontecimento narrado pela tradição dos terreiros, há uma mudança no comportamento de Oxalá, determinando também o comportamento dos seus iniciados. Tudo que se opõe a Oxalá, também se opõe aos seus filhos, que mantêm o uso de cores claras, preferencialmente o branco, para as roupas. (LODY, 1992 p. 59)

Mas ao entrevistar Luciano sobre o uso da palavra pemba, ele traz dois contextos importantes:

A palavra pemba, não uso não fora do terreiro, não. Porque a pemba tem uma conotação negativa externamente ao terreiro. A gente sabe que tem diversos tipos de pemba; tem pemba de Oxalá que é pemba branca, pemba da cura, pemba pra erguer a pessoa; mas no mais, além do terreiro o que se aprendeu que a pemba é negativa: Ah! eu vou te jogar uma pemba! Então não utilizo, não me vi numa situação pra utilizar. (LUCIANO, 2020)

Ao insistir o porquê de não usar o termo, se era por conta da visão deturpada de demonização por parte da sociedade, ele discutiu que:

No meu ponto de vista, pelo fato de: ah! alguém que dizer ou fazer alguma coisa, usa a exposição negativamente: ah! eu vou lhe jogar uma pemba. Então assim, eu acredito que ela acabou externamente, fora dos terreiros e dentro dos terreiros também sim, ela tem essa conotação negativa de pemba ser algo ruim. (LUCIANO, 2020)

Ele evita o uso da palavra pemba, fora dos ambientes de terreiro, por conta do imaginário demonizado distorcido que se criou sobre o termo. A palavra e o objeto são a representação concreta de desgraças para algumas pessoas, diferente do uso ritualístico no candomblé para limpeza, proteção. A sociedade generaliza como só servindo para o mal, então para Luciano, o uso de tal termo pode reforçar essa visão equivocada e preconceituosa, sendo melhor evitá-la. Contudo, reforça que: “pemba pra mim é vida, é ressignificado, é renascimento, é pó sagrado, ofertado pela divindade quitembo. Justamente para retirar toda mazela; limpar e proteger seus filhos, os *unzós*, os terreiros, as casas”.

Então, para Luciano utilizar o termo com tal carga semântica nos ambientes de suas relações, talvez já não tenha tanto sentido, uma vez que já se engessou o sentido pejorativo em nosso meio.

Ao contrário de Maicon, Luciano e outros entrevistados assinalam a existência de variações de pemba – não só a de Oxalá. Mariana complementa “pemba é um pó de várias cores, e que usamos de várias formas, dependendo da ocasião e da pemba, ela é usada tanto pro bem quanto pro mal”. Também fala do uso “Exu, pemba, falo, as vezes sai sem nem perceber”.

O fato de tanto nas falas de Maicom, Mariana quanto Luciano, a respeito do povo de candomblés reforçar essa visão ojerizada sobre a pemba, talvez esteja no campo de poder, no sentido de defesa, contra aqueles que usam atitudes violentas de preconceitos e discriminação para com as religiões do candomblé, causando um certo temor, pois pemba, passa a ser uma arma de defesa e controle.

Bruno também, complementa dizendo que existe uma variação e funções diferentes:

A pemba tem, dois tipos de pemba, a pemba do bem e a pemba do mal, tem a pemba que dá pra tirar tudo que é ruim e tem a pemba que você joga, já faz com outros “babados” que a gente não pode falar, que já é pra gente queimar, fazer o mal.

A fala de Bruno nos revela de igual modo, algo importante no processo de aprendizagem no terreiro: sobre o que não se pode dizer do candomblé; o silêncio\segredo como elemento de exclusão: “outros babados que a gente não pode dizer”. Ele é taxativo, não pode ser falado os elementos da pemba. Uma barreira que impede de se avançar com mais perguntas. Não se percebe na fala de Bruno uma forma velada ou não, tão pouco sanção. Por outro lado, pode até

soar como um aparato de ética que o depoimento deixa emergir, o que para nós, é a educação de santo - uma fidelidade e compromisso com a comunidade e com o Orixá, Inquice.

Ele revela o sentido do que seja *pemba*, contudo, o que não pode ser dito, revela uma postura do que foi aprendido; que é preciso resguardar alguns saberes, criar estratégias, saber manipular essa linguagem – o jogo do escondido-revelado. Um conteúdo que deve ser silenciado. Pois de acordo Silveira 2004:

Isso, inevitavelmente, se liga à linguagem do silêncio, espaço recoberto por verdadeiros jogos de negociação de que lançam mão os falantes do *candomblé* para construir, também por essa trajetória, a sua pedagogia, o seu espaço de geração, circulação e distribuição de saberes. (SILVEIRA, 2004, p. 144)

Desse modo, pensar *pemba* para o bem e para o mal, envolve conhecimentos diferenciados que os depoentes têm acerca do termo. Os sentidos se constroem nas relações em que eles estão vinculados - suas identidades étnicas intervindo. Contudo, são posições enunciativas de dinâmicas de conflitos. Uma fronteira que se enuncia nessas diferenças, revelando como a palavra é ritualizada em seus grupos étnicos.

Quando algumas pessoas proferem a palavra *pemba*, ela vem imbuída de informações pejorativas, de um objeto (pó) em que seu poder “mágico” está sempre associado a negatividade. Principalmente porque tal palavra está atrelada às religiões afro-brasileira, que em nossa sociedade são tão injustamente associadas ao mal e ojerizadas.

Por outro lado, quando ouvimos alguém que é do *candomblé* proferir tal palavra, como os entrevistados o fizeram, é a possibilidade de ampliar os sentidos. Ao fazer uso do termo, impõe-se um simbolismo do verdadeiro sentido relacionado ao seu pertencimento. Uma complexa e significativa relação de significações, em que vem impregnada do simbólico, mágico, sagrado, ritual. A palavra tem vida. O sentido profundo apresentado pelo depoente revela um conhecimento dos fundamentos e isso demanda tempo.

Nesse contexto, eles nos apresentam a palavra *macumba*, já tão atrelada a língua portuguesa com a carga sociolinguística de negatividade. Também a associaram com a forma mitificada do mal conforme ao preconceito em que foi forjada.

Luciano e Mariana dizem usar o termo *macumba* para se identificarem e revelam uma postura de ativismo:

Macumba eu utilizo com bastante frequência, porque até para ressignificar a palavra quando pergunta qual a minha religião: eu falo que sou macumbeiro! Até para dar outro sentido a palavra, tirar esse contexto pejorativo, negativo da palavra aplicado pelo colonizador. (LUCIANO)

Macumba, sempre, porque eu não falo sou do *candomblé*, falo sou macumbeira! (MARIANA)

Luciano de forma indireta, nos faz perceber assim como *pemba*, a palavra *macumba*, igualmente, é permeada de preconceito. Com equivocada interpretação e reprodução do prefixo por parte dos desinformados. Entretanto, nada impede ele e Mariana de utilizarem como um enfretamento e identificação.

Um ativismo de assumir a identidade de uma religião tão depreciada, ademais, a possibilidade de uma de(s)colonização do sentido negativo, atribuído pelo colonizador aos termos provenientes dos cultos afro-brasileiro e que seus tentáculos racistas ainda se arrastam na contemporaneidade.

Além disso, como coloca Douglas sobre o uso e os sentidos equivocados cristão do termo, antes de aprender os ensinamentos do terreiro: “Macumba” eu já cheguei a usar quando fazia parte do catolicismo, ou seja, ainda não havia passado por um processo de desconstrução do sentido negativado da mesma”. Indaguei em que contexto costumava usar, ele respondeu: “Geralmente em conversas mais coloquiais ou quando precisava fazer comentários pejorativos”.

É obvio que nem todas as pessoas vão para o candomblé para entender o mundo africano e sua simbologia religiosa que foi herdada. Por outro, é fato que a demonização sobre a cultura africana, alicerçou as amarras preconceituosas e discriminatórias no qual fomos educados, com os sentidos equivocados, como narra Douglas.

Além do mais, o lexema *macumba*, equivocadamente tem uma versão de prefixação de negatividade equivocada, que lhe atribuíram, porque o prefixo “ma” - *cumba* é associado ao lexema (adjetivo) “má” de maldade, negatividade, coisa ruim. Tendo assim um valor depreciativo. Entretanto a sua etimologia nos indica outro sentido para tal prefixo “ma”, como plural para algumas línguas banto.

A despeito disso, Edson Carneiro (1961) também nos informa sobre importantes observações:

Antes de dançar, os jongueiros executam movimentos especiais pedindo a bênção dos *cumbas* velhos, palavra que significa jongueiro experimentado, de acordo com esta explicação de um preto centenário: “*cumbas* é jongueiro ruim, que tem parte com o demônio, que faz feitiçaria, que faz *macumba*, reunião de *cumbas*”. O jongo, dança semi-religiosa, precedeu, no centro-sul, o modelo nagô. Como o vocábulo é sem dúvida angolense, a sua sílaba inicial talvez corresponda à partícula *ba* ou *ma* que, nas línguas do grupo banto, se antepõe aos substantivos para a formação do plural, com provável assimilação do adjetivo feminino má. (CARNEIRO, 1961, p. 20)

Sobre a mesma palavra, Castro (2001) através de sua pesquisa, pontua que:

MACUMBA - Denominação genérica para manifestações religiosas afro-brasileira de base congo-angola, que incorporaram orientações ameríndias, católica e espíritas, com predominância do culto ao caboc(l)o e preto-velho. Prevaleciam no rio de Janeiro e, ainda hoje, nas zonas rurais. Cf. candomblé, umbanda. Kik.\ Kimb. Makuba, reza,

invocação. (°BR) – s.f. sessão de feitiçaria, de magia-negra; despacho. Ver quimbanda. Cf. macumbei(i)ro. (CASTRO, 2001, p. 270)

Acrescenta que tal lexema “é atestado do protobanto “kò-kómb-á, *perguntar, pedir pela intercessão de sinônimo*, portanto, de ‘kândombélé – CANDOMBLÉ” (CASTRO, 1978, p. 60 grifos da autora).

Então percebemos que a palavra *macumba* tem um campo semântico amplo, como instrumento, dança ou rito religioso, requer um estudo detalhado etimológico para suas várias vertentes.

Silas também coloca sua versão para o uso do termo: “Macumba, eu uso direto, porque como pegou, porque isso é tradição, é macumba, macumba. Então a gente fala: hum! Só vai resolver na macumba, hum! Só vai ter jeito na macumba. Resenhando com o povo”. (SILAS, 2020)

Apesar de estar associada a crença popular, a algo ruim, a bruxaria, ao satanismo. Mesmo resenhando, Silas reconhece, o potencial de cura, haja vista positivar o termo, usando com o sentido de “ebó”: para desfazer o mal, limpeza, fortalecer a espiritualidade.

Maicom nos fornece uma visão mitificada. E nos faz pensar sobre a origem e o temor que se construiu com base em artifícios do africano escravizado, que manteve resistente e sobreviveu às diferentes espoliações. Não sendo passivo como muitos pensam:

E a palavra macumba, quer dizer oferenda, você está dando oferenda, você está ofertando alguma pessoa com banquete, com comida, como presente, é como se você tivesse ofertando. Por que? Os escravos naquele tempo da escravidão, não tinha dinheiro e quando eles fugiam, tudo era no tempo da vela, e os povos brancos, medrosos com coisas do candomblé, então, os escravos quando ia fugir pegavam muitas velas das casas grandes, chegava na senzala, colocava dentro de um pano ou dentro do *agdá* de *nagé*. E aí eles misturavam o resto de comida, espinha de peixe, ossos de animais. Chegava no meio da mata, *rudiava* e acendia velas e colocava isso aí, não era pra ninguém, era só pros brancos ficar com medo e não caçarem eles. Porque tinha aquele negócio, pisar no despacho, vai quebrar a perna, não pode pegar despacho. Então eles faziam isso para o povo branco ter medo. (MAICOM, 2019)

A narrativa que Maicom faz, para falar do sentido amplo que o termo macumba foi construído desde o período colonizador, retrata de forma mítica, também outros contextos, como o homem branco colonizador se apropriou das resistências africana, para desconfigurar, depreciar e enfraquecer as lutas e sua cultura.

A narrativa que Maicom, para falar do sentido amplo que o termo macumba tem construído desde o período da escravidão, retrata de forma mítica, como o colonizador se apropriou das resistências africana, para desconfigurar, depreciar e enfraquece-las. Ele atrela a uma consciência linguística, representada por sua identidade étnica, que pode estar baseada em

fatos reais ou apenas motivada empiricamente. Todavia, essa crença produz identidade através de simbolismo, história, idiosincrasias do seu grupo.

As palavras proferidas pelos entrevistados durante as nossas conversas, e de uso corrente no nosso cotidiano (macumba, Exu, pomba), as vezes não coadunam com as versões popularizadas na língua brasileira. No geral, são demonizadas, gerando assim uma fronteira entre os falares de santo que os entrevistados usam, aprendido\ensinado pela oralidade, refletindo o aprendizado dos seus pertencimentos religiosos e a visão deturpada, equivocada e preconceituosa que algumas pessoas pensam, acreditam e reproduzem, sobre tais termos: como trazer maldição, infortúnios, evocar a desgraça. Tais palavras têm um papel social, não são só vestígios de falares africanos que remetem a lugar mítico, mas têm história, ancestralidade, fundamentos para seu grupo.

No tocante aos jovens entrevistados estarem influenciando outros com os seus dizeres de candomblé, percebemos em alguns momentos, que podem surgir aceitação, curiosidade ou recusa. Quando dialogamos com Bruno sobre a possibilidade de ensinar a outros jovens que não são do candomblé e também àqueles que perguntam sobre as palavras de santo, ele nos disse o seguinte: “Tem gente tipo assim, eu quero aprender e tal, e tem gente que fala: ah! Deus é mais, não quero saber disso não, e tal... porque acham que nós falando, tá vindo algum ‘feitiço’, que vai cair alguma coisa e tal”. (BRUNO, 2018)

De uma forma ou de outra, Bruno tem influenciado outros jovens com seus falares (inclusive quando estávamos na área externa da escola, uma jovem também amiga dele, participava ouvindo e perguntando). Ele enquanto anunciador, se encontra impossibilitado de se expressar na casa da sua mãe, procura construir outros espaços para ser ouvido\aprendido.

Contudo, quando traz o contexto de que alguns do seu meio reagem de forma negativa, preconceituosa e pejorativa, em relação às palavras do povo de candomblé, como sendo imbuídas de uma ação do “mal”, “feitiçaria”, uma fronteira surge. Na maioria das vezes é pautada na estigmatização e inferiorização dos saberes da cultura negra africana e afro-brasileira, “são exatamente as formações ideológicas que aí se instalam que vedam essa percepção e impelem o indivíduo a pensar que ele é o senhor de sua vontade, dono do seu fazer e do seu dizer” (SILVEIRA, 2004, p. 166). No entanto, Bruno não se cala com isso, nos usos dos termos que conhece bem. Ele tenta construir narrativas positiva sobre sua cultura e desconstruir os papéis hegemônicos em sua maioria de branqueamento que a todo custo negativam tais saberes.

Uma dinamicidade em conflito, porque o que se diz vai automaticamente vai causar uma movimentação de outros dizeres e formas de pensar em espaços diferentes. As palavras africanas que esses jovens proferem em algum lugar, vão cercada do dinamismo, assimetrias e do verdadeiro sentido, causando também uma fronteira no meio daqueles que deturpam tais termos.

### **O dizer e não-dizer**

O dizer nos leva a muitas possibilidades: de afirmação, do falar demais, da resistência, do revelado, do direito, da partilha, a vida, da dialogicidade. O ser humano conseguiu desenvolver a capacidade do dizer mais do que ouvir, isso gera conflitos. Por outro lado, o não dizer, remete: ao silêncio, a opressão, sabedoria, ao segredo, confiança, ensinamento, estratégia de sobrevivência, o respeito e reponsabilidade. Isso revela as micro-attitudes da vida. Longe da visão maniqueísta, oposta: o ser humano é tudo isso ao mesmo tempo. Dizer e não-dizer são faces de uma mesma dinâmica.

Silveira (2004, p.76) toma no seu livro a Educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem do candomblé, o não dizer, como o “silêncio”, numa abordagem “como ‘banal’, cotidiano, mas construtor e revelador de importantes indicadores para a compreensão da prática educativa processada num terreiro de candomblé”. Algo já naturalizado em nossa sociedade e considerado elemento de segunda ordem, mas revela mais um jeito de estar no mundo. A autora pontua, que o silêncio vai indicar como os sujeitos do terreiro de candomblé compreendem o seu mundo dentro de uma visão de educação.

Esse dizer e não-dizer, também, podem ser a fronteira de inclusão e exclusão, enunciada através de palavras que alguns dos entrevistados silenciam ou não, fora das suas religiões, ou dizer para se representar com as palavras de santo, sua identidade, sentimentos, pensamentos, etnicidades ou que cada um pensa do dizer e não-dizer do outro. Como foi externado por Silas, quando perguntado sobre palavras que não poderiam ser usadas na sociedade: “Sim, tem. Não uso porque tem muita coisa que não posso falar, palavras que usa fundamentos dos orixás”, (SILAS, 2020).

Igualmente Kauê pontua, que não usa: “Sim, pois tem palavras que são dos fundamentos internos da casa, os rituais e rezas. Essas falácias apenas dentro da casa e a depender do momento, do lugar, e da presença de determinadas pessoas mesmo dentro do terreiro”. E complementa que as palavras usadas dos fundamentos “é restrita apenas para os iniciados no Orixá”. Castilho (2010), afirma que “o segredo sagrado no candomblé é um saber esotérico, necessariamente de difícil acesso e divulgado apenas para um grupo restrito de pessoas. Talvez com nossa visão iluminista,

ficamos chocados com a falta de democratização de certos saberes, chocando com a visão do candomblé.

Por outro lado, o hermetismo dos saberes no candomblé, pode se dá, por conta da espionagem que pode colocar em risco os saberes, ou deturpá-los, como assevera Castilho (2010):

A espionagem do *fura-ronkó* é mal vista sob duas perspectivas. O terreiro que recebe a visita do *fura-ronkó* corre o risco de ter segredos roubados, ou de o penetrar criar fofocas negativas sobre o que viu. Para o terreiro ao qual o *fura-ronkó* pertence, o controle interno sobre o acesso ao saber é desestabilizado pelos conhecimentos adquiridos clandestinamente pelo seu filho, que poderiam ser incompatíveis com seu nível iniciático ou com a tradição da casa, pois existem muitas diferenças de um terreiro para outro. (CASTILHO, 2010, p. 38, grifo da autora)

O que impede Silas e Kauê de usarem mais termos da língua de santo, fora do candomblé, é a educação de santo. Sendo que as palavras relacionadas aos fundamentos ou segredos, uma linguagem “privativa”, devem ser silenciadas externamente. Também uma preservação dos seus valores culturais, simbólicos. Aquilo que Silveira (2004) analisa, o silêncio como ativismo e resistência:

A linguagem do silêncio, tematizado no segredo, é tanto instrumento político quanto pedagógico. É político porque é opção de resistência ao estranho, à alteridade que se constituiu ao longo da história de lutas empreendidas pelo povo-de-santo na preservação da cultura africana. É também instrumento pedagógico, porque os sentidos que nascem no discurso do silêncio desvelam importantes questões epistemológicas do fazer educacional do terreiro que circunscreve a sua pedagogia no espaço do desejo, da experimentação e da troca. (SILVEIRA, 2004, p. 110)

Não podemos perder de vista, que o segredo foi engendrado pelo povo-de-santo, como resistência, para conservação e preservação da cultura simbólica e patrimonial da diáspora africana. O candomblé por isso se mantém vivo, em suas diversas filiações, com alicerces sólidos na reconstituição brasileira hoje, por conta da resistência do ontem.

Podemos ainda lembrar facilmente, as tentativas de outrora de desestabilizar essa religião: a repressão física, psicológica, espiritual, de toda ordem pela cultura hegemônica instalada no Novo Mundo. Assim como as formas de agressões policiais, cujo o objetivo era fazer sumir uma cultura considerada por eles e seus ordenadores poderosos, como algo que consideravam “primitivo”, “satânico”, “coisa de gente preta e feiticeira” em vários lugares do Brasil. Tentativas de fazer revigorar um país pautado nos valores ocidentais do “branco e cristão”.

Então, entre as tentativas de se tornar imune, estão os terreiros de candomblés e todo o seu panteão, que conforme Silveira (2004, p. 111) “representava a diferença, o discurso do outro que teimava em refratar o uniforme, o múltiplo que queria romper com o igual, o foco de resistência



contra-aculturativa que ameaçava a ordem estabelecida”. Apesar de todas as formas de perseguições e preconceitos, o candomblé resistiu.

O candomblé é considerado uma instituição de cultura. Um lugar que resguarda a memória africana, de vivenciar e aperfeiçoar a espiritualidade, mas também é lugar que demonstra o quanto o povo africano escravizado não foi apenas vítima. É uma visão enviesada, exatamente para encobrir suas lutas, preservação simbólica, cultural, linguística e uma episteme.

O povo-de-santo no processo de resistência, procurou meios para se valer, que permitisse a preservação dos seus interesses, seus conhecimentos, seus saberes, suas relações com as divindades. A luta que se travou contra a cultura dominante, para se defender do opressor e intolerante, mesmo lançando mão de mecanismos do suposto relacional das suas divindades com os santos católicos ou convivência perseguidora e repressiva policial, foram estratégias importantes para a manutenção da religião.

Sodré (2005), coloca que a luta é uma dimensão sempre presente nas relações dos homens com orixás, também entre eles mesmos, dos animais com os homens, assim como do princípio do masculino com o feminino, e ainda nessa direção, afirma que “luta é o que põe fim à imobilidade, todos (orixás, humanos, ancestrais, animais, minerais) são obrigados a responder imediatamente, concretamente, ritualisticamente, às provocações, aos desafios, e assim dar continuidade”. (SODRÉ, 2005, p. 108)

O africano escravizado, obrigado a dá continuidade à sua sobrevivência, desumanizada pelo colonizador, teve que lutar, criar ou buscar mecanismos de resistência, nas diferentes esferas sociais. Desse modo, copiosamente travou e trava uma longa “batalha” para manter os cultos religiosos. Lançando mão como já dito, entre outros, do segredo-silêncio.

Então, o não-dizer, constituído como silêncio, pelo povo-de-santo, foi um resguardo como defesa, Silveira afirma que a linguagem do silêncio:

Embora se revele como princípio que estrutura relações dentro dessas sociedades desde sua origem africana, em território brasileiro ela se fortaleceu, por causa das contingências históricas a que esteve submetido o povo-de-santo e se constitui instrumento de defesa dos seus fundamentos. (SILVEIRA, 2004, p. 113)

O segredo no candomblé, não pode ser entendido como algo secreto ou a ser revelado um dia, ou ainda uma luta de poder para mostrar quem sabe mais. Mas uma ligação com a ancestralidade, com os cultos e sobrevivência dos fundamentos.

Sodré afirma, para o mundo nagô, a palavra “auô”, pode ser traduzido como segredo, e o quanto é essencial na relação dinâmica do grupo, para a iniciação, e volubilidade dos orixás. Para ele:

Quando o segredo é institucionalizado – como é o caso do *auô* na cultura negra -, a comunicação é o próprio processo iniciático, constituído por um conjunto de atos ritualísticos, pelos quais se transmite gradualmente, ao longo dos tempos, conteúdos secretos. A tensão é mantida viva em todo o grupo, graças à aparência, do segredo, exibida por meio tanto de sinais de ritos secretos quanto de ritualização pública (por exemplo, as “festas” de terreiro) das vicissitudes míticas dos orixás ou de ancestrais. A própria dinâmica do segredo estrutura as relações no interior do grupo. (SODRÉ, 2005, p. 104)

Um grupo étnico que se vê, na condição de segredar os seus saberes, não por mesquinha, controle egoísta, mas também, até para evitar perseguições externas, equívocos e espionagens, como corrobora Castilho (2010, p. 32) “a etnografia sobre o candomblé, à medida que expõe o saber religioso para o olhar público, apresenta uma ameaça, pois desestabiliza o controle hierárquico sobre este saber”. Um saber tão importante, de séculos de resistência, que por visão deturpada pode não dá conta da complexidade de sua existência.

É perceptível, que no contexto da dinamicidade e continuidade, o segredo é caminho de ricos conhecimentos, que não se esgota, faz parte da sua essência, um contínuo que engendra o tempo, a comunidade, a experimentação, o partilhar. Não pode ser pautado no viés ocidental de uma formação que chega ao fim e pronto. E no caso, as próprias palavras (língua-de-santo), passam a ser também um dos fundamentos, o que demonstram os pesquisados.

Nunca saberemos de tudo, como o curso da vida, conforme Silveira (2004, p. 114), “ser mais-velho, por exemplo, tem relação com saber conduzir esse jogo, bem como dele fazer parte como indivíduo que ainda não conhece tudo. Segredar e ser segredado é sobretudo estabelecer vínculos”. É um convite para a vida toda.

Sobre o mesmo efeito da pergunta que fizemos também a Mariana, de dizer e não-dizer determinadas palavras de santo externamente, ela respondeu: “porque certas palavras só é necessária dentro do axé, e se eu tiver perto de um *Yao* e eu falar uma palavra que não pode perto dele, eu viro ele”. Rhúbia também responde algo parecido: “se for de fundamento, haveria uma resposta imediata do orixá, no mais apenas não seria apropriado”.

Ao perguntar a Kauê qual era o entendimento dele sobre as falas acima, das depoentes dizerem não-usar por conta do efeito que tais palavras podem ter sobre outras pessoas (*yaô*), ele respondeu: “Depende da situação e da casa da pessoa. E do tempo de santo”. E depende da tradição

da casa. Há casas com várias palavras, e o yao vira”. Foi o máximo que ele respondeu, talvez indicando que o tema já fora exaustivamente tratado, nada mais natural.

Kauê enuncia uma fronteira do que ele pensa e sabe, o limite, sobre esse não-dizer determinadas palavras por Mariana e Rhúbia. Ele demonstra entender que para tais palavras fazerem efeitos, tem algumas objeções, ou melhor, critérios de que não basta falar e a palavra atingir sobre o *yaô*. O efeito das palavras sobre a pessoa, estão atreladas a toda uma tradição, vivências de casa, como ele fala. Que talvez aí entre as questões: do tempo de casa (status\ascensão), a ritualização, o domínio do repertório linguístico da língua-de-santo, legado, a simbologia, transmissão de doutrinas, os cultos aos santos e os fundamentos. Algo complexo, mas entre dizer e não-dizer as palavras da língua-de-santo de fundamentos, fora dos terreiros, está atrelado, no caso deste estudo, as etnicidades diferentes de cada um deles, não basta falar, é preciso segundo Kauê buscar os sentidos, de quem e de onde falar.

Por outro lado, Mariana e Rhúbia, nos apresenta um outro contexto, do efeito que algumas palavras teriam sobre um iniciado. Elas não falam de mágica, de feitiçaria, de superstição, mas uma realidade que transcende, é “simbólico-metafísico”, o que as vezes a mente racional não consegue processar, talvez por conta do puro preconceito racional que recai sobre o universo africano. Silveira fala que a palavra para o africano é diferente:

É assim que, na tradição africana, a palavra assume a sua natureza sagrada em dois movimentos: é divina no sentido descendente, pelo poder que encerra em ser interação entre as divindades e o sujeito; é sagrada no sentido ascendente, pela sua capacidade de concretizar e exteriorizar vibrações e forças. (SILVEIRA, 2004, P. 61)

Ela ultrapassa o campo linguístico-discursivo de código ou comunicação, vai na direção da interação, crença, sagrado. A palavra penetra na relação da divindade e sujeito, também das vibrações e força que emana. Conforme ratifica Silveira (2004, p. 110) “para o povo- de- santo a palavra tem um valor simbólico especial, exatamente porque tem poder de ação, de sair de um sujeito para outro. É assim que, para o integrante do candomblé, ela possui um caráter sagrado”.

O contexto da fala de Mariana, nos impede de analisar dentro de uma situação lógica e racional, mas nos leva a entender que a palavra tem o potencial de vida, de induzi a ação, de força “e é através da materialidade de seu som que ela pode atingir um outro sujeito. Pode parecer inconsequente e sem rigor, mas o poder de troca que emana o deslocamento do simbolismo, da crença para o outro, o “iaô”. E o que Silveira (2004) fala de atingir o outro sujeito pela palavra, mas nessa interação quem emite e recebe a palavra se insere num movimento de transformação, pois uma energia se instala. Ela ainda assevera que:

O sujeito que, pela palavra, transmite o axé, modifica o seu par e modifica-se ao fazê-lo, à medida em que o ato de transmissão verbal implica a movimentação e redistribuição dessa força. Colocar essa força em desenvolvimento se constitui regra do grupo, considerando que cada sujeito particular é receptor e impulsionador de axé. (SILVEIRA, 2004, p. 61)

Os depoentes de acordo as suas etnicidades, têm consciência desse axé. E demonstram uma educação de santo, de responsabilidade, respeito, conhecimento, do não-dizer, ou o que um pensa sobre esse não-dizer do outo. Capazes de evocar a face da divindade em locais, situações inapropriadas e desnecessárias, pois, “para o integrante do terreiro, falar não implica dizer qualquer coisa, a qualquer pessoa, em qualquer lugar” (Silveira, 2004, P. 62).

E o dizer, o falar? Como discutimos acima, para o povo de terreiro, não vale tudo. Por outro lado, o falar algumas palavras que não são do nosso código linguístico, a LP, evidencia externar alguns elementos que podem estar atrelado as suas idiossincrasias e situações diferenciadas de comunicação. Levando-os a tomarem emprestadas algumas lexias dos seus espaços religiosos e usarem no cotidiano. Eles querem dizer, querem falar de acordo as suas necessidades, conscientes ou não, como assinala Kauê: “na Universidade, trabalho, na casa com a família biológica, etc.”, os termos que apreenderam na educação religiosa dos seus espaços.

Através da provocação, irreverência, ele demonstra que além de levar as palavras pontuadas na oficina para fora dos espaços dos terreiros, outras também, poderiam ser levadas, Conforme Kauê: “só que estava bom da gente levar todas, os animais, não ficar só nisso, o nome dos animais, os números, levar o conjunto todo”. O depoimento leva a se perceber que há uma importância de extrapolá-las para além dos usos no candomblé, uma forma de mesclar ao português brasileiro. É claro que não são todos os termos, mas aquelas em que eles sentem necessidade para expressar melhor suas vivências.

Quando foi perguntado no grupo da oficina, se eles faziam uso de algumas palavras apresentadas: como “canzuá”, “unzó”, “macaia”, “peji”, alguns disseram usar mais no “barracão”<sup>15</sup>, Kauê respondeu que usa fora também: “lá em casa eu faço: chegou gente no canzuá, vai abrir a porta! Canzuá é casa”.

O jovem prefere substituir a palavra “casa-lar” por “canzuá”. Ousando assim, usar uma terminologia que aprendeu nas suas vivências da religião. Pois de acordo com Castro (2001) a

---

<sup>15</sup> Barracão. Segundo Castro (2001, p. 1700), significa recinto para a celebração das cerimônias públicas religiosos afro-brasileiras. Cf. **abaçá**.

palavra “canzuá” com variação “ganzuá” é de origem banto (kik.\Kimb. Kanswa, local de rezas, de bênçãos, casa de *candomblé*).

Quem ousa falar determinados termos, como o exemplo de Kauê; ao usar a palavra “canzuá”, aplicando a dois universos distintos: a residência e casa de *candomblé*. E não usar devido as sanções que o preconceito impõe, conforme deixa evidenciado Bruno, haja vista não fazer uso de “mateme”, quando está em sua residência. São contextos diferenciados entre as vivências dos dois jovens. Mas o processo de demonização que a religião do *candomblé* sofre, pode levar o sujeito a duas situações distintas: levar ao caminho do interdito ou procurar outros espaços para falar.

Por outro lado, Kauê, fala sobre “o dizer” em locais apropriados:

É uma situação complicada, para realizar os falares afro-brasileiros fora dos espaços de terreiros, temos que observar os espaços e a condição de cultura e costume dos indivíduos que não pertencem esses espaços, sobretudo as pessoas que são de religiões que discriminam a gente do axé. (KAUÊ, 2020)

Ele discute sobre algumas barreiras linguísticas que é comum no sistema linguística: a adequação do falar em algumas situações e locais e preconceito linguístico (sanções, grupo, classe social). Conforme Silveira, falar para o povo de terreiro implica na dada realidade, no interlocutor e espaço:

Cada ato de fala é compreendido como uma intervenção na realidade e como produtor de efeitos específicos ao nível da relação entre os interlocutores e destes com o mundo. Falar não está a serviço apenas de comunicar; implica emitir palavras e frases apropriadas, em situações sociais adequadas. Falar sugere reconhecer um interlocutor, para quem se fala e porque e como isso é realizado. (SILVEIRA, 2004, p. 62)

Na viagem de campo (posteriormente analisado), Kauê se sentiu livre para expressar seu repertório linguístico de língua de santo, ao interagir com outros que não são da religião e que desconheciam parte das palavras. Ele as tornou mais rica, com mais expressividade, dinâmica e diferenciada, não exótica, como talvez alguns pensaram ou entenderam. Mas a vontade de manifestar seus sentimentos e pensamentos partindo de *lexias* que têm relação com sua identidade étnica e são palavras importantes para ele.

Já Mariana diz usar as palavras, Exu, pomba, macumba, mavambo, odara, mona, ocó, amapó, ori, entre outras: “dentro do terreiro e o tempo todo. Em algumas situações quando estou com outra pessoa do *candomblé* ou com amigos”. Irreverência, enfretamento, naturalidade, podem ser interpretados como atitudes linguísticas dela. Mas também, é um querer dizer que aprendeu e percebeu que é diferente. Têm espaços que precisam ser preenchidos com termos que a represente

também. E isso pode criar um diálogo com a comunidade externa, mostrando uma forma positiva para a diversidade linguística e os terreiros.

O dizer é uma forma encontrada também de praticar seu falar e para mantê-la viva. É uma forma de ativismo: uma missão pautada nas crenças e simbolismos. A respeito disso, relata Rhúbia:

Me sinto mais confortável em utilizar essas expressões por estar familiarizada e sinto que estou de alguma forma combatendo o preconceito por meio da fala, já que se torna habitual para as pessoas do meu ciclo ouvi-las e passam a assimilar. (RHÚBIA, 2019)

Mas, o contexto é que vai determinar a escolha do dizer e não-dizer. Ao escolher uma palavra e a rejeição por outra, essa atitude linguística pode revelar as visões que a pessoa tem de si e do seu pertencimento étnico.

### **Algumas palavras do “pajubá”**

Um outro depoimento também chama a atenção dentro desse contexto: é de jovem Douglas que frequenta o candomblé e participou da Oficina Diversidade Linguística, na Semana da Pertença. Quando perguntado sobre quais palavras africanas tinham aprendido que considera ser de candomblés e que usa fora desses espaços, onde outros acabam se apropriando também, ele cita alguns: “mona”, “edi”, “amapô”, “aqué”, “ebó”, “oti”. Ele completou respondendo que “querendo ou não, o candomblé é uma religião marginalizada, faz parte de um submundo e essas palavras transitam no mesmo nível”.

Mas, em outra fala, o participante Kauê, que se identificou como “abiã”, provoca meio a discussão, que ele entendeu sobre a marginalização das palavras como: “voltado pra um grupo, tipo determinado, tipo os mais velhos, a gente não vai ver falando isso, maconha\arengó, mavambo, mafará” (KAUÊ, 2018).

É uma discussão que Kauê provoca com o seu olhar de que algumas palavras do vocabulário citado pelo participante, são comuns para determinados grupos, contudo não é utilizado pelos mais velhos. Ele coloca, o uso de um socioleto, termo usado na linguística como uma espécie de variação social em grupo de indivíduos que tem características em comum, uma variação diastrática.

No caso específico, das palavras citadas por Douglas, faz parte de um vocabulário peculiar, intitulado de “pajubá”<sup>16</sup>, também conhecido como “bajubá”, uma espécie de socioleto<sup>17</sup>. É

<sup>16</sup> Nosso intuito aqui não é de fazer um estudo aprofundado sobre essa variação na Língua portuguesa, mas de contextualizar alguns termos que foram usados pelos entrevistados que fazem parte desse universo e discutir fronteiras.

<sup>17</sup> Socioleto: na linguística é uma espécie de variante falada por um grupo social.

proveniente da incorporação de vocabulário de línguas africanas usadas nas religiões afro-brasileiro, como o candomblé, ou seja, surgiu nos terreiros. Além do iorubá, palavras de quimbundo, quicongo e outras línguas marcam presenças. Esse vocabulário é usado em cima da base portuguesa. Dessa forma o dialeto é resultante desses africanismos. Uma espécie de “antilinguagem”<sup>18</sup> que fora inicialmente usada por travestis, mas que posteriormente assumida por LGBTs (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travesti, Transexuais) e simpatizantes.

Hoje a mídia acabou também popularizando esse vocabulário. Mas lembrando, que não se deve considera-los como termos exótico. Eles expressam sentidos profundos. De acordo Oliveira, “reforça-se, assim, a ideia de que tanto a língua dos negros como a dos homossexuais ultrapassam as barreiras da ideia de língua apenas como canal de comunicação, abarcando conceitos mais amplos, principalmente do ponto de vista do significado”. (OLIVEIRA, 2013, P. 11)

No debate sobre essas palavras na oficina, Luciano, discutiu o seguinte:

Consequentemente travestis e LGBT, transitam em outros espaços, assim como no candomblé e acaba levando. Justamente os travestis e LGBT na religião tem uma presença muito grande, igualmente quem é do candomblé. Transitamos em todos os lugares praticamente, consequentemente o *ebó*, vai pra outros lugares. (LUCIANO, 2018)

Ele acentua que essa linguagem foi e é usada dentro das duas comunidades: no candomblé e na comunidade LGBTs. Porque é um público comum nessa religião, que acabou aprendendo e levando para fora dos terreiros. Oliveira (2013) tratando sobre a “união pelo divino”, provoca ao dizer, da mesma maneira, que a sociedade excluiu o negro de vários contextos, há uma convergência também em relação aos homossexuais, também são vítimas de preconceito e discriminação.

Tanto os negros quanto gays, por terem uma história de resistência aos poderes controladores em relação às normas pautadas pelos padrões europeus, católicos e heterossexuais, tiveram que adotar meios de resistências ao preconceito e com a língua não foi diferente. O autor igualmente salienta sobre a ligação desses dois grupos no que tange a religião:

Um dos pontos desta ligação é o religioso, pois os gays passam a ter uma identificação com os cultos afros, espaços onde são acolhidos sem distinção. Nestas celebrações, não importa a orientação afetiva do indivíduo, uma vez que a ambiguidade sexual é vivida plenamente através dos santos. A exaltação à natureza e o fato de participantes incorporarem divindades masculinas e femininas sem distinção fazem com que os terreiros acabem sendo um campo mais livre para os homossexuais. (OLIVEIRA, 2013, p.6)

---

<sup>18</sup> Uma antilinguagem é o falar codificado de um grupo social criado para impedir que pessoas de fora do grupo o entendam.

Isso mostra o caráter não discriminatório do candomblé, reconhecendo o universo totalitário das pessoas. Conseqüentemente, metáforiza Luciano, através desse público, o “ebó”, acaba saindo, extrapolado em outras esferas. Assim como outros elementos, as palavras também vão ser transitadas por seus membros para fora dos terreiros, conforme aconteceu com alguns termos do “pajubá”

Ele também apresenta um ponto importante sobre o uso dessa linguagem do pajubá no seu *unzó* (terreiro), e pode se constituir uma fronteira:

Nós somos do candomblé de Angola, eu acredito que pajubá seja mais utilizado dentro do candomblé Ketu ou nagô. Dentro do meu unzó é pouquíssimo utilizado. A gente não recorre a utilização das nomenclaturas do pajubá, mas sim quando estamos em ambientes informais, e aí sim, com a comunidade religiosa, mas nada ligado a ritos religiosos. A gente acaba sim utilizando pelo fato de ter LGBTs. (LUCIANO, 2020)

O depoente esclarece que no terreiro frequentado por ele, por ser da nação angola, não é comum o uso desse vocabulário. Considera mais comum nos candomblés Ketu ou iorubá. Por um lado, pode ser o desconhecimento do mesmo, uma vez que o repertório linguístico do pajubá apresenta também algumas palavras das línguas banto, como por exemplo “mavambu”.

Já Mariana, quando perguntada sobre o uso do pajubá na sua comunidade religiosa, informa que: “sim, ocó, mona, odara, omim, mavambo, normalmente. Todos que falam, são de candomblé”. Mariana pertence a casa diferente de Luciano, entretanto são da mesma nação angola.

Maicom também que é de nação angola, quando perguntei sobre o uso do pajubá no seu terreiro, ele respondeu: “os mais velhos usam muito essas palavras, quando se juntam para fazer seu pajubá, conversa de roda”.

Rhúbia coloca “pois na verdade o pajubá ou bajubá, utiliza as palavras que são dos povos de santo, então, se as palavras são passadas de geração a geração, com certeza os mais velhos utilizam”.

Douglas que é de nação ketu, disse que: “Os termos iorubá são sim, utilizados, mas não caracterizados como o pajubá, que é uma língua de caráter, se posso dizer, mais informal”.

Nem o fato dos terreiros de Maicom, Mariana e Luciano, serem diferentes, (mas da mesma nação), nem as semelhanças de atributos étnicos, o fato de um usar e o outro não usar o pajubá, não é uma questão de negação, equivoco, mas são atributos distintivos que enunciam fronteiras, o não-dizer e dizer não se constitui uma barreira, mas uma oposição Nós\Eles. Entre dois grupos a partir do traço, uma distintividade, isso se constitui etnicidade.



Pelo que vimos, não é o fato de Luciano achar que a sua casa não fala o *pajubá*, pelo fato de ser angola. E só quem usa são as casas de nação iorubá. Sendo que ele compreende tal linguagem como proveniente desse povo. Pois, Mariana e Maicom que são também da mesma nação (angola), e afirmaram usar o terreiro que eles são filiados. Maicom por outro lado que é de nação ketu, diz que o terreiro usa, mas não como a linguagem do *pajubá* (nomenclatura), usa os termos que são do iorubá que estão vinculados neste vocabulário.

Douglas em sua fala, aponta algo interessante. Reconhece alguns dos termos que estão na linguagem do *pajubá*, fala em qual contexto usava, mas depois de começar a participar da religião, deixou de usar mais como antilinguagem:

Sim, é um fenômeno de fala na qual as marcas da africanidade são muito latentes. Excetuando-se algumas palavras, termos como “oco, edi, amapô” são usados em conversas mais coloquiais, geralmente em companhia de amigos que tenham alguma compreensão do *pajubá*. E antes de entrar para um terreiro e compreender sua importância, usava mais, hoje, é bem raro. (DOUGLAS, 2020)

Ele através de uma educação de santo, denota que houve um aprendizado sobre a sacralidade que alguns termos da língua-de-santo têm, por isso que diz não usar tanto. Na entrevista ele exemplifica os termos que não usa e usa dentro do terreiro que são da linguagem do *pajubá*, que tem as bases na língua iorubá:

Mvambo nunca usei; Odara salvo a hora de louvor; Mona nunca usei; Oco usei somente fora do terreiro; Edi, usada somente fora do terreiro; Amapô usada somente fora do terreiro; Ori Usada apenas em momentos litúrgicos ou quando precisando tratar de assuntos similares com a *iyalorixá*. (DOUGLAS, 2020)

O que Douglas fala na sua narrativa, amplia a discussão de que seja o *pajubá*, como um todo, popularmente conhecido como uma antilinguagem usada pela comunidade LGBTs, o qual afirma não usar no seu terreiro e sim de usar algumas palavras contidas nesse vocabulário que são de base iorubá, anunciando aí uma relação limítrofe.

Participante Marciel, corrobora também, trazendo alguns termos que ele intitulou como “gírias gays”: “eu já ouvi falar de *pajubá*, mas acho que é gíria de rua”.

Quando ele foi entrevistado sobre o uso de palavras que são do seu universo religioso, nas relações externas com outras pessoas que não são pertencentes ao seu grupo, ele respondeu que usa termos que são equivalentes: “palavras rotineiras tipo dinheiro, água, café, homem bonito, palavras que viraram gírias”.

Diz também fazer mais uso “dentro do terreiro mesmo, durante a rotina” e “é nessa rotina que aprende mais, porque é ensinado na rotina diária de um terreiro. Quem se dedica a aprender um pouco, mais acaba buscando na internet, com outras pessoas de axés e por aí vai”. Mas em

relação a termos mais complexos relacionado aos fundamentos, falou que “as entidades que se manifestam as vezes falam um idioma mais característico, os nomes das coisas de usos dos trabalhos, ebós”.

Marciel traz um sentido complementar e diferente para o uso de dois termos que são usados na linguagem do pajubá: “mavambo” e “mona”. O termo mavambo é descrito como “marginal” na linguagem popular do pajubá. Mariana confirmou a mesma semântica usada no seu espaço religioso. Contudo, Marciel colocou que tal lexema “também é inquice, banto, parecido com Exu do yorubá” e “mona usam como se fosse mulher, mas acho que é um significado mais neutro tipo pessoa. Uma mona-inquice é uma pessoa iniciada para inkisse”.

Parece haver uma fronteira ou limitação do sentido do termo “mavambo” entre Marciel Mariana. Um expressa um sentido mais próximo ao que aprendeu no seu pertencimento religioso o outro mais popularizado, uma transposição de sentido, partindo de interpretação semântica negativa, para intitular como alguém do mal. Sobre o termo “mavambo”. Castro descreve:

**MAVAMBU** – (banto) (LS) – s.m nome de Bambojira. Cf. Jiravambo. Kik. Mavambu, encruzilhada”. (CASTRO, 2001, p. 280). **JIRAMA VAMBO** (banto) (PS) – s. nome de Bambojira, criado de **Imbalaganze**, cuja imagem é um bordão terminado em duas faces opostas e juntas que representam o bem e o mal respectivamente. Var. Unjiramavambo. Cf. Mavambo. Kik\Kimb. *Nijila Mavambu*, bifurcação, encruzilhada. (CASTRO, 2001, p. 261)

E em relação ao lexema “mona”, Nei Lopes sobre os estudos dos termos banto, apresenta o seguinte conceito:

**MONA**, termo usado nos terreiros de origem banta para designar meninas e mocinhas (OC). (2) Mulher (BH) – Do quimbundo mona, criança. **MONA-DE-EQUÉ**, autodenominação do travesti, na gíria do seu grupo [...]. Hibridismo, de mona, mulher + o iorubá *èké*, mentira: ‘mulher de mentira’. **MONA-INQUICE**. Filho ou filha de santo, nos candomblés bantos (ENC) – Do quimbundo mona, filho + inquice. **MONA-INQUICIANE**. Filha de santo na nação angola. Do quimbundo mona *nkisi ia mi*, expressão de formação erudita significando literalmente ‘minha filha de santo’. **MONA-OCÓ**, na gíria dos travestis, mulher homossexual, lésbica. A mesma do verbete ‘mona-de-equé’. Hibridismo de mona, mulher + o iorubá *oko*, macho: ‘mulher-macho’”. (LOPES, 2003, p. 154)

Fora as palavras apontadas, Marciel disse usar “as gírias gays”, em ambientes que não são a sua casa. Mas usa como código secreto. “Ah, só quando tem alguém que também saiba; e aí, a gente queria falar alguma coisa que outros não entendem facilmente”. Segundo, caracteriza um linguajar que “virou gíria de rua, principalmente, gíria gay” (MARCIEL, 2019).

Falar para que os outros não entendam, pode ser interpretado em vários contextos: resistência, escudo ou proteção, chocar, chamar atenção, segredo, identificação, entre outros. De igual modo, uma forma de afirmação, impondo uma positividade a linguagem.

Sobre a categoria “pajuba”, trouxemos de forma incipiente para evidenciar as fronteiras que fazem parte do vocabulário de base africana. Alguns jovens dizem usar fora dos terreiros, como um código linguístico. Mas advertem que nem todos os espaços religiosos fazem uso. Portanto, o repertório linguístico demonstra um caráter fechado. Usado como uma linguagem adaptada semanticamente, como código linguístico de resistência, conforme ocorre ainda hoje com a religião do candomblé.

### **Nações: semelhanças e correspondências de termos**

Também, o que nos chama a atenção em mais um depoimento, foi o fato de Bruno usar palavras do seu pertencimento étnico religioso, de nações diferentes no seu cotidiano. fora do terreiro, quando ele afirma que: “o jeito de falar, uso os dois, o iorubá e a língua da gente normal, o português” e narra alguns momentos de usos:

Tipo quando tem gay, lésbicas, hétero que fica perto de gay, usa mais, tipo cata alguma linha, aí a gente fala iorubano, oculta, tipo: a “mona” tá com “indaca” de “afofô” com a “mona” de cá. Quer dizer falando mal de outra pessoa. (BRUNO, 2018)

Fica tão costume assim, que as vezes a gente esquece o português e começa a falar em iorubá, fora do barracão, na rua assim: pega ali um pouco de “amazi” pra mim, aí ela traz o “amazi” sabendo que é água. (BRUNO, 2018)

Quando falam assim: Miindiofá pega um “mateme”, aí eu vou ter que pegar o café, tudo em yorubá. Pra falar em português, assim é quando você é “abiã”, quando você vai iniciar ainda no santo, ainda como ele não sabe ainda essas linguagens, a gente fala em português, mas mesmo assim, a gente vai ensinando pra ele aprender, pra não falar mais em português café, falar “mateme”. (BRUNO, 2018)

Nas colocações de Bruno, nota que existem equívocos, discrepância, no sentido de que são palavras de nações diferentes, ou seja, dizer que usa a língua iorubá para se comunicar entre seus pares e na verdade, os termos africanos usados como “mateme”, “mona”, “indaca”, “amazi”, fazem parte das línguas bantos.

Seria o desconhecimento ainda de Bruno em saber que as palavras usadas por ele no trecho acima, não são iorubás, gerando assim um equívoco? Falta-lhe mais preparo? Ou uma fronteira que se anuncia, a partir do momento em sua casa de santo sendo da nação banto, usa a língua de santo iorubá e também banto? Ou ainda a possibilidade de não existir uma “pureza” nos candomblés, no que tange ao uso da língua de santo?

Póvoas (1988) defende que no Brasil não existem outras comunidades de fala nagó e acabou se tornando a fala oficial do candomblé. Voltadas para os rituais complexos e para os cerimoniais das visitas entre os *terreiros*, mas na sua pesquisa, traz ainda alguns elementos que chamam a atenção:

Além de existirem empréstimos africanos inteiramente incorporados ao português, também há uma integração dos dialetos ainda em uso entre os fiéis do candomblé. Também vale lembrar, que os dialetos africanos tinham muito em comum, por mais afastados que fossem entre si, em termos de comparação com o português. Além de não serem flexivos, transmitiam uma cultura de pele negra, de tambores ecoando nas selvas, de divindades que comiam, dançavam e falavam com os homens face a face. (PÓVOAS, 1988, p. 29)

Dentro dessa perspectiva de haver empréstimos entre nações, por motivos vários, ainda contextualiza uma situação, que nos ajuda a refletir sensivelmente a questão do nosso entrevistado:

Numa tarde de conversa informal entre três *iyálórìsà* de diferentes *nações*, *angola*, *kétu* e *jeje*, em Nazaré das Farinhas, em meio da conversa surgiram comparações entre os cânticos, cerimônias, costumes, rimas, vocabulário geral, inclusive palavras como: *abejiró* (angola), *unxé* (jeje) e *ejá* (nágó), designando peixe; *inkice*, *vodum* e *òrísá*, na mesma ordem, designando divindade africana; *Mutalambô*, *Aguê* e *Ósósí*, para a divindade africana da caça. Numa determinada situação, elas identificavam apenas dois termos, um para angola e outro para o jeje e o nágó: *maze* (angola) e *omi* (jeje e nágó) para designar água. Houve casos em que foram apresentados três lexemas para angola e apenas um para o jeje e o nágó simultaneamente, como para o ato de tomar e bênção: *nenen-menen*, *mokoiú*, *ingorosi* (angola), conforme o momento do dia, e apenas *okolòfe* (para jeje e o nágó) para qualquer momento. Outras vezes, elas usavam o mesmo lexema para designar um objeto, como foi o caso de *bàta*, para qualquer tipo de calçado, nas três nações. (PÓVOAS, 1988, p. 29)

Desse modo, percebemos que acaba existindo empréstimos africanos: não uma mistura, de forma aleatória, uma confusão de falares, entre os fiéis de diferentes candomblés, mas, uma integração dos dialetos. Monadeosi (2015, p. 259, grifo da autora) descreve que “algumas casas de candomblé angola assumiram o panteão da nação queto e adotaram a nomenclatura de *candomblé angola-queto*”. Por outro lado, também acentua que o queto, mesmo exercendo uma pertinente influência sobre os cultos afro-brasileiros, “é possível notar a presença das línguas do grupo banto nos candomblés queto, sobretudo, quimbundo e quicongo, que são marcas de identidade linguística dos candomblés angola”.

Em meio ao processo de mudança para a sua origem, ou fato de se adotar empréstimo de grupos linguísticos diferentes da sua nação, ou ainda mudanças de casas, acabou ocorrendo entre alguns candomblés esse processo no qual o nosso entrevistado perpassa: o uso de várias palavras de nações diferentes no mesmo terreiro. Contudo Monadeosi chama a atenção para o fato de que *reafricanização* nas comunidades de candomblé queto, “muitas casas substituíram palavras importantes de sua ritualística, cuja origem era do quimbundo ou do quicongo pelo termo iorubá”(MONADEOSI, 2015, p. 259). Isso prova mais uma vez, que é comum empréstimos ou decalques.

Por outro lado, cada casa possui sua identidade, seus falares de santo próprios, que é o cerne da sua nação quando dialoga com seus santos. Se uma nação é banto, deveria falar e cantar banto, se iorubá deveria falar e cantar em iorubá, alguns pensam. Porque, cada repertório

linguístico usado nas casas, carrega suas etnicidades. Por mais que existam empréstimos, há as idiossincrasias de cada palavra e cada contexto do qual ele foi iniciado, como descreve Bruno a respeito do conhecimento que tem sobre o transe do santo:

Tipo quando a pessoa tá virada no santo, o santo não obedece a linguagem em português da gente, ele obedece a linguagem iorubá, tipo “didê” santo! Quer dizer intê; “ajocar” santo, quer dizer “abaixar”. Se você falar levanta santo, ele não levanta, ele só levanta se você falar em iorubá: “didê” santo! Aí ele suspende, quer dizer “em pé”, “ajocar” abaixado. (BRUNO, 2018)

Bruno ao usar no seu cotidiano palavras bantas e iorubás, e até achá-las todas de etimologia iorubás, no momento de conversar com o santo, demonstra a “educação de santo”. Na perspectiva de saber usar o léxico africano com o sentido próprio para aquela situação. De igual modo, acaba utilizando a língua a qual foi iniciado. Assim a palavra tem mais efeito, o poder evocador. Póvoas (1988, p. 11) também fala que “é costume do falante mudar as atitudes linguísticas no momento do diálogo com as divindades”.

Os estudos mostram que existem formas para distinguir uma nação da outra: podendo ser como se toca o tambor; pela música; como pelo idioma dos cânticos; vestes litúrgicas; vezes pelos nomes das divindades (VERGER, 2001). Assim como esclarece Kauê na oficina, quando se deparou com a palavra “vodunce”. Chamando a atenção do grupo para etnicidades presentes em cada palavra como formas diferenciadoras para cada nação:

Ali é importante a gente ver a palavra do “vodunce”, porque se nas religiões iorubanas tem os orixás, no que é banto tem os “inquices”, na religião de jeje vai ter os vodunces. Então tem aí três pessoas com energias parecidas, mas com cultos diferentes. Se ser na religião iorubana vai ser “oxumaré”, se ser na religião banto vai ser “angorô”, se ser na religião de jeje, vodunce vai ser “becem”. (KAUÊ, 2018).

O conhecimento dele sobre a importância de não misturar a diferentes conhecimentos. Devido a isso também, muitas pessoas desinformadas pensam que, por se tratar de religião de matriz africana, tudo é igual, uma miscelânea, uma única religião. Desconhecem que existem rituais, energias, estética, falares de santos e pensamentos diferentes.

Igualmente a língua-de-santo é uma das formas de categorizar uma nação da outra, ela “identifica as nações e é o esteio fundamental para a perpetuação do preceito”, segundo Póvoas, (1988, p. 19). Também cada nação conversa com seus deuses, sacraliza seus rituais, aprende os fundamentos com a língua de sua origem, “porque se acredita tratar-se do idioma nativo da divindade, que, eventualmente, pode vir a ser identificado com uma das línguas de uma nação política africana atual”, consoante Castro (2005, p. 83, grifos da autora).

Por se tratar de uma categoria diferenciadora de nações ou organização sociorreligiosa, as *línguas* nas religiões de matriz africana ultrapassam a noção do ponto de vista linguístico, no sentido de oficialidade e padronização do falar, ler e escrever, pautado na gramática ou idioma, que passam a serem habilidades obrigatórias para se comunicar com outras línguas. Castro, traz uma discussão pertinente para nossos estudos, a qual nos ancoramos e também enxergar a língua de uma forma mais holística. Nessa circunstância, defende que:

*Língua* deve ser entendida mais como um veículo de expressão simbólica do que propriamente de competência linguística. O seu uso é circunscrito a um sistema lexical de base africana relacionado ao universo religioso dos recintos sagrados, onde se desenrolam as cerimônias do culto, e já modificado, em sua origem, pela interferência da língua portuguesa no Brasil. (CASTRO, 2001, p. 80, grifo da autora)

É nesse sentido, que traçamos o nosso estudo, quando tratamos língua, para discutir o repertório linguístico de santo, usado no linguajar dos jovens de terreiros e de nações. Aliás, diga-se de passagem, através de pesquisa Etnolinguística, entre diferentes candomblés no Recôncavo Baiano e Salvador, Castro conclui que não se fala língua africana nenhuma entre os candomblés, mas um sistema lexical de diferentes línguas africanas que foram faladas no Brasil durante a escravidão. Completando que:

Se há algum dos mais antigos candomblés de quem se diz falar yorubá, esse iorubá limita-se a algumas frases, termos e expressões, compreendidos na terminologia religiosa de cada uma das “nações” e já modificada pela interferência linguística no português” (CATRO,2001, p. 98)

Nesse contexto, Póvoas (1988) de igual maneira, esclarece que a LP, como sendo nosso código linguístico, tem um largo uso nos terreiros, “até mesmo no terreiro envolto no mundo esotérico, a língua portuguesa tem seu domínio e prestígio, pois ainda africanizado, ele não deixa de ser prolongamento do espaço brasileiro” (PÓVOAS, 1988, p. 67).

O autor não perde de vista no seu estudo, algo grandioso, que é a sacralização das palavras portuguesa usadas nos terreiros. Porém, ele sabiamente deixa claro, “ainda que o òrìsà entenda a língua portuguesa, as empatias com o àse das divindades são alcançadas somente com o manejo da língua(gem) africana”. Os efeitos de energia não são concebidos em português, ou seja, para sacralização tem que haver uma interferência lexical ou semântica africana.

Como a LP foi e ainda é majoritária, desde o período colonial (imposta a todo custo), isso ajudou a influenciar a perda das “línguas africanas” aportadas aqui. E a *língua-de-santo*, arcaizante, resguardada como um repertório linguístico de base africana nos terreiros, mesmo com mudanças na sua estrutura, seja sintático, fonológico e os níveis, são falares que resistiram.

E hoje, mesmo considerado como, “terminologia operacional”, se, se nós pesquisadores, formos pegar cada lexema que ficou, seja no contexto religioso, seja nas comunidades remanescentes, seja os africanismos no português, iríamos, para cada palavra, ter muito estudo para fazer, e entender a “episteme” africana. Com isso nossa história, simbologia, identidade linguística, que alicerçam nossa vida. Sem romantismo, inconsequência, ou “força de barra”.

Quanto ao repertório chamado língua-de-santo, Castro coloca (2001), vindo se constituir uma língua de aspecto sagrado, acredita-se que é um idioma nativo da divindade, “que, eventualmente, pode vir a ser identificado como uma das línguas de uma nação política africana atual” (CASTRO, 2001, p. 82)

Todas as vivências dos terreiros são permeadas por esses falares, que têm base africana e, tomaram o aspecto de “língua sagrada”, para o diálogo com o imaterial, aqueles que vão dar poder e força para a família de santo, como advoga Póvoas (1988, p. 10) “o poder divino orienta e rege a comunidade e tudo gira em torno dos *òrisá*”.

E a língua vai caracterizar também as nações, pois cada uma delas está de acordo a sua identidade, de acordo com Castro “durante as cerimônias litúrgicas em geral, canta-se para *vodum* em jeje-mina, para *orixá* em nagô-queto, para *inquices* em congo-angola”, (CASTRO, 2001, p. 83).

E lindamente, para além do que as vezes nossas compreensão limitada cristã permite, Póvoas (1988) vai dizer, no caso iorubá, os orixás vão se incorporar no iniciado e vai haver um diálogo face a face: entre o humano e o divino; o material e espiritual ; o que é transitório e eterno.

Contudo, o fato de caracterizar as nações também pelos falares de santo, não podem ser consideradas hoje como puras dentro dos espaços de terreiros. Póvoas (1988) chama a atenção para o fato de que devido ao contexto da integração linguística entre a população escrava e a hegemonia do português, foi motivo para que o nagô não se tornasse absolutamente puro como certos fieis de candomblé querem. Ele pontua que, o nagô já não correspondia ao iorubá da Nigéria, mesmo se conservando arcaizante.

Carneiro (1961, p.61) também no seu tempo, já pontuava que “hoje muitos candomblés não mais se dedicam a uma só nação, como antigamente. Seja porque o chefe atual tem nação diferente do seu antecessor, e naturalmente se dedica as duas”. Complementa afirmando que através de observação atenta, torna-se muito difícil determinar exatamente a que nação pertence qualquer candomblé, gerando uma conveniência de “designações gerais para nagô, banto e

caboclo, para uma primeira grande divisão dessas seitas”. É possível dentro dessa categorização obter outras, com mais especificidades, dentro de uma realidade.

Nota-se nos estudos de Vivaldo da Costa Lima, algo fundamental, em relação a conotação teológica que o termo “nação” ganhou nos candomblés:

A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. *Nação* passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia estes sim, fundados por africanos *angolas, congos, jejes, nagôs*, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através os tempos e a mudança nos tempos. (LIMA, 1974, p. 78).

Mas isso nos leva a crer que a conotação política da memória, da ancestralidade, através das resistências, nunca ficou separado da “nação candomblé”. Por isso, ela é viva até hoje, e se conservou mais, as “antigas nações africanas que se fixaram na Bahia nos séculos XVIII e XIX e foram submetidas, pelo contacto a variados graus de mudança e assimilação, ressalta a dos iorubás-nagôs como a que melhor conservou a configuração africana original”, como afirma Lima, (1974, p.79).

Póvoas (1988) também coloca que no processo de miscigenação de línguas, “a superioridade cultural dos negros *yorùbá*, com suas práticas religiosas bem definidas e uma filosofia de vida fundamentada, determinou uma certa supremacia da língua *nàgó*”, mas reitera que, mesmo com a hegemonia do *nàgó*, essa língua não teve como ficar ileso à influência dos demais dialetos. Complementa apontando que ela não é a única, reconhecendo que a língua do candomblé de angola conservado, requer pesquisa.

### **Tabuleiro de palavras: enriquecendo nossos falares**

Já é sabido por muitos e mesmo negado ou falseado por aqueles que não aceitam ou admitam, o africano escravizado no Brasil deixou um legado nos campos econômico, social, cultural, religioso, ético, estético e linguístico. Formas de conviver e de pensar o mundo.

Sendo que podemos visualizar e vivenciar a persistência desse legado de povos de etnias e culturas diferentes, de forma latente e patente ainda em continuação. É o caso das religiões de matriz africana, que sobretudo disseminam e alcançam vários níveis na sociedade brasileira, entre eles, as línguas, a música, a literatura, o intelectual, a pintura, escultura, o cinema, teatro, danças, e a culinária.



Saberes e fazeres que permeiam também todo o nosso jeito de ser, pensar, produzir e reproduzir. Como analisa Póvoas (1988), sobre os saberes e sabores da culinária e das palavras africanas que são e estão em nossos meios:

A influência do candomblé faz sentir-se no léxico do português, nos inúmeros pratos que enriquecem a culinária brasileira, mormente na área nordestina e, mais especificamente, na área baiana, compreendendo iguarias, modos de preparo e utensílios usados na cozinha. As negras escravas desde logo aproveitadas como cozinheiras, foram introduzindo os alimentos dos *òrisá* na cozinha brasileira e modificando, aos poucos, os pratos portugueses, pelo emprego de temperos nacionais, como foi o caso de *azeite-de-dendê*, que substituiu o azeite de oliva, e do *leite de coco*. A culinária do candomblé, antes destinada aos *òrisà*, caiu no agrado geral e a sua integração na realidade brasileira foi total. Além disso, verifica-se a integração linguística, pois são usados, naturalmente, os lexemas designativos dos vários pratos, bebidas e utensílios empregados na cozinha, adotando-se para com eles os mesmos comportamentos sintático e fonológico constantes no uso diário da língua nacional. (PÓVOAS, 1988, p. 113)

Nesse contexto de legado, Castro (2008, p.33, grifos da autora) assinala que “enquanto nas ruas da cidade, o *tabuleiro-da-baiana*, uma tradição mantida até hoje, se enriquece de *acarajé*, *abará*, *acaçá*, a língua portuguesa se apropria de novos aportes lexicais, nesse caso fon-iorubá”. Percebe-se que a resistência, a crença, o respeito, o segredo e o preceito dos fiéis, dessa religião que batalharam contra todas as adversidades, foram responsáveis pela sobrevivência e legado de todos esses saberes e falares.

Fica claro, por ser um universo restrito, exige muita disciplina nos aprendizados. Onde sua simbologia e rituais se voltam para a religião, mesmo assim, os adeptos têm uma vida exterior, relações com o trabalho, escola, comércio, lazer, familiares, amigos e política, entre outros. E que acabam levando para esses “espaços” as suas vivências que aprenderam no grupo étnico de pertencimento. Póvoas (1988, p. 96) coloca que é “preciso que compreendam, porém que o fiel ou adepto do candomblé, necessariamente, também pertence ao mundo esotérico e não poderia deixar de levar a influência da sua religião para a família, o trabalho, os amigos”. Pode até haver ojeriza ou desconhecimento, mas muitos que não são da religião e tem contato com quem é, não está ileso.

Quando Bruno foi entrevistado sobre as palavras de candomblé usadas fora desses espaços, ele respondeu de forma entusiástica: “o melhor é que Pai Naldo tem mais de cinco mil filhos raspados, imagine o tanto de pessoas que sabe falar em iorubá e espalhar pra esse mundo todo?” (BRUNO, 2018).

Bruno nos faz refletir que a fala é dinâmica, multifacetada. É trânsito, se movimentando entre cidades, países, continentes. Mesmo sendo a língua de santo, uma linguagem que se cristalizou e sofreu menos mudanças, restrita aos espaços sagrado, alguns termos desse repertório, acaba em

algum momento sendo levada para fora, para outras vivências, outros lugares, pois de acordo com Póvoas:

Não se pode negar o conservadorismo, a lealdade linguística e a resistência dos terreiros em manter a cultura, consequentemente, a língua (gem), dos antepassados. Por esse mesmo fato, paradoxalmente, é que o brasileiro, tão eclético e, ao mesmo tempo, tão místico do candomblé. Há então uma espécie de equilíbrio: de um lado, o conservantismo do terreiro; do outro, a ânsia de descobrir do leigo. Com isso, de certo modo, vão se abrindo brechas nos terreiros, por onde vazam fatos culturais do candomblé e se incorporam à sociedade. Toda essa gama de integrações vai se refletir na língua portuguesa, [...]. (PÓVOAS, 1988, p. 113).

O falar de um povo, é um repositório de muitos saberes, faz parte da construção cultural, identitária da humanidade, com as idiossincrasias, peculiaridades, que moldam nossos fazeres, exteriorizam nossos aprendizados e forma de pensar e nos liga as nossas origens. Para onde vamos, nas relações sociais levamos os nossos falares e variações: para o comércio, lazer, família, estudos, trabalho, entre outros.

O jovem que Bruno salienta, como filhos de santos espalhados em vários locais, vão interagir ao incluir palavras. Utilizar aquelas capazes de dar conta melhor do seu cotidiano, sentimentos, relações, em vários níveis ou também conviver com as duas com a as mesmas funções linguísticas - os falares de santo e a LP.

Castro (2001) através dos seus estudos sobre a Língua Popular da Bahia, identificou os níveis socioculturais linguístico, que resultou em mais quatro níveis, entre eles está o nível três ou LP (Linguagem Popular) da Bahia e o nível quatro ou O Português Regional da Bahia, são os que nos interessa nesse momento para as análises. A autora coloca que:

O nível três é o da linguagem de comunicação usual de camadas menos privilegiadas da sociedade, entre as quais, em decorrência de um processo histórico recente, se encontra um elevado índice de negros e mestiços, a maioria do povo-de-santo e pessoas que não são membros nem devotos de cultos, mas que, de uma forma ou de outra, mantêm ligações com o povo-de-santo, tais como pequenos funcionários públicos, empregados domésticos, feirantes, etc. [...]. O nível quatro, o português regional da Bahia, é o falar corrente, mais educado, geralmente de pessoas das camadas mais privilegiadas da sociedade, entre as quais também se encontram membros e adeptos de candomblés, em número que tem aumentado sensivelmente, em consequência mesmo da mobilidade social do próprio povo-de-santo (escolarização maior, níveis profissionais melhor remunerados, etc.) (CASTRO, 2001, p. 123).

Alguns desses falares de santo, vêm também movimentando ou sendo usada paralela a LP, através de jovens que são de terreiros, tornando-a mais expressiva, dando conta melhor de algumas situações em suas sociabilidades. As interlocuções são mescladas com uma frase em português e o falante acaba inserindo termos que são da língua de santo.

Como foi percebido durante a viagem de campo em 2018, promovido pelo ODEERE, no Recôncavo Baiano e Salvador, como módulo dos Cursos de Extensão. Onde foram desenvolvidas as seguintes ações: pesquisa para os estudantes de especialização; estágio através de oficinas e minicurso ministrados pelos mestrados do PPGRE; visitas aos pontos importantes com a finalidade de se perceber o legado afro-brasileiro da região.

Durante a viagem, pude perceber através de observação participante, o jovem Kauê, hoje já iniciado (iaô)<sup>19</sup>, usando várias palavras que são dos espaços intramuros dos terreiros (língua de santo). Isso ocorreu o tempo todo: nas socializações entre seus colegas de curso, entre nós do PPGREC, a coordenação da viagem e pessoas que ele se deparava nos locais visitados. Assim como nos momentos de pesquisas, estudo, refeições, descontração, visitas, no traslado, entre outros.

Trouxemos aqui alguns fragmentos proferida pelo depoente Kauê, coletados e registrados no diário de pesquisa. As frases em maior parte estão em LP e intercaladas com lexemas que fazem parte da língua-de-santo. À medida que fiz a transcrição, pude fazer uma reinterpretação do uso em alguns contextos, à luz também de teóricos que fizeram pesquisas neolinguísticas sobre os termos:

Desse modo, quando íamos descer do ônibus para procurar um restaurante, o locutor disse:

- “Não desce todo mundo do ônibus não, pra ver se tem *ajeum* pra todo mundo”.

A palavra “ajeum” foi proferida por Kauê durante a procura de um restaurante em que todos pudessem almoçar juntos e que tivesse “ajeum” suficiente para todos, para que não houvesse dispersão do grupo. Pois comer reúne, agrega, divide-se o que tem, confraterniza. A palavra *ajeum* proferida por Kauê parece que tem esse sentido, não só a preocupação do alimento, mas alimentar a todos e em grupo, provavelmente uma transposição de sentido, a carga étnica do seu grupo de pertencimento religioso, de comer de forma grupal, a reunião da comunidade religiosa em torno do alimento comum, encontros, reencontros.

Essa palavra faz parte da Língua de Santo, que segundo Castro (2001, p. 148) é da família linguística “Kwa”, “comida; comer. Var. *jeum*, *onjé*. Comparar: inguidá. Yor. *Jeun*; convite para

---

<sup>19</sup> Iaô, segundo Castro (2001, p. 248). (kwa). Designação genérica dada aos noviços de ambos os sexos, postos em reclusão por três ou sete semanas, sozinhos ou em grupos, período em que se submetem a certos ritos secretos, que completam a sua iniciação religiosa. Também são treinados em cantos e danças rituais e proibidos de falar com quem quer que seja, nem mesmo uns com os outros, a não ser com permissão do pai- ou mãe-santo. Terminada a reclusão, continuam a ser chamados como tal por mais sete anos. Ver ebame. Var. filha-filho-de-santo. Cf. mona-de-inquice, Muzenza, vodunce. Yaor. *lyàwó*, esposa.

comer. Yor. *Wajeun*, venha comer - (*resp.*) *àjeé'mánún*, coma em paz". "Cudiar" é o equivalente em banto, na língua de santo. Kik., Kimb. Kudyá.

Lody (1992, p. 104) também conceitua *ajeum* como "alimento, alimentação, ritual de alimentação nos terreiros de Candomblé".

Dessa forma, a comida fortalece, os "santos também comem", comida especial. O *ajeum* fortalece e harmoniza e equilibra a comunidade.

Outra situação próxima, foi quando ele utilizou as palavras:

- "Vou fazer um livro da história de *abiã*".

Quando Kauê utilizou a palavra africana "abiã" durante a viagem, dentro do ônibus, foi no contexto de que já estava nessa etapa há tempo, aprendendo, buscando as certezas e com isso acumulou conhecimentos, vivências. O termo "abiã" também faz parte da família linguística "kwa", de acordo com Castro (2001, p. 136), "pessoa designada pelas divindades para ser iniciada; pré-noviça. Fon *avinon* – Yor. *Abiyamon*, mulher que tem um bebê para aleitar".

O nosso participante Kauê falou na condição na época de "abiã". Ele sabe que ter esse posto requer muito aprendizado atrelado ao tempo, sem pressa, muita escuta e pouco falar, observar e ver. Isso tudo possibilitará amadurecimento. O respeito a hierarquia é um grande desafio para um jovem *abiã*, um bem necessário para o futuro da nação. O *abiã* precisa aprender a decidir. O aperfeiçoamento e a adaptação é o caminho a se trilhar, daí por ser um "abiã", Kauê entende que não é fácil, uma trajetória que daria um livro, onde mostraria que a paciência e ponderação sejam meios que permitirão saber o porquê se iniciar para o axé.

Em outra circunstância ocorreu quando fomos fazer o traslado para alguns pontos de observação e pesquisa:

- "Tem que fazer a linha do *erê*".

Como já antes analisado, o "erê" é considerado no candomblé como um espírito intermediário entre a pessoa e o orixá e quando incorporado apresenta um comportamento irrequieto, brincalhão, buliçoso. Lody (1992, p. 109), confirma essa descrição quando apresenta o erê como uma "espécie de divindade auxiliar do Orixá, aparecendo como em estado infantil, transgredindo as regras formais e solenes dos deuses patronos. Geralmente confundidos com os ibeji e respectivo sincretismo afro-católico".

No contexto da oficina, essa palavra gerou bastante discussão, como já pontuamos anteriormente, para alguns a língua portuguesa incorporou essa palavra traduzindo com o sentido de criança, para os iniciados ela vai além disso.

“Fazer a linha do êre”, parece que para Kauê é exatamente ter um comportamento semelhante ao do “erê” no candomblé, um ser encantado, na situação dada de leveza, brincadeira, torna o ambiente mais leve, cômico e com muita disposição. Aparentemente quis justificar alguma travessura que o mesmo praticou nas suas vivências durante a viagem. Uma expressão de festa e alegria, contagiar a todos com uma energia, uma empolgação para quem está ao redor.

Também a palavra “aqué”, foi empregado por Kauê em um momento muito peculiar:

- “Quando a gente entregou os *aquês* pros meninos, eles disseram: deus proteja vocês”.

A palavra “aqué”, segundo Castro (2001, p. 156) é da língua de santo, da família linguística “kwa”, tem o sentido de “dinheiro, búzios. Cf. Jimbo, ouô. Fon *àkuÉ*.”

Numa visita que fizemos ao Monte Recôncavo, lá se encontrava um grupo de crianças brincando com isopor e enquanto esperávamos para conhecer a igreja e a história do local, Kauê, com uma outra aluna do mestrado (fui convidada também para participar) realizaram várias brincadeiras com as crianças (show do soletrando, corridas), entre outros, e foi realizado uma “caixinha” como doações para as premiações. Foi uma tarde maravilhosa, um “arerê” as brincadeiras com as crianças e onde pudemos conhecer a história da presença do africano escravizado levado para aquele local, os descendentes diretos, a luta pelo auto reconhecimento quilombola dos moradores, o legado africano muito presente ali. E essa fala de Kauê foi usada logo após a entrega simbólica as crianças o dinheiro “aqué” arrecadado, um valor simbólico. Dessa forma, usar “aqué” no lugar de *dinheiro, tostão, grana, bufunfa, cascalho, vitém, money, cruzeiro*, alguns já até arcaizantes, é mais uma forma de usar as línguas africanas.

Pude também através da observação participante o uso por Kauê, do termo abaixo:

- “Agô minha mãe! É mentira dela!”

Kauê pede licença, permissão, para esclarecer uma brincadeira, pilherio, trocadilho da colega durante as visitas aos locais onde o legado africano estava muito presente. Pedir licença seria suficiente em português, mas Kauê quis falar em africano, tal palavra para ele é mais natural e comum no seu vocabulário e também o fato da consideração.

A palavra “agô”, também pertencente a família “kwa”, faz parte da língua de santo e no dicionário de Castro (2001, p. 144) tem o sentido de “pedido de licença, permissão, atenção. Resposta: agoê. Cf. motumbá. Fon agoè – Yor. Àgò (é)”.

Pedir licença ou permissão para Kauê, utilizando a palavra “agô” é sinal de aprendizado da importância dessa palavra para a sua religião. O “pedido de licença, para entrar, sair, passar, afastar-se ou aproximar-se” (PÓVAS, 1988, p. 156), é sinal de respeito a hierarquia, de convivência, de equilíbrio no grupo. O uso do “agô” por ele, é não atropelar, é não ser invasivo, é também proteção. Também fazia parte de nossa educação em casa, não usando a palavra “agô”, mas sempre me lembro de minha mãe mandando a gente pedir licença para os mais velhos ou para passar por algum lugar que estivesse pessoas conversando.

Uma “educação de santo” que revela como ter uma conduta de respeito diante do mais velho, do saber agir, mas mediante de uma autorização. Ele acaba levando essa palavra para suas sociabilidades com as etnicidades do seu grupo.

Outro termo interessante usado pelo depoente, foi:

- “*Azuela amapô!*”

A palavra *azuela* segundo Lopes (2003, p.33) “nos terreiros de origem banta, ordem para bater palmas e animar a festa (OC) – Do quimbundo *zuela*, falar”.

Em momentos de descontração, cantoria, brincadeiras, piadas, durante os traslados aos locais de pesquisas, estudos, visitação, “*zuelar*” era usado por Kauê e tinha o sentido de trazer a alegria, um “*arerê*”, animação, a leveza. Provavelmente para ele, tal lexema dá mais conta da situação de descontração, do que usar um equivalente em português ou outra língua. Ele convida para a animação alguém utilizando a expressão “*amapô*”, uma palavra do “*pajubá*”, que faz parte do léxico iorubá e corrente no nível sócio linguístico da comunidade LGBT. Ele se apropria dessas palavras de grupos étnicos diferentes e acaba levando consigo os sentidos e os extrapolam nas suas vivências.

Sobre o uso de utensílios, foi bacana, o uso do termo abaixo por Kauê:

- “Ela deu a *dilonga* pra mim”

Por que Kauê não usa a palavra “copo”, mas “*dilonga*”? As palavras africanas pululando da boca dele, aparentemente expressa uma necessidade de falar também em africano, mesmo que seja um termo. Mas é uma palavra que tem seu equivalente em português, contudo o da sua língua

materna já não é suficiente, ele prefere aquela que carrega etnicidades do seu grupo. Com o sentido de “copo”, “caneca”, **dilonga** é de origem banto, “dibungo. Kik. Kimb. Umb. (e) *dilonga*” (CASTRO, 2003, p. 222). Lopes (2003, p. 92) nos dá a seguinte informação “designação em alguns terreiros, de cada um dos pratos de louça ou de barro usados para compor os assentamentos dos orixás ou para uso convencional”.

No caso de uso intencional, a *dilonga* é um utensílio que faz parte dos pertences do filho de santo. Um instrumento que representa humildade, disciplina e educação, uma forma de cada um cuidar do que é seu. É o que se precisa saber e fazer para as normas da casa e da harmonia.

As falas de Kauê, proferidas em alguns momentos da viagem de campo, vêm demarcadas com algumas palavras do seu pertencimento religioso. Ele se sentiu seguro para expressar seus sentimentos, pensamento, ideias, na relação com o outro, ao substituir um termo em português, por um equivalente em africano. Isso não quer dizer que tais termos já fazem parte LP, mas representam falares que tornam essa língua mais expressiva, revela uma identidade de candomblecista ojerizada na sociedade e numa língua cujo a identidade que prevaleceu foi a lusitana.

E no tabuleiro das palavras de santos que vem enriquecendo os falares dos jovens de terreiro, outras além das que foram analisadas nos chamou a atenção nas entrevistas e os contextos que são utilizadas. O texto a seguir não é uma mera descrição dos termos, mas a possibilidade de entendermos mais profundamente o que pensam, os sentidos e os contextos de uso que tornam esses falares tão ricos.

Sobre o deslocamento de sentido, nos defrontamos com uma fronteira na oficina sobre a discussão da palavra “erê”, que na LP é comumente usada como “criança”, que tal interpretação parece não dá conta do real sentido dela. Alguns participantes que não são da religião, a descreveram como: “uma pessoa adulta sem os controles. Igual um adulto tá conversando com você. Você tá rindo, ela tem um erê. Mas só, que as pessoas não descobrem: tudo que ela fala tá rindo; chora sem nada, é dengosa”, (Participante da oficina, não iniciada no santo).

Lembramos que, ao se fazer essa descrição de forma enfática, houve muitos risos entre os participantes já iniciados no santo. Quando perguntei a uma jovem, “já iniciada no santo”, sobre o que pensava da discussão, ela disse: “eu acho uma bestagem tamanha”. Aparentemente pode soar antipático, superior, indiferente a colocação dela, meio ao contexto de se entender a carga étnica da palavra “erê”, tão incorporada ao português.

Mas uma fronteira se mostrou no momento, pois parece que os risos dos que já são participantes do candomblé quanto a primeira descrição do *erê*, soou como havendo uma deturpação do termo, exageros, folclorização e exotismo. Uma descrição que não dá conta da importância do lexema para a religião do Candomblé, já tão exortada de forma supersticiosa.

Castro na sua pesquisa coloca que palavra é de origem da família “kwa, da língua iorubá (elèrè\egbèrè):

Um dos estados de transe; espíritos infantis também cultuados pelos iniciados ao lado da divindade a que foram consagrados. Agem como crianças traquinas, portam um atori e falam, com voz infantil, uma linguagem em português truncada, misturando palavras e expressões de origem africana, com impropérios e obscenidades, como gará, milonga, misacrê, xibungo. Acredita-se ainda serem eles os assistentes das divindades. Nomes: Bequé, Imbambi, Mujé, Periquitium, Sambagola, Taum, Toquium. Saudação: enzim. CF. pocã. (CASTRO, 2001, p. 230)

Póvoas (1988, p. 167)) define “erê” como “orixá criança, acompanhante do orixá dono da cabeça e que substitui, quando este se retira para *òrun*. Os erês são brincalhões, buliçosos, inquietos e traquinas, mas, nem por isso, menos temidos”. Uma palavra que carrega a carga semântica muito além do “ser criança” tido por nós, pois envolve espiritualidade e o sobrenatural. Sendo que a tradução em yorubá para criança é *omondê*.

O erê, aquele que para o povo de santo está entre a consciência da pessoa e a inconsciência do orixá, após o transe de incorporação. É em quem o orixá vai expressar sua vontade, vai amenizar o “baque” quando volta do transe. Algo difícil de se entender, para quem é de fora, e que uma tradução contaminada pode limitar ou deturpar.

Talvez tenha havido uma transposição de sentido, entre a criança que é sinônimo do “brincar”, “leveza”, “espontaneidade”, um universo infantil a se ordenar: fala, passos, coordenações, (atitude mais comum na fase da infância) e o “erê” no candomblé, daquele que faz brincadeira, usa o “atori” para cutucar as pessoas, do “traquinar” como usamos em português.

Porém, o comportamento da jovem e os outros iniciados, na oficina, aparentemente demonstram o pertencimento religioso. É que dá conta maior do sentido do que seja profundamente o “erê”. Faz parte do panteão africano do povo de santo. Eles carregam dos seus grupos étnicos as etnicidades para onde vão, pensam e falam. Conforme Castilho (2010) os saberes atrelados a experiência têm mais sentido:

Nos terreiros, considera-se que o ato de contar, de ler, ou de ver (no caso da fotografia), considera-se que o ato de contar, transmite um saber que é parcial, elíptico, enquanto permanecem opacos outros aspectos que seriam transmitidos eficientemente através da experiência. (CASTILHO, 2010, p. 47)



As palavras que eles usam são permeadas de saberes, tem hálito, de força, tem história, mas só a partir da experiência e as vivências do terreiro que lhes possibilitam o arcabouço étnico.

Uma palavra que saiu dos terreiros e vem fazendo parte do português, mesmo com o sentido limitado de criança, espírito infantil. E assim como vários campos artísticos difundem terminologias do mundo do candomblé; o termo “erê” também vem fazendo parte da música popular brasileira. Como podemos perceber o excerto da música “O erê”:

Prá entender o Erê  
 Tem que tá moleque  
 Uh! Erê, Erê!  
 Tem que conquistar alguém  
 Que a consciência leve...  
 O Erê, é a criança  
 Sincera, convicção  
 Fazendo a vida  
 Como o sol nos traz...

A música nos desafia a entender o “erê”. É preciso se desapegar do racional e material, estar em estado de espírito puro. É buscar uma leveza e ser leve para compreensão.

Ainda que o candomblé seja consolidado no Brasil desde o processo histórico colonial, através de tantas resistências, a sociedade desconhece essa religião e quando considera que a conhece, é através do olhar deturpado e preconceituoso do cristianismo. “É preciso mostrar ainda que esses cultos não são um tecido de superstições, que, pelo contrário, subtendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto”, segundo Bastide (2001, p. 98). Também Silveira, crítica o olhar nocivo sobre o candomblé.

Falar do candomblé e, por extensão, da cultura africana, só pode ser feito em alguns espaços ditos democráticos e por pessoas autorizadas. E o que significa ser autorizada para tal? Significa atender ao pedido de tratar da temática exótica e folclorizada pelos modismos atuais encobertos, muitas vezes, pelo véu da atitude democrática. (SILVEIRA, 2004, p. 168).

Levar os conhecimentos da cultura negra, outros saberes, por exemplo para dentro das academias, é desafiante ou quase impossível. A academia não autoriza outros saberes que não sejam o cartesiano e o racional. Subjuga outros conhecimentos, vistos de forma preconceituosas, exótica. As escolas também quando trata da temática Candomblé no dia da Consciência Negra, busca também a materialização na maioria das vezes de forma folclorizada e pontual.

É o dizer e não-dizer as palavras de santo, que nos permite entender todas as nuances discutidas até aqui. O não-dizer pelos jovens que no remete ao mundo do respeito, da educação de santo, da maturidade, e o dizer que permite colocar pra mundo através da fala, palavras que tem sentido maior para as suas relações, partindo do mundo do terreiro, onde lá ainda se conserva apesar a LP ser majoritária, um patrimônio linguístico que outrora foi dos nossos antepassados e que eles tem orgulho e coragem de pronunciar.

O jovem Bruno que também fez parte do grupo de pesquisa, através de entrevista e conversas informais, nos possibilitou o conhecimento de alguns termos e sentidos que ele atribui, alguns já até analisados. E consideramos importante a análise do lexema “amazi”:

- “Bicha pega ali um pouco de *amazi* pra mim”

O termo “amazi” que Bruno utilizou foi colhido durante a entrevista quando ele coloca que já é natural, um hábito ele usar essas palavras. Citou por exemplo durante nosso diálogo quando vai pedir água a alguém do seu grupo, usa “amazi”. Segundo Bruno (2019), quem sabe pega a água, quem não sabe e pega alguém desprevenido, ele explica a tradução para “água”.

Castro (2001, p. 151) notifica o lexema “amazi” como de origem banto, fazendo parte da língua de santo, onde a tradução a autora coloca como “água, rio, fonte, regato. Var. **maza, mazi, menha**. Cf. omim, tó. Kik. *mazi*.

A colaboradora Rhúbia, uma das entrevistadas, participou como cursista no curso de Extensão do ODEERE, sobre Diversidade Linguística Afro-Brasileira. Nos trouxe uma fala muito significativa, do ponto de vista da substituição, no sentido do quanto a fala é livre, e com todo controle social e purista da LP, correndo o risco de sanções, preconceitos, ninguém consegue controlar a inventividade, ousadia, sentimento desses jovens. E na entrevista Rhúbia disse que gosta de usar os termos, assim: “Em nome de Olorum” ou “Olorum me free – adaptei a expressão Deus me free”. “Também uso asé para dizer assim seja ou amém”.

E ao perguntar por que usa determinados termos, ela completou dizendo que, por exemplo, “Yaô, Orixá, Exu, Ilê, ekedjy- uso mais se o caso de alguma informação ou esclarecimento sobre religião também”. Para ajudar a entender a riqueza de tais dizeres de base de santo, trouxemos as vozes de alguns pesquisadores:

Conforme Castro:

**OLORUM** (kwa) (°PS) – s.m. Deus Supremo. Nomes: Alaiê, Eledá, Obà-Orum, Olodumarê, Olofim, Olua. Cf. Axoqué, Maú, Zambi. Yor. (CASTRO, 2001, p. 306)

E de acordo com Petter:

Do ponto de vista antropológico, Olorum é o Deus dos iorubás que não recebe oferendas e tem os orixás como intermediários; é essa concepção que permaneceu no interior dos candomblés de modo geral”. (PETTER, 2015, p. 277)

O fato de Rúbia trazer de forma lúdica o termo Olorum alternado com palavras nas línguas inglesa e portuguesa, expressa uma necessidade de invocá-lo como ser onipotente, poderoso, Senhor de todas as coisas, capaz de abençoar e afastar algo de mal (Olorum me free). Quando ela faz uma adaptação, substituindo o termo “Deus”, por “Olorum”, faz uma opção de um lexema que representa seu universo de vivências religiosa, sua fé.

Trazemos aqui uma mitologia yorubá sobre Olorum.

#### A criação do mundo

Aqui, nós também viemos do barro

“No princípio, Olorum, o ser supremo, governava o Orun, o céu. A Terra não era nada mais que uma imensidão de pântanos governada por Olokun, a grande mãe, guardiã da memória ancestral. Então, Obatalá, a divindade da criação, teve a ideia de colocar terra sólida sobre os pântanos.

Instruído por Orunmila, divindade das profecias e do destino, Obatalá trabalhou quatro dias e construiu Aiyê, o nosso mundo, com montanhas, campos e vales. Para que o novo lugar tivesse vida, Olorun criou o Sol, enviou uma palmeira de dendê e fez chover, para que a árvore brotasse. Surgiram as florestas e os rios.

Para povoar o lugar, Obatalá modelou os humanos no barro com a ajuda de Oduduá, com quem formou o casal propulsor da vida. Terminados os bonecos, colocaram neles o emi, o sopro da vida. A primeira cidade em que os humanos viveram se chamava Ifé. Obatalá voltou ao Orun e contou a novidade aos òrìsà.

Os òrìsà (ou orixás) são seres divinos que personificam os elementos da natureza e são indispensáveis ao equilíbrio e à continuidade da vida. Eles foram viver com os humanos, e Olorum os orientou: só haveria harmonia se os orixás ouvissem os humanos e os orientassem – eles seriam seus protegidos.

A harmonia em Ifé ficou monótona, e as pessoas passaram a desejar casas maiores e colheitas mais férteis. Pediram a Olorum, que alertou que o fim desse equilíbrio traria conflitos.

O povo insistiu e Olorum deu o que pediam. A cidade se encheu de contrastes. Incapazes de dialogarem, as pessoas se separaram em tribos”.

Quanto ao termo *axé* (*asè*), usado por Rhúbia em substituição a “assim seja ou amém”, analisamos o seguinte: o termo *axé* talvez tenha caído no gosto do linguajar do povo de forma folclorizada e também na indústria da mídia nas linguagens de música ou dança. Para algumas pessoas que são de santo, pode ser vista como uma forma de banalização, para outros, uma forma de divulgação positiva do candomblé. Já se naturalizou tanto o uso e a ampliação, que para Póvoas (2007) está havendo uma quebra de fronteiras:

O próprio *axé*, isto é, o que se compreende de tal valor cultural, é por si só uma herança. E por assim constituir-se, ultrapassou os limites dos espaços do terreiro e ganhou a sociedade em sua dimensão mais ampla. Já se ouvem sacerdotes católicos após dizerem “Vão em paz e que o Senhor os acompanhe!”, acrescentaram: “*Axé*, para todos!” Era a última fronteira. (PÓVAS, 2007, p. 256)

Por outro lado, é uma palavra que tem mais do que o sentido referencial. Tem história, resistência, simbolismo de um povo que é negro, de uma religião perseguida. E principalmente, um lexema para o povo que se intitulam de *axé* como identidade, de emanação de fé, vida, força. Sobre a etimologia da palavra e o contexto de embate, Póvoas (2007), nos esclarece que “de início, é preciso lembrar que se trata de uma palavra de origem africana, mais especificamente, iorubá, o que nos remete a pessoas de pele negra, de costumes, crenças e viver diferentes da herança europeia”, (PÓVOAS, 2007, p. 246).

Mas também, permeia outros espaços sociais com o sentido comum, como em outras religiões de culto-africano e fora delas, destaca Póvoas (2007):

A memória dos negros no Brasil terminou por construir um valor cultural africano-brasileiro. Apesar de a palavra *axé* ser originária do iorubá, na verdade ela hoje designa um conceito comum, vivenciado e experimentado por segmentos sociais de origem africana das mais diversas. Assim, mesmo em terreiros de origem angolana, congo, ijexá, jeje, caboclo ou mesmo umbanda, a força do *axé* é compreendida semelhantemente. E mesmo quando se ultrapassa os limites das casas religiosas e se alcança o grupo social mais amplo, o conceito é o mesmo, a palavra para designá-lo é a mesma. (PÓVOAS, 2007, p. 257)

Muitos outros estudiosos também já se debruçaram sobre tal lexema: Lody (1992, p. 106), assevera que tal palavra é “*Axé* é energia. Propriedade dinâmica para tudo que implementa a vida religiosa, especialmente do candomblé”; Edson Carneiro (1961, p. 1790) mais remotamente a toma como “os alicerces mágicos da casa do candomblé, a sua razão de existir”; Monadeosi na sua pesquisa interpreta tanto no plano concreto quanto espiritual:

Houve, no Brasil, ressignificações em relação ao termo: *axé* é a força das divindades; a força das pessoas; a força contida nos objetos sagrados, nos assentamentos, nos objetos fixados na entrada das comunidades, nos potes, nos alguidares, nas quartinhas;

a força dos elementos da natureza, dos quais cada divindade é dona; é a força dos animais (sobretudo, as partes rituais) e das plantas; a força dos ritmos e dos tambores; a força do barracão. Axé é a própria comunidade e representa a força geradora da Casa; a força do barracão. Axé é a própria comunidade e representa a força geradora de todas as coisas; é a felicidade, a prosperidade, o amor, a fé, a generosidade, o agradecimento, a saúde, a paz. Axé é o todo e precisa ser sempre renovado através dos sacrifícios rituais. (MONADEOSI, 2015, p. 269)

Muitos podem até questionar, como uma palavra com uma carga semântica tão importante pode simbolicamente reger uma “força de uma Casa”? um questionamento de “embranquecimento” que talvez pense que “força” esteja só atrelada ao pensamento cartesiano da ciência, como diz muito bem Póvoas (2007):

É notório e sabido, entre o povo de candomblé, sejam os adeptos, os fiéis ou os simpatizantes, que tal força ou tal princípio só poderá ser apreendido a partir de outro paradigma, longe, bem longe dos laboratórios de experimentação. Tomando por base tal concepção, é lógico concluir que não há palavra portuguesa que possa conceituá-la ou defini-la. (Póvoas, 2007, p. 247).

Póvoas na sua brilhante etnografia, de forma profunda, vai mais longe, revelando o escondido. Por isso, consideramos importante trazer para nossos estudos como enriquecimento para pensar a palavra *axé*. Vamos aos fatos:

Uma das características do axé é que ele é herança, legado dos antepassados. Herda-se o axé geneticamente. Mas na concepção do povo negro, a genética não é exclusivamente biológica. O assentar da mão da mãe-de-santo sobre a cabeça do filho significa passar a herança do axé. E isso é suficiente para que se estabeleça uma rede de parentesco entre muitas casas de candomblé, ultrapassando as fronteiras estaduais e, muitas vezes, internacionais. Por isso, no Brasil, povos africanos de inimizades ancestrais terminaram por produzir heranças no mesmo terreiro, na mesma pessoa. (PÓVOAS, 2007, p. 248)

De forma magnífica, o mesmo autor coloca como a palavra *axé* rege a justiça no terreiro, não precisa da lei “oficial da justiça do branco”, para dirimir casos particulares de herança, poder. Uma cultura africana que temos muito a aprender sobre o respeito a justiça, união, resistência, força e ancestralidade no universo do *candomblé*. O axé resolve, o jogo de búzios resolve, a irmandade resolve:

Objetos portadores de axé, eles mesmos o axé, são deixados por herança. Tanto isso pode acontecer em vida como após a morte, tudo explicado pelo jogo de búzios, através do qual as determinações dos ancestrais podem ser cumpridas. Assim, herdamos fios de conta, pedras de orixás, insígnias, vasilhames sagrados e até um terreiro inteiro, completo e em pleno funcionamento. Como se vê, o conceito de axé pode promover ações onde a justiça dos homens não alcança o braço. É comum ouvir-se entre curiosos, quando do falecimento de um pai ou de uma mãe-de-santo: “Para quem ficou o terreiro?” É também comum a resposta: “O orixá disse nos búzios que ficava para Fulano.” Nesse caso, não há necessidade de advogado nem de juiz: o axé dita as normas. Herda-se também o santo, o orixá, o inkice, o vodu, o caboclo, o Exu e também o jogo de búzios, o obé, a cuia, a cadeira, a navalha. E ainda a quizila, o ewó, a proibição, a limitação. Mas tal abordagem supera de longe os limites deste trabalho. (PÓVOAS, 2007, p. 248)

Continuando o seu itinerário, na tentativa que ensinar-nos a dinâmica do quanto essa palavra, não o significante e significado tem a nos dizer, mas de revelar, controlar, alicerçar, fundamentar uma vida espiritual, Póvoas (2007) de forma hermenêutica e holística coloca que em tudo existe *axé* e o quanto essa força pode nos livrar do mal:

Há *axé* em tudo o que existe. Sem *axé* as coisas não são. Está presente no visível e no invisível. As pessoas, as plantas, os animais, os minerais têm *axé*. Também o têm os orixás, os santos, os encantados, os caboclos, os eguns, os Exus. Uma simples porta que recebeu *axé* adicional através de obrigações passa a ser considerada intransponível pelas forças contrárias ao *axé* nela acrescentado. Além do *axé* natural, as águas no espaço em que foi depositada uma *obrigação* são acrescidas do *axé* do orixá naquele momento invocado. Trazidas para casa, é remédio, é força. As plantas, além de seu próprio *axé*, são impregnadas do *axé* do orixá, no local onde se arriou uma *obrigação* até o espaço alcançado pelo braço humano. A areia da praia, no local onde se arreia *obrigação* para a Dona das Águas, vira *ouro-de-mamãe*. É trazida para casa, porque é portadora de *axé*. A faca preparada para o corte das obrigações não é apenas um instrumento cortante de objetos materiais. Ela corta a dor, a mágoa, a inveja, o mal, a má sina, o feitiço e o malefício. Corta até a tempestade, porque é portadora de *axé*. (2007. p. 248)

O papel social religioso do *axé* quando está imbricado numa história contada pelo povo de santo, auxilia a manter a memória do que temos e somos, nos pertencimentos, de até retroagir no tempo e até chegar nos “tempos imemoriais da Mãe África”. E Póvoas se vale do mito criação do Afoxé no Brasil contado por mãe Mariinha, como forma da implantação do *axé* em nosso continente:

Contava Mãe Mariinha, de Nazaré das Farinhas, que o afoxé foi inventado por Oxum. Quando a corte de Olorun resolveu viajar da África para o Brasil, a fim de acompanhar o trânsito dos filhos expatriados, Oxum inventou uma festa para trazer o *axé* de um continente para outro. Os orixás viriam em cânticos e danças para ver o novo ilu-aiê. Exu foi despachado antes e voltou com a resposta de que tudo estava em ordem, a viagem seria boa. E assim se fez. Naquele tempo ainda não havia terreiros no Brasil. Com a chegada da Corte de Olorun, os terreiros foram surgindo. E para que essa memória não se perdesse, os terreiros começaram fazer afoxé, aproveitando-se da festa de branco que era o Carnaval. E aí está hoje o que o *axé* pôde construir no Brasil: as escolas de samba, a maior festa popular do planeta. E quem deste pouco se admira, pergunte ao povo de candomblé e saberá de muito mais. (PÓVOAS, 2007, p. 249)

E por fim, quando Rúbia usa o termo *axé* como o equivalente para amém, vem imbuído tudo isso que viveu ou está a viver. Uma palavra forte, de tradição, valores, simbolismo, etnicidade, que acabou escapulindo dos intramuros dos *terreiros* para nosso meio, como testemunha Póvoas (2007):

*Axé*, portanto, não é apenas um valor conservado dentro dos muros dos terreiros. É crença, é costume, é vivência. Não se trata apenas de um valor praticado por adeptos de terreiros: é uma concepção de força ou princípio atuante para além do misticismo, do sentimento de religiosidade. É o entendimento de uma força cósmica, posta no mundo, só possível de ser entendida com a percepção do universo e da vida por um outro viés. Não é uma questão de crer ou não crer, assim como gravitação universal

não depende da crença de ninguém. Fala-se em força da mente, força da criatividade, força da lei. Quando ocorrer a interlocução, a escola também vai falar da força do axé. Quem cá ficar verá. Quem *kafkar*, também. Amém e axé! Axé e amém. (PÓVOAS 2007, p. 261)

Outro termo que me chamou a atenção na pesquisa (observação participante), foi sobre o uso da lexia “demburu” (doburu) usado por Mariana e Silas. Percebe-se que do ponto de vista linguístico, houve uma troca do “o” por “e”, e um acréscimo da letra “m” nasalizando assim a vogal “e”, comum na LP, pois alguns fatores de ordem fonético fonológico, essa mudança de nível acontece quando uma palavra é pronunciada de diferentes maneiras, seja pelo acréscimo ou decréscimo ou substituição\troca de um fonema, comum na variação do sotaque. Entretanto o sentido original permanece o mesmo.

O termo *demburu*, surgiu de forma espontânea em uma experiência de vivência e informalidade entre os dois participantes da pesquisa Mariana e Silas no ambiente da escola, em que eu estava conversando descontraidamente com eles na sala de professores e foi servido como merenda neste dia pipoca. Um deles perguntou a merendeira o que tinha para lanche do dia: “Isso é pipoca é?” (Mariana) e completou dizendo: “Comi muito *demburu* ontem, mas era diferente” relacionando o fato de ter comido a pipoca na festa pública no terreiro no dia anterior. Eles não se sentiram incomodados em pronunciar tal palavra fora do seu ambiente religioso e depois perguntei porque tinham usado, ao invés do termo pipoca, disseram lembrar da palavra e o seu sentido e ter gostado de pronunciar naquele momento.

Claro que o termo *doburu* tem toda uma simbologia para os depoentes, uma representação importante das suas vivências religiosa, mas por que não usar “doburu” por pipoca, ou os dois?

“**DOBURU** (kwa) (°LS) – s. Ver **gururu**. GURURU (kwa) (°LS) – s. pipoca. Var. *doburu, duburu*. Ver maçango. Yor. *gúgúró*”. (CASTRO, 2001, p. 244)

“**DOBURU**. È a tão conhecida pipoca de milho preparada da mesma maneira das pipocas comuns, colocando azeite-de-dendê ou mel de abelha depois de prontas, no prato ritual do orixá. A pipoca, também chamada de flor, flor de Omolu, flor de Obaluaê, pode ser preparada ainda com o azeite-de-dendê que colore o milho aberto, através do procedimento de envolvê-lo com as mãos untadas desse produto. O *doburu* também pode ser guarnecido de coco em pedaços e raspas, aumentando o sabor das pipocas de azeite ou regadas com mel de abelha. Esse alimento também é chamado de *boru-boru* (Rio – Bahia)”. (LODY, 1992, p. 73)

Claro que o termo *doburu*, tem toda uma simbologia para os depoentes, uma representação importante das suas vivências religiosa, mas por que não usar “doburu” por pipoca, ou os dois, na escola, entre amigos, residência, sala de aula? São palavras que pululam na boca desses jovens que remetem a um espaço religioso.

Nota-se entre essas falas dos depoentes, que mesclam as palavras em português, e o uso de falares de santo de base africana, uma indicação de que algo está acontecendo. São falares que

estão em movimento, buscando outros espaços através das atitudes de seus adeptos. Ocupando outros espaços de nossas vivências com as etnicidades dos jovens de terreiro.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não digo que é uma conclusão, poque daria a ideia de chegar a um ponto em que não se tem mais nada para pesquisar, discutir, discordar, ampliar. Consideração final, parece que dá conta melhor, por expressar a falta de algo que não soube perceber, interpretar, ouvir, esclarecer ou atingir, refletindo minhas limitações “neste momento fiz o que pude”, mas compreendendo a incompletude, por isso, inconclusivo.

Essa noção e sentimento de que a tessitura do texto pode ter deixando para trás mais profundidade, mais arremates, mais rigor, na busca de desvelar o que o que os jovens queriam expressar nos seus falares enunciadores de etnicidades. Porém, é chegado a hora de assumir os riscos e mostrar para o outro, o que fizemos e o que conseguimos.

Esta pesquisa procurou identificar através *corpus* linguístico de base na língua de santo, usado por jovens de terreiros quando estão nos ambientes sociais, em que as palavras africanas que fazem parte desse repertório não são tão presentes, para evidenciar as etnicidades presentes nesses falares.

Sendo assim, alguns pressupostos, foram fundamentais, para confirmar as possibilidades de coleta de dados no campo de pesquisa. Então constatamos que os jovens falam as palavras aprendidas nos terreiros, em outros espaços sociais, ou seja, um “repertório linguístico específico das cerimônias que se desenrolam na intimidade dos contextos sagrados de cada terreiro” (CASTRO, 2001, p. 82). Dentro de vários contextos onde tais jovens estão presentes, os falares estão rompendo a fronteira religiosa para expressar etnicidades. Entre os jovens de terreiro existem fronteiras na adscrição de termos que carregam hierarquias, histórias de vida, determinação de papéis sociais dentro do espaço religioso, “educação de santo” entre outras adscrições.

Os estudos apontaram que devido a norma existem lacunas na LP e a liberdade que a *fala* tem. Tomamos como lacuna a necessidade desse sujeito (os da pesquisa) de utilizarem um repertório linguístico que os represente mais, suas identidades étnicas. E por conta de situações como essas que determinados grupos linguísticos ou indivíduos vão fazer usos ou não de determinados falares que expressem seus sentimentos, pensamentos, aprendizados.

Dessa maneira, a nossa pesquisa possibilitou identificar que jovens pertencentes aos candomblés de nações diferentes acabam utilizando, eventualmente fora desses espaços, palavras do povo-de-santo de base africana. Preferem usar “indaca” ao invés de língua, “amazi e omim” ao invés de “água”, “odara” ao invés de “bonito”, “ori” ao invés de “cabeça”, “acossi

e aqué” ao invés de dinheiro, “indaca” ao invés de “intriga”, “mona” ao invés de irmão\irmã”, “deburú” ao invés de pipoca, mateme ao invés de café, “agô” ao invés de “licença”, “axé”, “Exu”, “macumba”, entre outros.

Constatamos na pesquisa um pequeno repertório linguístico com total de 22 termos que os jovens de terreiros de candomblés afirmaram usar nas sociabilidades, entre amigos, família, cursos, faculdade, trabalho, lazer, entre outros, espaços onde a africanidade não é tão presente. E usam por motivos vários: para se identificarem, explicação sobre a religião, porque gostam, representam mais as suas vivências religiosas, quebrar o preconceito.

São termos constatados que enunciam fronteiras, seja na demonização pela sociedade ao ouvir ou falar alguns termos que são do povo-de-santo; seja no dizer ou não-dizer alguns termos, que a religião permite ou dizer porque sentem uma necessidade de ter um vocabulário que os representem mais; e os termos africanos do “pajubá” que são usados em alguns terreiros e outros não.

Falares vão continuar saindo em algum momento. Podendo ser através também de músicas (algo que já vem acontecendo), por meio de personalidades artísticas que fazem parte do universo religioso dos cultos afro-brasileiro, “artistas, cantores, compositores, pintores e escultores tornam-se filhos-de-santo e divulgam em seus trabalhos a cultura do candomblé, ora, nada disso se faria sem que atingisse a língua portuguesa, única a lucrar nesse processo de interação” (PÓVOAS, 1988, p.97).

Podemos perceber também que o mundo intelectual com livros e dissertações, possibilita ao público culto o acesso ao panteão religioso de matriz africana e por tabela os conhecimentos sobre a diversidade linguística africana. Mesmo se fazendo necessário incluir mais os estudos linguísticos nos cursos de Letras.

O léxico passa a ser enriquecido com os falares de santo que de alguma forma acaba escapulindo dos terreiros e passa a ser sistematizado por exemplo através de dicionários que são meios também de apropriação desses termos (exige pesquisa), trazendo ou não a etimologia e conceituação que ultrapasse o sentido de base. Nota-se bem essa presença quando Póvoas (1988) coloca que;

Um simples correr de olhos num dicionário brasileiro da língua portuguesa proporcionará o encontro de vários lexemas nãgó, já incorporados ao cabedal linguístico do Brasil. Empréstimos e decalques próprios do mundo do candomblé atingiram domínio e são registrados na condição de palavras portuguesas. Mesmo lexemas não dicionarizados tem largo emprego entre os adeptos do candomblé e atingiram domínio público, mormente na Bahia. Esse cabedal linguístico refere-se a inúmeras áreas da cultura do candomblé”. (PÓVOAS, 1988, p. 99)

Então, pode-se encontrar palavras como “babalaô”, “babalorixá”, “iaô”, “ogã”, “ebó”, “acaçá”, “efó”, “manauê”, “nagô”, “Nanã”, “Iansã”, “orixá”, “oxalá”, “axé”, “peji”, “ijexá”, “ketu”, “iorubá”, “ibeji”, “alúá”, “quizila”, “Oxossi”, “Exu”, “candomblé”, “macumba”, “ajeum”, “aqué”, “ilê”, “muzenza”, “canzuá”, “inquice”, “vodum”, “afoxé”, “erê”, “aluá”, “caruru”, “acarajé”. São palavras de étimos nagô e banto que passaram através de decalques e aportes para a língua portuguesa, que a maioria das vezes são desconhecidos pela população como africanismos.

E hoje percebemos que os meios de comunicação, entre eles as redes sociais, quando bem usados, são caminhos de popularização, interação e perpetuação desses falares (requer pesquisas). Brunos nos confirma que usa a “dijina” “Miindy Costa como nome social no “Instagram”, e completa que “no Instagram quando eu posto uma foto de macumba, aí eu coloco em iorubá”.

Quantos jovens terão acesso a essas palavras e vivências, e vão interagir com Bruno? Indiretamente Bruno passa a perpetuar e espalhar esses falares, utilizando a tecnologia e difundindo um rico arcabouço linguístico africano, criando uma fronteira entre as redes sociais que são invadidas por estrangeirismo, principalmente a língua inglesa, tida como grande prestígio social e econômico.

Para referir-se as mesmas ou novas realidades de comunicação nas suas sociabilidades, os jovens de terreiros adequam um determinado léxico que aprenderam nas suas vivências religiosas. São aportes linguísticos, carregados de idiossincrasias, portadoras de identidades, pois o léxico, o semântico, fonológico, sintático, contextualizado numa cultura, diz muito sobre um sujeito. Usando de forma deliberada ou não, estão subvertendo os níveis linguísticos.

As manifestações linguísticas indicativas de identidade étnica dos seus grupos religiosos pelos jovens que foram entrevistados, não são puro capricho, formas exóticas. Mas porque eles estão inseridos em contextos das suas religiosidades onde aprendem um “mundo”. É obvio que não são línguas plenas africanas, mas lexias herdadas. São termos, falares, frases, cantos, que também são carregadas de simbologias. Eles aprendem, vão para o mundo exterior das suas sociabilidades e preferem usar um vocabulário ou parte dele, nesses ambientes, se torna um difusor desses traços e muito mais.

Para esse percurso buscamos embasamento teórico centrados em autores que nos auxiliaram em compreender principalmente a teorização existente sobre diversidade linguística africana, desde os povos, línguas, contextos de manutenção e resistências, durante o período colonial e até hoje. Bem como o estudo de outros teóricos também foram primazes para entendermos o universo culto e simbólico das religiões de matriz africana, principalmente no que tange a angola e yorubá. Assim também a língua de santo como língua arcaica, mas de resistência que melhor preserva os traços linguísticos de base africana. E apesar de não haver um *estatus*

sociolinguístico nas universidades, o estudo mostrou que há uma ampla discussão teórica sobre a Linguística Africana.

Com relação as limitações da pesquisa, um ponto que inicialmente destacamos diz respeito às questões metodológicas, especialmente em relação a Oficina de Diversidade Linguística Africana que aconteceu durante o evento da Semana da Pertença. Tal oficina proposto por mim, teve como objetivo reunir os jovens que são de terreiros, assim como uma construção coletiva através de dinâmicas para levantamento de um *corpus* linguístico de língua de santo usados por eles, especialmente os termos externados nas suas vidas cotidianas. Um exemplo de limitação foi em relação a buscar formas de conduzir a oficina sem ser tendenciosa e técnica demais, para obtenção dos dados, além do mais provocar a ação, discussão, reflexão coletiva sobre os sentidos dos termos atribuídos pelos participantes, requerendo muito controle, ao mesmo tempo deixar as discussões correrem naturalmente. Sendo que o material gravado não ficou com boa qualidade. Contudo, os dados coletados foram se não totalidade, ao menos parcialmente, foram produtivos.

Vale lembrar que dificuldade da abordagem feita para a obtenção de dados, é comum a qualquer pesquisa sobre língua e fala, porque representa a tentativa de investigar temas de significativa complexidade, no nosso caso, os traços linguísticos (léxico) de línguas africanas faladas aqui, para buscar evidências de etnicidades. Os falares africanos, presentes seja no LP ou em espaços restritos como os candomblés, são construtos hipotéticos, na medida em que não são diretamente observáveis, mas podem ser inferidos a partir de respostas (verbais ou não) observáveis. Cabendo a nós partir de pistas, indícios enunciados, buscando interpretá-los a luz de aportes teóricos-metodológicos consistentes (concepção adotada neste estudo)

No tocante algumas situações que foram elencados na pesquisa, uns foram evidenciados e outros parcialmente refutados, uma vez que, não buscamos só um vocabulário, mas um processo onde as relações sociais, crenças, sentidos, simbolismos, comunicação, diferenças, estivessem presentes nos termos identificados.

Assim verificou-se que o jovem de candomblé ao usar os termos africanos em seus meios sociais poderia estar influenciando outros jovens. Não se efetivou na pesquisa tal pressuposição em outros jovens que não são da religião, isso demandaria uma outra pesquisa, outra metodologia. Entretanto, infere-se que haja tal possibilidade de influência, uma vez que a língua através da concretização da fala deixa o indivíduo mais livre para dar contribuições como inovações, mas também, poder receber essas influências.

Concernente a tal discussão, isso não quer dizer que o uso dos termos pode está mudando a LP, porque é preciso que haja adesão coletiva de determinadas comunidades linguísticas e a repetição de termos, por outro lado, precisaríamos de um tempo maior de observação participante para constatar a mudança na língua, como por exemplos os “africanismos” que são tidos como “aportuguesamentos” já citados no estudo: macumba, axé, orixás, pembas, Exu, entre outros.

Os dados analisados neste estudo, mostram entre outros fatores que: houve mudanças estrutural (fonética) que é natural, em algumas palavras de santo usadas por alguns entrevistados, exemplo “doburu” para o equivalente “demburu”, levantamento este que requer pesquisas; também houve dificuldades de encontrar as etimologias e o sentidos de lexemas em estudos científicos ou dicionários confiáveis; percebeu-se que os jovens ao usarem alguns termos em vários contextos, registra-se uma variação dialetal na oralidade; outro fator foi uma necessidade de se estudar melhor o perfil do jovem de terreiro como futuros mantenedores das religiões afro-brasileira.

Também ficou evidenciado que apesar de não haver um *status* linguístico sobre o uso da categoria “fala” como elemento de estudo na linguística saussuriana, constatamos que foi através dela que pudemos perceber que por ser um ato individual, pela sua potencialidade de repetição, houve realizações inéditas no sistema.

O vocabulário acima indica uma variação socio-cultural ou diastrática. Uma linguagem bem peculiar, em que algumas lexias foram mescladas ao português brasileiro. Um *corpus* limitado, com traços lexicais de línguas distintas, com a banto e yorubá, mas que não revelam todos os saberes das palavras dominados por eles, pois alguns entrevistados por desconforto da pesquisa esquecem alguns termos, o famoso “deu um branco” ou quiseram silenciar mesmo, algo natural.

Assim como também revelou os que sabem mais e os que sabem menos, ou seja, o nível de proficiência, é claro que esse fator está relacionado ao tempo de casa, de convivência e vivências. Alguns já iniciados há mais ou menos um ano e outros bem mais, demonstrando assim o *status* dentro das comunidades.

Algumas palavras não são de fundamentos, como alguns disseram nas entrevistas. Por outro lado, podem ser tradadas como gírias, forma marginal, insurgências, todavia, sem sombra de dúvida, são variantes que ampliam e enriquecem a língua brasileira. Carregadas de simbologia e história, se mantiveram resistentes aos caminhos percorridos até chegar nós. Mesmo sendo mais restritas aos intramuros dos terreiros, através delas, podemos entender a Cultura Africana e seus

descendentes com toda a sua ancestralidade. Nessa diversidade linguística podemos analisar as crenças atinentes a herança africana, atitudes frente ao léxico, bem como a identidade étnicas que refletem nesses vocabulários. Uma riqueza para a Língua brasileira e uma forma de registro para manter viva a memória de um povo para as novas gerações, povo esse que foi salutar para a construção da nossa identidade, saberes, crenças, diversidades, diferenças.

Carboni e Maestri (2012, p. 12) ao citar Bakhtine afirma que “há liberdade apenas quando abandonamos a voz dos outros, para assumirmos a nossa, expressão natural e necessária de nossas necessidades”. De acordo as suas vontades e precisão, esses jovens recorrem, eventualmente, a um repertório linguístico de seus pertencimentos religiosos que os identificam mais, eles passam a ser o sujeito dos seus falares.

## À GUIA DE UM GLOSSÁRIO (EM CONSTRUÇÃO)

Apresentamos abaixo um glossário com alguns termos colhidos nas entrevistas e conceituados pelos participantes, também algumas discussões. Assim como lexias que foram utilizadas na escrita da dissertação que fazem parte do repertório linguístico de base africana.

O entrevistado Maicom, nos forneceu algumas palavras africanas, usadas por ele nas suas sociabilidades. Sendo que a tradução ou interpretação foi realizada pelo mesmo:

- A-Ian-Madé - como vão os meninos
- Ahòn- língua
- Áidalu- conhecido
- Aidan bele - ou bonita
- Àidara- maldade
- Aidun- quieto
- Àifé - antipatia
- Àilokun- importante
- Ailokikí - desconhecido
- Àinigbonà - frieza
- Àipinun - indecisão
- Ajá - cachorro
- Ele- sangue
- Ajeki - guloso
- Alaaimo - burro
- DAwó - adivinha
- Ade – homossexuais

De acordo com Castro:

**ADÉ** (kwa) (OS) – s. homossexual. Cf. adufuró. Yor. AdÈ, mole indolente. (CASTRO, 2001, p. 141)

- Mona- filho

**MONA** (banto) 1. (LS) – s. irmão ou irmã na religião Cf. **monadejé**. Kik. *mwana*\Kimb. *mona*, irmã, irmão. 2. (°LS) – s. criança, menino-macho. Cf. *muana*. Kik. *Mwana*\Kimb. *mona*. **MONA-DE-INQUICE** (banto) (PS) – s. 2 gen. Ver *filha-de-santo*. Kik.\kim. *mwana*\*mona dya nkisi*. **MONADAJÉ** (banto) (LS) – s. irmã\irmão-de-leite. Ver. *Omonquendô*. (CASTRO, 2001, p. 288)

- Mapoa - mulher

- Oko - homem
- Dele- chega em casa
- Deiyi - chegou agora
- Déna - bloquear
- Digbá- até logo
- Dijo - juntos
- Díku - menos
- Di lowo - interromper
- Dó - fazer sexo
- Adupé - obrigado

**ADUPÉ** (kwa) (LS) – exp. Obrigado, por favor, com licença. Var. dupé, opé. Fon do KpÈ| Yor. a dúkpé”. (CASTRO, 2001, P. 143)

- Ebum - presente
- Adun - mico

Depoente Kauê, com sua experiência, hoje com o cargo de yaô, ajudou a entender o universo linguístico, com toda a sua complexidade e riqueza, ao fornecer um repertório linguístico de palavras.

Quanto as terminologias, adié, ajapá, ilê, enim, ajó, fofi, dendê, Castro descreve como:

- “Adié – galinha”

**ADIÉ** (kwa). (LS) – s. galinha. Cf. urusuça. Yor.adié. (CASTRO, 2001, p. 141)

- “Ajapá – cágado”

**AJAPÁ** – (kwa) (°LS) – s. cágado, animal consagrado a Xangô. Cf. logozô. Fon\Yor. àjàkpá .(CASTRO, 2001, p. 147)

- “Ilé – terreiro”(°PS) – s.m. casa, terreiro”

**ILÊ** (kwa) (°PS) – s.m. casa, terre(i); pequenas construções situadas ao fundo do terreiro, cada qual destinada à adoração de uma divindade. Var. ilele. Cf. unzó. Yor.ilé. **ILÊ-AIYÊ** (kwa) (LS) – s. a África. Var. ilu-aiê. Cf. Aruanda. Yor. *ilé aiye*, a casa do mundo. (CASTRO, 2001, p. 251)

- “Enim – esteira”

**ENIM** (kwa) (LS) – s. esteira. Cf. **dijiça**. Yor. enín. (CASTRO, 2001, p. 229)

- “Ajó – festa, comemoração, alegria”



**AJÓ** (kwa) 1. (LS) – s. reunião. Yor. àjo. 2. (LS) – prece recitada durante a preparação do ebó. Fon àjo, espécie de oferenda que se leva para fora da casa. (CASTRO, 2001, p. 148)

- “Ejó – confusão, fofoca, briga”

O tema fuxico, é de forma interessante discutido no livro *Fuxico de Candomblé* de Júlio Braga, como proposta de pesquisa pelo mesmo, como um assunto que passa longe quando se pesquisa temas relacionados ao mundo do candomblé no Brasil. Trazemos inicialmente a palavra apresentada pelo entrevistado Kauê como uso comum nas suas sociabilidades e sua variação *fuxico*, ambas têm o mesmo sentido, mas etimologias de grupos linguísticos distintos, “ejó” Yorubá e “fuxico” banto. Castro nos dá as seguintes análises:

**EJÓ** (kwa) (PS) – s. Ver **fuxico**. Yor. (CASTRO 2001, p. 227)

**FUXICO** (banto) 2. (°BR) – s. mexerico, intriga, segredo, candonga. Ff. FUXICO-DO-SANTO (BR) (PS) – s.m. os segredos e particularidades de cada divindade. (CASTRO, 2001, p. 239)

E Braga (1988), fala do termo que se refere aquele que fuxica, o “indaca de kafurungonga”:

O indaca de kafurungoga, é conhecido e utilizado, em certa frequência, principalmente por pessoas mais jovens dos candomblés, para falar do “língua-de-trapo” o que “fala pelos cotovelos”, do fofoqueiro, do mexeriqueiro, do linguarudo, do que “vê e fala do que viu e do que não viu”, do “indaca de afô”, do “baba ejó” (o pai do fuxico). (BRAGA, 1988, p. 18)

Mas o autor vai numa contramão, para arriscar dizer que o fuxico também tem um papel social positivo nos barracões, o de manter a comunicação e a tradição, mesmo com todos os riscos negativos dos *ejós*:

É nessa trama que aparece o fuxico, o ejó como se diz nos terreiros jêje-nagôs que, respondendo por alguns interesses qualquer, muitas vezes marcado pela noção humana da inveja, do ciúme e covardia, ou pela melhor intenção de relatar o que foi notado, termina por emprestar relevante serviço à religião. O ejó, o fuxico feito, possibilita a circulação de informações, até mesmo das circunstâncias do sagrado, pela via não oficial, através da revelação de boca em boca, - o denominado “correio nagô”, do que está acontecendo de novidade em determinado terreiro de candomblé. Pelo ejó se chega às tramas mais complexas do mundo religioso alcançando, pelo detalhamento da ocorrência, aspectos preciosos que nenhuma competente etnografia seria capaz de captar. Mas o fuxico não se restringe à crônica indiscreta do que acontece em determinado candomblé. Ele atualiza um conhecimento mais amplo que atinge as relações inter-grupais contidas na totalidade do universo religioso afro-brasileiro. O ejó poderia ser apenas um discurso objeto com alta carga de prejuízo para a religião e é possível que algumas vezes isto aconteça criando transtornos no interior da comunidade religiosa. Entretanto visto pelo lado positivo, parece colaborar, de maneira sublimar, com a prática de preservação da tradição, na medida em que veicula a crítica, na sua circunstância aparentemente negativa, aqueles acontecimentos que não deveriam ocorrer, posto que ferem ou se chocam com os preceitos da tradição estabelecida. O ejó termina sendo, de alguma forma, a crônica da novidade no espaço

comunidade-terreiro, a própria etnografia da dinâmica que assinala as ocorrências que se afastam da tradição “fossilizada” do que estava cristalizado como herança religiosa imutável e, assim, visualizando como indicador preciso da nova ordem que se estabelece ou que está em via de se estabelecer. (BRAGA, 1988, p. 25)

- “Afofí - sujeira”

**AFOFI** (kwa) (LS) – s\adj. Coisa suja; sujeira, sujo. Cf. *oriri*. Yor. àfo’ni, elameado, emporcalhado. (CASTRO, 2001, p. 143)

- “Dendê”

A palavra *dendê* faz parte do nosso vocabulário, até como um como “brasileirismo”, mas é um fruto que tem um forte significado no candomblé, Castro (CASTRO 2001) trata da sua etimologia e nos apresenta dados sobre a função dessa planta e palavra:

**DENDÊ** (banto) 1. (°BR) – s.m. palmeira (*Elaeis guineensis*) ou fruto da palmeira. Var. *dendenze(i)ro*. Kik.\Kimb.\Um. (*o*) *ndende*. 2. (°BR) – s.m. óleo vermelho obtido da palmeira *dendê*, de grande uso na culinária religiosa afro-brasileira e baiana; óleo de palma no português de Portugal. Var. *aze(i)te-de-cheiro*, *azeite-de-dendê*. Ver *bambá*. Cf. *aminjá*, epô. Kik\Kim. *ndende*. 3. (BA) – s.m (p.ext.) bruxaria, magia negra, coisa feita (ref. Ao uso do *dendê* na culinária religiosa afro-brasileira). 4.(BA) – s.m. diz-se de moça assanhada, espivitada. (CASTRO 2001, p. 2019)

Em seu livro “Tem Dendê tem Axé: Etnografia do Dendezeiro”, Raul Lody (1992), nos conduz a um trabalho singular, didático, eco-etnológico, tomando como eixo o dendezeiro, todo o simbolismo, utilidades, história e relações com nossa vida.

A própria árvore é de fundo sagrado para os Fon-Yorubá, sendo moradia e assento da Fá ou Ifá, agentes divinos dos vaticínios e da informação entre os planos dos Orixá-voduns e os homens. Aliás, as plantas, no caso do dendezeiro, adquirem respeito e importância na visão dada à natureza por parte das religiões afro-brasileira que, assim, compreendem e estabelecem os cultos aos Orixás-voduns. Conhecido na África por diferentes nomes, assume função social e econômica que marca ampla área desse continente, recebendo também no Brasil nomes populares e usais em polos de concentração como no Recôncavo da Bahia, Rio de Janeiro e Recife. (LODY, 1992, p. 1)

Quanto aos usos ele descreve que:

Também a qualidade do azeite de *dendê* é conhecida quando na garrafa fica uma boa camada de *borra* no fundo, e, no frio, o azeite como um todo se solidifica, devendo ir ao sol para esquentar e assim ser usado. Além da função da culinária, o *dendê* é bom para a pele, para o cabelo, para fazer vela e sabão, para compor os assentos rituais dos Orixás-Voduns nos pejis [...]. O *dendê* é usado em alimentos como *caruru*, *efó*, *vatapá*, *moqueca*, *feijão-de-azeite* entre tantos outros como momentos especiais e ciclos festivos, dentro e fora dos espaços religiosos dos terreiros. (LODY, 1992, p. 7)

Sobre a relação de Exu e o *dendê*, tal análise nos auxilia e perceber como se integram:

Exu encarna um amplo sentido telúrico africano que é igual, padrão, geral e por isto indivisível. Relação não menos indivisível é a do homem africano e o *dendê* e por Exu ser não apenas um componente deste homem africano, mas aquele que conseguiu reunir uma história defensiva deste mesmo homem africano, e, assim, um ideal do ser africano no Brasil é, sem dúvida, um agente do *dendê*. Exu passa a ser o *dendê*, como

o dendê passa a ser Exu, sem que com isto se limite o uso ou a função ritual-religiosa do dendê para exclusividade de Exu, tanto para o seu trato nos assentamentos, como nos seus alimentos. (LODY, 1992, p. 11)

Quanto ao povo do Santo enquanto Povo do Dendê:

O dendê é quente, tem cor forte, sabor preciso e único e o Povo do Santo assume características ideológica que refletem na ética, hierarquia, comportamento, posturas, gestualidade, vocabulário, tendências sexuais e estéticas particulares que somente reforçam aquele ideal africano que está fundado quente no que vem do dendê. (LODY, 1992, p. 13)

Com relação ao Som do Dendê ou Epô ao serem proferidos, Lody diz:

O dendê além de ser visto, cheirado e ingerido é lembrado, chamado, invocado pela palavra falada e pela palavra cantada. São momentos privados no interior dos templos, são momentos nos barracões, em especial para o Orixá Ogum, quando o dendezeiro e suas propriedades são reveladas na relação música vocal, música instrumental e dança; dança ritual e dramatização. [...]. Ao pronunciar epô ou dendê, quem faz impõe uma intenção, uma disposição nímica, um desejo realizado no som, no gesto, na ação corporal, na relação como contexto do templo e com outras pessoas oficiantes da cerimônia. A palavra é som, é escolha e é proferida porque a palavra traz a imagem, sendo uma ideia projetada. Dendê na imagem e dendê no som. (LODY, 1992, p. 93)

- “Ocó – homem”

De acordo as terminologias ocó, dum dum, fumfum, obé, Aruanda, Maionga, Castro (2001) assevera:

**OCÓ** (kwa) (BA) (LS) – s. homem, marido. Cf açum. Yor. oko. (CASTRO, 2001, p. 300)

- “Dundum”

**DUMDUM** (kwa) 1. (LS) – s. espécie de tambor. Yor. dùndùn. 2.(LS) – adj. Muito doce. Ver dum. Yor. dùndúm. (CASTRO 2001, p. 223)

- “Fùnfum – branco”

**FUNFUM** (kwa) (LS) - adj. Branco. Cf mundelê. Fon\Yor. fúnfún”. (CASTRO, 2001, p. 238)

- “Obé”

**OBÉ** (kwa) 1. (°LS) – s. faca, punhal. Var. abé. Cf. pocó, ubele. Yor. obé. 2. (LS) – s. sopa, caldo; guisado de folhas e carne de carneiro, comida de **Xangô**. Cf. obé-inlá. Ver omintorô. Yor. òbé. (CASTRO, 2001, p. 299)

- “Aruanda – África”

**ARUANDA (banto)** (LP) – s a África mítica, termo que aparece frequentemente em cânticos rituais e de folclore afro-brasileiros, como nos versos: “*Quando eu vim de Aruanda*”. Ver **Banza Congo, Ilu-Aiê**. Cf (a) Luanda, nome da capital de Angola”. (CASTRO, 2001, p. 158)

- “Maionga”

**MAIONGA** (banto) (°PS) – s.f. banho ritual dos noviços, tomado pela manhã, em fonte ou riacho próximo ao terreiro. Cada qual carrega um pote de cerâmica (runcó\sanga), sendo o grupo liderado pelo ganletó\sanga), sendo o grupo liderado pelo ganletó. Var. **maianga, manianga, manionga**. Cf. analeiú. Kik\kim. (*ma nyunga*. (CASTRO, 2001, p. 271)

- “Alá

**ALÀ** (kwa) 1. (°LS) – s.m tecido branco que cobre e protege Oxalá, especialmente em aparições públicas rituais. Var. **ualá**. Fon\Yor. àlà. 2. (LS) – s.sonho. Yor. àlá” (CASTRO, 2001, p. 148)

5.Entrevistado Silas, que apesar de estar nos seus anos iniciais de terreiro, colaborou muito com a pesquisa:

- “Áaré – cansado”
- “Adié – galinha”
- “Afê – amante”
- “Agbre, abo aja – cadela”
- “Êque – mentira”
- “Epan – pênis”
- “Indaca – língua”

De acordo com Castro:

**INDACA** (banto) 1. (LS) – s. boca, língua; maldição, intriga. Var. aca. Cf. afidã, ejó. Ver lenum. Kimb.\kik,\Umb. (o) ndaka, língua, intriga, obscenidade. 2. (PS) – s.f discussão, bate-boca; intriga, mexerico, fuxico; (precedido de ter) diz-se de alguém que gosta de falar da vida alheia, linguarudo. (CASTRO, 2001, p. 253)

- “Amazi – água”

**AMAZI** (banto) (LS) – s. água, rio, fonte, regato. Var. maza, mazi, menha. Cf. omim, tó. Kik. Mazi. (CASTRO, 2001, p. 151)

- “Kizila, quizilei, quizilado - pra dizer que tem aversão”

Segundo Castro obre esse termo:

**QUIZILA** (banto)1. (PS) – sf. Tabu, interdição religiosa, a exemplo de não poder comer abóbora para quem é de Iansã, ou amendoim, para quem é de Oxóssi. Cf euó. Var. quijila. Kik. Kizila\ Kimb. Kijila. 2. (°BR) – s.f (p. ext.) repugnância, antipatia. Var. quijila. Cf quizila”. (CASTRO 2001, p. 329).

As regras de conduta no candomblé, os preceitos, assim é a *quizila* ou *euó* (kwa - tabu, interdição, segredo). Dita o que fazer e não fazer, o que comer e não comer, que cor usar, entre outros, são tabus. Faz parte da educação de santo durante a caminhada. Tal aprendizado relaciona com o mundo externo, quando o iniciado ou se já tem mais tempo nas suas sociabilidades vai ter que lidar com o interdito, o proibido, que não pode ser transgredido. Tal

termo, conforme a informante é para barrar aquilo que não lhe é permitido, uma aversão, para não sofrer sanções, uma forma de respeito também.

No nosso cotidiano, quando usamos o termo *quizila*, é no âmbito comportamental de: ter aversão, antipatia, impaciência, aborrecimento, amofinação, podendo ser de forma irracional, espontânea por algo ou alguém. Talvez uma transposição de sentidos.

- “Alafia - quando algo dá certo ou é confirmado”

O termo é segundo Castro:

**ALAFIA** (hauça\kwa) (LS) – exp. saudação votiva, igual à saúde, paz, felicidade; resposta afirmativa ao jogo de Ifá. Hauça – Fon\ Yor. àláfà, paz. (CASTRO, 2001, p. 149)

“Yaô, Orixá, Exu, Ilê, ekedjy- uso mais se o caso de alguma informação ou esclarecimento sobre religião também”.

De acordo com Castro os termos citados, têm as seguintes conotações:

**IAÔ** (kwa) (°PS) – s. 2gen. Designação genérica dada aos noviços de ambos os sexos, posto em reclusão por três ou sete semanas, sozinhos ou em grupo (ver barco), período em que se submetem a certos ritos secretos, que completam a sua iniciação religiosa. Também são treinados em cantos e danças rituais e proibidos de falar com quem quer que seja, nem mesmo uns com outros, a não ser com permissão do pai – ou a mãe-de-santo. Terminada a reclusão, continuam a ser chamados como tal por mais sete anos. Ver ebame. Var. filha/filho-de-santo. Cf. mona-de(e)-inquire, Muzenza, vodunce. Yor. iyàwó, esposa”. (CASTRO, 2001, p. 248)

“**ORIXÁ** (kwa)1. (°PS) s.m designação genérica das divindades do panteon iorubá ou nagô-queto. Cf. inquire, vodum. Ver orixá funfum. Yor. òrìsà. 2. (°BR) – s.m.designação genérica das divindades africanas no Brasil, mais conhecida do que outras através do inúmeros estudos sobre o candomblé-queto da cidade do Salvador”. (CASTRO, 2001, p. 309)

“**ILÊ** (kwa) (°PS) – s.m. casa, terre(i)ro; pequenas construções situadas ao fundo do terre(i)ro, cada qual destinada à adoração de uma divindade. Var. ilele. Cf. unzó. Yor. ilé” (CASTRO, 2001,p. 251)

Segundo Monadeosi (2015, p. 279) “o termo *ilê*, nos candomblés, designa a própria comunidade e, em muitas delas, faz parte do nome oficial da casa: *Ilê Axé Oni Xangô* (Casa de Força do Senhor Xangô)”.

**EQUEDE** (kwa) (°PS) – s.f. a encarregada de zelar pelas divindades que elas descem em seus iniciados durante as cerimônias rituais, sendo a mais importante das assistentes do sacerdote ou sacerdotisa, porque, embora ela própria seja uma iniciada nos segredos do culto, não é possuída pela divindade a que foi consagrada. Yor. àkèèjìlè, a segunda”. (CASTRO, 2001, p. 230)

- “Demburu (boburu) – pipoca

Segundo Castro (2001):

“**DOBURU** (kwa) (°LS) – s. Ver **gururu**. GURURU (kwa) (°LS) – s. pipoca. Var. *doburu, duburu*. Ver *maçango*. Yor. *gúgúrú*”. (CASTRO, 2001, p. 244)

“**DOBURU**. È a tão conhecida pipoca de milho preparada da mesma maneira das pipocas comuns, colocando azeite-de-dendê ou mel de abelha depois de prontas, no prato ritual do orixá. A pipoca, também chamada de flor, flor de Omolu, flor de Obaluaê, pode ser preparada ainda com o azeite-de-dendê que colore o milho aberto, através do procedimento de envolvê-lo com as mãos untadas desse produto. O *doburu* também pode ser guarnecido de coco em pedaços e raspas, aumentando o sabor das pipocas de azeite ou regadas com mel de abelha. Esse alimento também é chamado de *boru-boru* (Rio – Bahia)”. (LODY, 1992, p. 73)

Seguem algumas palavras citadas por ele durante a entrevista, bem como suas interpretações, seguida de etimologias e interpretações de teóricos.

- “Ocó – homem”

**OCÓ** (kwa) (LS) – s. homem, marido. CF açum. Yor. (CASTRO, 2001, p. 300)

- “Mona – mulher”

Nei Lopes nos estudos sobre os termos bantos, nos dá o seguinte sentido:

**MONA**. Termo usado nos terreiros de origem banta para designar meninas e mocinhas (OC). (2) Mulher (BH) – Do quimbundo *mona*, criança. **MONA-DE-EQUÉ**, autodenominação do travesti, na gíria do seu grupo [...]. Hibridismo, de *mona*, mulher + o iorubá *èké*, mentira: ‘mulher de mentira’. **MONA-INQUICE**. Filho ou filha de santo, nos candomblés bantos (ENC) – Do quimbundo *mona*, filho + *inquice*. **MONA-INQUICIANE**. Filha de santo na nação angola. Do quimbundo *mona nkisi ia mi*, expressão de formação erudita significando literalmente ‘minha filha de santo’. **MONA-OCÓ**, na gíria dos travestis, mulher homossexual, lésbica. A mesma do verbete ‘mona-de-equé’. Hibridismo de *mona*, mulher + o iorubá *oko*, macho: ‘mulher-macho’”. (LOPES, 2003, p. 154)

- “Odara – bonito”

Conforme Castro, tal termo se refere:

**ODARA** (kwa) (OS) adj. Bom, bonito, esplendido, muito bem; nome de Exu. Cf. *oriodá*. Yor. *Odará*”. (CASTRO, 2001, p. 300)

- “Omi – água”

Já em relação as lexias *omim*, *efum*, *mavambo*, Castro analisa:

**OMIM** (kwa) (LS) – s. água . Cf **amazi**. Yor. **omin**. (CASTRO, 2001, p. 307)

- *Efum* – “que é farinha ou Pemba - droga, pó”

**EFUM** (kwa) (LS)- s. farinha. Cf. *macaia*, *orifim*. Yor. *ìyè fun*. 2. (°LS) – s. giz. Ver *pemba*. Yor. *Efun*. **EFUM-OGUEDÊ** (kwa) (OS) – s.m farinha de banana pilada, passada na peneira depois de secar ao sol em fatias. (CASTRO, 2001, p. 226)

- “Mavambo – marginal”

**MAVAMBU** – (banto) (LS) – s.m nome de Bambojira. Cf. *Jiravambo*. Kik. *Mavambu*, encruzilhada”. (CASTRO, 2001, p. 280). **JIRAMAVAMBO** (banto) (PS) – s. nome de Bambojira, criado de **Imbalaganze**, cuja imagem é um bordão terminado

em duas faces opostas e juntas que representam o bem e o mal respectivamente. Var. Unjiramavambo. Cf. Mavambo. Kik\Kimb. *Nijila Mavambu*, bifurcação, encruzilhada. (CASTRO, 2001, p. 261)

- Abiã (abíyán). Segundo Póvoas (1988, p. 154) “fiel do candomblé ainda não iniciado”
- Aiyé (aiê). A segunda metade do cosmo. A terra (PÓVOAS, 1988, p. 156)
- Ajocar
- Akasá. (acaçá). Bolo de fubá de arroz, temperado com sal, açúcar, leite de coco, enrolado ainda bem quente em palha de bananeira. (PÓVOAS, 1988, p. 157)
- Babalorixá. Pai-de-santo; pai-de-terreiro. (PÓVOAS, 1988, 160)
- Borí. Ritual para dar comida à cabeça. Alimento anual servido ao orixá da pessoa. Obrigação para revitalizar o axé. Há duas modalidades: bori-de-água-fria, constituído apenas de obí, orogbó. (PÓVOAS, 1988, p. 161)
- Contegrum. Espécie de bracelete trançado de tirinhas de palha-da-costa que coloca na parte superior do braço para afastar eguns de pessoa que está com obrigação recente. (CASTRO, 2001, p. 211)
- Despacho. Rito propiciatório, ebó. Var. despacho-de-Exu, padê. (CASTRO, 2001, p. 220)
- Diciza. (dijiça). Esteira. Var. deciza. Enim. (CASTRO, 2001, p. 222)
- Didê. Chegar, esperar, levantar, ficar de pé. (CASTRO, 2001, p. 221)
- Efún. Farinha. Orifim. (CASTRO, p. 226)
- Fuá. Folia. Algazarra. (CASTRO, 2001, p. 236)
- Ibêjis. Gêmeos. Os mabaços. Identificados com São Cosme e São Damião. (CASTRO, 2001, p. 248)
- Indaca. Boca, língua; maldição, intriga; obscenidades. (CASTRO, 2001, p. 2530)
- Inquices. Designação genérica das divindades em congo-angola. (CASTRO, 2001, p. 255)
- Macaia. Folha de tabaco, fumo; fumo de má qualidade. Var. maconha. (CASTRO, 2001, p. 268)
- Murici. Planta da família das Malpighiáceas, *Birsonima sericea*. (PÓVOAS, 1998, p. 179)
- Orí. Cabeça, mutuê. (CASTRO, 2001, p. 308)
- Orum. O céu, o sol. (CASTRO, 2001, p. 310)
- Oti. Cabeça. (PÓVOAS, 1988, p. 181)

- Peji. O altar de terreiro, localizado num quarto privado, à maneira de uma plataforma baixa, sobre o qual se encontra várias pedras (otá), cada uma identificada com uma divindade particular que se acredita esteja nelas “assentadas”. Junto a cada “altar” (assento) estão jarros contendo água, flores e pratos de suas comidas sagradas. (CASTRO, 2001, p. 315)
- Roncó. (runcó). A clausura ou camarinha, quarto especial do terre (i) onde os noviços são alojados e passam a dormir no chão, sobre esteiras, durante o período da reclusão. (CASTRO, 2001, p. 331)
- Unzó. Casa , terreiro; canzuá, ilê, runcó. (CASTRO, 2001, P. 348).



## REFERÊNCIAS

- ALKMIM, Tânia. *Os escravos e a língua: em busca de bases históricas para uma reflexão*. In Ramos, J.M; ALKIMIM (org). Para a história do português brasileiro. Volume V: estudos linguísticos sobre mudança linguística e história social. Belo Horizonte: Edufmg, 2007. P. 465-483.
- BÂ, Hampaté A. *A tradução viva*. In: Ki-Zerbo J. História Geral da África – metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982, p.181-183.
- BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: Teorias da Etnicidade. São Paulo. UNESP.1998.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução Maria Isaura de Queiroz; revisão Reginaldo Prandi, São Paulo. Companhia das Letras. 2001.
- BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaio de psicologia social*- São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- BARRETO, Lima. RAMOS, Evanice. Etnolinguística: pressupostos e tarefas. Partes. (São Paulo). Junho de 2010. ISSN 1678-8419.
- BENVENISTE, Émile. Problemas de linguística geral I. Tradução de Maria da
- COSERIU, Eugenio. *Teoria da linguagem e linguística geral: cinco estudos*. Rio de Janeiro: Presença, 1979. Linguagem em (Re)vista, Ano 09, Nos 17-18. Niterói, 2014
- CANDRA, Cássia. *Falar cantando é influência do povo banto*. A TARDE. Salvador. 02 de agosto de 2008. Cultural, p 6-7
- CARNEIRO, Edson. Candomblés da Bahia. Tecnoprint. 1961.
- CASTRO, Yeda Pessoa. *A sobrevivência das línguas africanas no Brasil: Sua influência na linguagem popular da Bahia*. Do setor de Estudos Linguísticos do CEAO. Comunicação Internacional de Africanistas. Dacar, dezembro de 1968.
- CASTRO, Yeda Pessoa. *Também mulher, imagem de Deus*. En libro: Mulher Negra: preconceito, sexualidade e imaginário. Fátima Quintas (org.). INPSO/FUNDAJ, Instituto de Pesquisas Sociais, Fundação Joaquim Nabuco, Ministério de Educação, Governo Federal, Recife, Brasil. 199?. p. 1-9. Disponible en la World Wide Web: <http://168.96.200.17/ar/libros/brasil/pesqui/castro.rtf>
- CASTRO, Yeda Pessoa. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- CASTRO, Yeda Pessoa. *E por falar em samba, uma forma de oração: as línguas africanas exerceram grande influência sobre o português do Brasil e sobre a identidade brasileira*. ÍROHÌN: Comunicação a serviço dos afro-brasileiros. Brasília, ano XII, nº 20, Linguagem, p. 32-33.2007.

CASTRO, Yeda Pessoa. *Antropologia e linguística nos estudos afro-brasileiros*. X Reunião Brasileira de Antropologia. Salvador. 1976

CASTRO, Yeda Pessoa. *Língua e Nação de Candomblé*, apresentada do V Semana de História no Centro Unificada de Ciências de Brasília. Publicado na Revista do Centro de Estudos Africanos da USP em 1981.

CASTRO, Yeda Pessoa. *Falar cantando é influência do povo banto*. Salvador. A Tarde Cultural. 2008. Pág. 06-08.

CARBONI, Florence. MAESTRI, Mário. *A linguagem escravizada: língua, história, poder e luta*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível” In: *Cultura com aspas*. São Paulo, Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. Tecnoprint. 1961.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, UFRJ. 1998.

CASTILHO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador.: EDUFBA, 2010.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade Étnica, Identificação e Manipulação*. In: *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira Editora, 1976.

CORBARI, Clarice Cristina. *Atitudes linguísticas: um estudo nas localidades paranaenses de Irati e Santo Antônio do Sudoeste*.

ELIA, Sílvio. *A unidade lingüística do Brasil*. Rio de Janeiro: Padrão. 1979. Salvador: UFBA. 2013, p. 1-259.

ESTEVES, L. C. G., & ABRAMOVAY, M. (2007). Juventude, juventudes: pelos outros e por elas mesmas. In M. Abramovay, E. R. Andrade & L. C. Esteves (Orgs.), *Juventudes: outros olhares sobre a diversidade* (pp. 21-56). Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; UNESCO.

FILHO, Luís Viana. *O negro na Bahia*. 3ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

FREITAS, RICARDO OLIVEIRA DE. Jovens de axé: construção de (auto) imagens, estética afro e identidade religiosa. *Revista Antropolítica*, n. 40, Niterói, p.81-104, 1. sem. 2016

FARACO, Carlos Alberto. *Linguística Histórica: Uma introdução das línguas*. São Paulo: Ática, 1991.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

- GARRIDO, Toni. O Erê. Cidade Negra. Sony Music. 1996.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução Tomaz Tadeu Santana, Guacira Lopes Louro. 7ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- LOPES, Nei. Novo Dicionário Banto do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- LOPES, Nei. Dicionário Escolar Afro-brasileiro. São Paulo: Selo Negro Edições. 2006.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução Bernardo Leitão – 4ed. São Paulo: UNICAMP, 1996.
- LECCHESI, Dante (org.). O Português Afro-Brasileiro. Salvador: EDUFBA, 2009.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia*. O presente trabalho é uma comunicação apresentada pelo autor ao Colóquio Negritude et Amérique Latine, promovido pelo governo do Senegal e UNESCO, em Dacar, de 7 a 15 de janeiro de 1974
- LOBO, Tânia. OLIVEIRA klebson. África à vista. Salvador: edufba, 2009.
- LODY, Raul. Tem dendê tem axé: Etnografia do dendezeiro. Rio de Janeiro. Pallas, 1992.
- LUVIZOTTO, CK. *Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 93 p. ISBN 978-85-7983-008-2. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.
- MENDONÇA, Renato. *A Influência Africana no Português do Brasil*. 4ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- MINAYO, Cecília de Souza.(org.).*Teoria, método e criatividade*. Rio de Janeiro. Vozes. 2009.
- MINAYO, Cecília de Souza, (org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade* – Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- MONADEOSI, Iya. *Línguas africanas no candomblé*. In: PETTER, MARGARIDA. (Org.). Introdução a linguística africana. São Paulo: Contexto, 2015.
- MEDEIROS, Laís Virginia. Em busca do sujeito em Saussure. DLCV - João Pessoa, v.12, n.2, jul/dez 2016.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. “*Identidade Étnica, Identificação e Manipulação*”. In: Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Pioneira Editora, 1976.
- ODEERE – *Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade*. ISSN: 2525-4715 – Ano 2019, Volume 4, número 8, Julho – Dezembro de 2019.
- POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART. Jocelyne. Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras. São Paulo. Fundação Editora da UNESP. 1998.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. *A linguagem do candomblé*. Níveis sociolinguístico de integração afro-portuguesa. Rio de Janeiro. José Olympio. 1988.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. *A fala do santo*. Ilhéus : Editus, [2002].

Póvoas, Ruy do Carmo. *Da porteira para fora : mundo de preto em terra de branco*. Ilhéus : Editus, 2007.

PRANDI, Reginaldo. *De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião*. Revista USP. São Paulo, n 46, p. 52-65, junho 2001)

PRANDI. Reginaldo. O Candomblé e o tempo. Rio de Janeiro. 310:34-44, março-abril

PETTER, Maria Margarida Taddoni. *Línguas africanas no Brasil*. Niterói. 2005.

PETTER, Margarida. *Introdução a linguística africana*, (org). São Paulo. Contexto. 2015.

POLLAK. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989, p. 3-15.

PÊCHEUX, Michel. *Análise Automática do Discurso (AAD-69)* IN GADET, F. HAK, T. (Org.). Por Uma Análise Automática do Discurso: Uma Introdução à Obra de Michel Pêcheux. 3ª Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997, p. 62.

PALOMO, Sandra Maria Silva. Sistema/norma/fala e o ensino de língua materna. Videtur, USP. São Paulo, v. 1, n. 7, p. 41-44, 2004.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1942.

REIS, João José. *A rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*. São Paulo. Brasiliense. 1987.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 5ed. São Paulo: Nacional, 1977.

RODRIGUES, J. H. *A vitória da língua portuguesa no Brasil colonial*. In: História Viva. São Paulo: Global Universitária, 1985. (Série história).

ROSA, Maria Carlota. *Uma língua africana no Brasil colônia de seiscentos: quimbundo ou língua de Angola na Arte de Pedro Dias, S.F.* Rio de Janeiro. 7letras, 2013.

SILVA NETO, Serafim. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. 3ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1976.

SANTANA, Marise de. FERREIRA, Edson Dias. NASCIMENTO, Washington. *Etnicidade e trânsito: estudos sobre Bahia e Luanda*. Jequié. Rio de Janeiro . UFRJ. 2017.

SANTANA, Marise de. *O legado Ancestral Africano na diáspora e o trabalho docente: desafrikanizando para cristianizar*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2004.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 3 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. BALLY, Charles e SECHEHAYE, Albert.(Orgs.).Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 28. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SILVA. Tomaz Tadeu. (organizador). *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, 133p.

SILVA NETO, Serafim. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. 3ed. Rio de Janeiro:Instituto Nacional do Livro, 1976.

SILVEIRA. Maria Jovita. *A educação pelo silêncio: O feitiço da linguagem no candomblé*. Ilhéus. Editus, 2004.

SPINK, M.J.; MENEGON, V.M.; MEDRADO. *Oficinas como estratégias de pesquisa: Articulações Teóricas Metodológicas e Aplicações Étnico-político*. São Paulo: USP. 2014, p. 1 a 12.

THOMPSON, John B. *Ideologia Moderna: Teoria social critica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1990 e 2011.

VIANA FILHO, Luís, *O negro na Bahia*. 3ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

VERGER, P. (1987) Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX. São Paulo: Editora Corrupio.

## **ANEXOS**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA – UESB**  
**ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS COM ÊNFASE EM**  
**CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS - ODEERE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E**

**DE DENTRO PARA FORA: O INFLUXO DA LÍNGUA-DE-SANTO NAS**  
**SOCIABILIDADES DOS JOVENS DE TERREIRO**

Edneide Alves Nascimento Putumujú

Marise de Santana



**QUESTIONÁRIO PARA ENTREVISTA**

1. Nome completo:
2. Como gosta de ser chamado?
3. Idade?
4. Cidade em que reside?
5. Terreiro que faz parte?
6. Nação
7. Tempo de casa?
8. Tempo de iniciado
9. Digna
10. Cargo que exerce?
11. Qual o sentido do Candomblé para você?
12. Qual a importância da língua-de-santo para você?

13. Conhece a língua-de-santo?

14. Qual o seu nível de conhecimento sobre as línguas de santo?

bom  médio  muito bom  excelente

15. Como você consegue aprender essas palavras?

ouvindo  anotando  através de cantos  outros \_\_\_\_\_

16. Você reconhece a origem das palavras da língua de santo como palavras de base africana?

Não  Sim

17. Você chega a utilizar alguma palavra da língua de santo fora da sua religião? Entre amigos e colegas, no lazer, família, festas, trabalho, etc?

Não, Por quê?  Sim, as vezes  Sim, sempre

18. Se sim, lembra quais palavras ou frases da língua de santo que aprendeu na sua vida religiosa e acaba utilizando fora do terreiro, canzuá, barracão, roça? Pode citar exemplos tanto de frases ou palavras, intercaladas ou não com o português. (o máximo que lembrar)

19. Qual o sentido (significado, conceito) dessas palavras que aprendeu?

20. Quando você as utiliza fora nas sociabilidades, elas ajudam a revelar a sua identidade de jovem de terreiro?

21. Quando você fala essas palavras com outras pessoas, elas as compreendem, sabe o significado?

22. Por que você as utiliza fora da sua “casa”?

23. Sente vontade de usar, mas receia em utilizar algumas em determinadas situações?

24. Já viu algum outro (a) jovem que é da religião utilizando também fora dos espaços sagrados?

25. Utiliza só as palavras da sua nação ou intercala com outras?

26. Quais palavras que são do candomblé e são usadas na linguagem popular da LP, mas são tidas negativamente?

27. As palavras: candomblé, macumba, **erê**, **axé**, **orixá**, **peji**, **Exu,ibeji**, **pemba**, **ajeum**, entre outros, que são comumente usados junto com a língua portuguesa, pelas pessoas que não são candomblecistas, e são



palavras do universo religioso afro-brasileiro, foram quase aportuguesadas e naturalizadas.

Mesmo sendo palavras usadas com conotação pejorativa pela maioria das pessoas, você considera importante essas palavras? Palavras que carregam a identidade do grupo candomblecista?

OBRIGADA!!

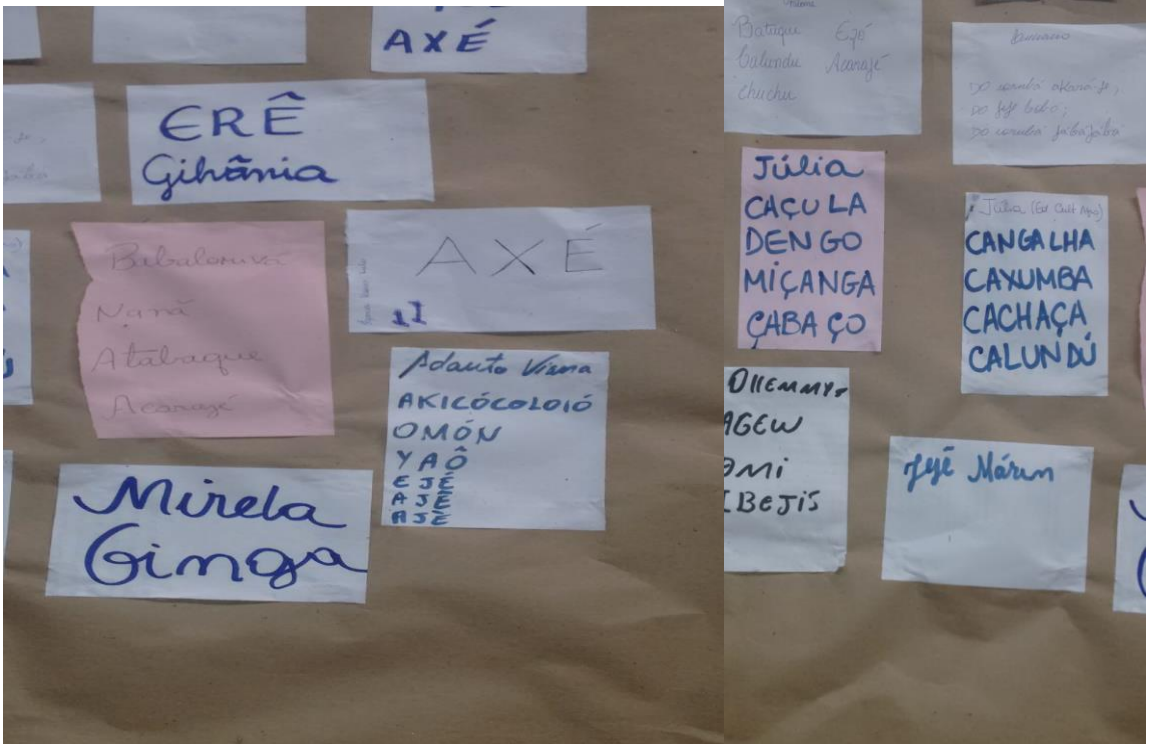
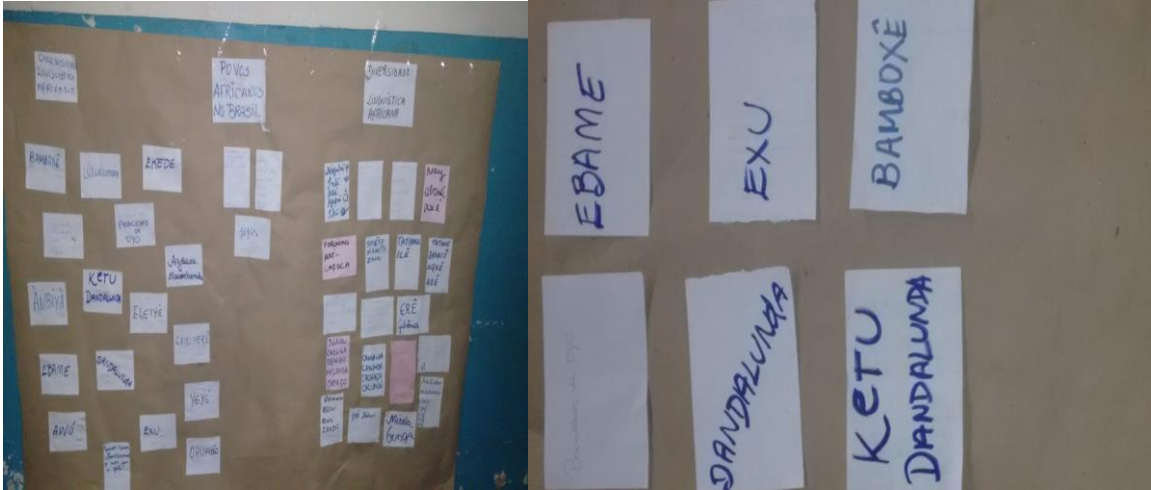
## REPERTÓRIO LINGÜÍSTICO DE LÍNGUA-DE-SANTO USADO PELOS JOVENS DE TERREIROS NAS SUAS SOCIABILIDADE:

Rhúbia 4 anos de iniciada	Sila 1 ano e meio de iniciação	Kauê 6 anos de iniciado	Bruno 4 anos de iniciado	Marciel 12 anos de iniciado	Maicom 6 anos de iniciado	Luciano 9 anos de iniciado	Douglá	Mariana Desde que nasceu
Olorum	<u>Doburu</u>	<u>Ajeum</u>	<u>Amazi</u>	<u>Exu</u>	Aidara	<u>Ajeum</u>	<u>Mona</u>	<u>Adié</u>
<u>Asé</u>	<u>Macumba</u>	<u>Abiã</u>	<u>Mona</u>	<u>Pemba</u>	Aidum	<u>Macumba</u>	<u>Edi</u>	<u>Mavambo</u>
Kizila	<u>Ebó</u>	Erê	Oju	Inquice	Aifé	(eiro)	<u>Amapô</u>	Afé
Alafia	<u>Adié</u>	<u>Aqué</u>	<u>Axé</u>	<u>Axé</u>	Ailokum	<u>Axé</u>	<u>Aqué</u>	<u>Ocó</u>
Yaô	<u>Zuela</u>	Agô	<u>Mateme</u>	<u>Mavambo</u>	Ajá		Abó	<u>Mona</u>
Orixá		Dilonga	<u>Indaca</u>	<u>Macumba</u>	Ajeki		Oti	<u>Axé</u>
<u>Exu</u>		<u>Mavambo</u>	Afôfô	<u>Mona</u>	Ade		<u>Ori</u>	Odara
<u>Ilê</u>		Inlê	Mocó	<u>Ocó</u>	<u>Mona</u>			<u>Omim</u>
<u>Ekedy</u>		<u>Zuela</u>	<u>Senzala</u>	<u>Edi</u>	<u>Mapoa</u>			<u>Beburu</u>
<u>Ogã</u>		<u>Adié</u>	<u>Ajeum</u>	<u>Amapô</u>	<u>Ocó</u>			<u>Eked</u>
		Ajapá	<u>Aqué</u>	<u>Ori</u>	Dele			<u>Ogã</u>
		Apocó	<u>Acoci</u>	<u>Omim</u>	Digba			<u>Abiã</u>
		<u>Ilê</u>	Pelebé		Dijo			Êque
		<u>Axé</u>			Dó			Epã
		Ajó			Adupé			<u>Macumba</u>
		Ejó			Ebun			<u>Exu</u>
		Afofi			Adum			<u>Indaca</u>
		<u>Ocó</u>			<u>Macumba</u>			Apata
		Ariban			<u>Pemba</u>			Jôcoto
		Dundum						<u>Senzala</u>
		Fufum						<u>acosi</u>
		Obé						
		Aruanda						
		Maionga						
		Alá						
		Dendê						
		Arengó						
		Mafará						
		<u>Acoci</u>						

FOTOS: OFICINA DIVERSIDADE LINGUÍSTICA AFRICANA NO ODEERE EM 2018 NA SEMANA DA PERTENÇA:







FOTOS DA VIAGEM DE CAMPO NO RECÔNCAVO BAIANO E SALVADOR  
COMO MÓDULO DOS CURSOS DO ODEERE, EM 2018 – OBSERVAÇÃO  
PARTICIPANTE:





FOTOS DO CURSO DE EXTENSÃO DO MÓDULO DIVERSIDADE LINGUÍSTICA AFRICANA NO BRASIL – 2019

