

Laura Álvarez López

A LÍNGUA DE CAMÕES
COM IEMANJÁ

FORMA E FUNÇÕES DA LINGUAGEM DO CANDOMBLÉ



STOCKHOLMS UNIVERSITET
INSTITUTIONEN FÖR SPANSKA, PORTUGISISKA
OCH LATINAMERIKASTUDIER

Laura Álvarez López

A língua de Camões com Iemanjá. Forma e funções da linguagem do candomblé.

The language of Camões and Iemanjá. Form and function of Candomblé language.

Doctoral Dissertation

Department of Spanish, Portuguese and Latin American studies

Stockholm University

S-106 91 Stockholm

Abstract

The present thesis addresses the relationship between the structure and social functions of language through the study of an Afro-Brazilian Portuguese speech community. The adopted methodological, analytical, and theoretical standpoints have their origin in linguistic anthropology, social psychology of language and discourse analysis. A set of data was collected during extensive fieldwork in Salvador (Brazil), and consists of recordings of informal conversations with and between followers of Candomblé, an Afro-Brazilian religion.

Focusing on the communicative process in a specific communicative setting, the linguistic analyses illustrate the relationship between language and identity by examining the way in which expressions of African origin function as identity markers. In order to connect such Africanisms used by Candomblé followers in their everyday speech with the linguistic attitudes and ideologies found in Brazilian society throughout history, an interdisciplinary approach was called for and factors that affect the speech community's ethnolinguistic vitality were explored. Linguistic attitudes and ideologies that have influenced group vitality were analyzed in the socio-political context (or macro-context). At the same time, the purpose was to understand communication within the sacred space of Candomblé by examining issues such as changes in linguistic forms and functions in the communicative situation (or micro-context).

Apart from revealing patterns of communication in Candomblé communities, the results of the analyses show how linguistic changes such as re-Africanization are triggered by changes of attitudes in society. These changes affect speakers' identities and language use within speech communities.

Keywords: Brazilian Portuguese, Afro-Bahian culture and speech varieties, ethnography of communication, ethnolinguistic vitality, linguistic attitudes and ideologies, relationship to creolization, language and identity, lexicology.

© Laura Álvarez López

ISBN 91-7265-793-6

Intellecta DocuSys AB 2004

Agradecimentos

Muitos participaram da realização deste estudo. Agradeço a todos e, em particular:

- às comunidades de candomblé que me receberam, inclusive às pessoas que já se foram, pelos momentos fantásticos que vivi durante o trabalho de campo, pela sua generosidade e hospitalidade e pelo tempo e paciência que tiveram comigo.
- ao Prof. Dr. Lars Fant, meu orientador, que soube me apoiar respeitando a minha liberdade e forma de trabalhar.
- às Profas. Dras. Yeda Pessoa de Castro e Tânia Alkmim, pela sua amizade sincera, pelo incentivo, e pelo interesse com que acompanharam, apesar da distância, este trabalho.
- aos participantes do projeto 'Interação, identidade e estrutura da linguagem', do qual participei e fui bolsista desde 1998, cujos seminários de pesquisa têm marcado meu trabalho – entre eles está meu co-orientador, Jan Anward. Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Johan Gille e à Profa. Dra. Cilla Häggkvist, que leram a primeira versão desta tese de maneira crítica.
- aos colegas do Departamento de espanhol, português e estudos latino-americanos, e em especial à Profa. Chatarina Edfeldt, minha constante interlocutora, cujas sugestões foram valiosíssimas; à Profa. Patrícia Ferreira, sempre disponível para tirar minhas dúvidas a respeito de tudo um pouco que se tornaram inúmeras; à Profa. Dra. Ane Schei e à Profa. Marta Costa-Robertsson, pelas dicas e leitura cuidadosa.
- ao Prof. Dr. Itesh Sachdev, pelo entusiasmo e colaboração.
- aos professores e amigos Talia Bugel, Örjan Bartholdson, Lucilene Reginaldo e à Profa. Dra. Thaís Machado-Borges, que contribuíram comentando e discutindo partes deste estudo.
- à Profa. Ilana Goldstein pelo trabalho de revisão redacional, que incluiu muitas sugestões e à minha amiga, a Profa. Dra. Linda Bell, que reviu o resumo em inglês.
- a meus caros amigos e amigas pelo mundo fora por serem uma presença constante na minha vida. Em particular, a Serrana Torres, que me ajudou

com a capa e a Andréia Turquetti, que me auxiliou em questões práticas e de redação.

- à minha família, com saudades da minha avó, pelo seu carinho, apoio, presença e interesse pelo meu trabalho, especialmente à minha mãe que leu *tudo* desde que comecei a escola. Também a Iley, meu filho, que não tinha completado o ano quando dormia e acordava ao som dos atabaques nas festas de candomblé, e a Tom, meu companheiro, pelas brincadeiras com que eles têm colorido meu dia-a-dia. Aliás, sem a paciência, solidariedade, magia culinária e assistência informática do Tom a tese não estaria pronta.

Estocolmo, dezembro de 2003

Laura Álvarez López

Sumário

1	Introdução	9
1.1	A linguagem do candomblé	10
1.2	Comunidades-terreiro	15
1.3	Objetivos e hipóteses	18
1.4	Disposição do trabalho	25
2	Materiais e método	27
2.1	Aspectos metodológicos	27
2.1.1	O <i>corpus</i>	28
2.1.2	Coleta de dados	29
2.1.3	Análise e transcrição dos dados	38
2.2	Situações comunicativas	39
2.2.1	Modelo de Brown e Fraser	40
2.2.2	O papel do observador participante	42
2.2.3	Conversas ou entrevistas?	45
3	Correlacionando perspectivas teórico-metodológicas	48
3.1	Contexto sociopolítico	49
3.1.1	Vitalidade etnolingüística	50
3.1.2	Ideologias e atitudes lingüísticas	53
3.2	Marcadores lingüísticos de identidade	56
3.3	Modelo de análise	61
4	Análise de vitalidade etnolingüística	65
4.1	Dados demográficos	67
4.1.1	Subjetividade dos dados “objetivos”	70
4.1.2	Índices de vitalidade subjetiva	75
4.2	<i>Status</i> e discriminação	77
4.3	Relação entre ideologias e discurso acadêmico	80
4.3.1	A falta de estudos lingüísticos afrobrasileiros	81
4.3.2	Desvalorização da herança africana	83
4.3.3	A visão nagocêntrica de Nina Rodrigues	87
4.4	Mudanças em progresso	91
4.5	Síntese	96

5	Línguas africanas e contatos lingüísticos	98
5.1	Línguas africanas no Brasil	98
5.2	Resultados dos contatos lingüísticos	100
5.3	Expressões de candomblé	104
5.4	Representações da linguagem do candomblé	107
5.5	Síntese	121
6	O “dialeto verdadeiro”	122
6.1	Interdependência de situações e funções sociais	123
6.2	Aprendizagem e consciência lingüística	129
6.3	Síntese	138
7	Elaboração de identidades	139
7.1	Identidades alternativas	140
7.2	Identidades construídas com história e mitos	142
7.3	Língua e nação étnico-religiosa	150
7.3.1	Nomes iniciáticos	152
7.3.2	Formas de tratamento e saudações	157
7.4	Síntese	162
8	(Re)africanização cultural	163
8.1	Auto-estima e demarcação social e cultural	164
8.2	Pseudo-africanismos	167
8.3	Diálogo entre culturas	171
8.4	Mudanças e difusão da linguagem	173
8.5	Síntese	176
	Considerações Finais	178
	Summary in English	182
	Referências Bibliográficas	190
	Anexo: glossário	210

Colonizer's logic

These natives are unintelligent –
We can't understand their language.
Chinweizu (Nigeria)

Lógica do colonizador

Esses nativos são ignorantes –
Nós não conseguimos entender a língua deles.
Tradução de Chinweizu (Nigéria)

Convenções de transcrição dos dados orais

símbolos	descrição
..	pausa curta
...	pausa longa
(())	comentários da analista
MAIÚSCULA	ênfase na voz
“ “	reprodução do que outra pessoa ou o próprio emissor disse em outro momento
?	entonação ascendente de interrogação
(...)	parte suprimida no exemplo
(20/3/2000:0.25)	data e duração da gravação: dia/mês/ano: horas.minutos

1 Introdução

Moacir: quem inventou essa língua ninguém sabe..qué dizê..veio de lá..mais como chegou aqui..já chegou como? (...) porque eu acho que esse dialeto aqui..essas toada..quem fez? como começou? que eu já cheguei..já encontrei..né? e aí não sei..ninguém sabe..que se foi mesmo...que veio de lá...disseram que veio..que vieram três africana..numa embarcação...uma abriu o Opô Afonjá..as nega..né? outra a Casa Branca e outra o Gantois..¹ (20/3/2000:0.25, 20/3/2000:1.36)

Cenário: Moacir e Laura conversando do lado de fora, no terreiro de Iracema.

No Brasil, o tráfico de escravos começou antes e acabou mais tarde do que em qualquer outro país do Novo Mundo. Uma das conseqüências disto é que o Brasil tem a maior concentração de afrodescendentes fora da África (Ferreira 2000:39; Sansone 1999b:7), fato que explica a presença de variantes lingüísticas brasileiras influenciadas por línguas africanas.

Esta tese apresenta um estudo sobre a “linguagem do candomblé”. Os dados empíricos a partir dos quais serão analisadas as funções e formas desta variante lingüística foram coletados em comunidades de candomblé em Salvador. De acordo com estudos anteriores (cf. Castro 1976, 2001), os africanismos lingüísticos se concentram nas comunidades de candomblé, tanto em contextos rituais como na fala coloquial dos fiéis. Para deixar clara esta distinção, designarei *língua-de-santo* a linguagem voltada especificamente para o culto, enquanto o conceito de *linguagem do candomblé* será utilizado para denominar a fala coloquial cotidiana característica dos adeptos do candomblé.

¹ *Opô Afonjá, Casa Branca e Gantois* são três das comunidades de candomblé consideradas tradicionais.

1.1 A linguagem do candomblé

Propõe-se neste trabalho que a linguagem do candomblé é uma variante da língua portuguesa marcada por africanismos e sujeita a mudanças lingüísticas, utilizada na comunidade de fala enfocada. O título escolhido traduz a riqueza de sua formação histórica: *a língua de Camões* faz referência às origens européias, ao passo que a divindade *Iemanjá* simboliza a herança de origem africana².

Um dos motivos para a escolha do tema da linguagem do candomblé foi, além do interesse pelo português brasileiro, a intuição – que se tornou convicção ao longo de minha pesquisa – de que africanos e afrodescendentes³ têm participado de maneira significativa da formação do português brasileiro.

Muitos estudiosos procuraram e ainda procuram descrever e explicar a constituição histórica do português brasileiro⁴. Atualmente, convivem no Brasil diferentes grupos lingüísticos que falam alemão, italiano e japonês, para mencionar apenas os grupos mais numerosos, além das aproximadamente 160 línguas indígenas, muitas delas em perigo de extinção⁵.

A partir de uma perspectiva histórica pode-se imaginar que, na época colonial, os africanos escravizados tentavam comunicar-se uns com os outros, embora muitos deles falassem línguas completamente diferentes. Um cenário

² Iemanjá é, talvez, a divindade de origem africana mais popular no Brasil; mãe de todos os filhos e rainha de todas as águas (cf. Reis 2000:192). Diz-se que é a grande mãe africana do Brasil, a grande mãe da cidade de Salvador e divindade nacional tanto em Cuba como no Brasil (Vallado 2002). Ela é de tal maneira presente na cultura brasileira, que, no dia 31 de dezembro, à meia-noite, pessoas de todos os credos e religiões, vestidas de branco, lançam flores ao mar para agradecer a Iemanjá.

³ Termo escolhido para ser utilizado conseqüentemente neste trabalho com o significado de descendente de africanos. A razão essencial pela qual optei por este termo é que ele se adapta a um estudo lingüístico no qual se considera essencial o fato de uma maioria dos habitantes de Salvador e dos integrantes das comunidades estudadas ser descendentes de falantes de línguas africanas, que aprenderam o português como segunda língua.

⁴ O Projeto "Para a história do Português Brasileiro", cujo primeiro seminário foi organizado por Ataliba de Castilho em 1997, inclui tanto pesquisadores brasileiros como de outros países. Os estudos do projeto estão na série *Para a história do português brasileiro*, publicada pela editora Humanitas (FFLCH-USP).

⁵ Ver "Projeto para documentar línguas indígenas ameaçadas ganha financiamento britânico" (2003) e "Languages of Brazil" (2003).

possível é o de que variantes lingüísticas mais ou menos pidginizadas ou línguas gerais de base africana tenham surgido para resolver situações de contato lingüístico. No entanto, não me parecem existir, atualmente, provas lingüísticas suficientes para comprovar tais hipóteses (cf. Castro 1980; Yai 2000).

Quanto às línguas africanas, são poucos os estudos lingüísticos que analisam suas reminiscências no Brasil. Os escassos trabalhos publicados nesta área mostram que variantes lingüísticas mais ou menos africanizadas em uso em diferentes comunidades afrobrasileiras, ou *falares afrobrasileiros*, diferem de outras variantes de português brasileiro (cf., por exemplo, Baxter 1992; Bonvini & Petter 1998; Careno 1997; Castro 2001, 2003; Couto 1998a; Cruz 1996; Ferreira 1985; Megenney 1998; Petter 1998; Queiroz 1998; Vogt & Fry 1996).

Tendo em conta suas características morfossintáticas, os falares afrobrasileiros poderiam ser classificados ao lado das *normas vernáculas* (Lucchesi 1994), ou seja, das variantes ditas *populares*⁶ do português brasileiro falado, que se opõem às *normas cultas* utilizadas em áreas urbanas por pessoas com curso superior completo (cf. Mattos e Silva 2002; Ribeiro 2002). As normas de prestígio⁷ (cultas e padrão) também divergem das normas vernáculas na medida em que são variantes transmitidas pela escola⁸, à qual grande parte da população não tem acesso. A norma culta vem a ser uma versão falada do português brasileiro padrão, descrito nas gramáticas normativas. Aliás, a transmissão do padrão só pode ocorrer se os professores conhecerem esta norma escrita definida pelas gramáticas prescritivas, cujo modelo sempre foi o português europeu (cf. Mattos e Silva 2002; Ribeiro 2002)⁹.

⁶ Ver Zimmermann (1998), a respeito da necessidade de evitar o conceito de "língua popular" em estudos lingüísticos e sobre a confusão entre "língua falada" e "língua não-padrão". Conforme o mesmo autor (1998:14), que aponta a hegemonia cultural dos grupos que falam variantes cultas, "língua popular (...) não é um conceito científico baseado na sociologia, mas um conceito pré-científico que provém da ideologia social de uma determinada classe social".

⁷ Nas sociedades, em geral, existem variantes dotadas de prestígio e outras que carecem de prestígio; a variante padrão costuma ser a mais valorizada socialmente (cf. Alkmim 2001a:40). Ver Linell (1982:170-74), a respeito do desprezo pelas normas vernáculas.

⁸ Aliás, observa-se que o sistema de ensino brasileiro privilegia o estudo de civilizações européias (Castro 2001:64), rejeitando traços da oralidade (Silva 2001:30-34).

⁹ Ver Ribeiro (2002: 371-76), para uma discussão sobre características fonético-fonológicas e morfossintáticas que diferenciam as normas vernáculas ou populares das normas cultas; Bagno (2001:sem página), sobre as diferenças sintáticas entre normas cultas faladas e a norma

Vale lembrar que, em 1920, a porcentagem de brasileiros letrados, ou seja de pessoas que supostamente tinham acesso a esta norma padrão, era de 20 a 30% (Houaiss 1985:137). Dados mais recentes mostram que o índice de analfabetismo para a população de mais de 15 anos ainda era de 25,41% em 2000 (*Censo demográfico 1980/2000*). Schwarcz (1998:217) salienta que boa parte dos brasileiros deixa de estudar após quatro anos de escola primária. Além disso, Bagno (2001:sem página), citando Mary Kato, aponta que há uma situação de *diglossia* no Brasil e não de *bilingüismo*. Isto significa que há duas variantes da língua: a falada e a escrita, sendo que a última se deve adquirir através do ensino¹⁰.

Devido ao fato de os índices de analfabetismo serem mais altos no estado da Bahia e em razão de os afrodescendentes constituírem a maioria das pessoas com pouca escolaridade (cf. Menezes 1994:82), o estudo sincrônico de suas variantes de *fala*, que abrange também falantes que não tiveram acesso à escola, permite ilustrar alguns aspectos do contato entre o português e as línguas africanas no Brasil ao longo da história¹¹.

É sabido que, além do insumo lingüístico, os cativos africanos introduziram, entre outras coisas, as suas tradições religiosas no Brasil. Uma das religiões afrobrasileiras que surgiram a partir de cultos de origem africana é o candomblé. Alguns autores afirmam que estes grupos religiosos constituíam focos de resistência às culturas européias no Novo Mundo (Castro & Castro 1980:27). Burton (1999:55), por seu lado, fala de *oposição*, insinuando o caráter ativo desta resistência organizada. Portanto, entende-se aqui resistência no sentido de que os negros participaram ativamente da criação das culturas do Novo Mundo (Sansone 1999a:1), mantendo e adaptando suas tradições apesar da situação de opressão e desenraizamento geográfico.

É importante ressaltar, que as variantes lingüísticas afrobrasileiras fazem parte de um movimento mais amplo de dinâmica cultural. Isto sob condições

padrão da escrita; Le Page & Tabouret-Keller (1985:5-12), sobre situações lingüisticamente heterogêneas.

¹⁰ Ver Saville-Troike (1989:54-55) e Linell (1982:170-71), a respeito de diglossia e *status* da linguagem.

¹¹ Allwood (1996) aponta a importância dos estudos de fala apresentando várias perspectivas, problemas teóricos, conceitos, funções da linguagem e questões empíricas. Ver também Linell (1982).

desfavoráveis, impostas pelo sistema escravocrata, e mais tarde pela sociedade de classes, onde os afrodescendentes vieram a fazer parte de grupos discriminados – sobretudo porque não houve qualquer medida visando à integração dos negros libertos após a Abolição.

Segundo Silva (1994), as diversas etnias teriam reinventado a África no Brasil:

O desenvolvimento do candomblé, por exemplo, foi marcado, entre outros fatores, pela necessidade por parte dos grupos negros de reelaborarem sua identidade social e religiosa sob as condições adversas da escravidão e posteriormente do desamparo social, tendo como referência as matrizes religiosas de origem africana. Daí a organização social e religiosa dos terreiros em certa medida enfatizarem a “reinvenção” da África no Brasil. (Silva 1994:15).

Do meu ponto de vista, essa necessidade de reelaboração identitária no contexto sociocultural afrobaiano se reflete na linguagem do candomblé.

Ao apontar a discriminação, tanto no passado, quanto nos dias de hoje, não se pretende, neste estudo, colocar africanos e afrodescendentes no papel de vítimas passivas. Muito pelo contrário, observa-se, como em muitos outros casos da história da humanidade, que um grupo inferiorizado (social, cultural, étnica, política e economicamente) pode se organizar, se rebelar e criar estratégias de resistência. Assim é que, na história do Brasil escravocrata, os levantes dos povos escravizados resultaram, por exemplo, em revoltas e comunidades de escravos fugidos chamadas *quilombos*.

No âmbito deste trabalho, considera-se que, embora os integrantes das comunidades de candomblé utilizem muitas expressões de origem africana, trata-se, na maioria dos casos, de um vocabulário limitado que deve ser interpretado como um “veículo de expressão simbólica” (Castro 2001:80). Isto quer dizer que o falante pode reconhecer uma expressão, a própria *forma* da linguagem, e saber utilizá-la de acordo com suas *funções sociais* em situações adequadas, mas ignorar o seu significado exato.

Além dos trabalhos publicados por Castro, os lingüistas Souza (1996, 1998) e Enedino (2001), têm estudado a linguagem do candomblé em Salvador. Uma denominação utilizada pelos últimos é a de *variedade afrobaiana*. Levantando, entre outros dados, aspectos da sintaxe da linguagem utilizada em uma comunidade de candomblé, os autores ressaltam a sobrevivência de

estruturas sintáticas de línguas africanas como o iorubá e apontam analogias com línguas crioulas. Essa postura será discutida mais adiante (cf. capítulo 5).

Observa-se ainda que expressões utilizadas em comunidades voltadas para as religiões afroamericanas ultrapassam os limites do grupo restrito e chegam a marcar o léxico nacional de maneira geral (Castro 2001:79; Castellanos & Castellanos 1992:360; Núñez Cedeño 1988:152). Constata-se igualmente que há um processo de (re)africanização¹² do candomblé e percebe-se um desejo deliberado de retorno às tradições. A África, ou uma projeção da África, assim como das línguas e traços lingüísticos e culturais de origem africana, são reinventados¹³ por razões sociopolíticas.

Este *retorno às raízes* envolve a linguagem em um processo onde se podem notar mudanças lingüísticas dentro de uma tradição. Em outras palavras, na medida em que é possível constatar um certo insumo de línguas africanas e a presença de *falsos* africanismos (*pseudo-africanismos*) que se incorporam à linguagem do candomblé, constata-se que são utilizados de acordo com a tradição comunicativa existente nas comunidades de candomblé.

¹² Na maioria dos casos, escolhi o conceito de *(re)africanização* pelo fato de não haver critérios exatos que possam distinguir entre reafricanização e africanização cultural e/ou lingüística. Toda africanização poderia ser uma reafricanização se fosse possível provar que um determinado traço cultural ou lingüístico de origem africana que se perdeu foi reintroduzido de maneira idêntica e na sua forma originalmente em uso no Brasil (que não é necessariamente equivalente às suas formas atuais no continente africano). Le Page & Tabouret-Keller (1985:71) utilizam este conceito em termos de conservadorismo lingüístico e para descrever a influência do grande número de falantes de iorubá levados para o Caribe durante a segunda metade do século XIX. Entendo, portanto, que (re)africanização é um conceito que abrange a conservação de uma linguagem africanizada, sua reinterpretação e sua inovação.

¹³ Escolhi os termos reinventar/reinvenção, propostos por Alleyne (1993), em vez de recriação, criticado por Yai (1996). Este último propõe que se utilize a palavra *sobrevivência*, que serve como índice das condições sob as quais as tradições culturais africanas tiveram continuidade na América. Porém, querendo diferenciar entre vestígios de línguas africanas e inovações lingüísticas, optei por reinvenção. Entendo reinvenção no sentido de resignificação e recriação dentro de uma tradição (cf. Teixeira 1999), sendo que reconheço haver uma continuidade entre identidades e tradições dos africanos da época pré-colonial e os atuais afrodescendentes nas Américas.

1.2 Comunidades-terreiro

Nas grandes cidades brasileiras, existem comunidades religiosas afrobrasileiras como o *candomblé*, na Bahia, o *xangô*, em Pernambuco e Alagoas, o *tambor de mina*, no Maranhão e no Pará, e o *batuque*, no Rio Grande do Sul ¹⁴.



Figura 1 Mapa do Brasil. Reproduzido com permissão de © Encyclopaedia Britannica, Inc.

¹⁴ Ver Munanga (2002), para uma bibliografia sobre *religiões afrobrasileiras* em geral; Corrêa (1992) e Oro (1994), sobre o *batuque*; Ferretti, S. (1986; 1995) e Ferretti, M. (1993), sobre o *tambor de mina*; Motta (1988), sobre o *xangô* e 4.3, neste trabalho, para uma discussão sobre estudos etnográficos realizados em comunidades de *candomblé* em Salvador.

Muitas vezes, estas comunidades são territoriais e demarcadas com espaços próprios, em que desenvolvem suas atividades e práticas religiosas. Utilizam uma linguagem marcada por algumas expressões específicas aos grupos, dentre as quais muitas de origem africana.

Atualmente, a maioria das casas de culto ou templos de candomblé (*terreiros* ou *roças*, também chamados de *ilê*, *abaçá* ou *canzuá*, dependendo da nação étnico-religiosa da comunidade, cf. 7.3) fica em bairros pobres e é freqüentada, sobretudo, por pessoas de baixa renda e com pouca ou nenhuma formação escolar. No entanto, nota-se que vem crescendo o número de seguidores (*filhos-de-santo*, *pais* e *mães-de-santo*) que não são nem pobres, nem afrodescendentes. Aliás, é sabido que tanto brancos como mulatos já faziam parte destas comunidades no século XIX (Reis 2001:128).

O candomblé nunca foi institucionalizado e não existem livros sagrados que determinem as suas doutrinas: nesse sentido, os terreiros são autônomos. A presença da herança cultural africana se manifesta no dia-a-dia das comunidades-terreiro principalmente por meio da tradição oral. Isto é, em suas práticas religiosas, ditados, lendas, canções, danças, ritmos, costumes culinários, assim como em outros fenômenos que constituem a vida cotidiana dos praticantes de candomblé e dos brasileiros em geral, e que mantêm as tradições de origem africana vivas, mesmo que sob novas formas.

Outros aspectos que caracterizam o candomblé são: a crença em divindades que podem ser incorporadas por seus “filhos”, fenômeno chamado de transe de possessão¹⁵; o uso de práticas mágicas para manipular a realidade¹⁶; o papel essencial dos oráculos¹⁷. Observa-se também que o compromisso do iniciado com sua divindade ou divindades pessoais é eterno, assim como a ligação com seu líder espiritual, o *pai* ou a *mãe-de-santo*, sacerdote a quem se deve consideração e respeito¹⁸.

É pela iniciação que o praticante passa a pertencer a uma divindade, a uma *casa de culto*, a uma *família-de-santo* e a uma *nação-de-candomblé*. Na

¹⁵ A respeito do transe de possessão ver, por exemplo, Bastide (2001), Capone (1999a), Giobellina Brumana (1994), Verger (1997).

¹⁶ Ver Costa Lima (1998), sobre oferendas e sacrifícios para as divindades.

¹⁷ Bastide (2001:115-124) descreve várias práticas adivinhatórias.

¹⁸ Embora não seja o caso das comunidades que visitei, há casas que apresentam descendência matrilinear e só permitem lideranças femininas (Costa Lima 1977:58).

organização sócio-religiosa do candomblé, outras pessoas iniciadas na mesma casa por sacerdotes diferentes são *irmãos-de-axé*. Os iniciados pelo mesmo *pai* ou *mãe-de-santo* serão seus *irmãos* e *irmãs-de-santo*. Os que foram iniciados juntos são *irmãos-de-barco*. Assim, historicamente, a organização do candomblé parece ter oferecido a única segurança social para muitos de seus praticantes (Landes 2002:199 [1947]), que pertenciam, sobretudo, às camadas mais baixas da sociedade.

Dentro da *família-de-santo* existem tabus de incesto similares a outros sistemas de parentesco (cf. Costa Lima 1977:161-73). O grupo estabelece, além disso, ligações de parentesco com outros terreiros fundados por filhos de uma mesma casa. O iniciado recebe um nome religioso africano (*dijina* ou *oruncó*) e um cargo hierárquico ou *oiê* (como *mãe-de-santo*) que determina suas obrigações e direitos no âmbito religioso.

A nação de culto (*angola, jeje, queto*, etc.), associada, na época da colônia, à origem étnica dos praticantes, indica hoje um padrão ideológico e ritual que depende da origem ou nação da divindade protetora do terreiro ou do iniciado (cf. Castro 1981; Costa Lima 1976). As diferenças observadas entre os diversos grupos e nações traduzem-se no plano da linguagem. Como mostra o exemplo abaixo, os próprios integrantes das comunidades percebem as diferenças:

(1)

Toninho: *cada nação tem um dialeto específico..éh?..o jeje tem uma ((linguagem))..o ijexá tem uma.. o efam tem uma..o..o..o queto tem uma..né?..(18/3/2000:1.38)*

Cenário: Toninho e Laura conversando embaixo de uma árvore, ao lado do terreiro de Toninho.

Tal como outros informantes, Toninho deixa claro que a linguagem utilizada depende da nação étnico-religiosa. Ele chama as variantes de dialetos e menciona nações como *ijexá* e *efam*, duas variantes da nação queto (cf. 7.3).

Algumas das principais diferenças entre os grupos e nações estão nos padrões seguidos durante o grande número de rituais que têm lugar dentro e fora dos terreiros. Some-se a isto o fato de que existem, como em quaisquer outras comunidades ou subgrupos, regras distintas no que diz respeito à alimentação (como os tabus alimentícios dos iniciados, *quizila* ou *euó*), às roupas (tipo de roupa, artefatos e cores adequadas para cada pessoa e para as divindades) e às

fórmulas de tratamento, saudação, agradecimento, cortesia etc. Muitas vezes, o praticante segue essas regras mesmo fora do terreiro, por diferentes razões, como quando cumprimenta um *irmão-de-santo* que encontra na rua da mesma forma que faria dentro do *terreiro*, ou quando acaba de ser iniciado e precisa manter tabus alimentícios durante um determinado período de tempo.

Não obstante, a unidade ideológica e comportamental dos candomblés que visitei em Salvador é significativa e, embora haja variação, percebem-se facilmente as analogias (cf. Costa Lima 1977:124). Uma das semelhanças observadas é que o saber iniciático (do qual a linguagem faz parte) é alcançado através da convivência na comunidade religiosa, isto é, por meio de rituais, letras e ritmos de músicas, danças, gestos e linguagem corporal etc. (cf. Augras 1983:68).

1.3 Objetivos e hipóteses

O objetivo principal deste trabalho, que se insere na área da antropologia lingüística, em geral, e da etnografia da comunicação, em particular, é descrever e analisar um processo comunicativo, tomando as manifestações atuais da linguagem das comunidades de candomblé como objeto de estudo.

Os questionamentos que o norteiam são:

- quais as formas e funções atuais da linguagem do candomblé?
- quais os fatores sociopolíticos que afetam as mudanças das formas e funções lingüísticas observadas?
- como se dão as mudanças das formas e funções lingüísticas?

Procura-se, em primeiro lugar, situar a linguagem do candomblé em relação ao conjunto de normas vernáculas do português brasileiro e estudar o seu papel na formação da identidade dos falantes, a maneira pela qual é adquirida e as situações nas quais é utilizada. Tem-se igualmente o propósito, a partir das hipóteses formuladas a seguir, de discutir e analisar a ligação entre a linguagem como marcador de identidade e a (re)africanização cultural e lingüística, levando em conta os fatores sociopolíticos que a determinam.

Acredito que as *identidades sociais*, um conceito-chave nesta tese, se

constroem a partir do reconhecimento de marcas diferenciadoras. Os fatores que demarcam fronteiras entre grupos e indivíduos e determinam a posição de cada um na sociedade mais ampla estão relacionados com a profissão, idade, zona de residência, etnicidade, etc. (cf. Zimmermann 1999:223). Esses fatores, que não constituem elementos fixos, servem para incluir ou excluir indivíduos em diferentes categorias sociais, que eles assumem ou que lhes são atribuídas¹⁹.

A noção de *identidade cultural* também é central no presente estudo. A minha interpretação é que o conceito representa uma tentativa de compreender a complexidade que caracteriza as identidades em uma sociedade marcada pela diáspora africana. Isto significa que a construção da identidade cultural abrange as diversas maneiras como os afrodescendentes de hoje se definem a partir da visão que têm da cultura e das diferenças culturais – em termos de, entre outras coisas, etnicidade, maneira de vida e costumes, religião, lugar/região e linguagem.

Parte-se aqui do pressuposto de que cada indivíduo pode pertencer a várias *comunidades de fala* e utilizar mais do que um código ou sistema lingüístico e vários estilos diferentes, dependendo da situação comunicativa em que se encontra. De acordo com Hymes (1972:53-55), a comunidade de fala compartilha o domínio de um código verbal e as ferramentas necessárias para interpretá-lo devidamente. O conceito de *comunidade* representa, neste caso específico, um grupo de pessoas que são identificadas e se identificam como brasileiros, baianos e/ou soteropolitanos praticantes do candomblé e que se dividem, por sua vez, em subgrupos (cf. Gumperz 2001:43 [1968]). É nesse sentido que os seguidores dos candomblés formam um conjunto aqui definido como comunidade de fala.

Dessa perspectiva, é pouco provável que um único falante tenha domínio de todos os códigos: cada falante entende e utiliza um número limitado dos códigos disponíveis, escolhendo a linguagem adequada para cada situação (cf. Saviile-Troike 1989:49). De todo modo, cada comunidade tem pelo menos uma variante lingüística em comum. Às vezes as variantes estão limitadas a atividades específicas (Duranti 1997:70). Vale precisar o que se entende aqui por *variante lingüística*: um conjunto de formas comunicativas (um *código verbal*) e as normas que definem como e quando utilizá-las (um *código*

¹⁹ Para uma discussão sobre o conceito antropológico de identidade ver Goldstein (2003:26-30).

sociocultural), próprias de um grupo específico de falantes ou de uma comunidade.

Gal & Woolard (1995:130)²⁰ criticam o conceito de comunidade de fala, apontando que o mesmo privilegia as idéias de consenso e homogeneidade, em detrimento dos processos decorrentes de conflitos, competição, relações-limite e diferenciação – que vêm sendo focalizados em pesquisas atuais sobre a formação de identidades. Porém, as autoras reconhecem a utilidade deste conceito para a finalidade que se persegue no presente trabalho: expor a diversidade de códigos que fazem parte de repertórios lingüísticos de comunidades definidas a partir de critérios sociais²¹. É importante ressaltar que os aspectos sociais que a noção de comunidade de fala não exploraria, segundo Gal e Woolard, não são descuidados neste estudo, onde se destaca, entre outras coisas, a importância da linguagem para a formação de identidades alternativas no contexto sociocultural afrobaiano.

Convém assinalar, ainda, que a presença de uma variante lingüística em si não define a comunidade de fala, embora tenha um papel importante na identificação do limite da mesma. Antes, acredito que a descrição da linguagem em uso faz parte de um estudo etnográfico que se concentra em uma comunidade definida a partir de critérios extralingüísticos (cf. Saville-Troike 1989:18). Assim, tomo como ponto de partida as comunidades de candomblé vistas como uma unidade, em virtude de suas semelhanças históricas, ritualísticas e culturais.

A linguagem do candomblé difere de outras variantes de português utilizadas pelos mesmos falantes por ter incorporado expressões, muitas de origem africana, cujas funções específicas dependem do contexto sociocultural. Visto que o propósito é analisar a linguagem utilizada no dia-a-dia das comunidades de candomblé, não se analisam os cânticos, nem orações exclusivas dos rituais. Serão analisados trechos escolhidos de conversas informais transcritos e citados ao longo deste estudo, que formam parte do

²⁰ No original: “[...] the notion of speech community has directed attention to consensus and sharing of interpretations within a bounded social unit, while neglecting processes of conflict, competition, boundary relationships and differentiation, which are at the center of current social scientific investigations of identity formation.” (Gal & Woolard 1995:130).

²¹ Ver Golluscio (2002:28-34), para uma revisão do conceito de comunidade de fala como unidade social de análise. Ver também Gumperz (2001 [1968]).

corpus (um total de 32 horas, ver descrição do trabalho de campo no capítulo 2).

Com base nesses mesmos dados lingüísticos, assim como nas observações feitas em uma dezena de comunidades de candomblé em Salvador, procuro entender as funções sociais dessa linguagem, especificando as situações nas quais é utilizada e discutindo o porquê desta preferência. Oferecendo uma descrição do *corpus*, espera-se abrir caminhos para futuras pesquisas e reflexões acerca de fenômenos que merecem ser estudados com mais profundidade. Enfim, o intento é descrever uma variante lingüística na interação social, integrando na análise as funções sociais e a forma da linguagem²².

A novidade desta análise de caráter interdisciplinar, que permite um olhar renovado sobre a linguagem do candomblé, consiste na tentativa de estudar a linguagem de uso comum ultrapassando os limites da própria situação comunicativa (ou *micro-contexto*). É verdade que outros lingüistas, como Fishman (1975 [1971]), já vêm sugerindo a integração de parâmetros que se encontram além do micro-contexto da situação comunicativa. Esse autor combina o estudo da situação comunicativa com a análise do nível por ele denominado macro-sociolingüístico, envolvendo crenças e comportamentos de diferentes setores e classes sociais no que diz respeito à linguagem. No entanto, o presente trabalho vai além desse nível, procurando detectar e analisar as possíveis influências das estruturas sociais e/ou sociopolíticas (ou *macro-contexto*) na própria linguagem, integrando-se na análise a etnografia da comunicação, a análise do discurso, a psicologia social da linguagem e as perspectivas teóricas pós-coloniais, a fim de desvendar a ligação entre linguagem e identidades sociais e culturais.

A partir das considerações acima, a primeira hipótese deste trabalho é que a variante lingüística estudada não contém unicamente sobrevivências de vocábulos de origem africana trazidos pelos cativos e preservados pelos seus descendentes. Há também inovações, criações, reinvenções etc. Assim, verifica-

²² Souza (1996:521) argumenta a favor da classificação da linguagem do candomblé em termos de repertório verbal: “Pour les buts que nous nous sommes imposés dans notre raisonnement, la pierre de touche est le *répertoire verbal*. Pour saisir son fonctionnement, nous prenons pour base les notions de *langue*, de *dialecte*, et de *registre*. Nous en ajoutons les concepts de *diglossie* et *d’alternance codique*, qui, dans certaines conditions, attribuent une configuration particulière aux phénomènes de variation sociolinguistique”. Um repertório verbal compreende um conjunto de maneiras de falar utilizadas por uma comunidade (Hymes 1996:33; Alkmim 2001a:32).

se que ocorrem, paralelamente, reinterpretações semânticas (cf. 5.3) e resgates de traços culturais e lingüísticos de origem africana (cf. capítulo 8). Um processo que Zimmermann (1998:19), descreve como *mudança lingüística variogênica*, definida como a mudança que surge a partir da necessidade de demarcação social e que inclui diversos mecanismos de inovação lingüística (cf. 3.2).

Na perspectiva pós-colonial, percebe-se que as culturas da África e das Américas se formaram influenciando-se mutuamente através de um diálogo que continua até os dias de hoje (cf. Matory 2002, sem página). As comunidades voltadas para o candomblé representam justamente um dos cenários onde se desenvolve o diálogo cultural entre o Brasil e a África. Nesse sentido, a (re)africanização da cultura afrobaiana é um processo em andamento que atinge tanto a linguagem como outros aspectos. Se por um lado algumas religiões afroamericanas parecem ter conservado variantes lingüísticas especiais (vocabulário, rezas, cantigas e narrativas de matriz africana), utilizadas pelas várias comunidades da diáspora africana, por outro lado há grupos, como os *rastas* da Jamaica ou os *Black Muslims* nos Estados Unidos, cuja fala se distingue pelo fato de enfatizarem a inovação da linguagem em vez da sobrevivência de traços africanos arcaicos (cf. Gilman 1993:393).

Na investigação em curso encontrei evidências que permitem reconhecer a presença da *criatividade* dos falantes. Esta se revela, nas mudanças das funções da linguagem reinventada através dos anos e na própria forma da linguagem, muitas vezes (re)africanizada: não se trata de uma linguagem fossilizada sem nenhuma função dinâmica no presente. Como sugerem Le Page & Tabouret-Keller (1985:11), a criatividade dos falantes em situações de contato lingüístico pode ser descrita como uma reinvenção de regras relativas à linguagem ou “being able to make up the rules as one goes along”.

Acredito ainda que tanto as variantes lingüísticas cultas e padrão, como as vernáculos ajudam a construir identidade coletiva e solidariedade (Edwards 1985:166) e que a motivação para a demarcação social e cultural, que explica a mudança variogênica, é ligada à elaboração da identidade do falante. Por este motivo, optei por abordar o material focalizando a relação entre linguagem e construção da identidade, observada no que é definido como contexto situacional ou *micro-contexto*. Esta perspectiva resulta produtiva na medida em que é aplicável a este *corpus* e compatível com a postura teórico-metodológica adotada.

Partindo do pressuposto de que a linguagem constitui um sistema de signos que transmitem valores e símbolos com significados sociais e culturais, os signos que distinguem uma variante lingüística podem ter várias funções. Estas podem, por sua vez, mudar com o tempo. Assim, a partir dos anos 60, ocorreu no mundo ocidental e no Brasil uma mudança de atitudes que vem alterando, entre outras coisas, a primazia das religiões mundiais como o catolicismo e vem modificando a imagem de religiões alternativas antes marginalizadas, entre elas as afroamericanas.

Examinando fatores sócio-históricos e observando o contexto sociopolítico da comunicação (aqui chamado *macro-contexto*), verifica-se que, depois de seus praticantes terem sido perseguidos pelas autoridades (Braga 1993) e discriminados durante séculos, o candomblé acabou ganhando prestígio (Capone 1999a:138; Giobellina Brumana 1994:14; Prandi 1999:98).

Como consequência, a comunidade de fala ganhou *vitalidade etnolingüística*, que faz com que os grupos possam sobreviver enquanto comunidades lingüisticamente diferenciadas (cf. Giles et al. 1977, ver também 3.1.1). Quer dizer, intensificaram-se as redes de interação que escolhem utilizar determinada variante lingüística porque consideram suas funções, quaisquer que sejam, essenciais. Um dos capítulos deste trabalho é dedicado justamente à análise da vitalidade etnolingüística das comunidades de candomblé (capítulo 4).

Um outro aspecto que merece atenção, no que diz respeito à ligação entre linguagem e elaboração de identidades, é o fato de as mudanças estruturais na sociedade provocarem alterações nas identidades individuais e coletivas dos falantes e nos elementos que funcionam como marcadores de identidade (Edwards 1985:97). Entre esses elementos destaca-se a linguagem, que permanece inalterada por mais tempo quando limitada a espaços particulares, como por exemplo o âmbito religioso, onde não sofre muita pressão das normas cultas e padrão – que, neste contexto, não funcionam como atribuidoras de prestígio. É importante ressaltar que não se está diante da preservação de uma linguagem fossilizada, mas da conservação de um código específico (com funções especiais), dinâmico e operacional dentro das casas de candomblé.

Saliento aqui, como o faz Gilman (1993:391), que sempre houve situações nas quais a identidade africana e as variantes lingüísticas a ela associadas foram valorizadas, pelo menos dentro dos limites das comunidades de fala e pelos próprios falantes, ou seja, de maneira subjetiva (cf. Castellanos e Castellanos 1992:301). O mesmo autor critica abordagens que considera etnocêntricas

porque não levam em conta a possibilidade de a origem étnica instigar orgulho e solidariedade, pressupondo que o baixo *status* outorgado às populações africanas faria com que estas procurassem alinhar-se às normas metropolitanas²³.

Em outras palavras, a segunda hipótese é que a variante de português utilizada no candomblé é revalorizada e (re)africanizada, uma vez que as expressões associadas ao candomblé começam a funcionar como marcadores de uma identidade alternativa associada à herança cultural africana e, por conseguinte, a valores que se tornam cada vez mais positivos fora da comunidade de fala, graças a mudanças na sociedade.

A terceira hipótese sugere que a comunidade de fala vai construindo sua identidade na interação intragrupal. Desse modo, os falantes elaboram identidades alternativas, diferentes de outras identidades sociais e culturais adotadas em outras situações comunicativas pelos mesmos indivíduos. Acredita-se ainda que uma discussão sobre a elaboração de identidades exige um acercamento inicial às formas discursivas, como a narrativa, presentes nas comunidades de fala. Além disso, procura-se estudar a elaboração de identidades através do uso de marcadores lingüísticos como nomes iniciáticos, formas de tratamento e saudações de origem africana, que servem para incluir seus usuários em um determinado grupo.

Finalmente, defende-se que, hoje, esta linguagem revalorizada parece ser menos disfarçada e utilizada como *código secreto* do que foi antigamente. Isto se deve, sem dúvida, ao fato de a linguagem do candomblé ter ganhado prestígio fora do seu âmbito religioso. Esse raciocínio leva a uma quarta hipótese que diz respeito ao resultado de um processo de mudança de *status* e funções sociais da linguagem. Em minha opinião, muitas expressões, sobretudo as de origem iorubá, tornam-se cada vez mais públicas e vão se integrando ao léxico nacional.

As hipóteses apresentadas sustentam:

1. a conservação de formas e funções lingüísticas específicas que caracterizam uma variante lingüística sem, no entanto, impedir processos de inovação ou reinvenção;

²³ No original: "Integrationist political ideology and ethnocentric values have perhaps prevented many researchers from fully appreciating ethnic identity as a source of pride and solidarity, assuming that the low social and economic status assigned to African populations would drive them to strive to assimilate to metropolitan norms." (Gilman 1993:391).

2. a ligação entre a vitalidade etnolingüística do grupo e as mudanças lingüísticas e sociopolíticas observadas;
3. a importância da linguagem para a formação da identidade dos falantes;
4. a relação entre as funções sociais da linguagem e o processo de mudança e difusão lingüística.

Em síntese, o propósito da presente investigação é mostrar que os fatores contextuais extralingüísticos têm ação sobre o uso, as funções sociais e a estrutura da variante lingüística utilizada por uma comunidade de fala. Isto por meio de uma análise da vitalidade etnolingüística, assim como do estudo do processo comunicativo, focalizando forma e funções sociais da linguagem do candomblé.

1.4 Disposição do trabalho

Esse primeiro capítulo de caráter introdutório, apresentou a linguagem do candomblé e as comunidades onde é utilizada. Definiu igualmente o objetivo e as hipóteses do trabalho.

Uma descrição do método adotado no trabalho de campo, bem como a sistematização dos dados coletados, que constituem o *corpus* analisado, virão a seguir, no segundo capítulo.

O terceiro capítulo destrincha as teorias e métodos aplicados à análise. Explica também a maneira pela qual os dados coletados no micro-contexto da situação comunicativa são articulados com as idéias vigentes no macro-contexto representado pela sociedade brasileira e/ou baiana.

No quarto capítulo, analisa-se a vitalidade etnolingüística das comunidades de candomblé e faz-se um esboço do panorama sócio-histórico e político que cerca as situações comunicativas. São discutidas as relações entre estruturas sociais e ideologias e a forma como essas afetam a construção de identidades em comunidades-terreiro, engendrando atitudes lingüísticas específicas e que são, por conseguinte, fatores desencadeantes de mudanças nas formas e funções lingüísticas observadas.

Partindo da análise de vitalidade realizada no quarto capítulo, o quinto capítulo situa a linguagem do candomblé dentro da gama mais ampla de

variantes da língua portuguesa e discute suas representações.

Os dados coletados são analisados do capítulo 6 ao 8, onde a forma e as funções sociais da linguagem do candomblé, assim como as mudanças lingüísticas observadas são analisadas a partir das teorias e métodos expostos nos capítulos 2 e 3.

O capítulo 6 trata de situações de uso, funções sociais e aprendizagem da linguagem do candomblé; já no capítulo 7, discute-se a ligação entre linguagem e formação de identidades, enquanto no oitavo o foco recai sobre a (re)africanização cultural e a difusão da linguagem do candomblé para outros grupos.

As considerações finais reúnem conclusões do estudo, com suas respectivas implicações e sua relevância de caráter teórico, tecendo algumas observações que podem ser interpretadas como uma contribuição à história do português brasileiro, em geral, e da linguagem do candomblé, em especial.

2 Materiais e método

Para realizar o trabalho de campo recorri aos métodos utilizados na área da antropologia lingüística: gravações, participação e observação (cf. Briggs 1986; Saville-Troike 1989; Duranti 1997). Optei por fazer uma descrição do trabalho de campo, já que a maneira pela qual os dados foram coletados é altamente relevante no momento da elaboração de um estudo qualitativo e, sobretudo, para analisar as funções da linguagem. Este capítulo apresenta:

- o *corpus* coletado;
- a maneira como os dados foram recolhidos, analisados e transcritos;
- os componentes das situações comunicativas;
- o papel do pesquisador enquanto observador participante;
- características das gravações.

2.1 Aspectos metodológicos

O *corpus* consiste em 32 horas de gravação, ao que vêm se somar anotações feitas ao longo da convivência com a comunidade do candomblé. As notas no caderno de campo estão de acordo com o que exige um método etnográfico tradicional como a observação participante. Descreverei os materiais em primeiro lugar para, em seguida, discutir o método e as situações comunicativas.

Grande parte do trabalho de campo foi realizada durante o período de um ano, entre 1999 e 2000. As últimas gravações, no entanto, datam de 2001 e as observações mais recentes são de 2003. Para coletar os dados, morei em Salvador, onde tive oportunidade de visitar um bom número de casas de candomblé e participar de diferentes atividades e eventos freqüentados pelas comunidades às quais pertencem as pessoas cujas conversas gravei.

Em 1999 participei de um curso de iorubá (oferecido pelo Centro de Estudos Afro-orientais da Universidade Federal da Bahia) do qual participam muitos adeptos do candomblé interessados em aprender essa língua. Não pude acompanhar os grupos de estudos de quicongo e quimbundo, visto que esses não foram oferecidos durante minha estada em Salvador.

2.1.1 O *corpus*

As gravações foram realizadas com 34 pessoas de 11 casas de candomblé situadas em Salvador e municípios limítrofes a esta cidade. Note-se ainda que todos os informantes (ou *participantes*) são iniciados na religião e que têm mais de 14 anos.

DADOS LINGÜÍSTICOS COLETADOS

Número de comunidades observadas	11
Comunidades focalizadas	3
Número de gravações	26
Número de informantes	34 (17 mulheres, 17 homens)
Idade dos informantes	14 a 104 anos
Total de horas de gravação	32
Número de informantes citados neste estudo	15 (7 mulheres, 8 homens)
Número de gravações citadas neste estudo ²⁴	17

Visto que as comunidades são relativamente fechadas, não é fácil conseguir gravar, o que talvez explique por que são poucos os lingüistas que têm realizado gravações em comunidades de candomblé²⁵. Além da quantidade e da originalidade dos dados, acredito que parte do valor do *corpus* consiste nos depoimentos e comentários dos próprios falantes no que diz respeito à interação intragrupal (por exemplo: como aprenderam a linguagem associada ao candomblé, em que situações devem utilizá-la, etc. Cf. capítulo 6).

Os comentários metalingüísticos são importantes, visto que permitem a identificação de características das variantes em uso em uma comunidade, além da pronúncia, a gramática, o léxico e os estilos utilizados pelos falantes como elementos diferenciadores. As gravações de conversas informais sobre temas variados fornecem, igualmente, informações a respeito das diferenças que os próprios membros da comunidade reconhecem como indicadores de qualquer tipo de significado social (cf. Saville-Troike 1989:49-50). Os temas das conversas dependem da situação: fala-se de banalidades do dia-a-dia, mas

²⁴ No glossário apresentado em anexo estão listadas expressões extraídas de todas as gravações.

²⁵ Com exceção de Castro (1971; 1976); Megenney (1978); Póvoas (1989); Souza (1996).

discute-se muito assuntos relacionados com a vida dentro do candomblé.

Encontra-se uma abordagem semelhante em Finlayson & Slabbert (1997), que incluíram nos seus estudos discussões sobre a escolha de uma linguagem ou língua adequada e as funções atribuídas pelos falantes ao uso de variantes lingüísticas. Assim como estas autoras, acredito que uma das vantagens do método utilizado consiste na possibilidade de elicitar valores sociais comuns e funções atribuídas a certas variantes, assim como em prover exemplos destes valores e funções²⁶.

Utilizei também, na medida em que se revelou necessário complementar os dados registrados em gravações e anotações, outros tipos de material produzido por ou para as comunidades de candomblé. Assim, fazem parte do material coletado jornais, livros e cópias de cadernos de anotações dos informantes (cf. 3.3).

As comunidades ou *famílias-de-santo* que participaram do trabalho de campo reúnem-se regularmente em seus respectivos terreiros. Foi sobretudo durante essas reuniões que os dados foram coletados, de acordo com o método que será apresentado na próxima seção.

2.1.2 Coleta de dados

A coleta de dados foi realizada em dois momentos distintos, em função das minhas estadias. Durante a primeira fase do trabalho de campo, visitei vários terreiros em dias de festas públicas. Entretanto, demorei três meses para conseguir acesso aos grupos religiosos que participaram das gravações. Depois de muitas tentativas infrutíferas, dois amigos colocaram-me em contato com pessoas bem relacionadas, que me apresentaram às onze comunidades que visitei.

Como é apresentado de maneira sistemática, meu trabalho de campo se desenvolveu em onze comunidades, sendo que três delas foram focalizadas, a saber: os terreiros de Iracema, Ana e Toninho. Entre parênteses, ao lado do

²⁶ No original: “Through this process the research was able to elicit the common social values and functions attributed to a variety of languages in the urban environment as well as to generate an illustration of these values and functions.” (Finlayson & Slabbert 1997:385).

nome do terreiro indicam-se as pessoas que me introduziram em cada comunidade. Os informantes dos terreiros de Alberto e Juju participaram de gravações como convidados na casa de Iracema:

COMUNIDADES OBSERVADAS	INFORMANTES
Terreiro de Iracema (primo de Iracema)	Iracema, Paula, Moacir, Maria
Terreiro de Luísa (Iracema)	Luísa
Terreiro de Jocélio (Iracema)	Jocélio, Joana
Terreiro de João (Iracema e Paula)	João
Terreiro de Rosa (Iracema)	Rosa
Terreiro de Ana (Iracema e Paula)	Ana, José, Neide
Terreiro de Marta (Iracema)	Marta
Terreiro de Toninho (amigo de filha espiritual de Toninho)	Toninho, Vani, Pati, Jorginho, Antônio, Luciana, Dudu, Cláudia, Raimunda, Tânia, Rita, Édson, Júnior
Terreiro de Jorge (Ana, José e Neide)	Filho-de-santo 1 a 6
Terreiro de Alberto (visita a festa pública com Iracema)	Tonha (conversa na casa de Iracema)
Terreiro de Juju (Iracema)	Raimundo (conversa na casa de Iracema)

Desse modo, cheguei aos terreiros como conhecida de algum amigo da casa, tentando manter atitudes que pareciam adequadas: escutar e observar (cf. Briggs 1986; Saville-Troike 1989; Duranti 1997). Percebi logo que até o ato de fazer uma pergunta pode resultar complicado. A etnógrafa dinamarquesa Inger Sjørsløv (1995:361-62), que fez um trabalho de campo em comunidades similares, na mesma região, comenta que os próprios informantes falavam a respeito da importância de saber como conversar sem fazer muitas perguntas e utilizando a linguagem adequada para poder obter informações. Também Vallado (2002:107) menciona o fato de a atitude de perguntar ser condenada neste meio e afirma que quem quiser aprender deve observar calado.

Quanto às dificuldades encontradas, acredito que qualquer pesquisa de campo em comunidades exige vivência. As comunidades de candomblé costumam ser relativamente fechadas, reservadas aos iniciados, que convivem no mundo do sagrado e se preocupam com assuntos internos. Minha situação de campo identifica-se perfeitamente com o panorama descrito por Augras (1983), cujo trabalho, desenvolvido no âmbito da psicologia religiosa, analisa um *corpus* comparável ao que será analisado nesse trabalho:

Ficamos limitados às pessoas que tiveram a bondade de aceitar nossas perguntas. A aquiescência do pai e da mãe-de-santo nem sempre basta para assegurar a disponibilidade dos seus “filhos”. Quando os filhos e filhas-de-santo estão no terreiro, encontram-se ocupados por tarefas religiosas, das quais não convém distraí-los. Quando fora do terreiro, vão para casa, em lugares freqüentemente bem afastados e de difícil acesso. Tivemos que contentar-nos com as vinte e uma entrevistas que conseguimos realizar. (Augras 1983:224).

O material recolhido pela equipe de Augras inclui 21 entrevistas realizadas em duas casas de candomblé. Efetivamente, este tipo de pesquisa de campo em comunidades religiosas como as de candomblé exige tempo e paciência. As comunidades não estão à disposição dos pesquisadores, que por sua vez devem se resignar com o que os informantes permitem.

Um fator decisivo para esta divisão do trabalho em duas etapas, afora as razões práticas ligadas às minhas estadias em Salvador, foi a concepção do tempo nas comunidades de candomblé, que às vezes difere da noção cronométrica do tempo que existe no Ocidente:

Quando se vai ao terreiro, é aconselhável não marcar nenhum outro compromisso fora dali para o mesmo dia, pois não se sabe quando se pode ir embora, não se sabe quanto tempo vai durar a visita, a obrigação, a festa. Aliás, candomblé também não tem hora certa para começar. Começa quando tudo estiver “pronto”. Os convidados e simpatizantes vão chegando num horário mais ou menos previsto, mas podem esperar horas sentados. Então muitos preferem chegar bem tarde, o que pode acarretar novos atrasos. E não adianta reclamar, pois logo alguém dirá que “candomblé não tem hora”. Uma vez, depois de muita espera, perguntei a que horas iria o candomblé realmente começar. A resposta foi: “Depois que mãezinha (a mãe-de-santo) trocar de roupa”. Enfim, o tempo será sempre definido pela conclusão das tarefas consideradas necessárias no entender do grupo, a fórmula: “quando estiver pronto”. (Prandi 2001a:5).

Também Johnson (2002:110-12, 164-65) descreve cenários comparáveis, encontrados em seu trabalho de campo nos candomblés do Rio de Janeiro. Já Adjaye (1994) inclui uma série de artigos que tratam da noção do tempo em

vários lugares da África e em comunidades da diáspora africana. Um exemplo concreto da importância das diferenças culturais no que diz respeito a noção do tempo reside, justamente, na dificuldade de marcar encontros com lideranças do candomblé.

Durante a segunda fase do trabalho de campo, participei de rituais importantes, como a iniciação de um grupo de pessoas, processo que obriga os noviços a permanecerem na casa de candomblé durante os rituais que se sucedem. Neste caso, os membros da comunidade se alternavam para assegurar a permanente realização de tarefas rituais. Desta maneira, encontrei as *famílias-de-santo* reunidas nos respectivos terreiros e pude realizar muitas gravações de conversas coletivas e informais da maneira que os próprios informantes tinham sugerido que o fizesse para obter bons resultados: dentro dos terreiros durante os preparativos para grandes festas.

Apresento abaixo a totalidade das gravações realizadas durante a coleta de dados, explicitando data, local, participantes e duração:

DATA	LOCAL	PARTICIPANTES	DURAÇÃO
2/11/1999	Terreiro de Iracema	L, Iracema	100 min
30/11/1999	Terreiro de Luísa	L, Luísa, Iracema	100 min
30/11/1999	Terreiro de Jocélio	L, Jocélio, Joana	90 min
13/12/1999	Terreiro de Iracema	L, Maria, cliente	10 min
27/12/1999	Terreiro de João	L, João, Paula, Iracema	30 min
28/12/1999	Terreiro de Rosa	L, Rosa	80 min
10/3/2000	Terreiro de Ana	L, Paula, Ana, José, Neide	80 min
16/3/2000	Terreiro de Marta	L, Marta	40 min
18/3/2000	Terreiro de Toninho	L, Toninho	120 min
20/3/2000	Terreiro de Iracema	L, Moacir	100 min
28/3/2000	Terreiro de Jorge	L, 6 filhos-de-santo, visitas	145 min
29/3/2000	Casa de Moacir ²⁷	L, Moacir	20 min
30/3/2000	Casa de Paula ²⁸	Paula, Iracema	15 min
13 gravações	9 comunidades	20 informantes	930 min (15 hs)

Tabela 1: 1a fase do trabalho de campo.

²⁷ Moacir pertence à comunidade de Iracema.

²⁸ Paula pertence à comunidade de Iracema.

DATA	LOCAL	PARTICIPANTES	DURAÇÃO
3/7/2000	Terreiro de Toninho	L, Toninho, Vani, Pati, Jorginho, Antônio, Luciana, Dudu, Cláudia, Raimunda	120 min
22/7/2000	Terreiro de Toninho	L, Toninho, Pati, Jorginho, Tânia, Vani	40 min
22/7/2000	Terreiro de Iracema	L, Iracema	120 min
25/7/2000	Terreiro de Toninho	Raimunda	20 min
28/7/2000	Terreiro de Ana	L, Ana, Neide	85 min
30/7/2000	Terreiro de Toninho	L, Toninho, Pati, Jorginho	110 min
09/8/2000	Terreiro de Iracema	L, Tonha, Iracema	140 min
11/8/2000	Trabalho de Rita ²⁹	L, Rita, Edson, Júnior	100 min
8 gravações	3 comunidades	18 informantes (14 novos)	735 min (12 hs)

Tabela 2: 2a fase do trabalho de campo.

DATA	LOCAL	PARTICIPANTES	DURAÇÃO
2/8/2000	Trabalho de Iracema	Iracema & Tonha	60 min
4/8/2000	Trabalho de Iracema	Iracema, Paula & Tonha	60 min
7/8/2000	Trabalho e casa de Paula	Iracema, Paula & Tonha	60 min
3 gravações	2 comunidades	3 informantes	180 min (3 hs)

Tabela 3: Gravações realizadas por informante.

DATA	LOCAL	PARTICIPANTES	DURAÇÃO
5/12/2001	Terreiro de Iracema	L, Iracema, Raimundo	75 min
10/12/2001	Terreiro de João	L, Iracema, João	65 min
2 gravações	Representantes de 3 comunidades, (1 comunidade nova)	3 informantes (1 novo)	140 min (2 hs)

Tabela 4: Gravações realizadas durante visita em 2001.

As tabelas 1 a 4 elencam todas as gravações realizadas durante o trabalho de campo. Estive presente na maioria das conversas gravadas, embora tenha

²⁹ Rita pertence à comunidade de Toninho.

tentado ficar em silêncio para que os informantes falassem à vontade e para não direcionar a informação (cf. Clifford & Marcus 1986). Os nomes dos informantes e das casas de candomblé que aparecem nos exemplos e nas tabelas são fictícios por uma questão de ética. A inicial 'L' dentre os participantes indica minha presença.

Porém, nem todos os informantes serão citados neste trabalho e a gravação de 25/7/2000 é de péssima qualidade. Note-se, ainda, que alguns dos participantes falam muito mais que outros, sobretudo durante as gravações realizadas em 3/7/2000 e 22/7/2000. Aliás, em 11/8/2000, Édson fica praticamente calado o tempo todo e Rita é a pessoa que mais fala. Um outro aspecto relevante é que há neste trabalho informantes-chave, pertencentes às comunidades focalizadas, dentre os quais se destacam Toninho e Iracema, sobretudo por serem muito faladores e terem demonstrado interesse por meu trabalho.

Procurei não limitar o estudo às casas consideradas mais antigas e de mais prestígio. Capone (1999a:13-50) critica o fato de a maioria dos estudos sobre o candomblé ter se limitado a comunidades reconhecidas como as mais autênticas. No meu caso, nunca procurei autenticidade ou pureza religiosa, que não é o foco do estudo em questão. Aliás, acredito que não exista uma tradição ou identidade *autênticas*, ou uma *autenticidade* que possa se perder e ser recriada. O que existe é um processo dialético de continuidade e reinvenção de tradições. Portanto, procurei simplesmente gravar amostras da interação intragrupal do que considero ser uma comunidade de fala.

Durante a segunda etapa da coleta de dados visitei unicamente três comunidades escolhidas dentre os nove grupos inicialmente gravados, a saber as de Iracema, Toninho e Ana. Estes três líderes espirituais são filhos e/ou netos de pessoas iniciadas no candomblé e têm, por conseguinte, familiaridade com esta linguagem desde a infância. Uma razão primordial para a escolha dos três grupos foi o interesse dos líderes espirituais pelo meu trabalho e a sua autorização para gravar livremente nos seus terreiros.

Outro critério que fundamentou a escolha foi a possibilidade de ter uma amostra de casas de diferentes origens³⁰ assim como de registrar a linguagem ligada ao candomblé que circula em vários pontos da cidade e não só em um bairro específico. Isto permitiu registrar a variação existente entre diferentes

³⁰ Os três grupos representam comunidades com diferentes padrões rituais e ideológicos.

grupos, residentes em bairros distintos: uma das comunidades faz parte do município de Salvador (um bairro onde foram feitas repetidas visitas a várias casas de candomblé), a segunda fica na Ilha de Itaparica (a 45 minutos de lancha do centro de Salvador) e a terceira reside no Litoral Norte (aproximadamente uma hora e meia de ônibus do centro de Salvador).

É evidente que as primeiras gravações realizadas em cada uma das comunidades foram as mais difíceis de concretizar pelo fato de eu não pertencer aos grupos selecionados (cf. 2.2.2). Percebi, no entanto, que aos poucos, foi possível construir uma relação amigável com os informantes e eles se acostumaram com o gravador. Daí em diante, o trabalho se tornou bem mais fácil e as conversas muito mais informais. O fato de conviver com as pessoas participando dos afazeres diários facilitou bastante a aproximação entre nós e resultou na aceitação de minha pessoa.

Só uma das gravações (gravação de 28/3/2000) foi realizada com pessoas que não conhecia. Não obstante, tinha visitado a comunidade com informantes de outro grupo durante uma festa pública e procurado o líder no seu escritório, no centro de Salvador, para marcar uma visita durante a qual pudesse gravar. Esta foi a única ocasião em que gravei depoimentos de informantes desconhecidos e na qual os dados foram registrados logo no primeiro encontro. É interessante notar que, nessa ocasião, tive maior dificuldade em obter comentários metalingüísticos de maneira razoavelmente espontânea:

(2)

Laura: têm frases também..que vocês usam por aqui..? (...) ((além de palavras e expressões utilizadas no âmbito do candomblé))

Filho 1: é que tem certas coisas que a gente não pode... não tem autorização para..

Laura: não..lógico..

Filho 1: pá passá... tudo depende de uma autorização do dono da casa..(28/3/2000:0.28)

Cenário: Conversa com os filhos-de-santo e os visitantes no terreiro de Jorge, durante os preparativos para uma festa pública.

O iniciado diz simplesmente que há expressões às quais não-iniciados não têm acesso. Este exemplo também está relacionado com o caráter secreto da linguagem do candomblé, que será discutido em 6.1.

Porém, uma vez que os informantes estavam familiarizados com a presença

da pesquisadora, não se importavam, na maioria das vezes, se o gravador estava ligado ou não. O exemplo abaixo foi tirado da primeira gravação com uma sacerdotisa (2 meses depois de nosso primeiro encontro). O primo dela tinha se interessado pelo tema desta tese e possibilitou o contato com a mãe de Iracema, também sacerdotisa. Iracema sabia perfeitamente que o gravador estava ligado quando iniciamos nossa conversa, mas no momento em que a conversa acabou e devíamos nos dirigir à cozinha para almoçar, ela achou que o gravador que estava em cima da mesa já tinha sido desligado:

(3)

Iracema: vamu almoçá?

Laura: certo..vamu...vou desligá esse negócio...

Iracema: tava ligadu?..(2/11/1999:0.49)

Cenário: Iracema e Laura conversando na casa de Iracema, que também funciona como casa de candomblé.

Algo semelhante aconteceu durante a primeira gravação que foi realizada com Moacir (6 meses após nosso primeiro encontro). Interpreto a pergunta de Moacir como uma maneira de mostrar solidariedade e preocupação com o próprio projeto de pesquisa, que dependia das informações que deveriam ser coletadas durante o trabalho de campo. Nesse caso, o falante é completamente consciente do gravador, mas visto que nos conhecíamos há seis meses, a situação não parece perturbá-lo. Depois de 25 minutos, ele explica que a cerimônia para formatura dos sacerdotes (*ialorixá, egbome*) consiste na entrega de uma cuia (*decá*). Em seguida Moacir pergunta se o gravador está ligado:

(4)

Moacir: a gente fala decá aqui no caso..ou cuia que vai entregá para a pessoa a partir dali ser ialorixá..egbome..num sei..né?..tá ligadu?

Laura: tá..(20/3/2000:0.25)

Cenário: Moacir e Laura conversando do lado de fora, no terreiro de Iracema.

Considero, ainda, que o interesse de Moacir pela gravação não prejudica o valor dos dados coletados durante a mesma. Muito pelo contrário, Moacir participa, levando a conversa muito a sério e parece se sentir a vontade, falando

durante uma hora e 45 minutos. Assim, o informante não se surpreende de o gravador estar ligado, antes ele quer confirmar que a informação fornecida está efetivamente sendo registrada.

Os exemplos se sucedem: um dia, quando fazia 36 minutos que estava falando com Neide, a cunhada da *mãe-de-santo* de um dos terreiros, a sacerdotisa chegou, sentou e começou a conversar (fazia 4 meses que nos conhecíamos). Ela viu o gravador em cima da mesa, conversou, gritou com o cachorro e só após uns 20 minutos (e com certeza por causa de algum gesto da cunhada para fazer com que ela parasse de gritar com o cachorro), disse:

(5)

Ana: isso tá ligadu?éh? isso tá ligadu..é?...eu pensei que tavam conversando...ah...você tava gravando..(28/7/2000:0.52)

Cenário: Ana, Neide e Laura conversando no terreiro de Ana dentro do barracão, a sala onde se realizam as festas públicas da comunidade.

A minha interpretação é que Ana conversou tranqüilamente pensando que o gravador não estava ligado, porque a conversa parecia ser informal. Ela parecia diferenciar entre duas atividades: “conversar” e “gravar”. A reação espontânea de Ana mostra que o gravador faz diferença, mas isso não impede que os informantes possam esquecê-lo, ou até achar que o grau de espontaneidade da minha conversa com outra pessoa do grupo é tão alto que aquilo não pode ser uma gravação, atividade que ela imagina como mais formal.

Dentre todos os informantes, Neide é a pessoa que externalizou mais preocupação com o gravador e, durante a conversa acima citada, menciona isto duas vezes: uma para justificar por que pediu para fazer uma pausa no começo da nossa conversa – “fiquei nervosa com o gravador”; a outra, dirigindo-se a Ana quando ela pergunta se o gravador está ligado – “você vai estragar a fita de Laura”. Acredito que parte de sua preocupação se deva ao interesse pela pesquisa e ao desejo de colaborar.

Além das gravações que realizei pessoalmente, uma sacerdotisa se encarregou, gentilmente, durante a segunda fase do trabalho de campo, de gravar 3 horas de conversa com outros informantes sem a minha presença. Ao comparar este material com o resto das gravações não se encontram diferenças específicas. Acredito, portanto, que a espontaneidade dos falantes não diminui

de maneira significativa por causa da presença de uma pesquisadora ou pela sua participação nas conversas, embora o fato de o gravador estar ligado possa ser constrangedor. Por outro lado, acho que a minha participação permite um certo grau de intimidade com os dados, o que, do meu ponto de vista, aumenta a qualidade da interpretação do discurso e dos componentes das situações comunicativas. Esta intimidade também facilitou a análise e a transcrição dos exemplos apresentados.

2.1.3 Análise e transcrição dos dados

A fim de poder interpretar os dados coletados e fazer uma análise qualitativa escutei todas as gravações diversas vezes para fazer um levantamento dos trechos nos quais os informantes falam sobre funções, uso e aprendizagem da linguagem, regras socioculturais e comunicação em comunidades de candomblé. Estes comentários ilustrarão o trabalho e serão tratados especificamente mais adiante (ver capítulos 6 a 8). Optei também por incluir neste estudo a transcrição de uma narrativa que será apresentada adiante (ver 7.2).

Além disso, levantei, em cada gravação, a totalidade das expressões consideradas específicas para o candomblé assim como os termos que denominam a linguagem utilizada nos terreiros, para analisá-los separadamente (ver Anexo e subitem 5.4). Quando surgiram dúvidas, os informantes foram consultados. Mantenho o contato com os informantes, sobretudo com os três líderes das comunidades que participaram da segunda fase do trabalho de campo, por meio de visitas, cartas e telefonemas. A possibilidade de questionar os falantes sobre expressões que causaram dúvidas resultou extremamente proveitosa.

Para a análise das expressões, levantadas da maneira acima explicada, consultou-se a bibliografia disponível e, a partir desta, descartaram-se os termos classificados como pertencendo ao português brasileiro ou baiano e não limitados às comunidades de candomblé. Restaram as expressões associadas exclusivamente ao candomblé, também as de origem portuguesa. Algumas serão apresentadas adiante (ver 8.2) como pseudo-africanismos, mas todas foram incluídas no glossário em anexo.

Nos exemplos fornecidos ao longo deste trabalho, transcreveu-se a fala sem

levar em consideração hesitações e outros fenômenos relevantes em outro tipo de estudos lingüísticos. Minhas transcrições representam a maneira de falar dos informantes, mas são produto de um processo seletivo e refletem os objetivos específicos da análise lingüística que pretendo realizar (cf. Ochs 1979:44-45).

Uma das preocupações foi documentar as impressões do momento e registrar as informações relevantes sobre a situação comunicativa, evitando o posterior esquecimento de detalhes importantes. Os dados adicionais como anotações, comentários e descrições das situações comunicativas, foram organizados em fichas que descrevem e comentam cada gravação. As fichas fazem parte do *corpus*, mas não entrarão diretamente neste trabalho, onde o objetivo é proporcionar uma visão geral dos dados.

No entanto, comentários considerados relevantes para os exemplos lingüísticos que ilustram análises aqui apresentadas estão, em parte, baseados nos dados dessas fichas. Obviamente, os dados coletados e os exemplos extraídos do *corpus* e apresentados neste estudo representam apenas uma amostra de tudo o que se fala e se faz nas comunidades-terreiro.

Observações a respeito da minha relação com o grupo, das relações interpessoais dos participantes e da posição de cada um deles na sociedade envolvente e na hierarquia do candomblé serão apresentadas de maneira breve no subitem 2.2. Essas informações auxiliam na interpretação e na análise qualitativa dos dados coletados, assim como na sua correlação com o contexto sociopolítico.

2.2 Situações comunicativas

A situação comunicativa é o micro-contexto no qual a comunicação tem lugar. Conforme a perspectiva adotada, a situação comunicativa determina a identidade assumida ou desejada pelo falante na medida em que ele/ela procura identificar-se com um determinado subgrupo na interação. Isso leva, por sua vez, a uma escolha mais ou menos consciente e/ou intencional de uma determinada variante lingüística, que depende das atitudes lingüísticas do falante e da sua competência comunicativa. Define-se o conceito de *competência comunicativa*, segundo a etnografia da comunicação, como a habilidade socialmente adquirida de adequar a fala à situação, isto é, de saber o que dizer, a quem e de que

maneira dependendo da situação comunicativa (cf. Hymes 2001 [1972]). Por essa razão e para poder desvendar as funções da linguagem, a descrição da situação comunicativa torna-se imprescindível.

2.2.1 Modelo de Brown e Fraser

A análise do *micro-contexto* pode ser feita de diferentes maneiras e compreende um número considerável de fatores extralingüísticos que afetam a linguagem, como: objetivo, cenário e participantes. Aproximando-se da etnografia da comunicação ao tomar como ponto de partida as idéias de Hymes (1972), Brown & Fraser (1979) propõem um modelo que define os componentes da situação comunicativa. Os autores defendem a colocação da própria situação comunicativa em uma posição central na análise interpretativa dos marcadores de fala (que no caso da linguagem do candomblé seriam sobretudo as expressões específicas de origem africana), afirmando que estes estão ligados aos participantes do evento comunicativo em *situações específicas*.

Os argumentos de Brown & Fraser (1979) são compatíveis com a metodologia e a visão da linguagem que caracteriza a etnografia da comunicação. O modelo que propõem constitui um instrumento útil e adequado para a análise do micro-contexto: especificam-se os componentes que devem ser levados em conta no que diz respeito à situação comunicativa, cuja importância já foi apontada, tanto no que concerne a linguagem do candomblé como em contextos afrocubanos.

Este modelo permite definir as situações comunicativas e poder interpretar os dados de maneira adequada. Uma análise feita a partir deste modelo e de acordo com critérios utilizados na área da etnografia da comunicação deve fornecer informações capazes de orientar uma pessoa que desconheça a comunidade de fala para que esta possa comunicar-se adequadamente em situações específicas dentro da comunidade (Saville-Troike 1989:118).

Na figura a seguir ilustram-se os componentes da situação comunicativa:

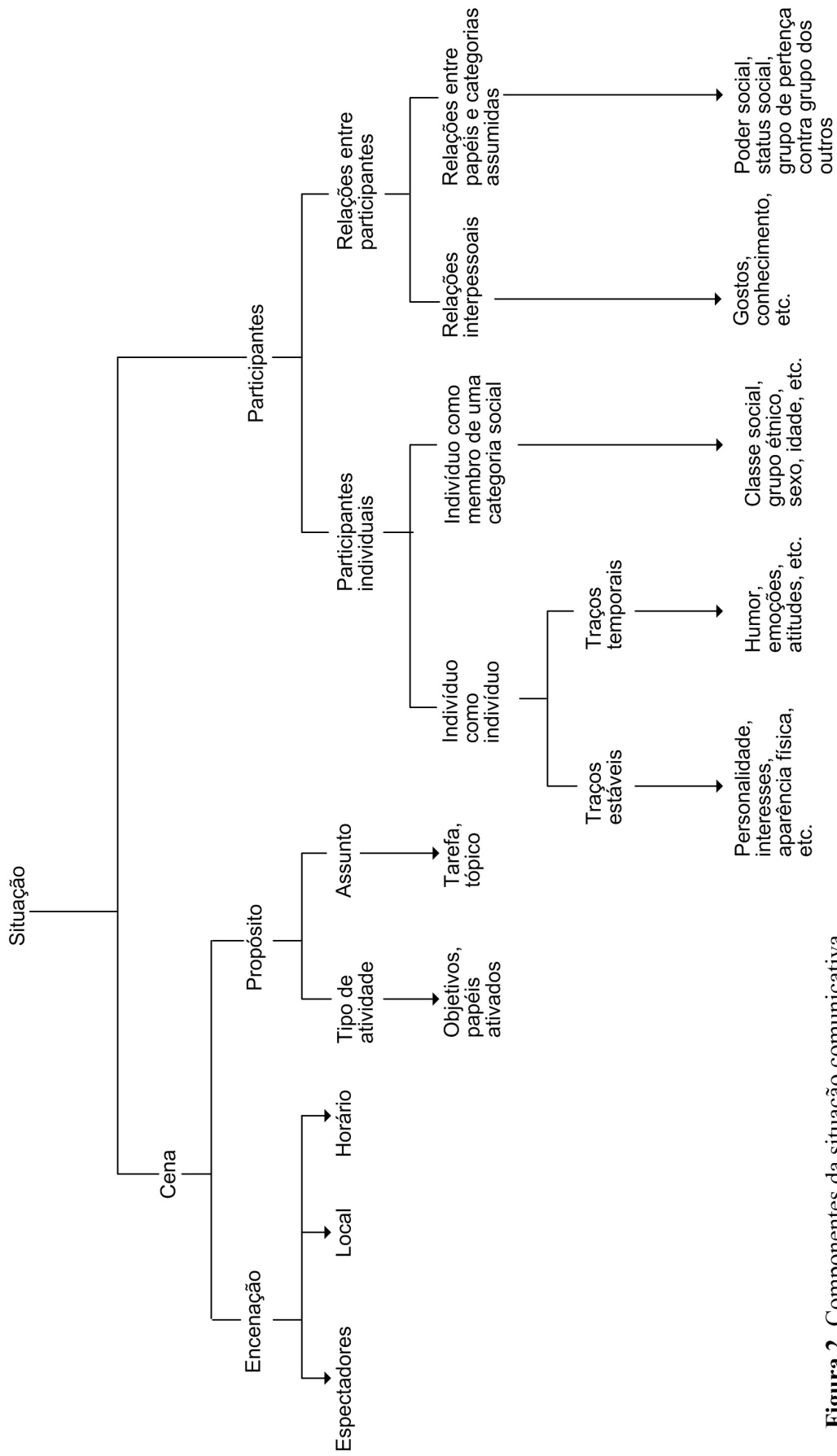


Figura 2 Componentes da situação comunicativa. Tradução do modelo de Brown & Fraser (1979:35).

Para analisar e interpretar os dados nem sempre é necessário se aprofundar em cada um dos componentes que constituem a situação. A relevância de cada componente está relacionada com o objetivo do estudo e se adapta à situação comunicativa em questão. Finalmente, convém completar a análise incluindo as interrelações entre os componentes (cf. Saville-Troike 1989:156-57).

De acordo com o modelo de Brown & Fraser, as fichas que acompanham as gravações são levadas em conta na análise, visto que descrevem o local onde cada uma foi efetuada, especificam quem escolheu o momento da reunião, os objetivos da interação e o tipo de atividade. Definem também se o encontro foi organizado especificamente para fornecer dados para a pesquisa ou se os participantes se encontraram por outras razões e a gravação foi autorizada, mas não motivou a reunião. As fichas trazem ainda uma relação dos temas abordados e apresentam os participantes e a sua relação com a pesquisadora, assim como a relação desta com o grupo ao qual os participantes pertencem. Também foram incluídas informações a respeito das relações interpessoais dos participantes e da posição de cada um deles na sociedade envolvente e na hierarquia do *candomblé*.

Brown & Fraser (1979) sugerem que a análise situacional será tanto mais válida, quanto mais o pesquisador observar, estrategicamente, além dos indivíduos envolvidos na interação, a estrutura social que cerca a interação (o que se denominou anteriormente *macro-contexto*). Conquanto pertinente e útil, este modelo não explora a questão da ligação entre linguagem e identidade que será discutida adiante (cf. 3.2).

2.2.2 O papel do observador participante

O fato de ter morado em um terreiro durante o período de reclusão que precedeu a iniciação de um grupo de pessoas facilitou, inegavelmente, a participação, a observação e o acesso a conversas com maior grau de naturalidade. O peso de um evento de grande importância como é a iniciação dentro do *candomblé* fez com que minha pesquisa e minha presença não alterassem significativamente as formas de comunicação e os assuntos tratados. Os assuntos secretos eram simplesmente discutidos em espaços aos quais unicamente os iniciados tinham acesso, espaços onde aconteciam práticas rituais das quais eu não participava.

Uma das questões levantadas por Capone (1999a:41-48) é a necessidade de compromisso religioso por parte do pesquisador que realiza um trabalho de campo em comunidades de candomblé. Visto que não pretendia estudar o candomblé sob o ângulo religioso, as circunstâncias eram outras e meu envolvimento com a religião se limitou a pequenos rituais, como por exemplo ritos de purificação, que sempre foram feitos por iniciativa dos sacerdotes.

A minha concepção de observação participante é ampla. Participei de festas e rituais religiosos na qualidade de “simpatizante” do candomblé (cerimônias de caráter mais ou menos importante e mais ou menos públicas), passeatas e reuniões organizadas por seguidores do candomblé; visitei as casas e os trabalhos de vários informantes, acompanhei informantes a diferentes instituições e eventos e ensinei inglês a adolescentes que participavam de um curso organizado por uma das comunidades estudadas. Com efeito, estas iniciativas foram uma maneira de procurar dar um retorno às comunidades que colaboraram com o meu trabalho.

Durante a segunda fase do trabalho de campo, participei regularmente dos afazeres diários nas comunidades, visto que fui hospedada em casas de candomblé ou em casas particulares de sacerdotes. Eis alguns exemplos concretos desses afazeres: escrever listas de compras, ir ao supermercado ou a pequenos comércios e comprar ingredientes para as comidas, acompanhar outras pessoas ao mercado para comprar artefatos rituais e/ou animais, juntar lenha e fazer fogo, buscar água no riacho, cozinhar, varrer, lavar louça, lavar roupa, passar roupa, escolher feijão, catar camarão seco, tomar conta de crianças, atender certos convidados durante as cerimônias públicas etc. Segundo Cuesta (1997:158), costuma existir uma ritualização dos afazeres diários nas casas de candomblé de Salvador, mas, nos casos citados acima, a minha participação era bem-vinda.

Giobellina Brumana (1994:15), que estudou uma casa de candomblé em São Paulo, descreve uma situação análoga à minha e afirma ter se tornado uma pessoa “da casa”: morava no templo religioso e ajudava em tarefas diárias semelhantes às minhas. Como nos exemplos concretos citados por esse autor, também atuei, várias vezes, como anfitriã, oferecendo café aos *clientes*³¹, tomando conta de convidados durante as festas públicas ou simplesmente indo à

³¹ Pessoas que visitam as comunidades para consultar os sacerdotes, mas não fazem parte da *família-de-santo*.

cozinha buscar um café para o líder religioso, como revela a seqüência abaixo:

(6)

Toninho: *Laura cê bota um cafezinho pra mim..Laura por favô..um café pra mim..((continua falando com os filhos de santo))*
(000722:0.06)

Laura: *qué com leite?*

Toninho: *não..(000722:0.08)*

Laura: *qué mais?*

Toninho: *não obrigado nha fia..obrigado..(22/7/2000:0.11)*

Cenário: Toninho está dentro do barracão do terreiro, sala onde se fazem rituais e festas públicas. Está conversando com cinco dos seus filhos de santo. Ali estou eu e o gravador do meu lado. Vou à cozinha buscar o café. Nestes cinco minutos entram dois visitantes (um cliente e um vizinho).

Note-se que ninguém está preocupado com a gravação e ninguém se levanta para me indicar onde posso achar as coisas na cozinha do terreiro. Além disso, o gravador fica na sala enquanto saio do *barracão*, a sala principal, onde também se realizam as festas públicas. Uma das iniciadas está contando um sonho que teve, os outros escutam, falam com as visitas que entram ou discutem se devem também tomar um café. Quando pergunto se o sacerdote quer mais café ele me trata de “[mi]nha fi[lh]a”. Este tipo de situação comunicativa indica que, de uma forma ou de outra, estou sendo aceita.

Cuesta (1997:56) acredita que o fato de ser latinoamericana facilita a socialização na comunidade-terreiro. Se bem que eu entenda a postura desta autora e a de Giobellina Brumana (1994), minha perspectiva e visão do grau de integração ao grupo na qualidade de observadora participante e latinoamericana é diferente.

Enquanto uruguaia e professora de uma universidade européia eu era diferente. Como estrangeira, literalmente, e também no sentido de não pertencer ao grupo, sempre tentei agir cuidadosamente, embora muitos dos informantes, depois de certo tempo, me tratassem como uma futura adepta do candomblé e explicassem que já era “da casa”. Motzafi-Haller (1997) problematiza as diferenças entre as perspectivas do pesquisador enquanto “nativo” ou “estrangeiro” e afirma que o essencial é discutir o papel do pesquisador. Nessa perspectiva, também Duranti (1997:94) aponta a necessidade de o pesquisador

refletir sobre sua participação na vida cotidiana dos informantes já que não pode fazer de conta que é um deles.

De fato, percebi que nem todas as pessoas da comunidade sabiam exatamente qual era a minha função ali: muitas não apresentavam interesse em sabê-lo, nem mostravam interesse pelo meu trabalho, preferindo conversar sobre outras coisas ou simplesmente pensar que eu era “cliente” da casa. A minha impressão é que essas pessoas não viam diferença alguma entre a minha pessoa e qualquer estudante universitária brasileira de um estado do sul do país, as duas sendo igualmente estrangeiras (provavelmente em razão das diferenças de classe social que são muito marcadas na sociedade brasileira³²). Potencialmente, tanto eu, como um brasileiro de outro estado, com formação de nível superior, poderíamos ser futuros adeptos, o que nos transformaria em praticantes pouco comuns. Não seríamos os primeiros nem os últimos, mas enquanto isso não ocorresse, seríamos dois “estranhos” aos olhos dos membros do terreiro.

A meu ver, dificilmente eu chegaria a ser integrante do grupo, ou seja, um deles, enquanto estivesse realizando esta pesquisa. Estava lá no papel de pesquisadora e não de *abiã*, que é o indivíduo que vai ser iniciado. Como já disse, sou consciente de que a minha participação tinha certos limites e o meu objetivo nunca foi passar pela iniciação religiosa: pode-se dizer que meu grau de integração ao grupo variava dependendo da situação comunicativa e, dentre os fatores que a compõem, sobretudo da minha relação com as pessoas que estavam presentes.

2.2.3 Conversas ou entrevistas?

Analisando as situações comunicativas do *corpus* a partir de alguns dos fatores presentes no modelo de Brown & Fraser (1979; cf. Figura 2, página 41), verifica-se que algumas das gravações têm caráter de entrevista: nestes casos, os informantes fornecem, a meu pedido, expressões utilizadas no âmbito do candomblé ou são questionados a respeito de informações fornecidas por outras pessoas.

³² Muitas vezes os conflitos raciais se confundem com os de classe até serem superados por eles (cf. Bacelar 2001:92).

Embora eu tenha tentado evitar esta forma de entrevista, preferindo registros que refletissem a interação intragrupal, percebe-se, às vezes, que os interlocutores esperavam ser entrevistados, pedindo que fossem formuladas perguntas concretas. Em alguns casos pedi a líderes religiosos que contassem a história do seu templo (gravações de 30/11/1999). Durante a segunda fase do trabalho de campo, gravei principalmente conversas de caráter informal entre vários informantes.

Conforme Duranti (2001:7), uma das diferenças metodológicas entre a sociolinguística e a antropologia linguística consistiria justamente no fato de os sociolinguistas preferirem entrevistar os informantes de maneira mais tradicional, quer dizer, formulando perguntas preparadas para esse fim, enquanto os antropólogos privilegiam situações espontâneas e coletivas.

Quanto à descrição da situação comunicativa, o micro-contexto no qual a interação tem lugar, é importante porque inclui diversos fatores que determinam, entre outras coisas, a identidade que os falantes elaboram na interação, ao procurar identificar-se com determinados subgrupos por meio da variante linguística escolhida, dependendo da situação. Aqui, a variante escolhida se caracteriza pela presença de expressões específicas de origem africana utilizadas no âmbito do candomblé (uma identificação com o grupo étnico-religioso). De modo geral, as situações comunicativas constantes do *corpus* apresentam muitas semelhanças, embora não sejam idênticas.

Dois tipos principais de semelhanças se destacam. De um lado está o cenário, um lugar definido pelos informantes, onde eles possam se sentir à vontade. Os lugares escolhidos foram sempre o terreiro de candomblé, a casa deles ou o local de trabalho, no caso de alguns informantes que eram donos de algum negócio. De outro lado está o momento escolhido, pois os próprios informantes sempre indicaram os horários adequados para as gravações e convidaram os demais participantes. Considera-se igualmente que a presença de uma pesquisadora gravando a comunicação é uma constante em todos os cenários.

Como foi dito anteriormente, três das gravações foram realizadas por uma informante (duração de 3 horas), sem a minha participação e não se encontram diferenças significativas, no que diz respeito aos aspectos analisados, entre estas e o restante das gravações. Tampouco surgem dissonâncias entre meu *corpus* e as transcrições das falas de dois eventos que reuniram o *povo-de-santo* (*Encontro de nações-de-candomblé 1 e 2* 1984, 1995). Os dados registrados no

primeiro destes encontros foram transcritos com a finalidade de reproduzir exatamente o que tinha sido dito (Yeda Pessoa de Castro, comunicação pessoal). Muitos depoimentos e expressões que aparecem nesse material coincidem com as informações coletadas durante o meu trabalho de campo.

Quanto ao propósito como componente situacional (tipo de atividade, assunto discutido), pode-se dizer que está diretamente relacionado com a coleta de dados para uma tese sobre um assunto específico. Porém, há várias gravações nas quais os informantes falam entre si, sobretudo as gravações realizadas no terreiro de Toninho, em julho de 2000, quando o sacerdote conversa com as pessoas que acabaram de ser iniciadas. Nessas situações, assim como em alguns outros casos específicos, acredita-se que a coleta de dados passa a ser um propósito secundário: o propósito principal para o sacerdote, naquele momento, é transmitir conhecimentos sobre assuntos religiosos aos iniciados, enquanto o propósito principal dos iniciados é aproveitar o ensinamento oferecido, relegando ao segundo plano, aos olhos destes agentes, a importância das gravações para a constituição de um *corpus* lingüístico.

3 Correlacionando perspectivas teórico-metodológicas

De acordo com o aparato teórico-metodológico da antropologia lingüística (cf. Duranti 1997, 2001) e, sobretudo, da etnografia da comunicação (cf. Saville-Troike 1989; Gumperz & Hymes 1972), pretende-se fazer uma análise de caráter qualitativo do material coletado nos candomblés, através da interpretação do comportamento lingüístico dos falantes no seu contexto sociocultural, isto é, o contexto de produção da linguagem. Parte desta abordagem foi descrita no capítulo anterior. Neste capítulo, pretende-se *correlacionar* as perspectivas metodológicas (cf. 2) com teorias que servem de base para o estudo da sociedade onde se encontram as comunidades de fala estudadas. O enfoque teórico adotado em relação ao macro-contexto será discutido a partir dos seguintes conceitos:

- vitalidade etnolingüística;
- ideologias e atitudes lingüísticas;
- marcadores lingüísticos de identidade.

Para analisar forma e funções da linguagem no próprio contexto da comunicação, torna-se necessária uma análise interdisciplinar, combinando teorias e conceitos de várias disciplinas que extrapolam o âmbito da lingüística e da antropologia. Sachdev & Bourhis (2001:424) sugerem a articulação da etnografia da comunicação, da sociolingüística interacional, da pragmática e da análise do discurso com as teorias delineadas na área da psicologia social da linguagem. Nessa perspectiva, este trabalho articula várias teorias, tomando como ponto de partida as comunidades de candomblé, vistas como uma unidade ou *comunidade de fala*, onde é utilizada uma *variante lingüística*: a linguagem do candomblé.

Da psicologia social adotou-se sobretudo a idéia de *vitalidade etnolingüística* das comunidades (cf. Giles et al. 1977; cf. 3.1.1), enquanto historiadores e outros autores de diversas áreas contribuíram para formar a visão do *Atlântico negro* como uma unidade de análise, algo intrínseco à postura teórica pós-colonial (cf. Gilroy 1993).

A visão do Atlântico negro, os povos/países localizados nos dois lados do

Atlântico, como unidade de análise baseada no tráfico de escravos e na diáspora africana impede uma interpretação dos encontros culturais que se deram neste espaço como influências unidirecionais e já concluídas de uma cultura A sobre uma cultura B. Antes, acredita-se que idéias e traços culturais circularam e ainda circulam neste espaço (cf. Capone 1999b; Mann 2001; Matory 2002). Assim, a (re)africanização cultural seria o resultado de permanentes intercâmbios e reinvenções (cf. 8).

Quanto à questão das identidades culturais da diáspora africana, creio que estas não se baseiam em uma essência compartilhada e também não acredito que sejam estáveis, muito pelo contrário: surgem e se transformam em contextos históricos específicos. Por conseguinte, estas só poderão ser entendidas a partir destes contextos e em relação a diferentes sistemas de conhecimento (ou ideologias) e poder, como se pode observar ao analisar qualquer realidade sociopolítica (cf. Hall 1990).

Conforme a teoria pós-colonial, adota-se aqui uma visão crítica em relação à hegemonia ocidental. É desta maneira que se procura entender as funções sociais da linguagem, ligadas às identidades dos falantes. Sem desconsiderar a perspectiva mais ampla do Atlântico negro, que permite a comparação com processos semelhantes aos que estão sendo analisados aqui (por exemplo em Cuba e outros países do Caribe), o estudo do contexto sociopolítico estará centrado no universo afrobaiano.

3.1 Contexto sociopolítico

Como já foi dito acima, a análise das funções sociais da linguagem é essencial para este trabalho. Partindo do pressuposto de que linguagem e sociedade são interdependentes (cf. Bouchard Ryan & Giles 1982:vii), acredito que estas funções possam mudar com o tempo, devido a mudanças de atitudes, valores e hierarquias sociais que as afetam: por exemplo, quando uma religião, seus praticantes e, em consequência, a variante lingüística a eles associada começam a ser valorizados também fora do grupo religioso. Por esse motivo, discutem-se abaixo as noções de *vitalidade etnolingüística* e de *ideologias e atitudes lingüísticas*.

3.1.1 Vitalidade etnolingüística

Este marco teórico, embora tenha suas limitações, permite especificar as condições sociais nas quais os marcadores de etnicidade ou, neste caso, de identidade étnico-religiosa, são ora atenuados (*convergência* com a fala do interlocutor), ora acentuados (*divergência* com a fala do interlocutor) de acordo com os contextos intergrupais (cf. por exemplo Giles 1979:267; Sachdev & Giles *no prelo*).

A vitalidade etnolingüística de uma comunidade de fala possibilita a sobrevivência da variante utilizada na comunicação intragrupal. Giles et al. (1977), que trabalham na área da psicologia social, apresentam um modelo que inclui uma série de fatores extralingüísticos capazes de afetar a *vitalidade etnolingüística* de um grupo – neste caso, uma comunidade de fala. Os fatores são analisados em relação à comunidade; não se discute a vitalidade da linguagem em si, mas a de uma comunidade de fala. Cabe destacar que este tipo de análise serve, principalmente, como complemento para outros dados. Nesse sentido, existem aspectos problemáticos, tais como a dificuldade de interpretação dos dados demográficos enquanto variáveis que afetam a vitalidade etnolingüística, que serão discutidos mais adiante (capítulo 4).

O modelo de Giles et al. tem sido elaborado e ampliado e a vitalidade etnolingüística vem sendo estudada através de dados objetivos e/ou subjetivos (cf. Bourhis et al 1981; Harwood et al. 1994). A *vitalidade objetiva*, cujas variáveis estão ilustradas a seguir (cf. Figura 3, página 52) e que será explorada devido a seu valor heurístico, se torna analisável através de fatores socioestruturais e situacionais. A *vitalidade subjetiva* costuma ser analisada sistematicamente a partir de questionários aplicados aos falantes e reflete a visão dos mesmos sobre a vitalidade de grupos e variantes lingüísticas.

Segundo Sachdev & Giles (*no prelo*) as impressões dos falantes podem chegar a fornecer prognósticos precisos no que diz respeito a atitudes e comportamentos lingüísticos. No presente trabalho, a vitalidade subjetiva será examinada de maneira menos usual, já que não foram utilizados questionários. Os depoimentos fornecidos por diferentes fontes e os comentários metalingüísticos que fazem parte do *corpus* servirão como índices de vitalidade: estes comentários ilustram, entre outras coisas, as atitudes lingüísticas dos informantes.

Os fatores objetivos que afetam a vitalidade etnolingüística de um grupo são: a realidade demográfica da região; o prestígio sócio-histórico, social e econômico dos informantes (não só dentro do seu território nacional, mas também, em alguns casos, em nível internacional, cf. Harwood et al. 1994:170); o apoio institucional que as comunidades recebem e o grau de participação dos membros da comunidade em instituições públicas e privadas (na verdade, apoio e *controle* institucional, cf. Harwood et al. 1994:168) e, por último, o *status* da variante lingüística dentro e fora das comunidades de fala em estudo.

A análise da vitalidade etnolingüística (cf. capítulo 4) leva em conta tanto as observações feitas durante o trabalho de campo, como os depoimentos dos integrantes das comunidades. Somam-se a isso informações históricas e tendências observáveis na sociedade brasileira contemporânea, como a maior possibilidade de mobilidade social para o negro, o reconhecimento oficial de elementos culturais e religiões afrobrasileiras, o aumento da consciência étnica e a diminuição do estigma da comunidade afrobrasileira – ou afrobaiana, neste caso (cf. Sansone 1999b:9-14). Esses fatores podem determinar até que ponto um grupo terá vitalidade para sobreviver e se comportar como uma comunidade lingüisticamente diferente em contextos intergrupais (cf. Giles et al. 1977:308).

No caso da linguagem do candomblé, trata-se da conservação e da reinvenção de um código específico para ser utilizado no âmbito religioso. Embora a estrutura e algumas das funções desse código possam mudar, o próprio código sobrevive, assim como aconteceu em várias comunidades do Atlântico negro. Não se está dizendo que os praticantes do candomblé formem um grupo étnico, antes prefere-se defini-los como membros de um grupo étnico-religioso, tomando como base a organização dos praticantes em *nações-de-candomblé* (cf. 7.3).

É importante lembrar que os falantes de variantes lingüísticas associadas a religiões afrobrasileiras conviviam com variantes lingüísticas que gozavam de maior prestígio na sociedade envolvente, mas continuaram utilizando a linguagem do candomblé no âmbito religioso. Acredito que variantes lingüísticas restritas a este tipo de comunidades religiosas desapareceriam se não fossem valorizadas em algum contexto ou momento histórico, uma vez que não teriam uma razão de ser (cf. Gilman 1993:391). Como já foi dito acima, as variantes cujos falantes têm mais prestígio e mais vitalidade etnolingüística dificilmente desaparecem.

Na Figura 3 ilustram-se os fatores que afetam a vitalidade etnolingüística:

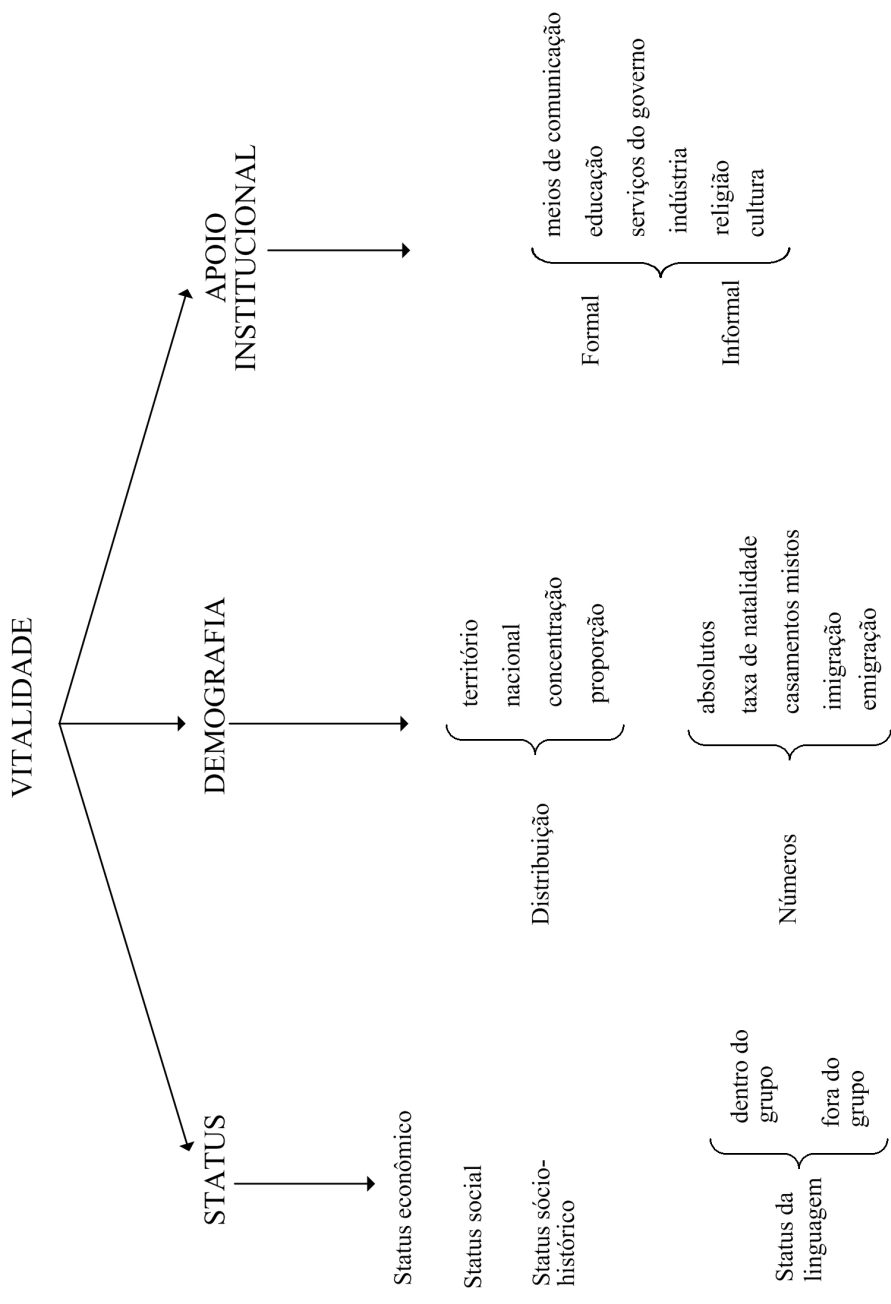


Figura 3 Variáveis que afetam a vitalidade etnolingüística. Tradução do modelo de Giles et al. (1977:309).

A discussão e a análise de vitalidade da variante estudada serão desenvolvidas a partir das mudanças sociopolíticas que têm alterado as estruturas sociais, assim como da relação entre estas e a mudança de atitudes no que diz respeito às expressões culturais afrobrasileiras, inclusive a linguagem associada às comunidades de candomblé. Deve-se levar em conta que este processo repercute na construção de identidades nas comunidades. Assim, defende-se que a (re)africanização lingüística que acompanha o insumo de línguas africanas é uma forma de acentuação dos marcadores de identidade étnico-religiosa³³. Ao mesmo tempo, vêm-se os fatores extralingüísticos que determinam a vitalidade etnolingüística do grupo como provocadores do processo de (re)africanização da cultura afrobrasileira. Além disso, a (re)africanização lingüística está ligada às ideologias e atitudes lingüísticas mais gerais encontradas na sociedade.

3.1.2 Ideologias e atitudes lingüísticas

As ideologias lingüísticas são idéias vigentes na sociedade que se fundamentam na visão que os falantes têm em relação à linguagem que utilizam e a variantes utilizadas por outros grupos (cf. Briggs 1986:115). É freqüente, no campo de estudos da etnografia da comunicação, a análise de ideologias enquanto componentes do contexto sociocultural, e não só como idéias que entram em jogo em determinadas situações comunicativas (Woolard 1992:240).

A meu ver, as atitudes lingüísticas, e suas possíveis mudanças, decorrentes de transformações nas estruturas sociais, devem ser consideradas na análise, já que fazem parte do contexto que envolve a interação. Estas consistem em idéias ou julgamentos a partir dos quais uma língua e seus falantes são avaliados. Torna-se difícil, dentro dos limites deste trabalho, separar atitudes e ideologias, já que as primeiras derivam das últimas e, por isso, ambas podem levar a mudanças de formas estruturais e funções sociais da linguagem. Por exemplo, o fato de o ouvinte ou/e o falante considerarem que uma variante tem mais prestígio ou valor do que outra, ou que alguém está falando *errado*, faz parte das

³³ Outras variedades lingüísticas que funcionam como marcadores de identidade étnico-religiosa seriam o idish e o ladino (cf. Saville-Troike 1989:205).

ideologias e atitudes lingüísticas transmitidas pela escola (cf. Zimmermann 1998). Segundo Saville-Troike (1989:181-82), os indivíduos quase nunca podem escolher as atitudes que adotam em relação a uma variante lingüística, já que a sua aquisição faz parte do processo durante o qual o indivíduo se torna membro de um grupo.

Se as atitudes lingüísticas são uma pré-condição para a integração ao grupo, como afirma a autora, creio que pelo menos a identificação com o grupo, no que diz respeito aos adultos que praticam o candomblé, é completamente consciente, visto que eles passam por rituais específicos de iniciação. De fato, a aquisição da linguagem do candomblé também faz parte da iniciação. A relação entre atitudes lingüísticas e identidades coletivas se reflete na forma da linguagem utilizada em situações determinadas: os falantes associam uma variante utilizada em situações específicas a grupos religiosos de tradição afrobrasileira.

Quanto ao grau de consciência por parte dos falantes, no tocante à linguagem que usam, os numerosos exemplos de comunidades religiosas que escolhem uma língua ou um código diferente para ser utilizado no âmbito religioso³⁴, aliado ao fato de a linguagem do candomblé se distinguir dos falares locais através do seu léxico, apontam para a possibilidade de a marcação ser *consciente* ou *intencional* ou, pelo menos, mais premeditada do que no caso de traços morfossintáticos ou fonológicos (cf. Saville-Troike 1989:72). Nesse sentido, Zimmermann (1998), considera perfeitamente possível a inovação consciente do vocabulário:

[...] criação intencional [produto de intenções humanas] de novas formas pelo prazer do novo ou para aumentar o prestígio do falante, tais como a introdução de termos de outras línguas ou variações (Zimmermann 1998:21).

Como é a pessoa que fala, e não a linguagem em si, que é valorizada ou deixa de sê-lo, nota-se que tanto as particularidades fenotípicas ou caracteres visíveis de muitos adeptos do candomblé, na sua maioria afrodescendentes, como a sua cosmovisão de matriz africana e as variantes lingüísticas por eles utilizadas têm sido vistas, na sociedade brasileira, como características

³⁴ Ver, por exemplo, Hymes (1972:39); Núñez Cedeño (1988); Saville-Troike (1989:76-78); Castellanos & Castellanos (1992); Brand (2000); Fuentes (2001); Castro (2001:87-88).

negativas. Assim, constata-se que, quando o tráfico de escravos cessou definitivamente, iniciou-se uma época durante a qual traços culturais de origem africana foram sendo neutralizados ou se europeizando cada vez mais, isto é, “embranqueceram”³⁵. O projeto eugênico brasileiro, visando à minimização do componente negro na população por meio do “branqueamento”, traduziu-se, inclusive, no estímulo à imigração européia, tão forte no final do século XIX e início do século XX. Esta visão negativa do negro e da sua cultura reflete ideologias que afirmam a hegemonia ocidental e servem de base para atitudes discriminatórias.

Contudo, Gilman (1993:391-92) apresenta uma perspectiva diferente, e a meu ver pertinente, ao propor que sempre existiu uma visão positiva da africanidade da parte dos afrodescendentes. Na sua opinião, os africanos eram perseguidos e discriminados pelos euroamericanos. Portanto, há situações comunicativas nas quais seria pouco realista pressupor que os afrodescendentes tivessem pretensões de adotar as variantes de prestígio. Aliás, o mesmo autor afirma que o orgulho da descendência africana já foi documentado³⁶.

Um objetivo do presente trabalho é o de analisar as atitudes lingüísticas, na sua qualidade de fatores que compõem a identidade coletiva dos falantes e que são adquiridos como tais. Para tanto, recorre-se à análise das idéias e/ou ideologias atualmente ou historicamente presentes na sociedade brasileira, que ajudaram a formá-las.

Também em Cuba, onde a escravidão foi abolida em 1886, apenas dois anos antes do Brasil, a intolerância e a discriminação religiosa podem ser consideradas sinônimos de racismo³⁷. Segundo Castellanos & Castellanos (1992:301), isto se reflete igualmente nas atitudes lingüísticas em relação à “*lengua lucumí*” (equivalente a *nagô* no Brasil, cf. Law 1992), porque ainda

³⁵ É, na verdade, um processo inverso ao de (re)africanização. Para uma discussão sobre o fenômeno do *branqueamento/embranquecimento* ver d’Adesky (2001), Moura (1988), Ortiz (1999 [1978]), Prandi (1999), Schwarcz (2000).

³⁶ No original: “The phenotypic characters of Africanness and the continued hostility and persecution by Euro-Americans have made decreolizing aspirations unrealistic in most situations, and the pride in African derivation can be well documented in African populations at all stages of their history.” (Gilman 1993:391-92).

³⁷ Assim o expressa a *macota* Valdina Pinto, segundo as transcrições de uma sessão especial que teve lugar em Salvador, sobre a intolerância religiosa e suas conseqüências (*Intolerância religiosa e suas conseqüências* 2001). Ver também Oliveira (2003).

predominam, de maneira geral, os preconceitos em relação a “seitas”, como são denominadas as religiões afrocubanas.

Pretende-se estudar estes aspectos principalmente a partir da análise do discurso na produção acadêmica, isto é, textos de lingüística sobre o português brasileiro e estudos sobre comunidades religiosas de origem africana em Salvador. É relevante discutir a maneira pela qual a reprodução de estereótipos e a legitimação de idéias que perpassam estes textos acabaram por marcar as identidades dos falantes, as suas atitudes lingüísticas frente à variante em questão e as atitudes da sociedade em geral e, em consequência, a sua linguagem.

3.2 Marcadores lingüísticos de identidade

O presente estudo foi desenvolvido no âmbito de um grupo de pesquisadores da Universidade de Estocolmo que se dedicam a estudar as relações entre interação, construção de identidades e estrutura da linguagem³⁸. Os participantes compartilham uma série de pontos de vista teóricos a respeito da dimensão da linguagem relacionada com a identidade, partindo do pressuposto de que o sentido lingüístico é um fenômeno cognitivo e social.

Adotando essa perspectiva penso que a linguagem utilizada por uma comunidade influencia a formação de identidades coletivas e as identidades coletivas influenciam tanto as atitudes lingüísticas quanto o uso da linguagem (cf. Sachdev & Bourhis 1990:216). Na verdade, a identidade coletiva não é unicamente fruto de um sentimento de pertença, mas produto de um processo de identificação em que o contraste com outros – a alteridade – é também fundamental. As negociações de identidades na interação formam parte deste processo.

Saville-Troike (1989:202) explica que, que desde cedo, as crianças percebem a língua como meio para estabelecer *identidades coletivas*. A mesma autora (1989:190-91) apresenta um exemplo de troca de código em uma comunidade rural, onde os falantes adotaram uma variante lingüística não-

³⁸ Ver a página de apresentação do projeto “Interação, Identidade e Estrutura da Linguagem” na Internet <http://lab1.isp.su.se/iis/Siisport.htm>

padrão originária de uma área urbana e considerada de mais prestígio. Uma função desse tipo de troca de código seria identificar os falantes com o grupo urbano dominante, evitando o estigma da afiliação ao grupo rural. Segundo Giles (1977:12), os indivíduos que não possuísem uma identidade social vista como positiva ou favorável tentariam alcançá-la, enquanto os que já a possuísem procurariam mantê-la. A identidade positiva faz aumentar a autoestima dos falantes (Sachdev & Bourhis 1990:219). No meu entender, o exemplo de Saviile-Troike sugere que, na interação, os falantes procuram elaborar uma identidade *positiva* ao adotar uma variante lingüística valorada positivamente (cf. 3.2).

É na própria situação comunicativa que se define e elabora a identidade que o falante adota na interação. Em uma situação comunicativa determinada, todo falante escolhe uma variante lingüística. Em geral, um mesmo falante pode escolher diferentes variantes lingüísticas em situações distintas; contudo, a maioria das situações nas quais a linguagem do candomblé é utilizada está ligada à religião. Os falantes que se encontram nestas situações identificam-se como adeptos do candomblé, quase sempre dominando e utilizando o vocabulário específico da sua religião, isto é, uma variante que reflete a solidariedade cultural com falantes do mesmo grupo (enquanto as variantes padrão ou normas cultas, normalmente, indicam *status*, cf. Bouchard Ryan et al. 1982:3-4; Edwards 1985:150).

As funções de variantes lingüísticas padrão e não-padrão como marcas de *status* ou índices de solidariedade cultural intragrupais são observáveis em vários contextos afroamericanos, religiosos ou não. Enquanto Vogt & Fry (1996) descrevem uma variante afrobrasileira que indica solidariedade entre os falantes e que não está ligada à religião, Castellanos & Castellanos (1992:300) afirmam que, na sociedade cubana, o espanhol tem sido a variante dominante, enquanto as variantes lingüísticas associadas a religiões afrocubanas (que supostamente refletiriam solidariedade cultural) têm sido subvalorizadas.

A escolha de uma linguagem adequada à identidade adotada pelo falante em uma situação específica pode ser mais ou menos premeditada e está diretamente ligada às ideologias e atitudes lingüísticas. Estas podem ser analisadas a partir do *macro-contexto* que cerca a situação comunicativa. Além disso, atitudes e ideologias representam fatores presentes nas estruturas sociais, marcados tanto pela história social das comunidades como pela posição ou *status* de cada indivíduo na sociedade envolvente. Penso ainda que o *status*

depende das relações de poder decorrentes da estrutura social, isto é, da dominação e das desigualdades sociais determinadas, sobretudo, pelas dimensões de gênero, classe social e etnia. Estas dimensões representam identidades ou categorias subjetivas, adscritas e/ou assumidas.

Assim, as categorizações sociais que os indivíduos fazem de si mesmos e de outros representam valorizações em relação à pertença de grupo de cada um, que pode ser avaliada de maneira positiva ou negativa (Giles et al. 1977:318-19). Estas categorizações podem ser feitas a partir de estereótipos lingüísticos e determinam atitudes e comportamentos dos falantes frente aos seus interlocutores, que podem visar a incluir ou excluir estes últimos em uma determinada categoria social (Giles et al 1977:325). Entrementes, a identidade social de um indivíduo ou grupo, que se reflete em seu uso da linguagem, só se torna significativa em contraste com outras identidades.

A partir de uma perspectiva sociolingüística, a identidade social e cultural do falante é um fator importantíssimo para a escolha da variante lingüística na interação. Sabe-se, contudo, que cada indivíduo pode ter várias identidades e que o papel da identidade é estratégico na interação: uma baiana que reconhece o candomblé como a sua religião, mas que também é capoeirista e médica tem várias identidades sociais e culturais e, em um dado contexto, ela irá associar cada identidade (baiana, médica, capoeirista, adepta de candomblé) a uma variante lingüística. Caso ela se dirija aos mesmos interlocutores no candomblé, na roda de capoeira e no consultório médico, ela irá adaptar, com certeza, a variante lingüística apropriada à situação, levando em conta onde e quando fala, com quem e sobre o que, ou seja, os componentes da situação comunicativa.

Por essa razão, deve-se refletir sobre as identidades sociais e culturais dos participantes em cada situação e analisar os comentários metalingüísticos que mostram, de forma explícita, aspectos relacionados com as atitudes lingüísticas e a competência comunicativa. Estes dados consistem nos comentários que os informantes fazem a respeito da variante lingüística aqui discutida.

Um dos propósitos deste trabalho é descrever a dimensão da linguagem que está ligada às identidades dos falantes na interação intragrupal, quer dizer o processo de elaboração de identidades na interação. No caso dos praticantes de candomblé, percebe-se que a ligação entre linguagem e identidades passa pela tradição litúrgica e pelos valores culturais introduzidos e reinterpretados primeiramente pelos africanos e, mais tarde, pelos afrodescendentes, no Novo Mundo, onde foi reinventado o culto às divindades de origem africana.

Concordo com d'Adesky (2001) que a religião é uma importante referência de identidade. Já na sociedade colonial a religião oferecia uma identidade alternativa ao indivíduo escravizado:

[...] ainda que em sua reconstrução fragmentada, [a religião] era capaz de dotar o negro de uma identidade negra, africana, de origem, que recuperava ritualmente a família, a tribo e a cidade perdidas para sempre na diáspora (Prandi 1999:96).

A propósito da reinterpretação de identidades na diáspora africana, Harding (2000:66) propõe que o candomblé deve ser interpretado como o desenvolvimento de uma tradição pan-africana negra e brasileira. Portanto, seria inútil procurar encontrar suas origens africanas remotas e inalteradas (ver também Capone 1999b; Mann & Bay 2001; Matory 2002).

Gilman (1993:389), por seu lado, afirma que os mecanismos que preservam formas lingüísticas crioualizadas, que se distinguem das variantes da metrópole, baseiam-se nas mesmas construções sociais que mantêm a distinção de variantes lingüísticas em contextos onde não houve crioualização. Este lingüista escolhe, em consonância com estudiosos de diferentes disciplinas como história e ciências sociais, uma abordagem que assume a necessidade de comparar diferentes contextos na diáspora africana para poder entender as dinâmicas atuantes.

Na comparação com outras variantes do Atlântico negro, fica patente o já mencionado caráter simbólico da linguagem do candomblé e a existência de outras línguas sagradas comparáveis. Portanto, procuro apoiar os argumentos apresentados a partir do material analisado em exemplos retirados de processos análogos em outras comunidades da diáspora africana. Há, por exemplo, motivos para supor que a realidade afrocubana seja comparável à afrobrasileira em vários aspectos: circunstâncias históricas análogas nas quais surgiram variantes lingüísticas utilizadas no âmbito religioso e marcadas por africanismos, que apresentam estruturas e funções similares (cf. Núñez Cedeño 1988; Castellanos & Castellanos 1992; Fuentes 2001; Valdés 2002).

Outro grupo religioso afrocaribenho, os *rastas* da Jamaica, tem uma religião em comum e utiliza símbolos como vestimentas, músicas e expressões artísticas que funcionam, no dia-a-dia, como marcadores de *identidade étnico-religiosa* (cf. Edmonds 1998:34, Le Page & Tabouret-Keller 1985:245). Um

desses símbolos é a variante lingüística chamada de *dread talk*. Neste caso, os *rastas* inventam a própria maneira de falar, visando a se afastar do sotaque britânico (Edmonds 1998:34). Também as identidades culturais de muitos britânicos de origem caribenha são reproduzidas por meio de duas variantes lingüísticas: o crioulo jamaicano e o inglês britânico (Sebba & Tate 2002).

A estrutura lingüística do *dread talk* difere, em muito, da variante falada pelos adeptos do candomblé. Ainda assim, percebem-se as semelhanças destes códigos especiais surgidos a partir de necessidades sociais (cf. Pollard 1986:163) no que diz respeito às suas funções e, em particular, à relação entre identidade coletiva e linguagem. Tanto o *dread talk* como a linguagem do candomblé pertencem a religiões com uma maioria de adeptos afrodescendentes que se identificam com a África³⁹. Outro traço comum a estas comunidades é a maneira de marcar a identificação através da linguagem, usando expressões e escolhendo nomes próprios de origem africana⁴⁰.

Pollard (1986:163) rejeita a classificação do *dread talk* como *argot*. Este termo francês equivale a *gíria* e poderia ser definido como um conjunto de expressões específicas utilizadas por um grupo social em contextos informais. *Argot* também é aplicado ao vocabulário ou *jargão* de grupos profissionais. O mesmo conceito de *argot* é utilizado por outros autores para a linguagem do candomblé (Capone 1999a:93, nota 8) e para o *abakuá* dos afrocubanos (Núñez Cedeño 1988:151).

A meu ver, a linguagem do candomblé não é uma *gíria*. Gostaria, por isso, de apontar dois fatores que fizeram com que essa denominação não fosse escolhida: o primeiro consiste na ligação da linguagem do candomblé com uma determinada religião e com uma tradição cultural, implicando uma série de funções sociais motivadas por esta ligação (cf. Pollard 1986:163); o segundo fator está relacionado à própria forma da linguagem e reside no fato de as *gírias* serem sensíveis à moda, podendo mudar completamente de geração a geração –

³⁹ Vários estudiosos se interessam atualmente por processos nos quais a África funciona como fonte de novas identidades nas Américas (ver, por exemplo, Lovejoy 2000; Mann & Bay 2001).

⁴⁰ Ver Hutton & Murrell (1998:50), sobre nomes africanos entre os *rastafaris*, Aceto (2002), a respeito de prenomes étnicos, Burton (1999), sobre nomes afrocaribenhos, Castellanos & Castellanos (1992) e Menéndez (2002), sobre nomes afrocubanos e 5.3 abaixo para nomes iniciáticos no candomblé.

ou mais rápido ainda – o que não se passa com a variante em questão. A linguagem do candomblé muda, mas esta inovação é uma (re)africanização com base em um passado compartilhado, mesmo que parcialmente imaginário, podendo ser interpretada como uma mudança dentro da tradição. As funções sociais da linguagem do candomblé, pelo fato de sua terminologia ser associada a uma determinada religião, diferem das funções da gíria.

Zimmermann (1998:19) levanta a questão da *mudança lingüística variogênica*, que define como aquela surgida a partir da necessidade de demarcação social, na qual se inclui a inovação lingüística e onde caberiam, segundo a minha interpretação, tanto termos classificados como gíria, como o ressurgimento de expressões de falares étnicos característico da (re)africanização lingüística (cf. 1.3; Giles et al. 1977:337-38).

Aliás, a inovação observada no processo de (re)africanização também é um dos elementos que caracterizam o *dread talk* jamaicano (Pollard 1986). A demarcação social e cultural é, portanto, um processo ligado às identidades dos falantes: quando esta demarcação se faz por meio da linguagem, os falantes podem adotar marcadores de fala (portadores de identidade) da própria língua ou de uma língua estrangeira (cf. Giles 1979:280-81).

Outro fator importante é que as mudanças lingüísticas podem acentuar os marcadores de identidade, de maneira que estes se tornam mais freqüentes e numerosos em contextos intergrupais (cf. Giles 1979:267). Há, assim, uma ligação entre linguagem e formação de identidades que justifica mudanças lingüísticas processadas dentro de uma tradição, como a (re)africanização no contexto sociocultural afrobaiano. Esta, por sua vez, gera novos processos de (re)africanização que resultam em formas como as que foram classificadas como pseudo-africanismos – não têm origem africana, embora sejam apresentadas como expressões da linguagem do candomblé (cf. 8.2).

3.3 Modelo de análise

O modelo de análise que proponho articula uma série de fatores ou variáveis que afetam os dados empíricos (cf. Figura 2, página 41 e Figura 3, página 52). Assim, as análises abarcam um conjunto de materiais com objetivos específicos a partir das teorias propostas:

ANÁLISE DO MACRO-CONTEXTO

Material de análise:

- dados demográficos
- depoimentos dos integrantes das comunidades (fontes: gravações, transcrições publicadas⁴¹, artigos de jornal)
- produção acadêmica
- mídia, publicidade, literatura e música locais, nomes de ruas, prédios e centros comerciais

Objetivos:

- estudo de fatores sociopolíticos que afetam a vitalidade etnolingüística do grupo, isto é, ideologias e atitudes que influenciam identidades e linguagem, inclusive a difusão das expressões da linguagem do *candomblé*

Teoria:

- perspectivas da psicologia social da linguagem, análise do discurso e teoria pós-colonial

ANÁLISE DO MICRO-CONTEXTO

Material de análise:

- estudos lingüísticos anteriores
- *dados lingüísticos da oralidade*: expressões, narrativas e comentários metalingüísticos produzidos pelos integrantes das comunidades (fontes: gravações, transcrições publicadas⁴²)
- *dados lingüísticos da escrita*: livros sobre tradições de origem africana que circulam nas comunidades, cadernos de anotações dos informantes

Objetivos:

- estudo da forma e das representações da linguagem do *candomblé*, situações de uso, funções sociais, aprendizagem, consciência lingüística dos falantes, elaboração de identidades na interação, mudanças e difusão lingüística

Teoria:

- perspectivas da etnografia da comunicação, antropologia lingüística, análise do discurso e teoria pós-colonial

O *micro-contexto* é constituído por um conjunto de componentes que se articulam na elaboração da identidade social e cultural, individual e/ou coletiva, que será assumida pelo falante na interação. É no *micro-contexto* que o falante elabora uma identidade que leva ao uso de uma variante lingüística com forma e

⁴¹ Encontro de nações de *candomblé* 1 e 2 (1984; 1995).

⁴² Ver nota anterior.

funções adequadas a uma situação comunicativa específica, dependendo da competência comunicativa do falante.

A análise do *macro-contexto* complementa os resultados do estudo da situação comunicativa. Da mesma maneira que em muitas pesquisas desenvolvidas na área da antropologia lingüística (cf. Duranti 2001:29), combina-se esta abordagem com teorias e modelos provenientes de outras disciplinas. Neste estudo, modelos procedentes da psicologia social (por exemplo Giles et al. 1977) fornecem meios para analisar estruturas sociais e sua influência sobre identidades, ideologias e atitudes lingüísticas dos falantes e, em conseqüência, a vitalidade etnolingüística da variante estudada. Edwards (1985:156) critica as teorias provenientes desta área argumentando, entre outras coisas, contra a *teoria da acomodação*⁴³. Não obstante, este último reconhece, referindo-se especificamente à proposta de Giles a respeito da vitalidade etnolingüística, que estas teorias podem ser úteis quando utilizadas em combinação com outras perspectivas e disciplinas.

Propõe-se aqui que os pressupostos teórico-metodológicos acima expostos possibilitem uma ligação entre a estrutura lingüística observada na interação, de um lado, e os processos e instituições políticos, econômicos e socioculturais, de outro lado. Esta perspectiva torna possível uma interpretação das funções sociais de variantes lingüísticas a partir da observação da fala (no micro-contexto), levando em conta os depoimentos dos falantes no que diz respeito às características da linguagem por eles utilizada, às regras socioculturais e às tradições comunicativas dentro da comunidade.

Os falantes escolhem uma linguagem adequada a partir dos componentes da situação comunicativa (Figura 2, página 41) e dos valores simbólicos associados a formas lingüísticas especiais, que se opõem a formas alternativas (cf. Bouchard Ryan et al. 1982:4). Na comunicação, a função dos signos que se destacam por meio da sua forma – como é o caso das expressões de origem africana –, é transmitir conteúdos sociais e culturais portadores de identidade. Acredito ainda que a integração destes modelos de análise possibilita a interpretação de aspectos relacionados à *competência simbólica* dos falantes (cf. Castro 2001:83). Um exemplo de competência simbólica, que faz parte da

⁴³ A *acomodação lingüística* seria uma estratégia para diminuir a distância social entre os falantes. Ver Giles (1977:321-24); Sachdev & Giles (no prelo). Cf. também Le Page & Tabouret-Keller (1985:2-3), para uma crítica de parte das afirmações feitas por Giles (1979).

competência comunicativa, seria a capacidade de saber escolher a expressão adequada no momento certo, embora se desconheça o significado literal das palavras.

Finalmente, a presente abordagem adota a postura de Fairclough (1992) com respeito ao discurso, de caráter interdisciplinar e dando enfoque a práticas sociais desenvolvidas em um macro-contexto, representado como estrutura social. As mudanças são interpretadas como processos em andamento que afetam, por sua vez, a identidade que os falantes irão elaborar na interação. Considera-se igualmente importante adotar uma perspectiva ampla e comparativa, confrontando os resultados obtidos com os de outros pesquisadores, especialmente com os que estudaram processos parecidos na diáspora africana.

Proponho aqui uma análise pluridimensional, ou seja, um modelo que possa ser utilizado como ferramenta e que permita esboçar uma imagem global da interação, incluindo tanto a ligação entre a identidade alternativa (étnico-religiosa) dos falantes, as mudanças lingüísticas e as funções sociais da linguagem como os laços entre estruturas sociais, ideologias e atitudes lingüísticas, que afetam identidades e vitalidade etnolingüística das comunidades de fala.

Assim, durante uma conversa, infelizmente não gravada, uma sacerdotisa declara que, antes de participar deste trabalho de pesquisa, tinha vergonha de usar a linguagem do candomblé em público. No entanto, sabendo que alguém veio de longe unicamente para estudar a linguagem do candomblé, ela percebe o valor atribuído na sociedade global à linguagem por ela utilizada. Isto tem efeitos sobre sua identidade, suas atitudes lingüísticas e sua maneira de falar. Esta pessoa vai mudar de atitude e afirma, doravante, querer falar “como no candomblé” frequentemente. Isto significa que passa a utilizar a linguagem do candomblé em situações comunicativas fora do âmbito religioso e na comunicação com indivíduos que não pertencem à comunidade.

4 Análise de vitalidade etnolingüística

Toninho: *balé...eepa..nego cê num vai vê nem um...a não ser que cê é doido..querê ver um neguinho lá..a não ser que tá pintado pá fazê o cisne negro...*

Laura: *((riso))*

Toninho: *que aí vai ser um negão lá pra fazê o papel do cisne...só...*

Laura: *((riso))*

Toninho: *porque outra coisa não vai ter..entendeu?..não o Brasil..o..o..o Brasil e a Bahia é muito discriminatório ...muuuuito discriminatório..(18/3/2000:0.47)*

Cenário: Toninho e Laura conversando embaixo de uma árvore, ao lado do terreiro de Toninho.

A vitalidade etnolingüística será inicialmente analisada no macro-contexto regional e nacional. Parte-se de fatores que envolvem a situação comunicativa e que influenciam a linguagem como, por exemplo, a situação de discriminação vivida pelos seus falantes, ressaltada na citação de Toninho acima.

Conforme foi ilustrado na Figura 3 (página 52), as variáveis que se pretende analisar indicam a vitalidade etnolingüística de um grupo e estão relacionadas com:

- a realidade demográfica da região;
- o eventual prestígio ou discriminação do grupo em função do *status* sócio-histórico, social e econômico dos falantes;
- o apoio/controlado/poder institucional, que depende da organização de cada comunidade e dos indivíduos que a constituem;
- o eventual prestígio ou desvalorização do grupo em função do *status* da variante lingüística em questão, dentro e fora da comunidade.

Estes fatores serão analisados e discutidos a partir de fontes escritas que fornecem dados demográficos, informações sobre a história das comunidades, a origem de seus membros, os contatos que estes tiveram com outros povos e outras informações relativas a eventos que possam ter afetado a linguagem e as relações étnicas (vitalidade objetiva) assim como depoimentos de integrantes das comunidades (vitalidade subjetiva). Por outro lado, a análise de textos

acadêmicos reflete o *status* do grupo e da variante lingüística em questão ao expor atitudes e ideologias vigentes na sociedade. Os aspectos discutidos nesta seção são indispensáveis para entender a comunicação nas comunidades de candomblé (cf. Saville Troike 1989:114⁴⁴).

A fim de especificar as condições sociais nas quais os marcadores de etnicidade ou, neste caso, de identidade étnico-religiosa, são ora atenuados, ora acentuados, é importante relacionar o fundo sócio-histórico com os fatores que determinam a vitalidade etnolingüística das comunidades de fala. Como já foi mencionado, a vitalidade etnolingüística de uma comunidade possibilita a sobrevivência da variante lingüística utilizada. Os fatores analisados neste capítulo determinam até que ponto o grupo terá vitalidade para reinventar suas tradições e se manter como uma comunidade social e lingüísticamente demarcada em relação a outras (cf. Giles et al. 1977).

Parto do pressuposto de que a maioria das situações intergrupais se caracteriza pela estratificação social baseada em desigualdades demográficas, econômicas, de poder e de *status*, que existem entre diferentes grupos (cf. Sachdev & Bourhis 1993:34). É sabido que grupos etnolingüísticos podem, como na África do Sul, utilizar fatores demográficos e sociais favoráveis para legitimar e autorizar sua representação nas várias instituições da comunidade, região e/ou nação (religiosas, educacionais, políticas ou ligadas à mídia e à cultura), alimentam, desta maneira, sua vitalidade etnolingüística por meio do poder social (Sachdev & Bourhis 1993:35).

De fato, uma das questões levantadas inicialmente foi (cf. 1.3): quais os fatores sociopolíticos que afetam as mudanças das formas e funções lingüísticas observadas? Acredito que, tanto as atitudes lingüísticas, como a forma e as funções sociais da linguagem dependem, em parte, de fatores analisáveis no macro-contexto. Finalmente, apontam-se mudanças em progresso. Do meu ponto de vista, há uma situação flexível na qual uma série de indivíduos estão conscientes de que a posição do seu grupo específico na sociedade pode ser alterada (cf. Giles et al. 1977:319-21).

⁴⁴ No original: “Any attempt to understand communication patterns in a community must begin with data on the historical background of the community, including settlement history, sources of population, history of contact with other groups, and notable events affecting language issue or ethnic relations.” (Saville-Troike 1989:114).

4.1 Dados demográficos

Para entender o encontro de culturas que se deu no Brasil e em Salvador, é necessário considerar não só as identidades dos cativos africanos e o que estes podem ter trazido para o Brasil, mas também a realidade que encontraram e a maneira pela qual este encontro facilitou ou dificultou a participação de recursos culturais de matriz africana na construção de uma nova realidade (Mann 2001:8).

Visto de uma perspectiva histórica, as comunidades de candomblé incluíam praticamente só negros, embora hoje muitas pessoas que não se consideram (e não são) negras façam parte destas comunidades. Sabe-se ainda que foi sob a liderança de escravos libertos que o candomblé se desenvolveu e estabeleceu em Salvador durante o século XIX (Harding 2000:41). Por isso, os dados utilizados para ilustrar aspectos da história das comunidades nos planos nacional e regional estão centrados principalmente nos negros, enquanto dados mais recentes estão relacionados especificamente com os praticantes de candomblé.

A falta de informações sobre as circunstâncias sócio-históricas e demográficas no Brasil colonial se faz sentir, se bem que pesquisadores dedicados à época da colônia tenham iniciado buscas em registros que oferecem dados relevantes. Enquanto as colônias britânicas e francesas estão relativamente bem documentadas, o primeiro censo brasileiro só foi realizado em 1872 (cf. Conrad 1972); estimativas anteriores a essa data são raras. Além disso, os historiadores vêm buscando alternativas (cf. Slenes 1983), já que não há praticamente números exatos no que diz respeito aos africanos trazidos para o Brasil. Sabe-se que, em 1891, três anos após a Abolição, o Ministro das Finanças, Rui Barbosa, mandou queimar todos os registros oficiais do tráfico negreiro. Talvez por razões econômicas, uma vez que os proprietários poderiam exigir remuneração, já que figurava nos registros o número de escravos que cada um possuía (cf. Castro 1976:7).

No século XVI, quando os colonos portugueses chegaram ao Brasil, os povos indígenas brasileiros falavam várias línguas de diversas famílias lingüísticas. Os índios que moravam no litoral da colônia eram falantes de variantes de famílias do tupi. As *línguas gerais*, isto é, pelo menos duas *coínés* baseadas em línguas da família tupi (Rodrigues 1986:99-109) foram, sem dúvida, as primeiras línguas de contato no Brasil. Essas línguas indígenas

deixaram seus traços no português brasileiro, fato que pode se constatar sobretudo na denominação de lugares, plantas e animais.

Contudo, a partir de 1757, e por decreto do Marquês de Pombal, proibiu-se no Brasil o uso de outras línguas além do português. Sachdev & Bourhis (1990:223-24) discutem os possíveis resultados da planificação lingüística e, nessa perspectiva, um dos resultados observados no Brasil, a partir do decreto a respeito da língua, seria o surgimento do português brasileiro culto (Mattos e Silva 2002:449), ao qual a população afrodescendente tinha pouco acesso (Menezes 1994). Por outro lado, este decreto representa uma manipulação dos fatores que determinam a vitalidade etnolingüística em detrimento dos grupos desprestigiados (cf. Giles et al. 1977:341-42).

Segundo os dados demográficos, a população indígena diminuiu rapidamente, enquanto o número de escravos africanos e seus descendentes aumentou entre 1550 e 1850. Esta data final é o marco da proibição do tráfico de escravos (embora o contrabando tenha continuado até a Abolição, em 1888⁴⁵).

População/Período	1538-1600	1601-1700	1701-1800	1801-1850	1851-1890
Africanos	20%	30%	20%	12%	2%
Negros brasileiros	-	20%	21%	19%	13%
Mulatos	-	10%	19%	34%	42%
Branco brasileiros	-	5%	10%	17%	24%
Europeus	30%	25%	22%	14%	17%
Índios integrados	50%	10%	8%	4%	2%

Tabela 5 População do Brasil.

Fonte: Mussa (1991:163)

Os dados apresentados na Tabela 5 se baseiam em avaliações feitas a partir de estudos anteriores e indicam que os africanos e mulatos constituíram mais ou menos dois terços da população do Brasil desde o século XVII até 1890. Interpreto aqui africanos como indivíduos que falavam português como segunda língua e mulatos como afrodescendentes nascidos no Brasil. Contudo, não é fácil justificar este tipo de classificações e interpretações (cf. 4.1.1).

⁴⁵ Moura (1988:21; cf. Law 1996), discute o fato de o estado brasileiro ter defendido o tráfico ilegal.

Afirma-se ainda que a maioria dos cativos africanos provinha do litoral da África ocidental e meridional (desde o norte do atual Senegal até o sul de Angola, mas também de Moçambique). Calcula-se que no mínimo 3,5 milhões de escravos, falantes de línguas africanas, tenham sido transportados para o Brasil entre 1550 e 1850 (Mattoso 1988:53), que o Brasil foi o país que recebeu o maior número de africanos e que 25% destes ficaram na Bahia (Castro 1976:6)⁴⁶.

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 clandestino⁴⁸.

Não se sabe quantos desses africanos ficaram em Salvador ou na Bahia. Contudo, sabe-se que, na sua forma atual, o candomblé é um fenômeno que se desenvolveu em contexto urbano, sobretudo em Salvador e, de acordo com Bacelar (2001:43, 2000:33), esta cidade se manteve como uma cidade negra, onde a população afrodescendente tem sido maioria constante (mais de 70%).

Por outro lado, os dados lingüísticos coletados no Brasil revelam que a maioria dos morfemas lexicais de origem africana provém de várias línguas africanas de base banto (faladas pelos chamados *congós* e *angolas* no Brasil), ewe-fon (línguas próximas entre si, faladas pelo grupo chamado *jeje* no Brasil) e do iorubá (constituído de falares regionais utilizados pelo grupo chamado *nagô*

⁴⁶ Segundo outros autores, o número de africanos levados para o Brasil pode ter chegado a 15 milhões (cf. Sansone 1999b:7). Mann & Bay (2001:1) falam de 2 milhões de africanos trazidos ao longo de 250 anos para o Brasil (sobretudo para a Bahia), somente da baía de Benin. Harding (2000:3), citando Curtin (1969) afirma que cerca de 4 milhões de africanos foram levados para o Brasil, dos quais cerca de um milhão e meio teriam chegado à Bahia.

⁴⁷ Cf. a divisão de Viana Filho (1946) em três períodos.

⁴⁸ Em 1815, proíbe-se, no Congresso de Viena, o tráfico ao norte do equador para o comércio com a Bahia. A partir de 1830, o tráfico ficaria completamente proibido, mas a sua extinção só foi definitiva a partir de 1851 (Castro 1995b: 349-51).

no Brasil, cf. Castro 2001:81).

Ora, segundo a periodização de Verger (1987), os jejes chegaram à Bahia depois dos congos e angolas, durante os dois últimos períodos do tráfico, e os nagô-iorubá sobretudo durante o último. Isto poderia explicar a conservação de grande número de vocábulos destas origens. Assim, os termos das línguas da família banto (sobretudo quicongo, quimbundo e umbundo), cujos falantes chegaram em grande número durante o século XVII, estariam mais integrados no português brasileiro por terem sido assimilados mais cedo. Outra possibilidade é que esta integração se explique pela continuidade do tráfico entre a Angola e Bahia, que foi constante e ininterrupto do século XVII ao XIX.

Fica claro que os dados de que se dispõe sobre a demografia histórica do Brasil, na verdade, são avaliações baseadas em cálculos aproximativos. Portanto, pode-se discutir o seu rigor para além da sua objetividade.

4.1.1 Subjetividade dos dados “objetivos”

Uma dificuldade encontrada ao procurar interpretar os dados demográficos é que, além de ter verificado que os números disponíveis se baseiam em estimativas contraditórias, pode-se questionar a validade de uma classificação da população em categorias sociais definidas a partir da cor-de-pele ou da “raça” (cf. Tabela 5, página 68)⁴⁹. Além de o conceito de *raça* não ter valor operacional

⁴⁹ Moura (1988:63) e Schwarcz (1998:227) destacam o fato de os brasileiros se atribuírem 136 cores diferentes em uma pesquisa realizada pelo IBGE. Clóvis Moura acha que isso é prova da falta de consciência negra no Brasil, prova do desejo de embranquecimento. Já Lília Schwarcz acredita que isto demonstra que a idéia de raça não é forte entre os brasileiros e o quanto a aparência e a mobilidade social são os fatores determinantes na hora de se identificar, no Brasil – mais do que as origens. Nesses dois textos encontrei um total de 137 cores, nenhuma remete à África: *acastanhada, agalegada, alva, alva-escura, alvarenta, alvarinta, alva-rosada, alvinha, amarela, amarelada, amarela-queimada, amarelosa, amorenada, avermelhada, azul, azul-marinho, baiano, bem-branca, bem-clara, bem-morena, branca, branca-avermelhada, branca-melada, branca-morena, branca-pálida, branca-queimada, branca-sardenta, branca-suja, branquiça, branquinha, bronze, bronzeada, bugrezinha-escura, burro-quando-foge, cabocla, cabo-verde, café, café-com-leite, canela, canelada, cardão, castanha, castanha-clara, castanha-escura, chocolate, clara, clarinha, cobre, corada, cor-de-café, cor-de-canela, cor-de-cuia, cor-de-leite, cor-de-ouro, cor-de-*

na espécie humana, segundo a biologia moderna, uma razão para se questionar a classificação pela cor da pele é a falta de consenso, em diferentes lugares e momentos históricos, a respeito das denominações “branco”, “negro”, etc.

“Raça” não é um conceito aplicável à espécie humana do ponto de vista da biologia, mas é muito utilizado nos Estados Unidos (segundo a “one drop rule”, bisneto de africano é negro). Já a cor da pele – e não a origem – é uma característica fenotípica que, no Brasil, é o principal marcador identitário visual. Classificações raciais e pela cor da pele não são idênticas, mas questiono a validade de ambas.

Também em relação aos etnônimos que designam os povos africanos trazidos para o Brasil encontram-se informações difíceis de interpretar. Oliveira (1997) discute a construção dos nomes de nação (como *jeje*, *angola*, *nagô*), apontando a imprecisão terminológica herdada da época do tráfico negreiro e os equívocos acerca da procedência dos africanos escravizados trazidos à Bahia. Ela afirma, por exemplo, que entraram sob a denominação de “gentio da Guiné” e “negro da Guiné” cativos procedentes de vários outros lugares da África ocidental, da Gâmbia ao Congo. A mesma autora afirma que muitos dos termos interpretados na literatura histórica como etnônimos na verdade são referências a portos de embarque.

Outra razão para discutir a objetividade dos dados apresentados é minha experiência pessoal, que demonstra que essa classificação é muito complicada, ao ponto de eu chegar a duvidar da denominação acertada para descrever minha própria cor-de-pele. Na minha opinião, tanto a categorização social de um indivíduo como a sua classificação segundo sua cor são negociáveis visto que se

rosa, cor-firme, crioula, encerada, enxofrada, esbranquiçado, escura, escurinha, fogoio, galega, galegada, jambo, laranja, lilás, loira, loira-clara, loura, lourinha, malaia, marinheira, marrom, meio-amarela, meio-branca, meio-morena, meio-preta, melada, mestiça, miscingenação, mista, morena, morena-bem-chegada, morena-bronzeada, morena-canelada, morena-castanha, morena-clara, morena-cor-de-canela, morena-jambo, morenada, morena-escura, morena-fechada, morenã, morena-parda, morena-roxa, morena-ruiva, morena-trigueira, moreninha, mulata, mulatinha, negra, negota, pálida, paraíba, parda, parda-clara, parda-morena, parda-preta, polaca, pouco-clara, pouco-morena, preta, pretinha, puxa-para-branca, quase-negra, queimada, queimada-de-praia, queimada-de-sol, regular, retinta, rosa, rosada, rosa-queimada, roxa, ruiva, russo, sapecada, sarará, saraúba, tostada, trigo, trigueira, turva, verde, vermelha.

baseiam na autopercepção e na percepção do outro⁵⁰. Por exemplo, percebi que as pessoas consideradas loiras no Brasil não são loiras segundo os parâmetros suecos. Portanto, as categorias de cor, que também têm a ver com o tipo do cabelo das pessoas, revelam-se negociáveis. Um exemplo disto é o fato de uma pessoa de pele levemente morena e/ou bronzeada, com cabelo um pouco crespo, poder ser denominada *amarela* em Salvador, como foi meu caso, enquanto *amarelo* para um paulista seria uma pessoa de origem asiática. Outra das moedas da negociação da cor, além da aparência, é a posição social e econômica da pessoa. Quanto mais estudada, quanto mais rica, mais clara se torna a pessoa.

Aliás, sabe-se que o indicador “cor ou raça” foi incluído nos censos de 1872, 1890, 1940 e 1950, retirado em 1900, 1920 e 1970, parcialmente aplicado em 1960 e reintroduzido, em 1980, pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), no questionário do censo (por solicitação dos movimentos negros brasileiros, cf. Menezes 1994:82). Isto é compreensível, já que é um parâmetro que traz mais uma dimensão à análise dos fenômenos e põe em evidência injustiças sociais, como a falta de acesso ao ensino público, que atinge mais as pessoas ditas negras ou pardas nas estatísticas (cf. Menezes 1994).

De qualquer maneira, nas pesquisas atuais do IBGE a classificação de “cor ou raça” depende da autoclassificação de cada um. É “Branco”, “preto”, “amarelo”, “pardo” ou “indígena” simplesmente aquele que se considera como tal. Desse modo, a demografia passa realmente pela autopercepção, ou auto-identificação, que são subjetivas.

Resta, portanto, a indefinição de quem eram os brancos, mulatos e negros dos séculos anteriores e quem são os de hoje. Nesse sentido, verifica-se que houve, nos últimos 20 anos, um crescimento do número de indivíduos que se identificam como “pretos” na Bahia (Martins 2002; Talento 2002). No mesmo estado, onde a soma de pardos e pretos (afrodescendentes) chega a 74% da população, o percentual de “pretos” passou de 10% para 13%. De acordo com Martins (2002), este aumento é o resultado do aumento da consciência étnica e afirmação dos negros no Brasil: efetivamente, o crescimento parece ter saído do

⁵⁰ Nesse sentido, d’Adesky (2001:33) apresenta dados empíricos que mostram que do conjunto de entrevistados considerados brancos 94,2% afirmaram ser brancos, 2,9% pardos e 1,3% negros; dos entrevistados considerados pardos, 31,2% declararam ser pardos, 4,2% afirmaram ser brancos, 54,0% negros e 2,8% amarelos; dos entrevistados considerados negros, 87,5 confirmaram ser negros, enquanto 5,6 se declararam pardos e 1,4% brancos.

grupo de “pardos”.

Conforme o censo demográfico de 2000, cerca de 45% dos brasileiros e 74% dos baianos se dizem negros e pardos:

Região	Afrodescendentes
<i>Brasil</i>	76 milhões (45% da população)
<i>Bahia</i>	9,6 milhões (74% da população)

Tabela 6 Afrodescendentes Brasil/Bahia.

Fonte: *Censo demográfico 2000*

Quanto aos praticantes de candomblé, estes são classificados junto com os umbandistas⁵¹ nas estatísticas do IBGE referentes à população residente na Bahia. Os resultados dos censos indicam, ainda, que de 170 milhões de brasileiros 125 milhões são católicos e apenas 128000 pertencem ao candomblé e 397000 à umbanda, isto é, 525000 de praticantes de religiões afrobrasileiras (*Censo demográfico 2000*). De qualquer maneira, os dados de 2000 para a Bahia apresentam um total de 21733 indivíduos que dizem praticar candomblé ou umbanda (*Censo demográfico 2000*).

Contudo, sabe-se que a maioria dos seguidores dos candomblés também se diz católica: muitos praticantes de candomblé freqüentam igrejas católicas, onde também batizam seus filhos. Consorte (1998:IV) discute este fenômeno em termos de “dupla pertença”, afirmando que seria impossível ser de candomblé e não ser católico. No meu entender, esta dupla pertença faz parte das *identidades* de grande parte dos iniciados. Um exemplo disso é o da famosa sacerdotisa baiana Olga de Alaketo, que se diz publicamente católica (cf. *Encontro de nações-de-candomblé 1* 1984:28-31). Nesse sentido, Borgström (1998: 164) utiliza o conceito de “dupla identidade”, incluindo diversos componentes, que

⁵¹ Praticantes de uma religião afrobrasileira, surgida no início do século XX, aliando o transe de possessão e os tambores do candomblé com elementos do kardecismo/espiritismo de origem francesa – mediunidade e crença na reencarnação –, outros do catolicismo – santos e rezas – para além dos elementos indígenas – representados, sobretudo, pelas entidades chamadas “caboclos”. Para dar uma idéia das dimensões do culto, Brown (1994:xvi) e Brumana & Gonzales (1989:13) apresentam estimativas, de caráter especulativo, que referem a entre 20 e 30 milhões de umbandistas no Brasil.

juntos irão formar a identidade do indivíduo.

O fato de a mesma pessoa praticar rituais de duas religiões, como batismo cristão e iniciação segundo as tradições afroamericanas, existe também em Cuba (Menéndez 2002:225). Por outro lado, parece que muitas pessoas ainda temem a discriminação e é por isso que dificilmente reconhecem sua filiação religiosa e se declaram católicos embora não participem dos ritos da igreja católica de maneira regular (cf. Serra 1995:223).

Além disso, as novas igrejas evangélicas que se espalham no Brasil – com 26 milhões de fiéis (*Censo demográfico 2000*) – identificam nas religiões afrobrasileiras a “obra do Demônio” (cf. Montes, 1998:92). Entre meus informantes encontrei sacerdotes cujo terreiro foi invadido por membros de igrejas evangélicas ou viram sua foto publicada sem permissão, e utilizada de maneira ofensiva, na *Folha Universal*, jornal da Igreja Universal do Reino de Deus (gravação de 2/11/1999)⁵².

Por outro lado, Landes (2002:342 [1947]) apresenta cálculos conforme os quais o número de comunidades de candomblé em Salvador, em 1939, teria alcançado os 80, propondo ainda uma média de 300 integrantes por grupo, o que equivale a 24000 pessoas, ou cerca de 6%, da população da cidade na época (*Estatísticas do século XX*). Não obstante, Landes não explica como chegou a esse cálculo e, no que diz respeito ao número de pessoas por comunidade-terreiro, considero que a estimativa é alta demais, quando comparada à realidade atual da maioria das casas que visitei em Salvador.

Sabe-se ainda que, em 1995, 3071 terreiros estavam registrados na Federação Baiana de Cultos Afro-brasileiros (FEBACAB) (*Encontro de nações de Candomblé 2* 1995:90). Este número contempla todo o estado da Bahia e não só Salvador, bem como comunidades que não se autodenominam candomblés, como por exemplo as casas de umbanda. Em 2002, o presidente da mesma federação afirma que existem, no estado da Bahia, 5900 terreiros oficializados, sendo 2700 em Salvador (Carvalho 2002).

Partindo do que foi exposto acima, podemos chegar à seguinte sistematização:

⁵² Ver Oliveira (2003), para uma lista de casos similares.

Ano	Região	Número de terreiros de candomblé
1939	Salvador	80 (Landes 2002 [1947])
1995	Bahia	3071 (registrados pela FEBACAB)
2002	Salvador	2700 (registrados pela FENACAB)
2002	Bahia	5900 (registrados pela FENACAB)

Tabela 7 Número de comunidades-terreiro Bahia/Salvador 1939-2002

Tendo em conta todas as dificuldades interpretativas até aqui elencadas, não é simples se fazer uma idéia das proporções exatas do tráfico e de seu alcance, no que diz respeito à vitalidade de diferentes grupos e, em consequência, à realidade lingüística no Brasil ou na Bahia escravagista. Por enquanto, não há possibilidade de verificar, nem invalidar as informações acima apresentadas, mas acredito que devem ser questionadas e discutidas. Mesmo assim, é irrefutável que a presença massiva e significativa do negro em Salvador pode ser considerada índice da alta vitalidade deste grupo, tendo em conta que, historicamente, a maioria dos praticantes de candomblé é negra.

Em suma, pode-se concluir que a presença e a vitalidade de comunidades que utilizam um código lingüístico marcado por africanismos se justifica, em parte, a partir dos dados demográficos. Com certeza, o fato de Salvador ter se mantido como a cidade mais negra do Brasil, com mais de 70 % de negros – muito, quando comparado aos 45% que se identificam como negros no resto do Brasil – assim como o crescente número de terreiros registrados explicaria a conservação e a revitalização de um tal código.

4.1.2 Índices de vitalidade subjetiva

Por um lado, os dados demográficos *objetivos* indicam que as comunidades de candomblé constituem uma minoria esmagadora em Salvador, cidade chamada de “a Roma negra”. Por outro lado, as avaliações dos integrantes das comunidades, *dados subjetivos*, mostram uma realidade diferente.

Em 2000, um dos informantes que participaram de minha pesquisa de campo, empregado na Federação Baiana dos Cultos Afro-brasileiros, afirma que há um total de 3500 terreiros registrados no estado da Bahia e calcula que

existiam, além disso, cerca de 2000 terreiros “clandestinos”, ou seja, não registrados nessa instituição (gravação de 28/3/2000). Neste caso, não há informações sobre o número de adeptos que se calcula por terreiro, que pode variar de maneira considerável de uma comunidade para outra.

Estes depoimentos são reforçados por um artigo de jornal (Carvalho 2002), onde se lê, conforme os cálculos de Aristides Mascarenhas, presidente da Federação Nacional dos Cultos Afro-brasileiros (FENACAB), que mais de 10000 pessoas iniciadas no candomblé viveriam “como ‘marido e mulher’, apenas segundo as bênçãos dos deuses africanos”. Mascarenhas, sacerdote e líder de uma comunidade de candomblé em Salvador, afirma que a possibilidade de realização do casamento civil nos próprios terreiros, hoje legalizada, vai reforçar os laços com a religião africana, já que muitos adeptos recorriam ao catolicismo sobretudo para realizar este tipo de cerimônias. Segundo o mesmo sacerdote, existiriam, no estado da Bahia, 5900 terreiros oficializados, sendo 2700 em Salvador. De acordo com o presidente da Federação, o número real de casas de candomblé seria de 20000.

A diferença entre os resultados do censo do IBGE (cf. 4.1.1), segundo o qual 21733 *peessoas* na Bahia declaram que sua religião é o candomblé – com as avaliações dos integrantes e representantes desta religião – que chegam a propor que existem 20000 *templos* – é notável. Acredito que o número de 20000 casas de culto se refira à Bahia como um todo, mas isto não fica claro no artigo de Carvalho (2002). Ainda assim, há um descompasso entre os dados, que talvez possa ser atribuído à discriminação religiosa da qual os adeptos do candomblé muitas vezes são vítimas, fato que explicaria a razão de se declararem pertencentes à religião hegemônica, o catolicismo.

Por outro lado, também convém ressaltar que sempre houve grupos limitados, nos quais a identidade cultural africana e seus variados atributos foram valorizados (cf. 1.3). Estes grupos, além de terem peso demográfico – um fator objetivo –, mantinham e ainda mantém alto o índice de vitalidade subjetiva, isto é, têm uma visão positiva das comunidades, estimam que o grupo tem relevância demográfica e social etc.

Tanto os dados de caráter mais subjetivo como as estimativas dos integrantes das comunidades levam a crer que Salvador é uma cidade na qual, teoricamente, os marcadores lingüísticos de identidade étnico-religiosa afrobrasileira deveriam ser acentuados. Contudo, observa-se que, apesar de o grupo dos afrodescendentes constituir uma maioria, é discriminado.

4.2 *Status* e discriminação

No Brasil colonial, os falantes de línguas africanas e seus descendentes careciam tanto de prestígio social, como de poder econômico, em uma sociedade cuja estrutura produtiva estava baseada na escravidão dos africanos. Aliás, qualquer expressão cultural de origem africana era rejeitável, inclusive a linguagem. Assim, os textos escritos a partir do século XVI comprovam a falta de *status* dos negros no Brasil. Estes eram acusados de bruxaria e de adorar o diabo por causa das suas danças e cerimônias, onde se podia observar o fenômeno chamado de transe de possessão:

Os cultos afro-brasileiros, por serem religiões de transe, de sacrifício animal e de culto aos espíritos (portanto, distanciados do modelo oficial de religiosidade dominante em nossa sociedade), têm sido associados a certos estereótipos como “magia negra” (por apresentarem uma ética que não se baseia na visão dualista do bem e do mal estabelecida pelas religiões cristãs), superstições de gente ignorante, práticas diabólicas, etc. (Silva 1994:13)⁵³.

Além disso, sabe-se que, após a Abolição, as religiões afrobrasileiras como o candomblé foram estigmatizadas por serem praticadas por indivíduos de segmentos marginalizados na sociedade brasileira (como negros e pobres em geral). Entre 1880 e 1920, o pensamento racista e a ideologia do “branqueamento”, que permeiam toda a produção intelectual, atingem o seu apogeu (cf. Skidmore 1974).

Embora não tenha havido, como em outros países, uma discriminação prescrita por lei, a ideologia do “branqueamento” consistia basicamente em que, para modernizar o Brasil, devia-se melhorar a “raça”, introduzindo mão-de-obra européia que os grupos dominantes consideravam ser “de uma raça mais nobre, ou melhor, caucásica, branca, européia e por todas essas qualidades *superior*” (Moura 1988:80).

Como diz Schwarcz (1998:181) “ninguém nega que exista racismo no Brasil, mas sua prática é sempre atribuída a ‘outro’”. Conforme a mesma autora, as dificuldades em admitir a discriminação podem ser observadas tanto da parte do discriminador como do discriminado. Fala-se, até hoje, da existência de um

⁵³ Ver também Landes (2002:182-83 [1947]).

“racismo cordial”, mascarado e sutil no Brasil, que ninguém admite explicitamente, mas todos têm preconceitos embutidos e mascarados (Schwarcz 1998:236).

A cor de um indivíduo ainda é índice de *status* na organização da sociedade e na distribuição de poder (Bacelar 2000:30). Da mesma maneira, o papel da mulher, do índio, do negro e do pobre, na sua condição de inferiorizados, subordinados e excluídos em uma sociedade onde o homem ocidental, formado e heterossexual é a norma, não é algo biologicamente dado e sim construído historicamente, a partir de relações de poder.

Em Salvador, muitos dos praticantes de candomblé, que faziam parte dos grupos marginalizados como pobres, negros, mulheres e homossexuais (cf. Landes 2002 [1947]), foram vítimas da fiscalização e repressão policial durante décadas e os sacerdotes deviam registrar suas casas na Delegacia de Jogos e Costumes, da Secretaria de Segurança Pública. Na década de 50, exigia-se igualmente solicitação de licença para realizar cerimônias religiosas afrobrasileiras. Nessa altura, a comunidade negra começou a se organizar e as “batidas” policiais já eram menos freqüentes. Além disso, muitos templos se deslocaram para zonas de difícil acesso, na periferia da cidade, para evitarem o controle policial (cf. Braga 1993:58).

Discute-se, mais adiante, como os estudos científicos realizados durante o século XX reproduzem estereótipos e legitimam idéias que afirmam a inferioridade biológica e cultural dos africanos, justificando a repressão contra eles dirigida. Aliás, observa-se, na segunda metade do século XX, uma tendência para o “branqueamento” das religiões afrobrasileiras, no sentido de que muitos de seus adeptos tentaram apagar sistematicamente os traços africanos, ajustando as práticas religiosas e, com certeza, a linguagem também à cultura nacional eurocêntrica e hegemônica (cf. Ortiz 1999; Prandi 1999:100).

Os dados de que se dispõe revelam ainda que a maioria dos terreiros de candomblé na Bahia são constituídos, predominantemente, por afrodescendentes, entre os quais muitas mulheres em ocupações subalternas (Siqueira 1994:59). Estes constituem, como já foi dito, um estrato inferiorizado na sociedade:

Mulheres e negros, no processo de produção social, cada qual é apresentado como trabalhador menos qualificado e menos produtivo, em razão, logo a princípio, da preguiça inerente atribuída ao negro

em geral, além da possibilidade, em particular, da ocorrência de gravidez na mulher (Castro 1995a:85).

Acredito que o fato de muitos dos líderes desta religião serem mulheres, negros e descendentes de escravos, pertencentes a camadas sociais de baixa renda já fala por si só: são identidades que carregam estigmas, grupos que ainda enfrentam a discriminação social, racial e sexual e o preconceito religioso, em maior ou menor grau (cf. Ferreira 2000).

No tocante ao racismo, d'Adesky (2001:32) afirma que pode ser visto como uma negação da identidade a partir de uma desvalorização da identidade cultural dos negros que os relega ao *status* de cidadãos de segunda classe. Em consequência, a variante lingüística por eles utilizada não se valoriza, já que é associada a uma religião cujos membros, na sua maioria, são afrodescendentes e pertencem às classes mais baixas da população. Isto em uma sociedade onde as diferenças de classe são abismais e onde os conflitos raciais se confundem com os de classe e chegam a ser superados por estes (Bacelar 2001:92).

Não obstante, percebe-se uma mudança de atitudes que leva à valorização das expressões culturais afrobrasileiras. Um exemplo disto é a valorização da cultura negra pelos *blocos afro* carnavalescos que surgiram nos bairros populares de Salvador a partir da década de 70 e pelos movimentos negros (cf. Guerreiro 2000). Outro fator relevante é salientado por Birman (1990:5), que discute a “construção da negritude” durante 1988 (ano em que se comemorou o centenário da Abolição), como forma de contraposição à ideologia do “branqueamento”.

Resta entender por que a variante lingüística utilizada nos candomblés não desapareceu, já que a discriminação e a falta de *status* histórico, social e econômico dos praticantes de religiões afrobrasileiras constituem índices de pouca vitalidade etnolingüística, o que afeta negativamente suas identidades e, em consequência, as atitudes lingüísticas em relação às variantes por eles utilizadas.

Do meu ponto de vista, as idéias que levam à discriminação sistemática têm sido legitimadas durante muito tempo pelas elites no mundo inteiro, mas, no interior dos grupos diferenciados negativamente, os africanismos parecem ter sido valorizados (cf. Gilman 1993:391). Como já foi dito (cf. 4.1.2), a valorização no interior de um grupo denominado afrodescendente e que, de fato, sempre foi maioria em Salvador, pode ter viabilizado a revalorização da herança

cultural africana e, conseqüentemente, a conservação da linguagem do candomblé. É desta maneira que a linguagem representa um meio de resistência cultural (cf. 1.1).

4.3 Relação entre ideologias e discurso acadêmico

Cheguei à conclusão, ao longo deste trabalho, que os estudos anteriores não fornecem unicamente um quadro de referencial teórico no qual o presente estudo pode se encaixar, mas que devem, necessariamente, ser analisados como discursos e como componentes do macro-contexto socioeconômico e político que envolve as comunidades de candomblé.

Focalizo, a seguir, alguns trabalhos científicos sobre temas afrobrasileiros na área da lingüística e das ciências sociais. Foram escolhidos, para este fim, textos de lingüistas reconhecidos que influenciaram estudos lingüísticos posteriores e vários trabalhos de caráter etnográfico, antropológico e sociológico desenvolvidos nos candomblés de Salvador, isto é, dentro da comunidade de fala na qual os dados foram coletados. Estes últimos estudos são interessantes na medida em que ajudaram a formar e divulgar, na sociedade da qual emergem, uma certa imagem destas comunidades.

Além disso, os textos científicos, sobretudo os de caráter etnográfico, fazem hoje parte do cotidiano nos terreiros de candomblé (cf. Capone 1999a:45). Enfim, as comunidades de candomblé, que têm sido vistas como comunidades detentoras de uma tradição oral, foram se transformando em grupos consumidores de textos acadêmicos (cf. Augras 2000:53; Johnson 2002:160), que influenciam suas atuais idéias e atitudes lingüísticas e, por conseguinte, sua vitalidade etnolingüística.

As pesquisas lingüísticas realizadas no mundo ocidental foram marcadas pelas visões de mundo dos seus autores e têm, por sua vez, influenciado as idéias vigentes a respeito do português brasileiro e da participação dos africanos e afrodescendentes na sua constituição. Considero que as atitudes lingüísticas atuais, como por exemplo a reprodução de estereótipos sobre a maneira de falar de africanos e afrodescendentes e a pouca importância dada à participação de falantes de línguas africanas na constituição histórica do português brasileiro, refletem idéias presentes na sociedade que já foram legitimadas por diversos

estudos científicos. Da mesma maneira, a falta de estudos lingüísticos sobre a participação dos falantes de línguas africanas na constituição histórica do português brasileiro, que será discutida a seguir, reflete atitudes e ideologias lingüísticas.

4.3.1 A falta de estudos lingüísticos afrobrasileiros

No século XIX, o lingüista Friedrich Müller classificou as famílias lingüísticas no mundo todo a partir de diferenças de “raça” supostamente determinadas pela tipo de cabelo dos falantes (Irvine, 1995). Da mesma maneira, Bleek e Lepsius, seus contemporâneos, consideravam que os africanos não conseguiam identificar o casal monógamo constituído de homem e mulher como base da vida familiar (Irvine 1995:145). As línguas sem gênero gramatical baseado nas categorias feminino e masculino (como as línguas da família banto, que possuem sistemas de classes nominais) eram associadas a sociedades polígamas – e, sem dúvida, à imoralidade, ou seja, a uma característica à qual se atribuía valor negativo. O sistema de classes nominais que separava classes humanas e não-humanas revelaria, de acordo com estes autores, a preocupação dos falantes com o culto aos ancestrais – entidades não humanas associadas, com certeza, a conceitos de valor negativo como os de religiões primitivas/atrasadas ou bruxaria.

Este exemplo mostra até que ponto as ideologias e concepções relativas a família, gênero, raça e hierarquias políticas permeavam as representações coloniais e colonialistas das línguas africanas e de seus falantes a partir de dados lingüísticos (cf. Irvine 1995:149). Assim, a desvalorização das línguas africanas aumentava por não terem desenvolvido a escrita. Yeda Pessoa de Castro levanta a questão do prestígio da escrita no seio dos estudos africanistas no Brasil⁵⁴:

⁵⁴ Cf. Linell (1982) e Öhman (2002), sobre o tema do prestígio da língua escrita no Ocidente e a sua influência nos estudos lingüísticos e Silva (2001), sobre o prestígio da escrita no Brasil. Segundo Allwood (1996), a língua escrita tem sido considerada como a verdadeira, sobretudo na qualidade de propagadora das palavras de Deus (por exemplo, na Bíblia e no Corão).

A resistência para tratar de questões relativas às línguas africanas no Brasil começa, antes de tudo, pelo prestígio atribuído à escrita em detrimento da oralidade, a partir de uma pedagogia, vigente no mundo ocidental, que sempre privilegiou o ler e o escrever diante da não menos importante e mais antiga arte do falar e do ouvir. (Castro 2001:65).

Chinweizu (1988:xvii), de sua parte, destaca as novas dimensões que toma a literatura africana quando se levam em conta 5000 anos de tradição literária oral. Esta perspectiva tem o mérito de não se limitar aos livros escritos em línguas européias por autores africanos, que fazem parte de uma elite formada segundo os parâmetros do mundo ocidental.

No Brasil, a ausência de publicações dedicadas ao negro, às línguas africanas e a variantes lingüísticas afrobrasileiras chama a atenção, pelo menos até o fim do século XIX (cf. Queiroz 1998:18; Alkmim 2001b:317). Existem os relatos e depoimentos escritos por viajantes como Spix e Martius (1823-31) mas, em 1888, ano da abolição da escravidão no Brasil, Sílvio Romero dirigia as seguintes críticas aos cientistas brasileiros, no seu livro *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*:

É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas.

Quando vemos homens, como Bleek, refugiarem-se dezenas e dezenas de anos nos centros da África somente para estudar uma língua e coligir uns *mitos*, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas *cozinhas*, como a América em nossas *selvas*, e a Europa em nossos *salões*, nada havemos produzido neste sentido! É uma desgraça.

(...) vamos levemente deixando morrer os nossos negros da Costa como inúteis, e iremos deixar a outros o estudo de tantos dialetos africanos, que se falam em nossas *senzalas*! O negro não é só uma máquina *econômica*; ele é antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência.⁵⁵

⁵⁵ Citado em Rodrigues (1976:xv [1932]).

Embora o preconceito racial esteja nas entrelinhas do discurso de Romero, ele considera o estudo de expressões culturais de origem africana no Brasil como um tema relevante do ponto de vista científico⁵⁶. Aliás, as línguas africanas, quando faladas nas senzalas, eram vistas como dialetos “com uma conotação depreciativa implícita” (Castro 2001:67). Assim, a visão do negro como *objeto de ciência* e não como sujeito pode ser considerada etnocêntrica.

É óbvio que esta falta de trabalhos lingüísticos sobre a influência de línguas africanas no português brasileiro é um produto das ideologias racistas que marcaram e ainda marcam as atitudes lingüísticas, contribuindo para a estigmatização das línguas africanas e das variantes lingüísticas afrobrasileiras. Relegar o estudo das línguas africanas a segundo plano equivale, na verdade, a uma inferiorização cultural de seus falantes. Concordo com Castro (2001:67): a falta de textos é uma falta de interesse por parte das instituições acadêmicas, fato que revela um posicionamento que consiste em ignorar uma área de estudos que carece de prestígio, por razões ideológicas.

Entende-se que a linguagem pode sofrer influências decorrentes de atitudes lingüísticas discriminatórias. As ideologias que justificam estas atitudes servem de base à discriminação de certos indivíduos a partir de estereótipos, ou seja construções sociais que apresentam a imagem reducionista e petrificada do indivíduo *categorizado* como negro, como sendo inferior em relação à de quem é considerado branco (cf. d’Adesky 2001). A vitalidade etnolingüística diminui com o *status* dos falantes, categorizados como um grupo inferior e, com isso, limitam-se as chances de sobrevivência de um código específico ligado ao grupo (cf. Giles et al. 1977:318-21).

4.3.2 Desvalorização da herança africana

As hipóteses sobre as causas da variação e da mudança lingüística no Brasil parecem variar conforme a época na qual cada estudo foi realizado, portanto das ideologias com as quais os autores se identificavam e da orientação lingüística de cada um. Em 1933, Renato Mendonça (1933) e Jacques Raimundo (1933)

⁵⁶ A reivindicação de Romero faz mais sentido, se lembramos a já mencionada queima dos registros relativos ao tráfico negreiro, em 1891.

publicaram obras pioneiras, onde chegaram à conclusão de que a maioria dos aspectos que caracterizavam o português brasileiro devia-se à influência das línguas africanas (principalmente ao quimbundo e ao iorubá).

Na época, a ideologia nacionalista, que tinha marcado o movimento modernista desde a década anterior, já orientava os estudos filológicos para a busca de elementos autóctones diferenciadores a partir da presença de línguas indígenas e africanas (cf. Bonvini & Petter 1998:68). É importante lembrar que, em 1933, publica-se também *Casa grande e Senzala*, de Gilberto Freyre. A obra deste autor veio representar a posituação da mestiçagem e a aceitação da realidade étnica multifacetada do Brasil, que o autor passa a denominar *democracia racial*⁵⁷, espécie de mito que marcou o discurso oficial – e que vigora no senso comum até hoje, no Brasil.

Pode-se dizer que o nacionalismo cultural do Estado Novo (1930-1937) se construía a partir da cultura, onde a herança do afrodescendente ganhou, pela primeira vez, um papel importante. Mesmo assim, na visão de Freyre, a religião do negro se reduz a formas lúdicas (cf. Dantas 1988:198), da mesma maneira que as religiões afrocubanas eram consideradas como parte do folclore nacional e não da cultura propriamente dita (cf. Ayorinde 2000:76). Na opinião de Moura (1988:30), o mito da democracia racial foi elaborado pelas elites a fim de disfarçar conflitos sociais, de atenuar o passado escravocrata e a discriminação nas relações interétnicas brasileiras.

Seguiram-se a estes estudos vários textos que descreviam o resultado do contato com línguas africanas em diferentes regiões do Brasil⁵⁸. Alguns dos fenômenos que explicariam o fato de o português brasileiro ter se desenvolvido como uma variante própria são: mudanças internas, contato de línguas e conservadorismo lingüístico⁵⁹.

Na década de 40, os filólogos brasileiros abandonaram o debate sobre a influência africana, mas as discussões sobre as peculiaridades do português do

⁵⁷ Segundo Cruz (2002), Freyre teria usado o conceito de *democracia racial* pela primeira vez em 1949. Porém, a idéia de que a “mistura de raças” é a principal originalidade brasileira é uma constante desde os primórdios da obra de Freyre.

⁵⁸ Para uma descrição mais detalhada dos estudos lingüísticos africanistas no Brasil ver Castro (1980, 2001).

⁵⁹ Do meu ponto de vista, vários desses fatores influenciaram as mudanças do português brasileiro. Acredito que reconhecer a importância da influência das línguas africanas não elimina necessariamente o papel de outros fatores na evolução da língua.

Brasil continuaram nos níveis lingüístico e ideológico. A formação de uma nova geração de filólogos rendeu trabalhos que defendem a unidade cultural e lingüística lusobrasileira (apontando a importância das mudanças internas e minimizando a participação dos africanos); para eles, a língua portuguesa reflete e expressa uma cultura homogênea.

Nestas discussões, Serafim da Silva Neto representa a idealização de um padrão (de língua *escrita*) lusitanizante do português brasileiro, construída pelos gramáticos a partir da segunda metade do século XIX, e as propostas dos filólogos sobre o conceito de *norma* do português brasileiro.

Segundo Silva Neto, a suposta unidade lingüística no Brasil seria a consequência direta da colonização heterogênea, isto é, do contato entre colonos de todas as partes de Portugal cujos vários falares teriam se mesclado perdendo as suas respectivas peculiaridades regionais. As diferenças entre o português europeu e o brasileiro eram vistas como resultado da colonização feita por portugueses de todas as regiões de Portugal.

Assim, alguns lingüistas reconhecidos, como Melo (1975 [1946]), Silva Neto (1950, 1960) e Elia (1979), dão pouca importância à participação das populações de origem africana na constituição do português brasileiro. É interessante ver como, em 1960, época em que já começava uma mudança de atitudes no Brasil, Silva Neto chega praticamente ao ponto de negar a participação dos africanos na constituição do português brasileiro:

[os negros e os índios] não tinham prestígio literário porque sua linguagem não os habilitava a isso, não dispunham de prestígio social porque a sua cor, a sua origem e a sua situação económica os ligava às classes mais humildes da população. Por causa precisamente desta falta de prestígio é que a linguagem adulterada dos negros e dos índios não se impôs senão transitòriamente (Silva Neto 1960:21).

A ideologia dos filólogos acima citados reflete, a meu ver, uma visão segundo a qual o branco seria superior ao negro “racialmente” e culturalmente (cf. Lobo 1994:12) e o negro não poderia, portanto, ter participado na formação de uma língua européia e *culta* com uma literatura escrita como é o caso da língua portuguesa (cf. Souza 1998:70-71).

Alkmim (2001b) se debruçou sobre aspectos relativos à fala dos negros levantada em charges do século XIX, revelando as seguintes atitudes e/ou

juílgamentos: ausência de razão em negros, vistos como infantis nos modos, idéias e linguagem; discriminação de variantes de português marcadas por africanismos e da pronúncia dos negros, que também é avaliada negativamente como infantil e estúpida; reprovação de variantes lingüísticas de jovens brancos adquirida pelo contato com línguas africanas, por ser, como estas, “viciada” e com “terminologia mais esquisita”⁶⁰.

Ferreira (2000:103) explica que as representações negativas do negro têm raízes muito antigas no imaginário coletivo. No século XXI, estas representações têm continuidade através das ideologias lingüísticas conservadoras e retrógradas divulgadas pelos meios de comunicação no Brasil, onde existe um profundo preconceito que pesa sobre as pessoas que falam variantes lingüísticas pouco prestigiadas:

[...] as *pessoas* é que são estigmatizadas, desvalorizadas e aviltadas em sua própria identidade individual e social sob a alegação de que “falam tudo errado” ou “não sabem português”. A principal conclusão a que cheguei em minha investigação foi essa: o preconceito lingüístico não existe. O que existe é o uso da linguagem como desculpa válida e aceitável para excluir uma pessoa dos bens sociais aos quais ela deveria ter direito pelo simples fato de ser uma pessoa (...) as pessoas excluídas do poder político e do poder aquisitivo também são excluídas do poder falar (Bagno 2001:sem página).

Nessa perspectiva, a língua “cultu”, em oposição à “viciada”, representa um instrumento de poder ou dominação social. Assim, a hierarquização lingüística consiste em uma especialização funcional de variantes e a distribuição desigual do seu prestígio social, tendo a função de ratificar a estratificação social (Cáccamo 1987, sem página). No que diz respeito à linguagem do candomblé, percebe-se que a variante que goza de mais prestígio social é a que têm sido associada aos grupos étnico-religiosos denominados nagô-iorubá. Discutiremos, a seguir, as posturas nagocêntricas do discurso acadêmico.

⁶⁰ Ver Moura (1988:80), a respeito dos estereótipos negativos sobre o negro como imigrante.

4.3.3 A visão nãgocêntrica de Nina Rodrigues

A primeira coleta de material etnográfico sobre candomblé em Salvador foi realizada por Nina Rodrigues, que inaugura os estudos afrobrasileiros, no fim do século XIX. *Os Africanos no Brasil*, que inclui uma lista de africanismos lingüísticos, foi publicado em 1932, vinte e cinco anos após a morte de Nina Rodrigues, em 1906. Marcado pelo positivismo e o evolucionismo da época⁶¹ (influenciado pelas idéias francesas como a maioria dos intelectuais brasileiros seus contemporâneos), o trabalho precursor de Rodrigues apresenta idéias segundo as quais os africanos, de raça *inferior*, introduziram no Brasil vestígios de uma religião *atrasada* que se misturou com outras crenças, “resultando de tudo isso perigosa amálgama, que só serve para ofender Deus e perverter a alma” (Rodrigues 1976:260 [1932]). Reconhece-se, porém, o mérito do autor que inaugurou os estudos sobre as manifestações religiosas de origem africana e fez um levantamento muito importante de dados etnográficos.

Aparentemente, os médicos psiquiatras no Brasil, em Cuba e no Haiti (cf. Aubrée & Dianteill 2002) compartilhavam o referencial básico de comparação, ou a *norma* representada pelo catolicismo, e o interesse pelos fatores que causavam “degenerações psíquicas” como o transe de possessão ou a “criminalidade étnica” (Rodrigues 1976:273 [1932]). Acreditava-se que estes “problemas” poderiam ser resolvidos com ajuda da ciência. Assim, Ulysses Pernambucano, discípulo de Rodrigues que tinha em comum com o mestre a visão paternalista do africano e do afrodescendente, criou, no Recife, um Serviço de Higiene Mental⁶² para estudar o comportamento dos praticantes dos cultos afrobrasileiros e, pelo mesmo interesse “científico”, protegia-os da repressão da polícia (cf. Dantas 1988:177).

Assim, os estudos posteriores aos de Nina Rodrigues sobre os candomblés, como os de Manoel Querino (1988 [1938]), que descreve com entusiasmo as tradições afrobrasileiras em Salvador, podem, de um certo modo, elevar o negro, mas atribuem ao nervosismo da mulher o dito *atraso* das religiões afrobrasileiras, que Rodrigues atribuía à inferioridade do negro:

⁶¹ Ver Schwarcz (2001:43-66), para uma discussão sobre teorias raciais no século XIX.

⁶² Ver Schwarcz (2001:207-13), sobre a “higiene pública” como paradigma político e científico na virada do século XIX para o XX.

Tanto quanto nos permite a penetração nesses segredos, essa exaltação de sentidos é o resultado de uma idéia fixa determinada pela conversação sobre a espécie com pessoas entendidas, ou por ter assistido aos atos feticistas (sic); tudo isso a influir no temperamento nervoso, auxiliado pelo histerismo, desde que esse fenômeno é peculiar ao sexo feminino (...) (Querino 1988:50).

Arthur Ramos (1988 [1934]), discípulo de Rodrigues, cujo trabalho ainda se baseia em uma interpretação patológica do transe dentro do candomblé, desperta o interesse de uma nova geração de pesquisadores, dentre os quais se destaca, na Bahia, Édison Carneiro (1961 [1948]). Este último não se limita unicamente às comunidades de tradição nagô-iorubá, inicialmente estudadas por Nina Rodrigues (e posteriormente observadas pela maioria dos etnólogos e antropólogos que trabalharam em Salvador). Assim, a partir de 1936, Carneiro publica uma série de reportagens sobre o candomblé no jornal *O Estado da Bahia*. Comparadas com as notícias sobre a repressão policial que tratavam as atividades nos terreiros de maneira bastante intolerante e agressiva, as reportagens deste autor revelam uma postura tolerante em relação à cultura afrobaiana (cf. Braga 1993:56).

Houve também, nas décadas de 30 a 50, pesquisadores estrangeiros (como Donald Pierson, Melville Herskovits, Franklin Frazier, Ruth Landes, Roger Bastide e Pierre Verger) que estudaram e freqüentaram os candomblés da Bahia e contribuíram, desta maneira, para aumentar o prestígio (e afirmar a superioridade) de três ou quatro comunidades de tradição nagô-iorubá. Estas ganharam *status* com ajuda da divulgação de alguns estudos que afirmavam a sua “autenticidade”, argumentando que teriam preservado a sua africanidade sendo mais fiéis às tradições de origem do que os demais terreiros, mais abertos ao sincretismo⁶³.

A propósito disso, Dantas (1988:147) discute as diferenças entre o que é considerado puro e autêntico em dois estados diferentes: “o que é dado em Pernambuco como ‘nagô puro’ é visto na Bahia como acervo dos ‘bantos misturados’”. Em outras palavras, a autenticidade é algo negociável.

Entretanto, Serra (1995) se opõe à importância dada por Dantas ao papel

⁶³ Para aprofundar a discussão da oposição que existe, hoje, entre as duas posturas em relação à questão da “pureza” e da “autenticidade” do culto, na África e no Brasil, consultar Capone (1999b:68).

dos intelectuais: ele explica que os adeptos do candomblé não se dedicam a ler os livros de Nina Rodrigues e que Dantas exagera no que diz respeito à aceitação da perspectiva “nagocêntrica” nos candomblés. Segundo o mesmo autor, Rodrigues se concentrou nos candomblés de tradição nagô-iorubá simplesmente porque estes predominavam de maneira absoluta no fim do século XIX. Contudo ele aceita parte da crítica de Dantas (1988):

A antropóloga evidencia os sentidos políticos da atitude assumida, no caso, por um setor da *intelligentsia* (sic) (relacionando essa atitude com a construção de um discurso nacionalista, a expressão de um regionalismo e a produção do mito da “democracia racial/cultural brasileira”); esclarece o teor de manipulação ideológica que a exaltação do nagô e de sua “pureza” reveste em muitas obras “clássicas” no campo dos estudos afro-brasileiros; estuda a difusão de preconceitos que marcam o discurso acadêmico; e focaliza a interação entre estudiosos e pesquisados, abordando as influências recíprocas e sua cooperação na montagem de uma ideologia. (Serra 1995:45).

Concordo com Dantas (1988) no sentido de que, desde a publicação da obra de Nina Rodrigues, em 1932, há um discurso que se reproduz sobre a superioridade da tradição nagô-iorubá em relação às tradições de outros afrodescendentes, de maneira análoga a quando se afirmava que a cultura do branco era superior à do negro. Isto se desencadeia a partir das idéias de Rodrigues a respeito da pureza primitiva da religião nagô, em oposição à magia ou à feitiçaria (que representavam o “mal”) praticadas por outros grupos.

Meio século mais tarde, Póvoas (1989:18) fornece um exemplo relativamente recente da repercussão e da repetição das idéias acima delineadas:

Mesmo a superioridade cultural dos negros *yorùbá* com suas práticas religiosas bem definidas e uma filosofia de vida bem fundamentada, determinou uma certa supremacia da língua *nàgô*. (...) Se a língua portuguesa é superior, culturalmente, em relação à língua do candomblé, também perde para esta no sentido de que a atitude de exclusividade e a lealdade lingüística determinam a sobrevivência do dialeto. (Póvoas 1989:19).

O autor é lingüista e sacerdote do candomblé e fala do desenvolvimento do

candomblé em um “cenário de desprezo e desprestígio social do negro”. Entretanto, ele não deixa de ecoar tanto o discurso de Silva Neto, como o de Rodrigues, ambos questionados acima.

Tendo discutido abordagens consideradas etnocêntricas e visões eurocêntricas, vale ressaltar a postura de Harding (2000:66-67) que, pelo contrário, critica a reprodução de um discurso nagocêntrico, já que este desviaria a interpretação do papel da religião na formação de identidades da diáspora africana.

Obviamente, o discurso nagocêntrico afeta positivamente a vitalidade etnolingüística das comunidades de tradição nagô-iorubá (em detrimento de outras). Além disso, o iorubá já era uma língua escrita em 1850, o que é cedo comparado com outras línguas africanas e esse fato pode ter dado prestígio a este idioma. Outro fator que deve ser levado em consideração é a época da chegada da maioria dos falantes de iorubá ao Brasil, entre 1770 e 1850 (Verger 1987:9). Foi durante este mesmo período que se desintegrou o poderoso reino de Oyo⁶⁴ e que muitos dos seus habitantes foram escravizados. Na mesma época, os africanos dessa procedência foram considerados superiores e tudo indica que tivessem possibilidade de se reunir nos centros urbanos como Salvador (Reis 1987 [1986]).

A influência dos nagô na cultura baiana oitocentista se explica por fatores demográficos, como a entrada massiva de africanos falantes de variantes de iorubá na região. É também pela entrada mais tardia de grande número de falantes de variantes de iorubá, pelo alto *status* da língua e seus falantes e pela possibilidade de se organizarem, que se constata, por um lado, a vitalidade deste grupo em comparação a outros e que, por outro lado, se justifica a importante presença de vocábulos e expressões de origem iorubá nas comunidades-terreiro.

Apesar de ter constatado a discriminação histórica da comunidade de fala estudada, percebi que, quando Neide e José (gravação de 10/3/2000) afirmam que “queto está na moda”, testemunham o *status* atribuído a este grupo. É possível estudar a influência dessa “moda” na linguagem. Nesse sentido, o que motivaria um falante a usar formas lingüísticas características de um grupo que está “na moda” e que é valorizado positivamente, seria o desejo de adotar uma identidade social e cultural positiva (cf. 3.2). Essa identificação com o grupo

⁶⁴ A cidade de Oyo fica hoje na atual Nigéria e o estado de Oyo é um dos estados que tem mais falantes de iorubá. Na realidade, oyo é um dialeto iorubá.

valorizado afeta positivamente a auto-estima do falante (cf. 3.2). Dito isto, é interessante abordar uma discussão a respeito das mudanças na sociedade brasileira que, acredito, influenciam a linguagem.

4.4 Mudanças em progresso

Em um artigo do jornal *O Estado de São Paulo*, pode-se ler sobre o orgulho de ser negro na Bahia, que seria, segundo o jornalista, mais forte do que em outros estados brasileiros. Este fato se explica a partir do surgimento de entidades do movimento negro nos últimos 20 anos, que teria levado ao resgate da cultura de origem africana e transformado a ascendência africana em motivo de orgulho. No mesmo artigo, um historiador entrevistado confirma a (re)valorização das origens negras, nas comunidades de candomblé:

Em vários segmentos baianos, ser negro é mais importante do que qualquer outra coisa (...) O axé (força) está associado à cor negra da religião africana e, por essa razão, raros são os pais e mães-de-santo que não se dizem negros. (Marcelo Cerqueira, citado em Talento 2002).

Este trecho é índice de vitalidade subjetiva, já que mostra que os próprios membros da comunidade de fala podem ter uma visão positiva da cor negra e da identidade africana associadas ao candomblé. Da mesma maneira, os depoimentos que serviram como exemplos da vitalidade subjetiva da comunidade de fala estudada ao longo deste capítulo e o fato de muitos iniciados viajarem para a África a fim de aprofundarem seus conhecimentos religiosos confirmam o *status* crescente do que é considerado “africano”, em oposição ao “euroamericano”, especialmente no que diz respeito aos ensinamentos religiosos. Convém aqui lembrar que isso não impede que muitas pessoas ditas brancas se considerem descendentes de divindades africanas.

Mas quais os fatos que explicam a (re)valorização da herança africana? Na década de 1960, os países africanos começaram a se tornar independentes e o governo brasileiro se interessou pelos novos mercados que surgiam, sobretudo nos estados da África ocidental, com os quais o Brasil já mantinha relações comerciais. Houve uma mudança de atitudes em relação à África e, em

decorrência, uma reformulação global da política nacional no que diz respeito às expressões culturais afrobrasileiras (cf. Capone 1999a:137). Acredito, assim como Moura (1988:122), que a independência dos países africanos fez com que fossem reavivados determinados valores de origem africana no seio de grupos como as comunidades de candomblé, que representam uma resistência organizada à marginalização do negro.

Em virtude dessas mudanças na política internacional, a comunidade afrobaiana e o candomblé começaram a ganhar prestígio. Logo seus adeptos vão adquirir apoio e controle institucional, passando a fazer parte de instituições existentes e a se organizar em movimentos sociais que valorizam as raízes negras. As mudanças no cenário sociopolítico agem sobre a vitalidade e, nesta situação flexível, onde os indivíduos percebem que a posição do seu grupo na hierarquia de *status* pode ser alterada (cf. Giles et al. 1977:319-21), a vitalidade etnolingüística da comunidade do candomblé e da linguagem ali utilizada aumentam gradativamente.

Em 1959, surgiu em Salvador o Centro de Estudos Afro-orientais (CEAO) e os pesquisadores a ele associados tiveram grande influência sobre as idéias que vieram a circular nessa cidade no que diz respeito à linguagem utilizada nos candomblés soteropolitanos. O CEAO, fundado com apoio da UNESCO e do Governo, oferece, desde 1961, cursos de iorubá, uma das três línguas oficiais da Nigéria⁶⁵. Cabe aqui esclarecer que, tanto os cursos de línguas como os de história e cultura dos afrobrasileiros e de povos africanos aceitam alunos de todas as classes sociais já que não se exige escolarização comprovada para a inscrição (cf. Bacelar 2001:135).

Além disso, nesta altura, o negro já tinha conquistado certa mobilidade social e a consciência étnica aumentava na Bahia e no Brasil, que recebeu visitas de personalidades importantíssimas do movimento da negritude, como Léopold Sédar Senghor e Aimé Césaire.

Foi através do Centro de Estudos Afro-orientais que a Universidade Federal da Bahia institucionalizou a perspectiva de pesquisa iniciada na década de 1930, com a inclusão da africanidade no conceito do ser baiano (Bacelar 2001). Fala-se hoje de uma “escola baiana” fundada por Nina Rodrigues (Bacelar 2001:125), cuja marca seria agrupar os intelectuais vinculados aos

⁶⁵ O CEAO também ofereceu cursos de quicongo e ewe, com menos sucesso que os cursos de iorubá (Castro 2002a:40).

estudos denominados “afrobrasileiros” (como Yeda Pessoa de Castro, Vivaldo da Costa Lima, Juana Elbein dos Santos, Deoscóredes Maximiliano dos Santos, Júlio Braga etc.).

Nas décadas de 1960-70, o candomblé se expandiu para o Sudeste (com a migração dos nordestinos em busca de melhores condições de vida nas metrópoles e porque encontrou condições sociais, econômicas e culturais favoráveis)⁶⁶. Além disso, houve um movimento de resistência à ditadura a partir de 1964, que valorizava o pobre, o negro, o explorado e o marginalizado e que via esses grupos como “pólos de luta contra a injustiça social” (Prandi 1999:102-3).

Conforme Goldstein (2003), houve dos anos 70 até meados de 1980:

[...] uma espécie de *revival* da década de trinta: o regime militar consolidou sua hegemonia cultural através do controle do processo cultural, incentivando a criação de centros de folclore e casas de cultura, do tombamento de monumentos e assim por diante. A novidade, nos anos setenta, foi tentar conciliar a preservação de valores tradicionais com o desenvolvimento econômico das regiões através do turismo interno e externo. (Goldstein 2003:74-75).

De acordo com a mesma autora, na Bahia, este movimento teria se manifestado através da propagação de elementos da cultura afrobaiana que pudessem construir uma imagem de baianidade exótica. Esses passaram a ser acionados na publicidade voltada, entre outras coisas, para o turismo. No discurso oficial, isto serve de fundo para defender a tolerância e a miscigenação brasileiras, propagadas a partir dos anos 30.

Em 1976 o governo da Bahia⁶⁷ libera os terreiros de candomblé da exigência de registro policial e a constituição baiana reconhece o candomblé como religião. Observa-se ainda, a partir de 1980 (cf. Augras 1983:53), uma intensificação do interesse pelo candomblé da parte de pesquisadores de várias nacionalidades e áreas de estudos (como Ordep Serra, Júlio Braga, Raul Lody, Monique Augras, Beatriz Góis Dantas, Reginaldo Prandi, Inger Sjørølev, Marta

⁶⁶ Havia um terreiro de candomblé registrado em São Paulo na década de 50 e 2500 no fim da década de 80 (Augras 2000:56).

⁶⁷ Esta exigência teve fim em datas diferentes, dependendo do estado (cf. Capone 1999a:131, nota 21).

Cuesta e Rachel Harding).

Em 1981, o CEAO organiza o primeiro “Encontro de nações-de-candomblé”, contando com a presença de iniciados e estudiosos da religião. Em 1983, a “II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás” foi financiada pelo governo da Bahia e realizada em Salvador, incluindo participantes de vários países do Atlântico negro. Já o segundo “Encontro de nações-de-candomblé” teve lugar em 1995.

Em Salvador, os blocos afro funcionam como agentes valorizadores da herança cultural dos afrodescendentes, inclusive o candomblé, desde a década de 70 e se tornaram visíveis nos meios de comunicação a partir de 1988. Atualmente representam verdadeiras entidades negras que lutam contra o racismo afirmando suas raízes africanas através das letras e da sua expressão estético-musical (Guerreiro 2000). Hoje em dia, blocos como o Olodum e o Ilê Aiyê são as verdadeiras estrelas do carnaval baiano, seguidas por milhares de foliões na rua.

Outros fenômenos vistos como índices de apoio e inserção institucional são: o grande número de páginas de Internet dedicadas a esta religião; os museus montados pelas comunidades; as associações e ONGs formadas pelos integrantes do candomblé que desenvolvem projetos sociais e que já conseguiram tramitar o tombamento de vários templos, hoje considerados patrimônio nacional; a transformação da Federação Baiana dos Cultos Afro-brasileiros em Federação Nacional dos Cultos Afro-brasileiros, uma organização que inclui grande número de casas de candomblé e pretende, entre outras coisas, implementar a aposentadoria dos sacerdotes de cultos afrobrasileiros. Esta federação já ofereceu cursos sobre a linguagem do candomblé.

Todos estes exemplos dão prova da capacidade de organização do *povo-de-santo*, da sua participação em diversos eventos e, em consequência, do apoio e controle institucional que vem conquistando. O próprio candomblé se tornou, atualmente, uma atração turística internacional e a *axé music*, que surgiu em Salvador na década de 80, é dançada tanto na Europa como por jovens de classe média branca de várias capitais brasileiras.

Quanto à área da lingüística, torna-se disciplina obrigatória nos cursos de Letras no Brasil em 1963, e a investigação lingüística muda consideravelmente a partir de então (cf. Mattos e Silva 1998:102-5). Os dados lingüísticos começam a ser levantados em trabalhos de campo e um fato importantíssimo a respeito do português brasileiro é apontado justamente por dialetólogos e sociolingüistas a

partir do momento em que a língua *falada* é levada em conta: o português brasileiro não é uma língua homogênea! Constata-se que não existe unidade lingüística, pelo contrário existe variação diacrônica, diastrática, diafásica e diatópica, sendo que nenhuma variante lingüística é por natureza superior a outras.

A partir destas mudanças (na sociedade e no meio acadêmico), verifica-se que se estabelecem vários tipos de análises lingüísticas (embora ainda escassas) na área de estudos que valoriza e se ocupa do contato com línguas africanas e das mudanças lingüísticas no Brasil. Alguns destes estudos centram a atenção em comunidades de tradição nagô-iorubá, assim como os estudos das áreas das ciências sociais, e afirmam a presença da língua iorubá na Bahia (por exemplo Póvoas 1989; ver também de Souza 1996, 1998; Enedino 2001). Concordo que muitos termos específicos e algumas expressões originárias de várias línguas africanas foram preservados no âmbito religioso do candomblé, mas observa-se também que há um insumo constante de línguas africanas (sobretudo do iorubá) devido ao trabalho de resgate da herança cultural africana por parte de diversos grupos (cf. capítulo 8).

Observei, ainda, uma evolução similar no que diz respeito à herança cultural nas comunidades de nação angola (ou congo), onde aumenta o interesse pelo estudo das tradições que seus membros consideram pertencer a suas culturas de origem e isto afeta a linguagem (cf. capítulo 8). Sabe-se que o CEAO já ofereceu cursos de quicongo e que a Casa de Angola oferece cursos de quimbundo, duas línguas da família banto.

Discutiu-se o processo de revalorização da herança cultural a partir da década de 1960. Este processo se intensificou a partir dos anos 80 e fez com que as comunidades de candomblé ganhassem *status* e apoio institucional. Constata-se que os fiéis de hoje vêm de todos os estratos da sociedade e não são somente afrodescendentes. Além disso, o acesso a cursos de língua e civilização iorubá, e em menor escala de línguas da família banto, oferecidos principalmente pelo Centro de Estudos Afro-orientais, bem como a multiplicação de publicações que descrevem estas culturas facilitaram a importação de africanismos lingüísticos que funcionam como marcadores de uma identidade “africana” valorizada positivamente.

4.5 Síntese

Pode-se notar como as idéias presentes na sociedade mais ampla permeiam os estudos e são reforçadas por textos científicos que determinam atitudes lingüísticas e provocam alterações na forma e nas funções sociais da linguagem. Consta-se, em seguida, que idéias e atitudes lingüísticas foram mudando no âmbito do candomblé e na sociedade envolvente na medida em que a africanidade passou a ser uma característica cada vez mais positiva a partir da década de 60 (pelo menos, dentro do candomblé, e talvez das religiões afroamericanas de maneira geral). Do meu ponto de vista, a vitalidade etnolingüística do *povo-de-santo* (e em especial a dos grupos ligados à tradição nagô-iorubá) tem aumentado a partir destas mudanças no macro-contexto.

Em resumo, constata-se que:

- o peso demográfico dos afrodescendentes é importante em Salvador, onde têm constituído uma maioria;
- o *status* do grupo tem sido baixo em uma perspectiva histórica;
- mesmo assim, as comunidades mantêm uma vitalidade subjetiva;
- o *status* das comunidades vem aumentando a partir da década de 60;
- atualmente, as comunidades de candomblé têm mais apoio e participação/ espaço institucional.

Acredito que as condições sociais históricas fomentaram a atenuação dos marcadores lingüísticos de identidade étnico-religiosa e que hoje em dia esses são acentuados em contextos intergrupais. Em concordância com Gilman (1993:394-95), penso que a sobrevivência de uma variante que historicamente carece de *status* possa ser explicada pelo fato de sempre terem existido contextos onde normas lingüísticas padrão talvez não tivessem prestígio nenhum: quilombos ou comunidades de escravos fugidos; comunidades religiosas afroamericanas; movimentos políticos negros e movimentos socioculturais de poesia, teatro e música popular.

Penso também que uma das razões principais pelas quais a linguagem marcada não foi substituída por outras variantes é esta ter funcionado como meio de resistência cultural: tinha prestígio entre seus falantes e, deste modo contribuía com a vitalidade dentro do grupo ou vitalidade *subjetiva*. Neste caso, a vitalidade do grupo se manifesta através de uma variante lingüística que tem

muitos falantes e funções lingüísticas consideradas importantes (cf. Bouchard Ryan et al 1982:4).

Embora o candomblé e seus adeptos sejam cada vez menos marginalizados, ainda há uma luta do negro e do praticante de candomblé pelo reconhecimento do *status* e de dignidade, pela partilha do poder político, pelo fim das desigualdades econômicas e pelo acesso a posições de prestígio na sociedade (cf. d'Adesky 2001:23). Sabe-se ainda que os afrodescendentes são mais pobres e menos instruídos que o resto da população do Brasil, sendo também mais vulneráveis à violência e às doenças (cf. Hamann & Tauil 2001).

Por outro lado, as discussões sobre a identidade étnica tem tido certa dinâmica no Brasil durante os últimos anos. Com efeito, a mudança de atitudes acima discutida acarreta uma desconstrução do mito da democracia racial e um reconhecimento, por parte do governo, da prática do racismo no Brasil atual (cf. Moura & Barreto 2002), a ponto de algumas universidades já terem instituído a política de quotas. A partir deste reconhecimento, poderão surgir novas mudanças sociais e lingüísticas.

5 Línguas africanas e contatos lingüísticos

Toninho: aqui no Brasil..o imp..o mais importante do candomblé é que nós..descendentes e reminiscentes..né? de negros africanos..somos a u..o único povo que fala o iorubá clássico..o iorubá de África..o iorubá verdadeiro de orixá..de séculos e séculos..milênios atrás..somos nós..porque em África não se fala iorubá que nós falamos aqui..fala já o iorubá hoje.. que se aprende na escola..(18/3/2000:1.38)

Cenário: Toninho e Laura conversando embaixo de uma árvore, ao lado do terreiro de Toninho.

Este capítulo trata de aspectos lingüísticos, comentando a variação lingüística, as descrições e representações das variantes lingüísticas chamadas afrobrasileiras e semicrioulas, assim como da linguagem do candomblé, a partir de estudos anteriores e de dados gravados durante o trabalho de campo.

Tendo em conta os objetivos deste estudo, discutem-se, a seguir, os seguintes itens:

- presença histórica das línguas africanas no Brasil;
- linguagem do candomblé em relação às variantes denominadas vernáculos;
- contatos lingüísticos em solo brasileiro;
- expressões da linguagem do candomblé;
- representações da linguagem do candomblé.

5.1 Línguas africanas no Brasil

É sabido que na África meridional e nas zonas ao leste, onde os europeus se abasteciam de cativos, dominam, até hoje, as línguas da família banto (por exemplo, em Angola e no Congo).

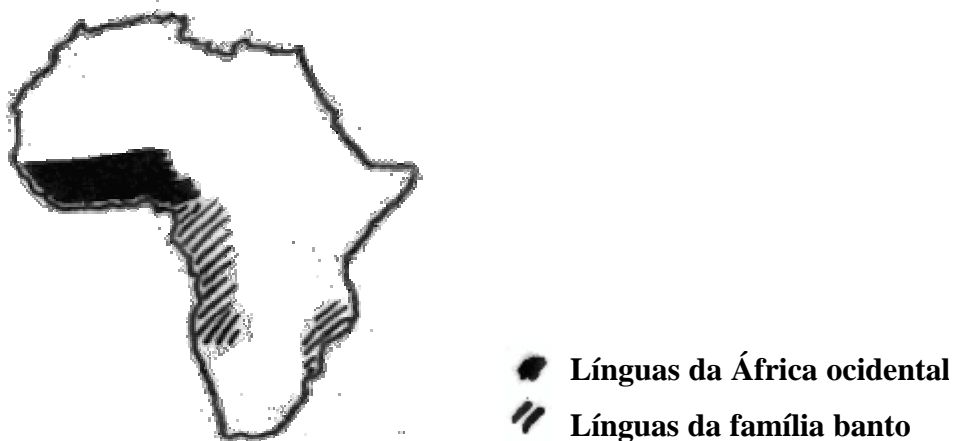


Figura 4 Zonas de procedência dos cativos africanos levados para o Brasil.

Ao norte, desde o atual Senegal até a Nigéria, ainda se falam várias línguas da África ocidental que, ao contrário do que acontece com as línguas do domínio banto, nem sempre apresentam uma mesma tipologia lingüística (cf. Figura 4).

Afora os estudos lingüísticos sobre o contato entre o português e as línguas africanas no Brasil (cf. Mendonça 1933; Raimundo 1933), há documentos históricos que atestam a presença de línguas africanas na Bahia em diferentes épocas: enquanto Rodrigues (1976:143-46 [1932]) elenca vocabulários de cinco línguas africanas, Oliveira (1995-6) afirma que o “nagô” era utilizado como língua franca entre escravos e libertos que não se identificavam necessariamente como nagôs. A mesma autora acredita que a denominação *língua geral* pode se referir ao nagô. Além disso, Mattos e Silva (1999:27) propõe que “o que na documentação colonial se designa por “*usar a língua geral, falar a língua geral, saber a língua geral*” poderia significar “um português simplificado, com interferências de línguas indígenas e também de línguas africanas”. Ambas as propostas parecem-me perfeitamente plausíveis.

Reginaldo (*manuscrito*) também menciona a presença de línguas africanas na Bahia: em 1673, um padre que ali residia teria afirmado que aprendeu o quimbundo no Brasil. A mesma autora aponta que a primeira gramática conhecida de quimbundo foi escrita na Bahia, por um jesuíta chamado Pedro Dias, que nunca tinha estado em Angola. Uma possibilidade para explicar tal fato é que o quimbundo sistematizado nessa gramática fosse uma variante em uso no Brasil colonial (alimentada pelos cativos falantes de quimbundo, que faziam parte dos

falantes de línguas banto, introduzidos continuamente durante o século XVII).

Contudo, o fato de vários documentos fazerem alusão à competência de diversas pessoas no que diz respeito a línguas africanas, não implica necessariamente que essas pessoas realmente falassem uma língua africana. Não se sabe exatamente o que se entendia, em geral, por *nagô* ou *língua geral* na época, nem o que os autores dos diferentes textos denominavam “nagô” e “língua geral”.

Também não se tem certeza sobre o que significava “saber” ou “falar” uma língua, já que diferentes indivíduos, em diferentes situações e momentos históricos podem avaliar a competência comunicativa de maneiras diversas. Como será desenvolvido mais adiante (cf. 5.4), este estudo problematiza as afirmações a respeito do nível de conhecimento da língua iorubá por integrantes de comunidades de candomblé. Sabe-se que, em Salvador, *nagô* é um termo utilizado popularmente até hoje para designar, dependendo do contexto, qualquer pessoa ou língua de origem africana (Castro 1995b:317). Assim, *nagô* pode designar qualquer língua africana, a língua utilizada pelos membros das religiões afrobrasileiras, e também o português “malfalado” (Castro 2001:295). Acredito que *iorubá* tenha mais ou menos o mesmo significado.

O peso demográfico dos africanos e afrodescendentes na população brasileira foi discutido no capítulo anterior. A presença histórica de grande número de falantes de uma série de línguas africanas e seus descendentes indica que estes, assim como os portugueses, participaram da formação do português brasileiro e das suas normas vernáculas.

5.2 Resultados dos contatos lingüísticos

Como já foi exposto acima (cf. 1.1), o português brasileiro se constitui de normas cultas e vernáculas em dois sistemas variáveis: é um sistema complicado devido à sua pluralidade, polarização e variabilidade. Um exemplo desta complexidade é que as mudanças morfossintáticas observadas em normas faladas cultas e vernáculas não vão na mesma direção: enquanto as normas vernáculas adquirem traços da escrita, ou norma padrão, as normas cultas faladas estariam perdendo alguns traços que as caracterizam como, por exemplo, a concordância em sintagmas nominais.

Além disso, é difícil definir a norma padrão no Brasil. Um exemplo é o fato de existirem duas normas, por exemplo, para a colocação pronominal, uma utilizada na fala e outra na escrita. No que concerne a colocação pronominal, Schei (2003:38-39) verifica, na linguagem literária, uma mistura entre a língua falada e as regras da gramática tradicional, o padrão, que muitas vezes descreve o modelo da modalidade europeia da língua portuguesa. Como consequência, a *norma* encontrada é a variação, a norma padrão sendo simplesmente uma variante idealizada (cf. Le Page & Tabouret-Keller 1985:1-5).

Existem hoje quatro *tipos de análise* desenvolvidos por lingüistas que se dedicam a estudar variantes lingüísticas afrobrasileiras. Um primeiro tipo de abordagem, presente em trabalhos como os de Mendonça (1933) e Raimundo (1933), ressalta a influência africana no português brasileiro e se caracteriza atualmente pela valorização do papel dos africanos e afrodescendentes na constituição do português brasileiro (sobretudo Castro 1976, 2001) – vertente na qual também se encaixa o presente trabalho. Um segundo tipo de análise distingue-se pela hipótese da criouliização prévia ou semicriouliização (entre outros, Baxter & Lucchesi 1997 e Holm 1992), ao passo que um terceiro enfatiza a importância da matriz europeia (ver Naro & Scherre 1993).

Um quarto tipo de análise – o mais recente – se debruça sobre o domínio da língua iorubá dentre os adeptos do candomblé (como Souza 1996 e 1998; Póvoas 1989). Esses trabalhos e mais o de Enedino (2001) apontam a influência da língua iorubá na estrutura morfossintática das variantes denominadas afrobaianas que, segundo Souza (1998), possuem as seguintes características:

[...] enfraquecimento das funções estruturais de morfemas indicadores de tempo, modo, pessoa e número no SV, queda do morfema de número no SN, negação dupla descontínua, predomínio do verbo *ter* para indicar existência, substituição dos pronomes clíticos pelos pronomes retos correspondentes, baixa percepção do papel das preposições como instrumentos formais marcadores da regência dos verbos, redução do elenco de pronomes relativos (quase sempre representados por *que* e por *onde*), além da ocorrência de variantes fonéticas que costumam caracterizar crioulos de base portuguesa. (Souza 1998:80).

As características enumeradas por Souza (1998) estão igualmente presentes em falares afrobrasileiros levantados em comunidades rurais ou em registros

históricos sobre a linguagem dos escravos (cf. Baxter 1998:101; Holm 1987, 1992; Alkmim 1996:69, sobre a ausência de preposições de complementos verbais indiretos; Gärtner 2002, sobre traços paralelos encontrados no português dito *inculto* de Angola e Moçambique).

Aliás, existem falares rurais afrobrasileiros, como o de Helvécia, no sul do estado da Bahia (cf. Baxter 1992; Ferreira 1985), que apresentam mais divergências em relação à norma padrão do português brasileiro do que a linguagem do candomblé, isto é, mais reduções morfossintáticas. Baxter (1992) afirma que esta é uma variante descrioulizada, ou seja, o vestígio de uma língua crioula. Embora esta seja a forma mais parecida com um crioulo de base portuguesa até hoje documentado no Brasil, Helvécia foi fundada no século XVIII por suíços, falantes de francês e alemão, acompanhados por seus escravos, e difere, portanto, na sua história sociolingüística, de outras localidades onde se encontram falares afrobrasileiros.

Destacam-se também, entre os estudos realizados em áreas rurais isoladas, os trabalhos de Vogt e Fry (1978; 1996) sobre a comunidade do Cafundó, Careno (1997), com dados do Vale do Ribeira (ambos realizados no estado de São Paulo) e Queiroz (1998), na Tabatinga (em Minas Gerais). Nessas localidades, os falantes utilizam africanismos lexicais em maior ou menor grau, mas, nos níveis fonológico e morfossintático. Verifica-se que nenhum destes falares difere muito da linguagem coloquial da região, que se caracteriza, entre outras coisas, pelas simplificações morfossintáticas.

Por outro lado, existe uma hipótese sobre a crioulição prévia no Brasil. Não há dúvida de que o português vernáculo brasileiro surgiu em um contexto de contato lingüístico onde a presença de falantes de várias línguas mutuamente ininteligíveis fez com que a língua portuguesa fosse reestruturada. Contudo, acredito que o grau de reestruturação morfossintática⁶⁸ das variantes levantadas até hoje é muito moderado para se poder classificá-las como *semicrioulas* e ainda menos como *crioulas*⁶⁹. Tarallo (1988) sugere que o português brasileiro pode ter passado por processos de crioulição, embora não existam traços lingüísticos que não possam ser explicados de outra forma.

⁶⁸ Ver Mello (1996:91-182), para uma apresentação geral dos traços lingüísticos presentes em variantes vernáculas e afrobrasileiras.

⁶⁹ Ver Lipsky (1998:295-301), para definições de *pidgin*, *crioulo*, *semicrioulo*, *media lingua* e *boçal*.

É necessário esclarecer que as línguas crioulas diferem de outros tipos de línguas de contato pelo fato de apresentarem traços específicos (como os marcadores pré-verbais de tempo, aspecto e modo) que revelam um alto grau de simplificação prévia, ou seja, uma *transmissão lingüística irregular* (cf. Thomason & Kaufman, 1988; Baxter 1998). Entretanto, Holm (1991, cf. Lorenzino et al. 1998) define o semicrioulo como uma língua que passou por reestruturação parcial *ou* uma variante que apresenta influências significativas, isto é, traços estruturais, de línguas crioulas. Parkvall (2000a; cf. Parkvall & Álvarez *no prelo*), por seu lado, procura fazer uma revisão do conceito de semicrioulização, alegando que muitos dos “traços crioulos” apontados nas variantes lingüísticas brasileiras são altamente variáveis, e outros, que deveriam estar presentes, não têm sido encontrados.

Aliás, muitos dos traços crioulos levantados no Brasil poderiam descrever crioulos de base portuguesa na Ásia, ou ser explicados pela influência de línguas de substrato. Sabe-se também que grande número dos traços lingüísticos apontados, como a ausência de construções passivas e marcas de caso gramatical, estão presentes tanto em qualquer outra língua derivada do português, como em línguas que não têm nenhuma ligação histórica com variantes brasileiras (cf. Parkvall 2000a; Parkvall & Álvarez *no prelo*).

Adotando outra perspectiva, Couto (1998b) afirma que as línguas que, ao contrário do que acontece com as definidas como crioulas, combinam o vocabulário do substrato com a estrutura gramatical do superstrato, são *anti-crioulos*. Ele compara os anti-crioulos do Brasil, ou seja, os falares rurais afrobrasileiros, com o *caló*, a língua cigana de base ibérica. Segundo Couto, os anti-crioulos teriam surgido durante um período de tempo limitado, quando os falantes ainda eram bilíngües e optavam por não utilizar a língua portuguesa, como forma de resistência cultural. Esta hipótese é interessante na medida em que salienta a importância do estudo das funções da linguagem.

Resulta praticamente impossível, dentro dos limites deste trabalho, diferenciar uma variante afrobrasileira das normas vernáculas através dos traços morfossintáticos e/ou fonético-fonológicos que as caracterizam. Entretanto, os falares afrobrasileiros ou variantes mais ou menos africanizadas em uso em diferentes comunidades afrobrasileiras, poderiam ser situados na periferia do conjunto de normas vernáculas brasileiras, visto que apresentam os mesmos traços morfossintáticos que estas últimas.

Concluindo, salientam-se dois fatores importantes que distinguem as

comunidades de candomblé de outras comunidades ditas afrobrasileiras, estudadas por vários dos lingüistas acima citados. Estes consistem na importância da religião no dia-a-dia e no fato de os informantes morarem em áreas urbanas da cidade de Salvador e arredores. Desse modo, a linguagem do candomblé é uma *língua especial*. Petter (1998:185) define *língua especial* como uma variante própria de um grupo que se dedica a atividades específicas. Uma língua especial difere de outras variantes em função do léxico.

Constata-se, ainda, que, para além da presença de expressões de origem africana, a linguagem falada em comunidades de candomblé se distingue de outras normas vernáculas e falares afrobrasileiros em razão de suas funções sociais, que serão analisadas adiante (cf. capítulos 6 e 7).

5.3 Expressões de candomblé

De acordo com Castro (1995b), os dados lingüísticos colhidos em comunidades de candomblé fornecem informações complementares sobre as origens dos africanos escravizados que foram trazidos para o Brasil. Esta autora desenvolveu um trabalho monumental (Castro 1976; 2001), onde apresenta as etimologias de expressões de origem africana utilizados na Bahia. Apesar das adaptações fonológicas, identificou as origens do vocabulário levantado durante o trabalho de campo e verificou os dados com lingüistas africanos. Aprende-se, com esta autora (2001:131), que muitas palavras que não têm origem africana fazem parte do dia-a-dia do *povo-de-santo* e de suas práticas rituais (cf. Anexo).

Compreende-se, ainda, que, tanto no Brasil, como em Cuba, é aplicável o conceito de *seqüências formulaicas* (cf. Wray 2001:9) para designar expressões originalmente utilizadas no âmbito das religiões afroamericanas, que acabaram marcando o léxico nacional de maneira geral. Do meu ponto de vista, é difícil determinar o limite entre léxico e gramática no que diz respeito às expressões formulaicas de valor simbólico. Muitas vezes os falantes assimilam, isto é, decoram cadeias de palavras e não têm noção da sua origem nem do seu significado exato. O que importa, na prática, é reconhecer as situações nas quais certas expressões devem ser pronunciadas e por quê. Daí as funções sociais da linguagem ocuparem um lugar central neste estudo, já que são imprescindíveis para analisar o uso da linguagem e entender o significado social da interação (cf.

Saville-Troike 1989:15-16).

Dentre os termos ou signos que transmitem valores simbólicos, predominam os substantivos, os verbos, os adjetivos e as expressões ou seqüências formulaicas que foram levantadas como pertencendo à linguagem do candomblé (pelo menos, segundo os informantes). Com efeito, os substantivos são os itens com mais freqüência tomados como *empréstimos* de uma língua para outra; em segundo lugar, estão os verbos e adjetivos (Field 2002:7).

Entende-se por empréstimos, ou aportes, expressões mais ou menos adaptadas ao vernáculo nos sentidos fonológico e morfológico. Além dos empréstimos há casos de *decalques* ou traduções, onde termos portugueses são utilizados dentro das comunidades, com significados diferentes dos que costumavam ter nos contextos socioculturais anteriores. Uma terceira categoria é formada pelas combinações de termos de origem africana e palavras portuguesas, os *híbridos*⁷⁰. Salienta-se, igualmente, a presença de palavras de origem portuguesa utilizadas no âmbito do candomblé com significados específicos para as práticas religiosas e as palavras de origem africana, utilizadas no Brasil ou na Bahia, por qualquer falante sem que a ligação com o candomblé seja necessária.

Ao analisar os dados coletados, descartaram-se as expressões que figuravam em glossários e dicionários como termos regionais. Identificaram-se 590 termos que não parecem ser utilizados (pelo menos não com os mesmos significados) fora destas comunidades de fala. Embora muitos dos termos específicos à linguagem do candomblé sejam de origem portuguesa, é possível que muitos sejam decalques. De qualquer maneira a maioria dos termos levantados (ver Anexo) é de origem africana e coincide com os que foram encontrados no vocabulário de Castro (2001) e em outras fontes consultadas. Convém salientar que muitas dessas expressões passaram por uma reinterpretação semântica – isto é indicado no glossário incluído como Anexo.

Passando a uma reflexão mais geral a respeito da predominância de palavras originárias de línguas específicas, adota-se uma perspectiva mais ampla, que inclui informações concernentes aos substratos africanos presentes em línguas crioulas do Atlântico. Parkvall (2000b:111) propõe que a presença de grande número de vocábulos derivados de uma determinada língua não prova a

⁷⁰ Cf. as definições de Field (2002:8-9) e Castro (2001:105-111), relativas aos empréstimos, decalques e híbridos.

sua presença como substrato na formação do crioulo. Com isto, entendo que a incorporação de palavras de uma língua africana como o iorubá, em variantes lingüísticas da diáspora africana, poderia ser explicada pelo insumo de línguas africanas que, em certos casos, tem tido continuidade até a atualidade.

Aqui, a comparação com a realidade afrocubana permite tecer analogias com a brasileira. É interessante o fato de as situações por mim observadas (rituais e familiares), nas quais os falantes optam por utilizar estas variantes e os *campos semânticos* do vocabulário de origem africana, coincidirem com as descritas por Valdés (2002:195-96) em seu estudo sobre as reminiscências de línguas da família banto em Cuba, a saber: animais, plantas, comida e bebida, fenômenos naturais (como *mar*), objetos, homem físico (por exemplo, *cabeça*), homem social (saudações, comportamentos, insultos), religião (por exemplo, *bruxo*) e nomes próprios.

De acordo com Castro (2001:97-99), a linguagem de comunicação usual do *povo-de-santo* descreve a organização sócio-religiosa do grupo: os nomes iniciáticos; os nomes das divindades e suas saudações respectivas; os objetos sagrados, substâncias, locais, flora e fauna; a cozinha ritualística; formas de saudação, reverência, permissão, autorização, bênção; formas de exorcismo, interdição, consentimento, negação; costumes específicos; cerimônias e práticas rituais⁷¹.

Esta classificação das expressões utilizadas em campos semânticos facilita a comparação com outros dados procedentes de contextos semelhantes. Uma das vantagens dos estudos comparativos, por exemplo entre Cuba e Brasil, seria a possibilidade de descobrir as etimologias de expressões ainda não identificadas.

De fato, no levantamento efetuado para esta pesquisa, encontram-se algumas expressões cujas origens não foram identificadas. A possibilidade de etimologizá-las seria maior tendo acesso a um *corpus* lingüístico eletrônico de comunidades de fala afro-ibero-americanas que compusesse uma base de dados com transcrições fonéticas. Para realizar esse tipo de trabalho em comum, os lingüistas que trabalham nesta área de estudos deveriam chegar a um acordo no que diz respeito às classificações e etimologizações. Penso que, desenvolvendo os campos semânticos definidos por Valdés (2002), seria possível chegar a um acordo sobre, por exemplo, em qual dos campos incluir o grande número de termos que descrevem a organização sócio-religiosa dos terreiros de candomblé

⁷¹ Cf. Póvoas (1989:99-100) e Lody (2003) para outras classificações em campos semânticos.

ou um adjetivo como *funfum*, que significa “branco”.

Além disso, a classificação em campos semânticos possibilita a análise da concentração de vocábulos em determinados campos e a redução em outros. Nessa perspectiva, seria igualmente interessante analisar os dados de maneira a determinar até que ponto podem ser vistos como o propõe Queiroz (1998:97), ou seja, como reflexos da realidade sociocultural dos falantes.

Finalmente, tendo em conta a hipótese que põe em evidência um processo de (re)africanização lingüística (cf. 1.3), emerge um problema sério com o qual os estudiosos dos aspectos lingüísticos afrobrasileiros terão que lidar. Se o processo criativo do qual resultam inovações e o atual insumo de expressões africanas não forem levados em conta, podem acabar sendo interpretados, erroneamente, como vestígios de uma tradição oral de origem africana. Observei, igualmente, que há casos de representação da linguagem do candomblé como equivalente às línguas africanas, sobretudo ao iorubá. Castro (2001:53, 129) comenta este fato, que ela vê como uma “tendência de interpretar os aportes africanos no Brasil através de uma óptica iorubá, mesmo quando não o são”. Do meu ponto de vista, essa tendência seria um reflexo da visão nagocêntrica discutida em 4.3.3.

5.4 Representações da linguagem do candomblé

A linguagem e suas funções podem ser representadas de formas variadas, tanto por seus falantes, como por pessoas alheias ao grupo e por estudiosos. Estas representações têm várias funções e razões de ser. Moñino (1991) discute a maneira como os povos *gabya*, na África Central, representam e utilizam uma língua especial de iniciação, o *lá’bi*. Os homens que foram iniciados e aprenderam o *lá’bi* durante o período de iniciação consideram que é um discurso criptado, porém dizem aos não-iniciados tratar-se de uma língua distinta, cuja aquisição imediata é efeito da iniciação (Moñino 1991: 15-16).

Da mesma maneira, há discrepância de versões no que diz respeito às marcas que os iniciados têm no corpo, entre a maneira como realmente foram adquiridas e a história que se conta aos não-iniciados. Ainda segundo Moñino (1991:16), a língua especial e a cicatriz que todo iniciado tem na barriga são marcadores de identidade necessários, na medida em que legitimam o *status* da

pessoa como iniciada.

No que concerne a linguagem do candomblé, varia muito a maneira de defini-la, quando se colocam lado a lado descrições e classificações presentes em estudos lingüísticos que analisam variantes lingüísticas afrobrasileiras. As denominações utilizadas especificamente por meus informantes são:

<i>o dialeto</i>	<i>o iorubá verdadeiro de orixás</i>
<i>o dialeto verdadeiro</i>	<i>iorubá aportuguesado</i>
<i>o dialeto do axé</i>	<i>iorubá clássico</i>
<i>dialeto para ser usado no período do quelê</i>	<i>iorubá enfeitado</i>
<i>o dialeto quicongo</i>	<i>iorubá arcaico</i>
<i>iorubá</i>	<i>banto</i>
<i>o verdadeiro iorubá</i>	<i>quicongo</i>
<i>iorubá brasileiro</i>	<i>quimbundo</i>
<i>iorubá do terreiro</i>	<i>queto</i>
<i>iorubá africano</i>	<i>nagô</i>
<i>iorubá de África</i>	<i>a língua da seita</i>
<i>iorubá de faculdade</i>	<i>a língua de angola</i>
<i>iorubá dos orixás</i>	<i>como se diz no candomblé</i>

Essas denominações são interpretadas como representações na medida em que transmitem valores, ideologias e atitudes lingüísticas. Note-se, por exemplo, o uso do termo *dialeto*, que como já foi dito acima (4.3.1) pode ter uma conotação negativa. As expressões de *dialeto verdadeiro*, *dialeto para ser usado no período do quelê* (colar que os noviços usam no pescoço), *dialeto do axé*, *iorubá do terreiro*, *língua da seita* e *como se diz no candomblé* fazem alusão ao contexto situacional no qual a linguagem do candomblé é utilizada.

Por outro lado, *iorubá dos orixás* e *iorubá verdadeiro de orixás* associam a língua às divindades de origem africana. Já a presença de denominações baseadas em diferentes *línguas* africanas como *iorubá*, *iorubá africano*, *iorubá de África*, *banto*, *quicongo*, *quimbundo* classificam a linguagem do candomblé dentre as línguas africanas e não como dialetos ou variantes afrobaianas.

Algumas denominações salientam que estas “línguas” têm uma modalidade brasileira: *iorubá brasileiro*, *iorubá aportuguesado* que se opõem, por exemplo ao *iorubá de África*. Em várias ocasiões, faz-se referência às nações étnico-religiosas dos falantes: *nagô*, *queto*, *a língua de angola* (interpreto *angola* como nome de uma nação étnico-religiosa e não do país africano, o que seria outra possibilidade). As definições de *iorubá enfeitado* e *iorubá de faculdade* servem

para descrever a linguagem que se aprende nos cursos da universidade.

Finalmente, *iorubá arcaico* e *iorubá clássico* revelam uma valorização da linguagem, à qual se atribui o mesmo prestígio que a variantes como o latim clássico (cf. 1.3). Cabe destacar que algumas variantes utilizadas em contextos religiosos são associadas a tradições culturais de prestígio como por exemplo o latim, o sânscrito, o árabe (cf. Gumperz 2001:45 [1968]) e o aramaico (cf. Kahlin *manuscrito*; Moreira 2002), o que não é o caso da variante em questão.

Pretende-se, a seguir, discutir essas denominações, vistas aqui como representações da linguagem do candomblé. Percebe-se logo que, além de fazerem alusão a diferentes aspectos, idéias e atitudes do *povo-de-santo* e da linguagem do candomblé, os significados das denominações são negociáveis. De fato, o exemplo abaixo mostra como uma iniciada diferencia entre banto, queto e nagô, sendo que queto e nagô, hoje, são dois termos utilizados para designar tradições associadas à língua iorubá e, no meu entender, deveriam ser equivalentes:

(7)

Tonha: é difícil ver as casas que hoje dentro dos próprios terreiros se fale em banto ou se fale em queto..ou se fale nagô..é difícil..que tenha tradição de todos dentro do terreiro falá..você pode encontrar isso no interior..(9/8/2000:0.05)

Cenário: Tonha, Iracema e Laura conversando na casa de Iracema, que também funciona como casa de candomblé.

Tonha traz à tona a diversidade lingüística dentro das comunidades de candomblé e dá a entender que, no interior do estado da Bahia, o uso da linguagem do candomblé seria mais comum que na cidade de Salvador, onde os falantes sofreriam mais a influência de outras normas lingüísticas.

Conforme foi dito acima, a linguagem do candomblé é uma língua especial, que se diferencia de outras variantes, sobretudo, através dos itens lexicais. Entretanto, este estudo propõe que ela não se constitua unicamente pela sobrevivência de um vocabulário de origem africana, mas resulte também de um processo de (re)africanização lingüística (cf. as hipóteses formuladas em 1.3). Pode-se também falar de *variantes afrobaianas* no plural (cf. Souza 1996), visto que há variabilidade na linguagem utilizada pelas comunidades de candomblé de Salvador, devido às diferenças de nações étnico-religiosas e à variação dentro

das próprias nações.

Ora, um dos propósitos do presente estudo é demonstrar que a influência africana não consiste unicamente em sobrevivências, mas que a linguagem atual é (re)africanizada pelo fato de haver um insumo dinâmico de termos de origem africana (cf. 1.3). Aparentemente, a inovação do vocabulário se faz segundo uma tradição comunicativa que valoriza as expressões de origem africana. Isso explica por que as comunidades de tradição nagô-iorubá geralmente parecem incorporar termos da língua iorubá, enquanto o quicongo e o quimbundo parecem ser as fontes de muitas inovações lingüísticas nos candomblés de tradição congo-angola (ou banto) (cf. 5.1).

Não obstante, tanto as denominações utilizadas pelos informantes para se referir à linguagem do candomblé, como estudos lingüísticos anteriores (Souza 1998) contradizem minha primeira hipótese sobre o caráter inovador da linguagem (cf. 1.3), afirmando que, no âmbito do candomblé, as línguas africanas sobreviveram parcialmente. Conforme Souza (1998), haveria alternância de código entre iorubá, normas vernáculas e padrão de português e variantes afrobaianas. A mesma autora sustenta que as pessoas dominam o iorubá ao ponto de conseguirem conversar:

Quando os papéis de locutor e de alocutário são exercidos por membros da comunidade com proficiência em iorubá, o assunto tratado na interação verbal aparece como o elemento mais significativo para levar os interlocutores a escolherem essa língua. (Souza 1998:77).

No que diz respeito à linguagem utilizada em grupos que pertencem às outras *nações-de-candomblé* dispõe-se de menos informações, mas Sacramento (2001:6) confirma o uso de quicongo e quimbundo. Durante minha pesquisa de campo, não ouvi ninguém conversando em uma língua africana, nas diferentes comunidades de candomblé em que estive. Por outro lado, reconheço que, além de terem sido poucas as visitas feitas à comunidade onde Souza realizou seu trabalho de campo e nenhuma ao grupo mencionado por Sacramento, não tenho conhecimentos suficientes do idioma iorubá nem de outras línguas africanas.

Contudo, constatei que, nas comunidades onde foram realizadas as gravações e em todas as outras que foram visitadas, as pessoas falavam o vernáculo baiano, embora introduzissem muitas palavras e expressões de origem africana. Questiono igualmente a possibilidade de as pessoas interagirem em

uma língua tonal como é o iorubá, com três tons, sem fazer diferença entre esses tons:

Ainda sobre o iorubá deve-se notar que, apesar de se configurar como uma língua tonal, na comunidade em questão, a oposição entre tons altos e baixos parece ter desaparecido, embora se encontrem raros falantes que ainda conservam tal distinção, sobretudo entre sujeitos mais idosos que ocupem postos de prestígio na hierarquia afro-brasileira. (Souza 1998:77).

Certamente, palavras e expressões que sobreviveram desde a época da escravidão ou que foram introduzidas a partir do insumo de iorubá moderno tendem a perder os tons, mantendo o significado ou reinterpretando seus conteúdos semânticos (cf. Anexo). Porém, é pouco provável que se converse fluentemente em iorubá sem diferenciar os tons. No tocante a esta questão, Castro (1983:89) constata a presença isolada de particularidades fonológicas de sistemas lingüísticos africanos como os tons e as oclusivas labiovelares, mas de maneira muito limitada, reconhecendo que tais traços podem ser o resultado de um processo de (re)africanização por meio de cursos de línguas africanas oferecidos no Brasil e de viagens de integrantes das comunidades a zonas em que se fala iorubá.

Aliás, sabe-se que ainda não foram encontrados traços estáveis na morfossintaxe do português brasileiro que possam ser atribuídos unicamente a uma única língua, nem a uma família lingüística africana. Entretanto, Póvoas e Augras ratificam a descrição de Souza no que diz respeito à competência lingüística dos sacerdotes principais de determinadas casas:

Alguns membros do candomblé falam *yorùbá* com desempenho razoável. Isso, no entanto, só acontece com pessoas intelectuais que participam do candomblé, ou remanescentes de antigos fundadores de *terreiros* que, por sua vez, foram escravos ou descendentes deles. Pode-se afirmar mesmo que somente algumas *casas* altamente tradicionalistas e conservadoras detêm ainda indivíduos que falam *yorùbá* fluentemente. (Póvoas 1989:25).

Lembramos que, nos tempos em que a missa era rezada em latim, os devotos sabiam de cor toda a liturgia, mas isso não os capacitavam (sic) a falar latim, nem sequer, muitas vezes, a traduzir corretamente

o que cantavam. Do mesmo modo os fiéis cantam em ioruba (sic), mas sabem apenas vagamente de que se trata. Somente altos dignitários e mães-de-santos de grandes casas tradicionais dominam a língua. Os demais usam termos específicos que se incorporaram no falar cotidiano. (Augras 1983:56, nota 1).

Enquanto Póvoas insiste no fato de as comunidades consideradas “tradicionalistas” contarem com integrantes que falam iorubá fluentemente, Augras compara o uso do iorubá no candomblé com o do latim na igreja católica. Na verdade, Augras dá a entender que a linguagem do candomblé falada em comunidades de tradição nagô-iorubá é uma variante de prestígio dentro do grupo.

No que concerne a identificação da linguagem com divindades de origem africana e a comunicação entre praticantes de candomblé e divindades, Castro (2001:88-97) utiliza o conceito de *glossolalia*, isto é, a fala das divindades manifestas por seus iniciados:

[os orixás, voduns e inquices] são as únicas entidades que, quando incorporadas, não se relacionam diretamente com o público presente de forma verbal, mas através de uma personalidade do terreiro no papel de intérprete. Esta atribuição, geralmente, é da competência de uma *equede*, já que, no terreiro, ela exerce a função de “curadera dos santos”. Naquele exato momento, os glossolalistas se manifestam através da língua da nação do seu santo, logo estranha e ininteligível para os noviços e não-iniciados, mas acessível para a sua classe sacerdotal. (Castro 2001:93).

Esta autora se coaduna com os argumentos acima citados (Souza 1998, Póvoas 1989; Augras 1983), quanto à competência comunicativa especial de chefes religiosos e ao grupo limitado de pessoas, dentro das comunidades, preparadas para funcionarem como intérpretes em casos de glossolalia.

Entretanto, vários dos meus informantes afirmam que o *iorubá* sobreviveu em Salvador:

(8)

Neide: lá realmente se fala o iorubá fluentemente..mesmo porque os eguns invocados são entidades que não falam a língua portuguesa..então quando ele são invocado..a todo tempo ele tá

falando o iorubá e você obrigadamente você tem que buscar..né? o entendimento pá você não ficá tão perdida...foi meu caso..(28/7/2000: 00.56)

Cenário: Ana, Neide e Laura conversando no terreiro de Ana dentro do barracão, a sala onde se realizam as festas públicas da comunidade.

Segundo Neide, que viveu em uma comunidade dita tradicional, em Salvador, o idioma é falado, tanto por entidades místicas, como por praticantes. Da mesma maneira, Tonha, que pertence a outra família religiosa, mas conhece a comunidade à qual Neide pertence, concorda que seus integrantes falam iorubá, afirmando que “em X você vê as pessoas naturalmente falando em iorubá” (gravação de 9/8/2000).

Conforme minha interpretação desses depoimentos, o uso de uma língua representada como iorubá parece confirmar a “autenticidade” das entidades desta comunidade: são realmente africanas e, em consequência, expressam-se por meio de uma língua africana preservada nas comunidades de candomblé (que, de acordo com a afirmação de Castro sobre os glossolalistas, é a língua associada à nação étnico-religiosa desse grupo). Nas palavras de uma grande sacerdotisa baiana, quanto maior a conservação, maior a forma de resistência; os afrodescendentes fortaleceriam a instituição religiosa ao preservarem, “sem modificação”, a pureza das tradições trazidas pelos africanos (Joaquim 2001:25).

A meu ver, os depoimentos de informantes e estudiosos devem ser discutidos pelo fato de contradizerem as experiências e observações feitas durante o trabalho de campo. Parece que o problema enfrentado é o de saber se certas pessoas falam realmente iorubá, além de existir uma projeção ou representação de uma variante nacional (*iorubá de terreiro, iorubá brasileiro, etc.*) como uma língua africana (*iorubá africano, iorubá de faculdade etc.*). Caso afirmativo, uma explicação possível é que tenham aprendido a língua em diversos cursos⁷², durante visitas em regiões cuja língua é o iorubá ou através de fontes escritas acessíveis em Salvador.

Um dos principais sacerdotes de uma das comunidades consideradas

⁷² Castro (1983: 105, nota 19) afirma que uma personalidade muito conhecida do candomblé, chamada Martiniano do Bomfim, chegou a estudar na escola dos missionários em Lagos e a ensinar iorubá em Salvador, nos anos 30.

tradicionais, mencionadas no exemplo (8) e na (gravação de 9/8/2000), conta sobre sua viagem à África, onde Pierre Verger estava a sua espera:

Como eu me sentia bem! Com todos e tudo o que eu via e ouvia, apesar de andar brigando com o meu Yorubá, que devido a eu não estar habituado a falar cotidianamente, ainda não podia seguir diretamente em conversação muito prolongada. Depois disso os dialetos Yorubá variam muito de lugar a lugar. (Costa 1982:258).

Desta maneira, o líder de uma comunidade na qual se “fala fluentemente” iorubá, segundo os depoimentos apresentados acima, admite não ter conhecimentos suficientes para manter uma conversa prolongada. Ou seja, “falar” uma língua e “falar fluentemente” iorubá são conceitos fluidos e negociáveis (cf. 5.1).

Desse modo, percebe-se que a visão dos falantes visa a uma revalorização da linguagem em uso, que deixa de ser um dialeto e passa a ser representada como *iorubá*, uma língua africana padronizada, falada por um grupo considerado superior e ensinada pela Universidade Federal da Bahia através do seu Centro de Estudos Afro-orientais (cf. capítulo 4.4). Segundo Castro (2002a:40), a opção pelo ensino da língua iorubá se deve ao prestígio de algumas comunidades de tradição nagô – além das facilidades de comunicação entre o Brasil e as regiões da Nigéria em que se fala iorubá. A autora menciona também o fato de esse ser um idioma com literatura conhecida, sobre o qual existem várias publicações brasileiras.

Convém mencionar que a divulgação do termo iorubá como equivalente de nagô é recente na Bahia: data de 1961, ano em que foi oferecido o primeiro curso de língua iorubá pelo Centro de Estudos Afro-orientais (cf. Castro 1981:64). A forma *nagô* vem de *anago*, porque assim eram denominados os falantes de iorubá do Benim. Capone (1999b:58) permite extrapolar essa atitude mostrando que a identificação das tradições de origem nagô-iorubá como modelo ideal da tradição africana pode-se observar não só no Brasil, mas também em Cuba e nos Estados Unidos.

O discurso sobre a superioridade nagô tem continuidade nas publicações atuais que afirmam que algumas comunidades teriam preservado a sua africanidade em maior grau, sendo mais fiéis às tradições de origem do que outras (cf. 4.3.3). Pode-se discutir até que ponto chega a influência da produção acadêmica, mas verificou-se, durante o trabalho de campo, que há textos, como

os de Verger, que efetivamente circulam nos candomblés de Salvador (cf. gravação de 11/2/1999).

Além disso, o fato de um grupo ter sido estudado por um pesquisador certificaria, segundo Capone (1999a:32, cf. Johnson 2002:160; Augras 2000:47), a autenticidade da comunidade. Some-se a isso o fato de que a maioria dos estudos realizados em casas de candomblé, em Salvador, foram feitos em casas de tradição nagô-iorubá. Assim, mesmo as pessoas que não têm acesso aos textos publicados sabem quais foram as comunidades mais pesquisadas ou quais os sacerdotes que aparecem nos meios de comunicação.

A discussão sobre a “autenticidade” e a “pureza” dos ritos nagô-iorubá, supostamente devida à conservação das tradições de origem, torna-se interessante a partir de outra perspectiva. Deve-se levar em conta que a introdução do iorubá moderno pelos missionários que elaboraram essa língua e traduziram a Bíblia, em 1900, é uma das bases da identidade iorubá que surgiu na África *após* a diáspora negra e que, mais tarde, iria ser reinterpretada por praticantes de religiões afroamericanas no Brasil, em Cuba, em Trinidad Tobago e nos Estados Unidos⁷³ (Matory 2002:sem página). O termo iorubá como etnônimo moderno veio a denominar os descendentes de africanos chamados nagô, no Brasil, nago no Haiti e na Jamaica, lucumí em Cuba, akú na Serra Leoa e yorubá em Trinidad (Law 1992; Cohen 2002:2).

Assim é que, fazendo referência à área da lingüística, Cáccamo (1987: sem página) afirma que o discurso científico contribui cada vez mais para as representações da realidade nas sociedades. Por um lado, os dados coletados e os textos analisados mostram que as línguas africanas e a linguagem do candomblé costumam ser chamadas de *dialetos*, designação que, como já foi sugerido acima

⁷³ A difusão do iorubá é similar nos Estados Unidos, onde o interesse pelo estudo deste idioma começou na década de 60: “The movement to study Yoruba in the United States began in the 1960s, predominantly as part of U.S. foreign policy initiatives to spread awareness of previously untaught or rarely taught languages. Through the 1970s, Yoruba was generally taught on a tutorial basis to graduate students in the social sciences who were interested in research or Peace Corps work in Yorubaland. By the 1980s, many U.S. universities started offering Yoruba as a regular course, and about 20 currently have a Yoruba program. [...] Furthermore, African-Americans often study Yoruba out of interest in their own heritage, since many of the slaves brought to North America during the 18th and 19th centuries came from Yoruba-speaking areas.” (“Yoruba: an important language of West Africa” 1997: sem página).

(cf. 4.3.1), pode ter uma conotação depreciativa implícita. Por outro lado, percebe-se que os falantes de variantes de iorubá têm mais vitalidade etnolingüística graças ao discurso científico que os tem colocado em primeiro plano.

Discutiram-se também os fatores que influenciaram positivamente a vitalidade etnolingüística das comunidades de tradição nagô-iorubá (cf. 4.3.3). Verificou-se ainda que a língua sagrada do candomblé é chamada, por vezes, de *nagô*, que muitos entendem como equivalente ao iorubá moderno falado na Nigéria. Segundo Castro (2001:67), esse tipo de projeção motivaria os praticantes de candomblé a seguirem cursos de iorubá e explicaria as propostas de algumas lideranças negras no que diz respeito ao ensino do iorubá em escolas públicas brasileiras.

Os informantes coincidem na crença de que a linguagem do candomblé é uma linguagem marcada. Duas pessoas (cf. a transcrição apresentada na página 98 acima e o exemplo 9) tentam explicar a especificidade dessa linguagem por intermédio das diferenças entre o iorubá falado no Brasil e na África⁷⁴:

(9)

Neide: o iorubá que se fala aqui certamente não é o iorubá idêntico da África.. para mim não.. não é...aqui não se tem um ritmo de iorubá..o iorubá se fala cantado... (...)...porque as pessoas aqui falam um iorubá arcaico..(28/7/2000:0.16)

Cenário: Neide e Laura conversando no terreiro de Ana dentro do barracão, a sala onde se realizam as festas públicas da comunidade.

Essas pessoas distinguem o iorubá africano do brasileiro, “elevando” a língua “arcaica” à “altura” do latim, considerando o papel desta língua na igreja católica como variante de prestígio. Contrariamente à descrição das representações da linguagem dos negros como sendo “viciada” (cf. Alkmim 2001b:324), esta é uma imagem projetada positivamente, que tem sido legitimada em textos científicos que também, “por tradição”, apresentam a comunidade nagô-iorubá como superior a outras comunidades de africanos e afrodescendentes.

A propósito, durante o curso de iorubá que segui em Salvador aprendi,

⁷⁴ Note-se que a África é mencionada repetidas vezes sem especificação sobre o lugar.

entre outras coisas, que os nigerianos hoje dizem *cofi* para *café* e que isto é influência do inglês. No Brasil, o vocábulo originalmente usado teria sobrevivido e seria o “original/verdadeiro” *omi dundun* (que significa *água preta*). Uma das informantes repetiu essa explicação (gravação de 9/8/2000).

A pesquisa de campo confirmou o interesse das comunidades pelo iorubá, assim como o ensino e a presença desta língua na sua forma moderna em expressões e termos carregados de valor simbólico, mas não se ouviu ninguém discutindo em uma variante lingüística que se pudesse chamar de iorubá. Entretanto, viu-se que, tanto pesquisadores, como informantes afirmam que se fala iorubá nos candomblés de Salvador.

Procurei, portanto, apoio para a interpretação do material lingüístico observado nos candomblés, que foi discutido em termos de uma *representação* da variante lingüística estudada. Para este fim, recorri, mais uma vez, aos resultados da análise etnolingüística de Castro, que conviveu com o *povo-de-santo* durante décadas, levantou dados em diversos lugares da Bahia e se aprofundou no estudo de várias línguas africanas. Sua visão corresponde à minha e constitui um ponto central neste trabalho:

Não se fala língua africana nenhuma entre os candomblés; essa suposta “língua nagô” falada entre os candomblés não passa de uma terminologia operacional, específica das cerimônias religiosas e rituais que se desenrolam nos contextos sagrados, e apoiada em um sistema lexical de diferentes línguas africanas que foram faladas no Brasil durante a escravidão (...) se há alguns dos mais antigos nos candomblés de quem se diz falar yorubá, esse yorubá limita-se a algumas frases, termos e expressões, compreendidos na terminologia religiosa de cada uma das nações e já modificados pela interferência lingüística do português; os que vão um pouco além disso se deve ao resultado de aprendizagem ou de exercício recentes em cursos ou através de viagens feitas à zona yorubafone da Nigéria, principalmente de sacerdotes e pessoas proeminentes na hierarquia sócio-religiosa dos terreiros. (Castro 1981:65-66).

Do meu ponto de vista, a representação da linguagem do candomblé como *nagô* ou *iorubá* faz parte da preocupação com a autenticidade, que estaria ligada ao *status* das matrizes africanas desta origem, valoradas positivamente no Brasil. Eis mais um exemplo da maneira pela qual a identificação lingüística com um grupo simbolicamente dominante, observada no discurso dos integrantes da

comunidade, é uma maneira de elaborar uma identidade social e cultural positiva para fortalecer sua auto-estima (cf. 3.2).

Sabe-se que dois dos sacerdotes que participaram das várias fases do trabalho de campo visitaram diferentes países africanos. No caso de uma terceira comunidade, constatou-se que o líder espiritual dos sacerdotes que participam da pesquisa foi à Nigéria e passou por uma série de rituais. Mais tarde, ele trouxe seus líderes espirituais africanos ao Brasil.

Deve-se ainda levar em conta a percepção dos praticantes de candomblé, cujo discurso reflete uma imagem da linguagem do candomblé que se confunde com o iorubá, e a imagem projetada da África como um país mítico e único, confundido, por vezes, com a Nigéria. Esse país, muitas vezes, representa o continente africano na sua totalidade e a “tradição africana” acaba por ser representada como homogênea.

Pode-se dizer que houve uma apropriação, inicialmente por parte de uma elite religiosa, do valor simbólico ou emblemático de um idioma identificado como iorubá⁷⁵, representado, nos dados de que se dispõe, pela variante lingüística em uso nas comunidades de candomblé, seja esta *língua africana*, *nagô* ou iorubá.

Sendo que a área da publicidade é particularmente sensível às modas (cf. 4.3.3 “queto está na moda”), considera-se que a presença de um *outdoor* com o texto escrito em iorubá reflete o valor emblemático que este idioma vem adquirindo em Salvador. A repercussão da idéia de que se fala iorubá em Salvador é óbvia. Segundo Jair Gaiger, dono da Gaiger Comunicação, que produziu esta propaganda para a SEAT espanhola:

A idéia surgiu exatamente pela influência que a cultura negra tem na Bahia, foi justamente transformar e identificar um produto importado da Espanha com a nossa Bahia. Trazer ele para nossa cultura e não nos transportarmos pra cultura deles.

(Jair Gaiger, mensagem enviada por correio eletrônico em 13/5/2003)

⁷⁵ Ver Álvarez Cáccamo (1997), para um processo semelhante em relação às representações da *língua galega*.



Figura 5 Outdoor da SEAT espanhola com texto iorubá observado em Salvador em 2000⁷⁶.

Assim, a campanha lançada na Bahia era composta de vários elementos:

- comercial para TV com imagens de baianas dançando com um áudio de música de capoeira cantada em espanhol;
- comercial para rádio com o mesmo áudio do comercial de TV;
- *outdoor* conforme uma técnica chamada *teaser*, que visa a despertar a curiosidade do público. Durante 5 dias, apresentou-se o texto em iorubá e depois trocou-se a mensagem, durante os 9 dias restantes, pela tradução em português.

O significado do texto que aparece em iorubá no *outdoor* é: os homens brancos de sangue quente estão na Bahia (mas o verbo *wà* também pode significar *mandam*).

Vemos esta mesma imagem idealizada de comunidades religiosas

⁷⁶ Riz Maglio teve a gentileza de ceder a foto.

afrobaianas, cujos membros falam uma língua africana, em um artigo de jornal intitulado “Iorubá sobrevive nos terreiros. Em versão arcaica, idioma é mantido graças à oralidade do candomblé”, publicado no *Correio da Bahia*, em 2000 (Mariano 2001).

Constata-se igualmente que vários autores (por exemplo, Beniste 2000 [1997]) escolhem a ortografia iorubá⁷⁷ para as palavras e expressões originárias de diferentes dialetos da língua que hoje é denominada iorubá. Através desta grafia são indicados tons que se perderam na tradição oral do candomblé. Aliás, os adeptos têm acesso a textos de músicas rituais em iorubá com as traduções para o português (por exemplo, em um artigo do antropólogo Barros, de 1998, incluído em um livro que vi nas mãos de pelo menos dois praticantes de candomblé).

A meu ver, nas comunidades de candomblé, a herança cultural africana é reproduzida e reinventada *principalmente* por meio da oralidade e das práticas rituais. Isso acontece em danças, ritmos, costumes culinários, por meio das vestimentas e artefatos e, igualmente, através da linguagem africanizada e das formas discursivas tradicionais, como narrativas, ditados, lendas e canções (cf. 1.2). Não obstante, pode-se constatar a crescente importância das fontes escritas, tais como textos publicados por adeptos do candomblé ou estudiosos e cadernos de anotações dos próprios praticantes, que circulam nos terreiros e são vendidos em mercados (Teixeira & Pordeus 2000:198).

Frente a esta realidade, deve-se considerar o papel da escrita, levando em conta a mídia, a literatura que circula nas comunidades e os livros de anotações de sacerdotes e iniciados. Parece que o material escrito se torna, cada vez mais, fonte de conhecimentos sagrados, vindo se somar à experiência religiosa acumulada pelos praticantes (cf. Capone 1999a:140). De fato, a *representação escrita* da linguagem do candomblé é, principalmente, a língua iorubá.

Também vi livros de anotações nas mãos de adeptos de religiões afro-cubanas em Havana (cf. Castellanos e Castellanos 1992:300; Núñez Cedeño 1988:151). Conforme Gema Valdés, a escrita serve para fixar os conhecimentos adquiridos oralmente: “después de aprender el subcódigo por via oral lo amplían

⁷⁷ Utiliza-se o alfabeto romano, mas há signos adicionais para indicar certos fonemas e tons. Segundo Capone (1999a:53), que utiliza a ortografia portuguesa para termos de origem iorubá utilizados no Brasil, a presença de termos provenientes da língua iorubá escritos pelos etnólogos com a ortografia correspondente dessa língua, visa a salientar sua origem africana.

o fijan a través de e inclusive escribiendo en libretas lo aprendido” (Valdés 2002:193). Constata-se, portanto, que a forma de reproduzir o candomblé e outras religiões afroamericanas parece estar mudando na medida em que a escrita ganha importância.

5.5 Síntese

Neste capítulo, tratou-se das línguas africanas cujos falantes foram introduzidos à força no Brasil, situou-se a linguagem do candomblé e os falares afrobrasileiros em relação às normas vernáculas, questionou-se a hipótese da criouliização prévia e discutiram-se as expressões que caracterizam a linguagem do candomblé. Finalmente, descreveu-se e contestou-se a forma de representação da linguagem do candomblé como equivalente a uma língua africana, o que, acredita-se, não passa de uma imagem projetada.

Constatou-se, de acordo com os propósitos desta pesquisa (cf. 1.3), que as idéias sobre a superioridade das línguas européias e da linguagem escrita, em geral, junto com o discurso de Nina Rodrigues a respeito da superioridade nagô, reproduzidos ao longo do século XX, repercutiram nos segmentos afrobrasileiros, afetando as representações orais e escritas da linguagem e da identidade cultural do *povo-de-santo*. Atualmente, a vitalidade etnolingüística do grupo nagô-iorubá é maior que a de outros grupos (cf. 4.3.3). Em consequência, uma variante lingüística associada a esse mesmo grupo está presente de várias maneiras em Salvador e funciona como representação da linguagem de candomblé, devido a seu valor emblemático.

Não obstante, não se deve esquecer que a importância do que se pode chamar de uma identidade *banto* está sendo reinterpretada e os grupos que pertencem a essa nação étnico-religiosa estão passando por processos semelhantes aos que afetaram a vitalidade etnolingüística, os processos de elaboração de identidades e as mudanças lingüísticas no seio de grupos de tradição nagô-iorubá (cf. capítulo 8). Assim, devido ao valor emblemático que possuem o iorubá e, em menor grau, o quicongo e o quimbundo surgem como representações generalizantes da linguagem do candomblé.

6 O “dialeto verdadeiro”

*Toninho: nós é que temos o dialeto verdadeiro..né?
fragmentado mas ainda conseguimos falá...(18/3/2000:1.38)*

Cenário: Toninho e Laura conversando embaixo de uma árvore,
ao lado do terreiro de Toninho.

A partir dos questionamentos e hipóteses acima desenvolvidos (cf. 1.3), a finalidade deste capítulo é responder às seguintes perguntas:

- quais as expectativas dentro do grupo em relação ao domínio do código lingüístico?
- quais as funções da linguagem em diferentes situações?
- existe uma consciência lingüística das diferenças entre vocábulos associados ao repertório de diversas nações?
- por que e como os falantes aprendem esta variante?
- quais as atitudes assumidas pelos informantes em relação à linguagem do candomblé?

Tendo em conta que a linguagem do candomblé, à maneira de outras linguagens étnico-religiosas, representa uma dimensão importante da identidade cultural do grupo, torna-se interessante discutir quando e em que contextos este código assume características distintivas, ou não, para um grupo específico (cf. Giles et al. 1977:327). Além disso, pode-se dizer que a pluralidade e a importância das funções sociais da linguagem fazem com que esta variante seja valorizada positivamente.

Procura-se a seguir descrever, em harmonia com o modelo teórico-metodológico acima descrito (cf. 3.3), as funções sociais deste “dialeto verdadeiro”, especificando as situações nas quais essa língua especial é escolhida pela comunidade de fala e os possíveis motivos que levam à sua escolha. Como já foi dito (cf. 2.2; 3.2), a identidade social e cultural adotada pelos falantes na interação é relevante para a escolha de um código especial. Um dos motivos desta escolha, segundo os pressupostos teóricos já delineados, é o desejo de adotar ou manter uma identidade social e cultural positiva, o que afetaria positivamente a auto-estima do falante e, em consequência, sua

identidade (Giles 1977:12; Sachdev & Bourhis 1990:219).

Dessa perspectiva, serão enfocados os comentários metalingüísticos recolhidos, que refletem o significado social dessa variante para os falantes – como indivíduos e como grupo –, e a sua importância para a formação de identidades, explorando uma das hipóteses propostas (cf. 1.3). Os depoimentos a respeito das diferenças observadas entre expressões associadas aos diversos grupos e *nações-de-candomblé*, que os próprios membros da comunidade reconhecem como portadores de significado social, são altamente relevantes (cf. 2.1.1). A partir da análise dos depoimentos das pessoas que participaram do trabalho de campo, procuram-se respostas para as perguntas acima formuladas.

Apresentam-se também alguns resultados de pesquisas anteriores sobre a linguagem em comunidades de candomblé, embora estas não tenham se aprofundado nos aspectos relativos à aprendizagem da variante. A abordagem aqui adotada contribui, adentrando perspectivas ainda inexploradas, para fornecer uma imagem geral da maneira como os indivíduos adquirem esta variante e das situações nas quais escolhem utilizá-la (ou em que é exigido que ela seja utilizada).

6.1 Interdependência de situações e funções sociais

Existe a expectativa, segundo os informantes, de que quem foi iniciado tenha aprendido a se comportar e a falar da maneira adequada, utilizando marcadores lexicais que funcionam, da mesma maneira que em outras variantes lingüísticas, como “marcas discursivas de identificação grupal”, que desempenhariam um papel essencial na “comunicação imediata” (cf. Álvarez Cáccamo 1987, sem página). Estes marcadores são principalmente de origem africana, mas há expressões que provêm da língua portuguesa (cf. 5.3).

Ao longo das conversas com o *povo-de-santo*, fica claro que a linguagem do candomblé faz parte do saber iniciático. Assim, uma sacerdotisa desaprova o fato de pessoas que se dizem do candomblé não saberem o que é um *axô*, isto é, roupa (gravação de 2/11/1999). Portanto, uma expectativa geral é que quem é iniciado aprenda a se comportar e a falar da maneira que corresponde à sua posição no âmbito religioso do candomblé:

(10)

Moacir: no dia do ritual..quando cê passa do portão pra dentro..é obrigação o quê? botá saia de candomblé..botá suas conta..seus contra-egun e despachá a porta..os filho-de-santo vão..tumá seus banho de folha..purificação no caso..aí vai tumá bença.. aí a parti daquilo ali..ele tem que se comportá co...dentro do axé...(...) fazê o ritual dele..tumá seu banho de folha..botá suas conta..ou..tudo que tivê que usá..pe..buscá seu caneco..sua..seu prato que é obrigatório cada um tê o seu e aí vai tumá bença..que vai tê que..tem que tomá bença..e aí a parti daquela hora ele não tem mais que falá..tem que chamá pelo nome dentro do candomblé..(20/3/2000:0.13)

Cenário: Moacir e Laura conversando do lado de fora, no terreiro de Iracema.

Esse exemplo ilustra a maneira pela qual a situação determina a escolha da linguagem marcada. A partir do momento em que o praticante de candomblé entra no terreiro, ele adota uma identidade social e cultural imposta pela situação: a cena que é o terreiro, os participantes presentes, etc. (cf. Figura 2 página 41). Portanto, a linguagem serve como *marcador de identidade*.

Souza (1998:77) descreve as situações de uso da linguagem de candomblé (representada, no mesmo texto, como *iorubá*), enfatizando outros componentes da situação comunicativa. Em algumas situações descritas por esta autora – salvar orixás, cantar para orixás, falar com orixás – destaca-se o propósito de comunicação com as divindades. Em outros – durante rituais, quando o falante é um chefe religioso, em interações curtas entre pessoas com muitos anos “de santo”, para conotar autonomia, visando à afirmação de uma identidade afrobrasileira – ressalta a ligação entre as funções sociais da linguagem e as identidades dos falantes.

De acordo com os pressupostos teórico-metodológicos acima expostos, interpretam-se as três últimas situações elencadas por Souza como funções da linguagem (marcador de identidade) determinadas pelos componentes das situações comunicativas na qual a linguagem do candomblé é utilizada. Dentro dos limites do *corpus* coletado e levando em consideração estudos precedentes, conclui-se que a comunicação com as divindades seja uma das funções da variante estudada. Isto, embora o meu *corpus* não inclua gravações realizadas durante os rituais que observei e salientando, novamente, que os dados analisados foram gravados durante conversas de caráter informal e refletem a

comunicação cotidiana do *povo-de-santo*, o dia-a-dia das comunidades-terreiro. Mesmo assim, em algumas das situações registradas aparecem fórmulas rituais e/ou comentários em relação a estas. Tal é o caso de sacerdotes que explicam a função da linguagem quando utilizada para se comunicar com divindades ou líderes religiosos, como se observa no seguinte exemplo:

(11)

*Iracema: mas é fundamental..que essa parte é a parte de
comunicação com o orixá..com o pai-de-santo..isso eleva o orixá..a
linguagem..a postura..(22/7/2000:1.18)*

Cenário: Iracema e Laura conversando na casa de Iracema, que também funciona como casa de candomblé.

No que diz respeito ao exemplo (11) e às situações descritas por Souza (1998) como “interações curtas entre pessoas com muitos anos de santo”, podem ser interpretados como situações determinadas pelo fato de esta linguagem ser realmente um “veículo de expressão simbólica” e porque, como já foi dito, a *competência simbólica* do falante é essencial (cf. 3.3). Nesse sentido, muitos praticantes podem captar o significado imediato de uma expressão, ignorando, contudo, as implicações dela decorrentes. Isto é exemplificado de maneira perspicaz por um sacerdote, que explica que “as músicas de candomblé você tem que aprendê a cantá primeiro..pra depois sabê o que diz” (gravação de 30/7/2000). Assim, a capacidade para entender a linguagem do candomblé, e o simbolismo da mesma, exige um nível mais elevado de conhecimento que possibilita a interpretação desta linguagem “na qual se acha guardada a noção maior do segredo do culto” (Castro 2001:83). Este conhecimento faz parte dos fundamentos litúrgicos reservados aos sacerdotes.

São justamente os sacerdotes e as pessoas iniciadas há mais tempo que melhor parecem dominar a linguagem do candomblé. Alguns deles servem como tradutores em casos onde se observa o fenômeno chamado de *glossolalia* (cf. 5.4). Tendo mais tempo de convivência no grupo, uma pessoa com mais anos de iniciação ou treinamento sacerdotal costuma ter maior grau de competência comunicativa e simbólica (cf Castro 2001:83). O tempo de convivência e os anos de iniciação são, de fato, fatores de ascensão na hierarquia do candomblé e outorgam, em consequência, maior *status* e autoridade à pessoa em questão. A propósito, uma informante revela não querer passar por uma

ialorixá betó (sacerdotisa ignorante), que não entende o que se diz em nos terreiros. O exemplo a seguir reflete a postura de muitos dos informantes:

(12)

Iracema: que eu não quero ser uma ialorixá betó que chega em qualquê lugá...e vejo alguém falando e não sei de que tá falando..EU não...tem que sabê..(22/7/2000:1.20)

Cenário: Iracema e Laura conversando na casa de Iracema, que também funciona como casa de candomblé.

O tempo de iniciação dá prestígio dentro do grupo: apenas após sete anos de iniciação certos indivíduos poderão se tornar sacerdotes e iniciar outras pessoas. Supõe-se que um mínimo de sete anos de convivência com o candomblé sejam precisos para a aquisição de uma certa competência comunicativa. Esta competência comunicativa identifica o falante como alguém formado dentro da religião. Mais uma vez fica claro o quanto a linguagem tem um papel central na elaboração da identidade dos falantes.

Castro (2001:98-102), que define a linguagem usual do *povo-de-santo* a partir das suas funções, separa a interação com adeptos da mesma nação (que ela chama de intragrupal) e aquela entre praticantes de diferentes *nações-de-candomblé* (que a autora define como intergrupala)⁷⁸. Desta maneira sublinha a função da linguagem como marcador de nação ou identidade étnico-religiosa, que será analisada minuciosamente adiante (cf. 7.3). Castro nomina esta variante de diversas maneiras: linguagem religiosa; linguagem de comunicação usual do *povo-de-santo*; língua de aspecto sagrado, mas não declaradamente de natureza sobrenatural; idioma da divindade.

Quanto ao caráter *sagrado* da linguagem, que a meu ver, permeia todas as funções enumeradas por Castro, destaca-se particularmente quando o falante se dirige diretamente às divindades, em consonância com os componentes da situação comunicativa. Os falantes entendem a linguagem como um meio para fortalecer rituais, como um modo de serem atenciosos com outros iniciados e se comunicarem com as divindades, mostrando respeito, de maneira que estas os entendam e aprovelem seu comportamento (cf. exemplo 11).

⁷⁸ Até esta página do presente trabalho, só se tem falado em “intragrupal” com referência à interação entre praticantes do candomblé em geral, sem diferenciação de nações.

Constata-se que, na maioria dos casos, a linguagem do candomblé é utilizada em situações específicas entre praticantes, embora possa ser utilizada como *código secreto*⁷⁹. De uma perspectiva histórica, um dos informantes afirma que “negro já fazia isso pra ninguém pegá o qui tava falando” (gravação de 18/3/2000).

Sebba (1981:39) explica que o caráter secreto da língua *papa*, no Suriname, tem como base o uso de itens lexicais diferenciadores. Alguns desses vocábulos provêm de línguas africanas, ameríndias ou do português, outras seriam formas que caíram em desuso de vocábulos atualmente utilizados. Existem igualmente expressões cujos significados, quando utilizados dentro do grupo, diferem dos que têm na sociedade global. O caráter secreto da linguagem cotidiana das comunidades-terreiro se constrói sobre essas mesmas bases.

Tonha explica o uso da linguagem como código secreto, mostrando que a própria noção de segredo é complexa e compreende várias nuances:

(13)

Tonha: é questão de tradição..você procura os antigos..eles falam banto..mas por quê? porque a tradição eles falavam português..eu tou indo mais pá trás..entendeu? mas escondiam a sua língua para que não sofresse influências..não sofresse influências e nem fossem mal vistos..e candomblé era maçônica..ou seja..as pessoas tinham orgulho de ser..mas não dizia que era..pra ficar em segredo...fazia até parte da própria feitiçaria..(9/8/2000:0.05)

Cenário: Tonha, Iracema e Laura conversando na casa de Iracema, que também funciona como casa de candomblé.

A informante confirma que as pessoas se comunicam seguindo uma tradição comunicativa: embora antigamente falassem português, mantinham as suas línguas de origem para a comunicação intragrupal. Convém lembrar que, como foi dito em 5.4, a tentativa de conservação sem modificações pode ser interpretada como uma forma de resistência. Outros depoimentos também indicam que “línguas africanas” sejam utilizadas na comunicação intragrupal: “até hoje, na casa a que pertenco não se costuma falar em *Kimundo* ou *kicongo* na frente de leigos, ou pelo menos não de forma que possam entender”

⁷⁹ Cf. Castellanos & Castellanos (1992:299) para saber sobre esta função no contexto religioso afro cubano.

(Sacramento 2001:6).

Tonha diz que falam *banto*, enquanto Sacramento (2001) menciona o quicongo e o quimbundo. De qualquer maneira, estes dados resultam interessantes porque as comunidades de tradição congo-angola têm sido vistas como mais reservadas do que outras (cf. Castro 2001:123). Entretanto, há exemplos similares de casas de tradição nagô-iorubá: uma iniciada que não domina suficientemente a linguagem do grupo diz com humor que “eles falam justamente por malícia porque sabem que você não tá entendendo merda nenhuma” (gravação de 9/8/2000).

Esta função da linguagem enquanto código secreto funciona, de acordo com alguns autores, como uma forma de oposição ao sistema (cf. Johnson 2002:80). Ao mesmo tempo, um iniciado descreve a maneira profana pela qual utiliza expressões da linguagem do candomblé como código secreto para falar com seus amigos durante as festas de largo⁸⁰ (gravação de 20/3/2000).

Outra pessoa relata, em forma anedótica, um episódio no qual criticou o cabelo de um dos passageiros dentro de um ônibus: “áí um amigo meu falou assim..’meninu cê viu que *mucunã* (cabelo) do *omõ* (homem) aí?’...o cara diz ‘que que tem meu cabelo?’...dentro do ônibus!” (gravação de 28/3/2000). A mesma pessoa utiliza estas expressões, em casa, isto é, fora do terreiro, para falar do seu pai com a mãe, sabendo que o pai não as entende. Porém, a função de código secreto parece estar diminuindo à medida que a difusão da linguagem do candomblé se intensifica (cf. 8.4).

Um outro aspecto interessante no exemplo (13) é que ele reflete um fenômeno mencionado desde o começo deste trabalho: as comunidades podem ser mal vistas, mas os indivíduos se sentem orgulhosos de fazer parte delas (cf. 1.3; Gilman 1993:391). Ao mesmo tempo, Tonha aponta que os segredos fazem parte da “própria feitiçaria”, que não tem necessariamente conotação negativa, sendo interpretada como um aspecto da identidade coletiva elaborada nestas comunidades⁸¹.

Ainda sobre o aspecto secreto, observei, em várias oportunidades, que os

⁸⁰ O ciclo de festas populares chamadas festas de largo começa em 8 de dezembro, em Salvador, com a festa de Nossa Senhora da Conceição, que dá início às celebrações, que culminam com o Carnaval. Em todas essas festas, religiosas e profanas, estão presentes a música e as comidas baianas.

⁸¹ Ver Johnson (2002), sobre os diferentes aspectos do que é secreto e segredo.

adeptos do candomblé não se lembravam de expressões ou termos da linguagem do candomblé “já ouvi falá nisso...a gente esquece muita coisa viu?” (gravação de 5/12/2001). Às vezes, isto acontecia enquanto uma pessoa estava conversando comigo sobre coisas sem nenhuma relação com a pesquisa e em um momento dado dizia “esqueci como diz no candomblé” (gravação de 28/12/1999). Em seguida, continuava falando. Acredito que a pessoa, naquele momento, fora da *obrigação*, ou seja, do contexto ritual, talvez não encontre expressão adequada, como comenta Tonha com Iracema, em uma gravação da qual não participei: “quando eu saio da roça, eu esqueço” (gravação de 2/8/2000). Em outras ocasiões, quando os informantes não conseguiam lembrar de expressões específicas, sobre as quais eu tinha perguntado, é possível que a pessoa não quisesse passar esse conhecimento para uma pesquisadora e dissesse simplesmente que tinha esquecido para guardar os segredos da religião.

Entende-se portanto, que o uso da variante que é chamada, neste trabalho, de linguagem do candomblé, é necessário em muitas situações e que pode ter uma gama de funções sociais, dentre as quais se destacam as de *marcador de identidade*, *código secreto* e *código sagrado*. Essas funções dependem das situações comunicativas. No próximo subitem, procura-se descrever como os falantes aprendem a utilizar e interpretar esta linguagem.

6.2 Aprendizagem e consciência lingüística

O candomblé não é a primeira, nem a única religião cujos falantes utilizam um código especial. Brand (2000) aponta o grande número de línguas sagradas, ou especiais, utilizadas pelos iniciados que praticam o vodu no Benim (uma das religiões que deu origem ao candomblé brasileiro). Nestes casos o noviço aprende a linguagem ritual durante o período de iniciação e a diversidade de línguas rituais reflete, entre outras coisas, as origens geográficas dos cultos dirigidos a diferentes divindades como também os encontros que se deram historicamente entre diferentes grupos étnicos, ou seja, fatores relativos à identidade geográfica e *étnico-religiosa* do falante.

O fato de um iniciado saber reconhecer quando alguém usa expressões de uma das *nações-de-candomblé* diferente das variantes faladas na sociedade abrangente, ligada a divindades com nomes, histórias e mitos associados a uma

das variantes da religião, espelha, no meu entender, um grau relativamente alto de consciência lingüística e cultural (cf. Castro 1983:91).

Sendo que os níveis de consciência são mais elevados no que diz respeito à divergência lingüística (ou à acentuação de diferenças lingüísticas entre falantes) do que à convergência (ou atenuação de diferenças lingüísticas entre falantes, cf. Sachdev & Bourhis 1990:225), as diferenças se tornam significativas durante a interação e são interpretadas pelos falantes como marcadores de identidade étnico-religiosa. Pode-se interpretar a divergência ou a não-convergência como uma tática para manter a distinção identitária e cultural (Giles et al. 1977:323).

Nos exemplos a seguir, percebe-se a consciência lingüística e cultural dos informantes no sentido de que estes, ao identificarem as diferenças, explicam-nas pelo fato de haver diversas *nações-de-candomblé*:

(14)

Iracema: eu antes quando era mais nova..que eu não era feita no santo..eu dizia..'eu não gosto de ir na casa daquele pai de santo porque ele só canta em inglês'...eu falava assim quando eu era adolescente..né?..'ele só canta inglês'..'é lindo ele cantar inglês'..eu falava assim...mas é bem difícil aprendê..(22/7/2000:0.38)

Cenário: Iracema e Laura conversando na casa de Iracema, que também funciona como casa de candomblé.

Os comentários metalingüísticos contidos nos exemplos (14) e (15) põem em evidência as diferenças lingüísticas associadas a diferentes nações étnico-religiosas. Iracema chega ao ponto de comparar a linguagem de uma das *nações-de-candomblé* ao inglês, que ela desconhece. Por outro lado, uma sacerdotisa menciona alguns termos que considera serem de origem nagô-iorubá, que seriam utilizados em comunidades de nação angola (gravação de 28/7/2000).

Neide que veio, por diferentes razões, a freqüentar uma comunidade que não é da nação à qual ela pertence, descreve a sua experiência:

(15)

Neide: logo no início..quando eu comecei a freqüentar aqui..eu não percebia muita coisa...sabia que tava cantando pá Exú porque eu via a farofa vermelha..(28/7/2000:0.18)

Cenário: Neide e Laura conversando no terreiro de Ana dentro do barracão, a sala onde se realizam as festas públicas da comunidade.

Percebe-se que os iniciados enxergam as semelhanças no que diz respeito ao código sociocultural e a valores simbólicos, como revela o comentário de Neide a respeito da farofa vermelha, tradicionalmente oferecida a Exú, antes de começar rituais dedicados a outras entidades.

No que se refere especificamente à interação dita intergrupala (na acepção de Castro 2001:100-102), troca-se de código para evitar determinados termos considerados tabu, pelo fato de a interação ter lugar em contextos dessacralizados, ou ainda para facilitar o entendimento de pessoas de diversas nações ou de leigos, dando preferência a formas que já foram adotadas pelo domínio público.

Em vista disto, a troca de língua ou código pode ter várias finalidades. É possível analisá-la da perspectiva da teoria da acomodação, que tem origem na psicologia social, segundo a qual uma função primordial deste tipo de troca de código seria a de facilitar a comunicação (Sachdev & Bourhis 1990:225-26). Basicamente, a acomodação lingüística seria uma forma de diminuir a distância social entre os falantes (cf. Sachdev & Bourhis *no prelo*). Outra interpretação prioriza a cortesia, ou a consideração com o interlocutor, como no caso de Toninho: “quando a gente recebe um visitante, a gente fala a língua dele (...) a bença troca de dialeto” (gravação de 18/3/2000).

Um aspecto interessante, nos dois exemplos acima e em outros, é a dificuldade que certos informantes confessam enfrentar ao tentarem aprender a linguagem de outra nação, que não a própria. Um sacerdote afirma que “o dialeto de Xangô” utilizado em uma comunidade específica é o grunci e que ele, embora tenha tentado, nunca conseguiu aprendê-lo (gravação de 18/3/2000). Castro (2001:101) explica essa atitude de desentendimento propondo que a partir de uma noção coletiva de identidade, o falante afirma que “minha nação não pega [a linguagem de outras nações]”, confrontando esta postura com a máxima portuguesa “minha pátria é minha língua”⁸².

Cabe aqui mencionar que há casos em que uma mesma pessoa que diz não saber distinguir as expressões segundo a nação à qual pertencem, dá exemplos,

⁸² “Minha pátria é a língua portuguesa” é uma famosa frase de Fernando Pessoa, considerado o segundo grande poeta português depois de Luís de Camões (Pessoa 2000:259). Foi lembrada pelo célebre músico baiano Caetano Veloso, na letra da canção “Língua”: “Minha pátria é minha língua’(...) e eu não tenho pátria, tenho mátria.” (letra disponível em <http://www.caetanoveloso.com.br/disco/d23.htm>).

algum tempo depois, de expressões utilizadas nos candomblés de diferentes nações (gravação de 11/8/2000). Interpreto tais atitudes como uma maneira – subconsciente e interiorizada, já que a pessoa não admite saber fazer isso – de marcar as diferenças entre o vocabulário das nações. Ressalta-se a identidade étnico-religiosa do falante através do reconhecimento de palavras específicas que pertencem à própria nação, visto que a divergência lingüística também serve como estratégia de elaboração da identidade étnico-religiosa por meio da alteridade.

Algumas comunidades acolhem e iniciam pessoas e entidades de várias *nações-de-candomblé*. Uma informante que convive com uma dessas comunidades constituídas de iniciados pertencentes a várias nações afirma que é possível reconhecer as palavras ligadas ao candomblé pelo fato de tê-las ouvido e incorporado ao seu vocabulário em contextos religiosos (gravação de 11/8/2000). A mesma pessoa diz que sabe diferenciar entre os termos de “nação” (leia-se “de origem africana”) e o *tupi guarani* (explicando que uma entidade que costumava visitar sua comunidade falava essa língua indígena). Do meu ponto de vista, isto prova a importância da situação comunicativa e seus componentes no que diz respeito à linguagem do candomblé.

Outro aspecto interessante é a visão dos falantes com relação à aprendizagem da variante lingüística focalizada. Há várias maneiras de aprender a linguagem do candomblé e diferentes motivos pelos quais os praticantes consideram que o domínio deste código é imprescindível:

(16)

Filho 4: tem aquela coisa..tem que estudá (...) porque o correto mesmo..o certo era pá quem fosse falá dentro do candomblé diretamente iorubá..porque se é a língua da seita? entendeu? tinha que falá tudo em iorubá (...) o correto era falá só iorubá da hora que chegasse até a hora de sai..entendeu? porque quem tá dentro da seita..a língua é aquela..iorubá..entendeu?..(28/3/2000:0.08)

Cenário: Conversa com os filhos-de-santo e os visitantes no terreiro de Jorge, durante os preparativos para uma festa pública.

Aparece, mais uma vez, a representação da linguagem do candomblé como um idioma africano, o iorubá (cf. 5.4). Na visão que emerge aqui, a linguagem do candomblé é denominada iorubá e se aprende *estudando*, com a finalidade de utilizá-la no âmbito do candomblé. Efetivamente, como se afirmou acima (cf.

5.4), muitas pessoas que fazem parte da comunidade de fala voltada para o candomblé parecem ter aprendido iorubá por meio de cursos.

Não obstante, a maioria das pessoas que participou deste estudo diz ter aprendido a se comunicar através da convivência nas comunidades:

(17)

Tonha: o tempo de abiã ((estágio anterior ao noviciado)) era uma prova..nesse tempo você tinha que aprendê o básico..como se chama caneco..como se chama sapato (...) quando você entrava ((durante a iniciação)) você aprendia as orações fundamentais do seu orixá..entendeu? aí você ia poder participá de outras coisas ai você teria que aprendê as orações porque não é aquela coisa..é assim e assim..não..você tem que escutar e pegar..e aos poucos vai tirando as dúvidas..(9/8/2000:0.53)

Cenário: Tonha, Iracema e Laura conversando na casa de Iracema, que também funciona como casa de candomblé.

É com tempo e paciência que as pessoas vão alcançar a competência comunicativa na linguagem do candomblé, sem pressa e sem muitas questões. Isso porque a noção particular de tempo é importante, no candomblé, e a atitude de perguntar é condenada: ambos fazem parte do código sociocultural das comunidades, condicionando o processo de aprendizagem (cf. 2.1.2).

Uma das pessoas que participaram das conversas registradas durante o trabalho de campo chama-se Rita. Ela não tem uma posição muito importante na hierarquia do grupo, já que passou pelos ritos de iniciação apenas um ano antes da gravação, mas é uma das integrantes mais antigas, tendo mantido o vínculo durante 8 anos, fato que poderia explicar seu nível elevado de conhecimentos em relação à linguagem do candomblé.

Rita tem entre 30 e 40 anos e conviveu com outros grupos de candomblé antes de se integrar no grupo atual. Seus pais não eram praticantes desta religião e ela começou a se familiarizar com a linguagem do candomblé já adulta (este é o caso de muitos dos informantes). Convivendo com as pessoas da comunidade, formada há doze anos, foi aprendendo a linguagem do candomblé que ela, por sua vez, ensina a seus *irmãos-de-santo*. Percebe-se que uma outra pessoa, iniciada junto com a Rita e que trabalha com ela, utiliza a terminologia religiosa com mais destreza do que outros do grupo (embora se trate de uma pessoa que não é de Salvador e que mora na cidade há somente um ano). Nota-se que Rita

sente orgulho pelo fato de ter conseguido transmitir este conhecimento, cujo valor positivo sobressai no próximo exemplo:

(18)

*Rita: tudo que eu sei eu passei pra ele ((o irmão-de-santo que está ali))...(...)...nós passamos tudo pra ele(...)
ele sabe tudo..tudo mesmo ele sabe...tudo que eu aprendi eu ensinei a ele..(11/8/2000:0.03)*

Cenário: Rita e Laura conversando no trabalho de Rita, onde ela se encontra com seu irmão, Júnior, e um irmão-de-santo, Édson, com quem ela trabalha e dirige a empresa.

No parecer de Rita, a pessoa tem que estar interessada e prestar atenção para poder aprender as palavras e expressões de origem africana utilizadas no âmbito do candomblé. Da mesma maneira, ela aprendeu a terminologia na convivência com pessoas do seu grupo quando estas se reuniam na casa de culto ou terreiro e afirma ter aprendido grande parte da terminologia com duas entidades que freqüentam a casa, incorporadas pelo líder espiritual, em estado de transe de possessão (Pai Ogum e Pai Chapéu de Couro):

(19)

Laura: e você aprendeu onde? ali mesmo?

Rita: lá em casa mesmo

Laura: com o pai-de-santo?

Rita: não..com meu pai Ogum (...)

Laura: e..ele chega lá e passa pra vocês ensinando..ou ele fala e vocês sacam o que é?

Rita: (...)..a gente tem que sacá..porque ele não repete..ele não repete..(11/8/2000:0.01)

(...)

Rita: meu pai Chapéu de Couro também ensina muita coisa à gente..(11/8/2000:1.20)

Cenário: ver (18)

Rita conta que pai Ogum pensa que seus “filhos”, ou seja, esta comunidade de candomblé, devem falar da maneira que ele fala e os incentiva a fazê-lo utilizando palavras e expressões que os filhos terão que interpretar por conta própria. Assim, quando Rita desconhece o significado ou a procedência de uma

expressão (procedência no sentido de pertença a uma certa *nação-de-candomblé*), ela se dirige ao seu líder espiritual para se informar a respeito, já que nem sempre consegue diferenciar a terminologia das diversas nações.

A partir da postura interpretativa aqui adotada, o fato de as entidades “ensinarem” uma variante lingüística aos praticantes de candomblé faz com que a linguagem seja vista de maneira positiva e valorizada, pelo menos dentro do grupo, já que as entidades são muito respeitadas entre os membros das comunidades, tanto pelas pessoas de um terreiro específico, como pelos praticantes que pertencem a outros grupos ou *nações-de-candomblé*. Os conhecimentos lingüísticos, ao serem valorizados, serão passados a outras pessoas em forma de ensinamento religioso.

Subjaz uma dimensão mística ou mágica (cf. 6.1), no sentido de que a palavra adquire poder ao ser transmitida por uma entidade espiritual que toma posse de um corpo humano para se comunicar com seus “filhos”. O vocabulário é valorizado pelo fato de estar intimamente ligado à religião e às entidades adoradas. Todo iniciado quer se comunicar com as entidades e Rita explica que é importante falar de maneira adequada, por exemplo, quando “pai Ogum” aparece na casa de culto:

(20)

Rita: então meu pai ((Ogum)) só fala na maioria das coisas ele fala só no dialeto..né? então se você não pega..aí fica..como é meu irmão?como é que faz como é que fala aí? aí dá um problema danado..né?.. (11/8/2000:0.01)

Cenário: ver (18)

De acordo com Rita, “Pai Ogum” raramente repete o que já disse (cf. exemplo 19) e espera que os filhos, que lhe devem todos obediência e respeito, entendam o que está dizendo. Na verdade, ele representa uma autoridade que exige que os iniciados se comuniquem de uma certa forma.

Ao longo da conversa, percebe-se que Rita faz uma ligação entre variantes lingüísticas africanizadas, o candomblé em geral e a comunidade à qual ela pertence, em especial. O melhor lugar para aprender a linguagem do candomblé seria o terreiro, ali a linguagem se aprende enquanto está sendo utilizada na prática, a alternativa seria um curso:

(21)

Laura: eles tavam falando de fazê curso de iorubá em vez de tentá aprendê dentro do terreiro...

Rita: até porque dentro do terreiro é melhor você aprendê que você tamém tá na prática..(11/8/2000:0.09)

Cenário: ver (18)

De fato, os cursos de línguas africanas são discutidos repetidas vezes durante as conversas gravadas. Verificou-se que a maioria dos alunos dos cursos era adepta do candomblé. No exemplo abaixo, Moacir fala de uma pessoa que freqüentou um curso e aponta as diferenças entre a linguagem do candomblé e a que se aprende nos cursos. ‘*Bora ali mona tumá um otim*’ (vamos embora ali menina tomar uma cachaça/cerveja), é uma expressão que se aprende convivendo nos terreiros e que forma parte do que ele considera ‘básico’:

(22)

Moacir: porque essa X.. ela.. como é que diz.. ela...tomou curso.. então ela tinha as cartilha tudo.. então ela falava assim ‘eu vou mi sentá aqui’.. ‘eu vou cum você’..Laura..bebê’ ela falava tudo em iorubá.. e a gente não fala.. a gente fala o básico..’bora ali mona tumá um otim?’ quer dizê.. muito básico..né? esse aí todo mundo fala.. até o padre fala (20/3/2000:0.24)

Cenário: Moacir e Laura conversando do lado de fora no terreiro de Iracema.

Este exemplo ilustra a concepção que um adepto tem a respeito da linguagem que se fala de maneira espontânea dentro dos terreiros. Moacir afirma que a variante utilizada nos candomblés não seria o mesmo iorubá que se aprende na sala de aula. Falar o ‘básico’ (cf. exemplo 17), no meu entender, significa que se utilizam expressões específicas e ocasionais, como “mona” e “otim” no exemplo acima. Estes são marcadores lingüísticos de identidade étnico-religiosa, ou “marcas discursivas de identificação grupal” (Álvarez Cáccamo 1987:sem página), mas não se domina por completo, necessariamente, uma outra língua. Na verdade, o conceito de “falar o básico” é tão elástico quanto “falar” ou “falar fluentemente” uma língua (cf. 5.1; 5.4).

Ana, que é líder espiritual de uma comunidade de tradição angola, não menciona a língua iorubá, mas faz referência à linguagem do candomblé, em

termos gerais, e ao ensino da mesma em vários cursos:

(23)

Ana: o curso explica uma forma de linguagem que às vezes nem é a linguagem utilizada DENTRO do terreiro..porque de terreiro pá terreiro varia muito...(...)...eles começam às vezes até a criticar as pessoas mais velhas achando que as pessoas mais velhas tão falando errado...(...)...a linguagem que se utiliza dentro do terreiro é uma linguagem que vai se aprender nos cursos que tá dando aí..é outra... (28/7/2000:0.40-0.44)

Cenário: Ana, Neide e Laura conversando no terreiro de Ana entro do barracão, a sala onde se realizam as festas públicas da comunidade.

Sei que Ana tem conhecimento, tanto dos cursos de iorubá oferecidos na cidade, como dos de línguas da família banto. Além disso, sou testemunha de que o que ela diz é exato: ouvi professores de línguas africanas dizerem que certas pessoas do candomblé tinham corrompido a língua iorubá passada pela tradição oral, devido ao fato de serem ignorantes (insinuando, na minha interpretação, que não tiveram acesso ao iorubá padronizado através da norma escrita ensinada pelo mesmo professor). Mais uma vez, percebe-se o impacto das ideologias e atitudes que levaram à discriminação dos afrodescendentes e sua herança cultural (cf. 4.2).

O informante do exemplo a seguir trabalha para uma organização que reúne templos de culto afrobrasileiros e compara os cursos dessa organização com os que são oferecidos pelo CEAO, vinculado à Universidade Federal da Bahia:

(24)

Filho 1: que a federação ((Federação Baiana dos Cultos Afro-brasileiros)) tá tentando resgatá é justamente isso..é o iorubá do terreiro..porque o iorubá que se fala no CEAO ((Centro de Estudos Afro-Orientais)) é um iorubá de faculdade..não é um iorubá dos orixás..é um iorubá o quê..enfeitado...(28/3/2000:0.30)

Cenário: Conversa com os filhos-de-santo e as visitas no terreiro de Jorge durante os preparativos para uma festa pública.

Essa pessoa considera que os cursos oferecidos pela federação ensinam a

linguagem do candomblé em oposição ao “iorubá de faculdade” (cf. 5.4), que representaria aqui, a meu ver, uma *norma culta* ou *padrão* para uso dentro do candomblé.

Outros informantes explicam que a linguagem do candomblé se aprende através de músicas, versos e rezas ou, caso uma pessoa seja filha ou neta de sacerdotes, aprende com familiares mais idosos (gravações de 5/12/2001 e 18/3/2000). Uma senhora de 104 anos conta que a avó dela era africana: “quando eu era pequena minha avó falava as língua toda pra mim” (gravação de 16/3/2000). Não sei quais são essas línguas e resultou impossível identificar algumas das expressões coletadas durante esta gravação. Entretanto, concordo com Harding (2000:113), que o convívio com parentes africanos afetava a identidade dos afrodescendentes, reforçando os laços com a África.

6.3 Síntese

Há muitas situações nas quais “o dialeto verdadeiro” é escolhido pelos falantes e suas funções são igualmente numerosas. Conforme foi dito acima (cf. 4.5), a vitalidade do grupo se manifesta por meio de uma variante lingüística cujas funções sociais são consideradas importantes (cf. Bouchard Ryan et al 1982:4).

Em resumo, a linguagem do candomblé:

- faz parte do saber iniciático através do qual se reinventa uma tradição oral, portanto, sua aprendizagem é essencial;
- tem como funções primordiais as de marcador de identidade, código sagrado e código secreto;
- é uma variante heterogênea e os falantes têm consciência disso;
- pode ser aprendida, atualmente, tanto no âmbito religioso, como através de cursos organizados pela universidade ou por outras instituições.

A valorização da linguagem do candomblé por parte dos falantes e a vontade de aprendê-la, a importância das suas funções sociais e o fato de muitos adeptos do candomblé freqüentarem cursos de línguas africanas refletem uma atitude positiva em relação à linguagem do candomblé.

7 Elaboração de identidades

João: o jeje tem 16 terras..(..)..cada um fala uma língua meio diferente (...)..cada uma terra tem uma história de nascença..(27/12/1999:0.28)

Cenário: Visita rápida de Laura na casa de João junto com Iracema e Paula.

Segundo o depoimento de João, origem geográfica e identidade étnica continuam sendo fatores importantes nas comunidades de candomblé, já que fomentam a conservação de variantes africanizadas na diáspora africana (cf. Gilman 1993:390). A seguir, será abordada a ligação entre identidades alternativas e linguagem, de acordo com a hipótese que propõe que os falantes elaborem identidades alternativas na interação, diferente de outras identidades sociais e culturais adotadas em outras situações pelo mesmo indivíduo (cf. 1.3).

Neste capítulo, pretende-se analisar a maneira pela qual os falantes elaboram identidades alternativas ligadas à nação étnico-religiosa:

- em narrativas;
- por meio de nomes iniciáticos;
- por meio de formas de tratamento e saudações.

Queiroz (1998) e Vogt & Fry (1996) se detêm na questão das funções das variantes por eles estudadas, nas quais o número de africanismos lexicais levantados não chega a duzentos: é, antes de mais nada, pelas suas funções sociais que estas variantes se distinguem. A *língua do negro da costa*, marcada pelo estigma da marginalidade e aprendida entre amigos, em situações de lazer, funciona sobretudo como *código secreto* ou *língua especial*. Quanto à *falange*, chamada de “língua africana”, nessa localidade (e, inicialmente, também na produção acadêmica, cf. Vogt et al. 1978), sabe-se que seu uso diário serve como modo de expressar a identidade, tanto do falante quanto dos interlocutores (Vogt & Fry 1996:120-21).

Tendo definido as características dos falares afrobrasileiros como base para aprofundar a investigação de suas funções sociais, centrais nesta análise, acredito, assim como Alleyne (1993:179), que linguagem e identidades devem

ser analisadas em termos de (re)invenção *dentro de uma tradição* (a partir de uma base africana). Lovejoy (1997:sem página) parece interpretar as identidades da diáspora africana desta mesma maneira, afirmando que os africanos, embora escravizados, sempre foram agentes na elaboração de suas próprias identidades.

Também concordo com Gilman (1993:398), que discute a ligação entre a afirmação da identidade africana e as variantes crioulas, reconhecendo que existem exceções. Há casos em que falantes que não pertencem ao grupo dos afrodescendentes identificam-se com estas variantes, mas mesmo quando as variantes lingüísticas afroamericanas funcionam como meio de resistência cultural organizada para falantes que não têm descendência africana conhecida, essas variantes foram inicialmente utilizadas entre pessoas de origem africana.

Dito isto, considero que, além da força espiritual que a própria fé possa ter dado aos africanos escravizados e aos afrodescendentes, os grupos religiosos representavam e representam bases a partir das quais os indivíduos negociam um espaço para expressar identidades individuais e coletivas. Interpreta-se a conservação da fé como uma forma de resistência e oposição à escravidão (cf. Moura 1998). Assim, o espaço religioso representa um lugar de resistência cultural onde africanos e afrodescendentes elaboravam identidades alternativas, capazes de se opor às identidades a eles impostas pelos setores dominantes da sociedade colonial, que atribuíam aos negros e seus valores qualidades negativas (cf. Harding 2000:xiii).

7.1 Identidades alternativas

Acredito que os integrantes contemporâneos de comunidades de candomblé adquiram *identidades alternativas*, assim como o faziam na época da colônia, quando muitos dos seus membros eram nativos africanos escravizados. Vogt & Fry (1996) apresentam uma hipótese muito interessante que coincide com minhas afirmações a respeito da linguagem utilizada nos candomblés e na qual as funções da linguagem e a elaboração de identidades na interação têm um papel central:

A hipótese que formulamos é que o uso efetivo da “língua africana” do Cafundó constitui uma forma de estabelecer solidariedades e alianças entre seus membros e entre estes e os habitantes de Salto de

Pirapora e mesmo os representantes do “poder distante”. Nesse caso, o sentido mais forte dessa linguagem não seria dado por uma possível função referencial ou cognitiva, mas pelo fato de que ela continua a ser utilizada nas formas acima descritas. Ao que tudo indica, o papel social da *falange* está relacionado com o que se pode chamar o aspecto ritual do seu uso. Nesse caso, assim como nos candomblés etc., uma outra identidade é representada e acrescentada àquelas que estão normalmente associadas à classe e à cor. No Cafundó, ao falar a “língua”, seus usuários acrescentam à sua identidade étnica de pretos e à sua identidade social de peões “caipiras” o status de “africanos”. (Vogt & Fry 1996:120-1).

Conforme Vogt e Fry, a variante lingüística que estudam serve como marcador de uma identidade alternativa. Da mesma maneira, penso que, no caso das comunidades de candomblé, a convivência do indivíduo com um mundo *alternativo* do sagrado faz com que seus valores simbólicos se incorporem à sua identidade: as pessoas conversam, se comunicam e elaboram uma identidade alternativa, tanto individual (ligada às divindades às quais elas foram consagradas), quanto coletiva (ligada ao grupo do qual elas fazem parte), ambas de valor *positivo*. Essas identidades alternativas não se opõem necessariamente às outras identidades sociais e culturais dos indivíduos e são significativas na medida em que quase sempre reforçam qualidades positivas dos indivíduos e/ou grupos.

Convém apontar a valorização da mulher⁸³, do negro e do pobre observada nestas comunidades religiosas, onde indivíduos normalmente marginalizados pela sociedade brasileira encontram uma possibilidade de se realizarem, tornarem-se líderes de grupos que afirmam as matrizes culturais africanas e elaborarem o que se denomina aqui *identidade alternativa* – afirmada positivamente em contraposição ao que se vive na sociedade envolvente (cf. Oliveira 2003:41):

A filha(o) de santo que passou pelo barracão e foi bem sucedida, no dia seguinte, ao reassumir sua condição operária, mesmo se ela varre a rua ou vende amendoim na praia, o desempenho por ela assumido no dia anterior, quando incorporada pelo seu orixá, reforça a sua

⁸³ Para uma discussão sobre o papel das sacerdotisas na construção de uma identidade negra, ver Joaquim (2001). Cf. Landes (2002 [1947]) e Theodoro (2000).

segurança e sua confiança no que ela vale por si mesma no terreiro, independente da posição social que ocupe na sociedade global (Siqueira 1994:60).

O adepto de candomblé ganha uma nova identidade social e cultural na organização sócio-religiosa do candomblé. Além da sua identidade social ou da sua posição na sociedade mais ampla (cf. Zimmermann 1999:223), o iniciado tem uma identidade social e cultural alternativa na comunidade: pertence a uma divindade, a uma *nação-de-candomblé*, a uma *família-de-santo*, a um terreiro ou casa e tem um cargo ou título que determina suas obrigações e direitos no âmbito religioso. Desta maneira, cada indivíduo é definido e se define em relação aos outros a partir de características individuais estáveis (como a personalidade ou a cor da pele) ou temporárias (como as atitudes ou emoções) e como membro de categorias sociais dentro e fora do mundo do candomblé (idade, cargos religiosos, etc.) (cf. Fant & Granato 2002).

Enfim, os aspectos mais curiosos da linguagem do candomblé revelam-se na análise das funções sociais, decorrentes da maneira pela qual as comunidades de fala utilizam a história, os mitos e a linguagem para reinventar uma coletividade na qual uma identidade alternativa é elaborada, através da identificação coletiva com a “africanidade” idealizada. Uma das maneiras de elaborar uma identidade alternativa é a narrativa, que permite a reinvenção da história das comunidades e seus fundadores, dos mitos e das divindades. Outra forma de construção identitária reside na atualização de códigos lingüísticos e padrões de comportamento de matriz africana que se incorporam a normas vernáculas – e, não necessariamente, através da escolha de uma outra língua (cf. capítulo 5).

7.2 Identidades construídas com história e mitos

Quando Toninho fala sobre sua viagem pela África, percebe-se que está construindo uma identidade através do que diz e da maneira pela qual se expressa, tentando transmitir uma imagem positiva da sua pessoa durante nosso segundo encontro (primeira gravação). Analisando o conteúdo da narrativa, percebe-se que o narrador valoriza o passado histórico, fornecendo uma história comum positiva. Note-se que a conscientização de um grupo nem sempre tem

como conseqüência a valorização da sua história coletiva, que às vezes é ocultada (d'Adesky 2001:55).

Convém explicitar que o objetivo da análise do discurso de um informante não é verificar a veracidade dos enunciados ou julgar as opiniões dos falantes. Concordo com Augras no que diz respeito ao esquema interpretativo que deve ser adotado:

Do ponto de vista fenomenológico todo enunciado é significativo. Não nos cabe distinguir a priori aquilo que aconteceu concretamente, ou não. Consideramos que o fato de relatar tais eventos, não outros, evidencia a importância que possuem para a entrevistada. São portanto carregados de todos os valores que qualificam sua vida. Sua significação é tão concreta quanto mítica, daí nossa postura hermenêutica. (Augras 1983:231).

Além disso, não se faz questão de verificar os depoimentos dos informantes a respeito da antigüidade de casas ou da cronologia e história das suas famílias. Como já foi dito anteriormente (cf. 2.1.2), entende-se que a concepção do tempo nas comunidades voltadas para o candomblé é diferente:

Quando um pai-de-santo diz: “Minha casa tem 300 anos”, é preciso que não se pense que estes 300 anos são os nossos, do nosso calendário relativíssimo, gregoriano. São 300 anos de tempo, são 300 anos culturais. É um tempo diferente do outro tempo, secular. É um tempo de vida, um tempo de memória, um tempo de lembrança. (Costa Lima 1984:19).

No que diz respeito à narrativa em si, Møller (1996:347-48) a define a partir de Labov (1972), mas também considera idéias de outros pesquisadores, afirmando que se trata da reconstrução social de um acontecimento no passado do qual o próprio narrador participou. Além disso, cada narrativa teria uma função comunicativa na interação. Møller (1996), ao definir várias dessas funções, propõe que existe um tipo de narrativa que focaliza o próprio narrador e lhe atribui uma série de características positivas. O fato de o ser humano sentir necessidade de se apresentar de maneira positiva já foi estudado por outros autores e não pode ser negligenciado (Goffman 1959:4).

No próximo trecho transcrito, Toninho é narrador e personagem principal da narrativa, onde história e mito se interpenetram. Gilroy (1993:200), propõe

que, no Atlântico negro, temas como o dos escravos fugidos (linhas 42-45) são acentuados no que ele denomina “dramatização autobiográfica do eu” e “construção pública do eu”.

É assim que será interpretada a narrativa a seguir, onde passado e presente se misturam e se unem em uma narrativa autobiográfica. Toninho, que é narrador e personagem principal, “completa um ciclo” (linha 65).

Vê-se, no relato, como a representação de uma imagem do passado da comunidade religiosa na África se mistura à realidade vivida no Brasil. Entende-se que a religião é originariamente africana, mas que atualmente só se encontra o culto aos orixás em uma cidade nigeriana chamada Ingana (linha 1) e que, lá, as pessoas vivem na miséria (linha 3). O narrador dá a entender que o culto aos orixás tem mais vitalidade no Brasil, onde estaria melhor preservado que no lugar de origem. Toninho se identifica com o culto brasileiro, inclusive foi até a África procurar as suas origens (linhas 8-9) e só encontrou miséria. Este discurso em relação a um “retorno às origens” é discutido por Gilroy (1993:208) e seria típico na elaboração de “identidades da diáspora”.

(25)

- 1 **Toninho:** a única cidade africana em que você encontra culto ao orixá é Ingana..
2 **Laura:** é onde? na Nigéria?
3 **Toninho:** na Nigéria...uma pobreeeeeeza...uma seca..
4 **Laura:** já foi prá lá?
5 **Toninho:** já..vixe..já chorei muito na minha vida..choro mais não...que antigamente se dizia
6 que você que..negro depois de morrê ou depois da libertação voltava pra África..né?
7 **Laura:** mmhhmm...
8 **Toninho:** e aí eu fui lá na ilusão de que ia voltá..né? para casa...tinha que botá o pé lá pá
9 podê minha origem voltar..né? chorei foi muito..de decepção..sofri muito...(..)
10 ..o processo escravagista no Brasil..como ele foi muito duro e depois os jesuítas..franciscanos
11 e os jesuítas depois da libertação eles insistiam que os negros tinham que voltá..né? ‘não
12 vocês já podem voltá..já devem voltá prá sua terra de origem’..((imitando a fala dos monges))
13 e tinha navios que saía..né? eles trabalhava muito pá conseguir um dinheiro pá voltá...e
14 esses negros que ficaram..reminiscentes de quilombos..reminiscentes também de
15 senzalas..eles ficaram com isso e os pais e mães-de-santo ficaram com isso também..incutido
16 (...)..foi passado de que você deveria voltar à África e a maioria dos terreiros de candomblé
17 hoje ainda..a maioria..uma grande maioria dos que tiveram condições voltaram até a
18 África..nessa intenção..né? a maioria...eu digo que setenta por cento dos pais e mães-de-
19 santo aqui no Brasil já foram até a África..é..na necessidade de...cumprir essa promessa..né?
20 **Laura:** tanto assim 70 %? cê acha que 70 % tem condições de pagar essa viagem pra África?

21 **Toninho:** mmh..tem..tem...

22 **Laura:** os filhos ajudam...?

23 **Toninho:** maioria...e..depois porque também Pierre Verger..Pierre Verger levou muita gente..

24 muita gente de terreiro..muita gente...e essas pessoas que voltaram e que foram e

25 voltaram..elas também criaram oportunidade para que outros fossem...isso foi muito

26 bom...ao ponto que aqui na Bahia foi criada a sociedade de Benim..né? que é uma ca..a casa

27 do Benim..que hoje tem..que era um..um..um tratado que fez entre Bahia e Benim..né?.. o

28 prefeito do Benim teve aqui na Bahia que foi que inaugurou a casa...o rei da cidade de Irê e

29 da cidade de Ifé na África vieram até aqui..e aí isso criou um laço..e aí muitos terreiros

30 viajaram..né? muitas pessoa de terreiro viajaram..foram de volta..mas sim nesse

31 intuito..né?de se iniciar também na África..né? de voltar e se iniciar..vê a sua família..a sua

32 família de origem..alguns conseguiram..por pesquisa..documento..sobre a sua origem de

33 África..

34 **Laura:** se não tiver documento dá pra achar pela dijina ((o nome iniciático))?

35 **Toninho:** dá

36 **Laura:** é uma possibilidade?

37 **Toninho:** é..é uma possibilidade...é difícil..mas consegue...Mestre Didi conseguiu..outras

38 pe...muita gente conseguiu...eu consegui...muito pau...mas a minha família já é..a minha

39 família já era pequena..no tempo já era muito pequena...eh..

40 **Laura:** veio quando para aqui?...foi TRAZIDA..

41 **Toninho:** foi trazida..veio não..foi trazida...chegou aqui em 1700...chegou no século XVIII já

42 aqui..em 1780..foi escrava numa fazenda em Valença..né? meu bisavô foi escravo fugitivo

43 nessa fazenda..fugiu...

44 **Laura:** quilombola?

45 **Toninho:** éééé...e criou o povoado de Incarnação..que hoje é Incarnação de Salinas..é um

46 municípiozinho aqui...com a esposa...não...meu tataravô....com a esposa e teve meu avô aqui

47 nesse lugar.. né? que ainda existe o lugar que é chamado pedra de Ogum...que ele era de

48 Ogum..ele era da cidade de Irê na África...e ele já ia ser substituto do rei..que ele já era

49 príncipe na África..meu tataravô...quando vem para cá..traz o título..porque o título..o título

50 africano..ele é dado sanguineamente..e...o meu bisavô..filho dele passou a ser..que foi

51 homem..o descendente dele..né? do reinado em África...após a morte do rei de África ele

52 seria o príncipe..era o príncipe que ia assumir o cargo de rei..como foi escravo..veio pra

53 cá..trouxe o título..teve o filho..primeiro filho homem..que na minha família..é o primeiro

54 filho homem que nasce que herda a cadeira..né? herda o reinado...e quando veio meu

55 bisavô..primeiro filho de meu bisavô foi mulhê.. aí não tinha reinado..aí foi..né? Foi tendo

56 filhos..mulhê e homens..né? mas os homens que nasceram não podiam mais assumir que não

57 foram os primeiros e depois minha avó teve mais filhos..aí também mulher também..aí meu

58 pai e aí fui o primeiro homem a nascer de uma barriga de primeira vez..eu fui o primeiro

59 homem...aí herdei o trono de vovô e é por isso que abro casa..tem que ter uma casa...

60 **Laura:** e a casa é de...

61 **Toninho:** a casa pertence a Ogum...

62 **Laura:** a Ogum também?

63 **Toninho:** *é..a casa é de Ogum...aí eu assumo o reinado de Ogum..aí viajei..quando viajei*
64 *para Irê..para Gana na África e fui até Irê..que Irê já fica perto de Benim...aí foi justamente*
65 *prá pudê completar o ciclo..né? foi...muito choro...muita coisa...encontrei a família*
66 *Naokambi...que minha descen...a dijina de minha família é Naokambi...meu bisavô se*
67 *chamava Namibi...Namibi Naoikambi...aí encontrei e pronto...hoje em dia sou feliz*
68 *estando..tendo meu terreiro porque sei onde tou pisando...(18/3/2000:1.01-1.09)*

Cenário: Toninho e Laura conversando embaixo de uma árvore, ao lado do terreiro de Toninho.

A narrativa de Toninho sugere que o culto aos orixás foi preservado dentro da sua família e que é autêntico, já que não houve interrupção na tradição, que teve continuidade no Brasil ao ser passada de geração para geração (linhas 45-59). Entretanto, Toninho não encontrou muitos vestígios da sua religião na África, estes encontram-se no Brasil.

Fala também da época da escravidão e dos clérigos que recomendavam a repatriação de africanos e afrodescendentes depois da abolição deste sistema (linhas 10-19). Este tipo de discurso teria marcado várias gerações de afrodescendentes e atingido as comunidades de candomblé. Menciona-se o nome de Pierre Verger, um dos mais conhecidos estudiosos e praticantes do candomblé – que, aliás, era branco e francês –, como uma pessoa que incentivou e possibilitou o reencontro de muitos sacerdotes com a África durante viagens que ele apoiou e por meio de encontros com africanos que trouxe a Salvador (linhas 23-33). Percebe-se que a influência deste estudioso sobre as comunidades de candomblé, discutida no capítulo 4, não passa unicamente pelos textos que produziu⁸⁴.

Paralelamente, vê-se que na história da família de Toninho, as raízes que mostram quem ele é sobressaem: desde os antepassados africanos pertencentes a uma família real, que chegaram em 1780 (linha 42), o que coincide com os dados fornecidos por Verger (1987:9) a respeito da chegada dos povos que falavam variantes de iorubá, ou seja de pessoas pertencentes à mesma tradição

⁸⁴ Costa (1992:254-61) inclui uma história semelhante, contada por um dos sacerdotes de candomblé mais conhecidos de Salvador. O narrador, cuja viagem é mencionada na narrativa (linhas 37-38), conta que foi até o reino de Ketu, junto com Pierre Verger, e lá encontrou seus parentes africanos entre os membros da família real.

religiosa de Toninho, a partir de 1770. Este antepassado africano que foi escravizado provinha de uma cidade específica (linhas 47-48), *Irê*, onde se cultuava um deus específico, *Ogum*, que segundo a lenda foi rei dessa cidade (cf. Prandi 2001b:88-89).

Em várias ocasiões, os informantes explicaram as diferenças cruciais entre o culto aos orixás no continente africano e no Brasil. Uma destas diferenças é que, “na África”, os habitantes de uma cidade cultuam todos a mesma divindade, da qual seriam descendentes. Segundo as informações obtidas nas comunidades de candomblé, os africanos escravizados provenientes de diversos lugares se juntaram no Brasil, onde vieram a fazer reverência, dentro do mesmo templo, a divindades de cultos separados nas cidades de origem. Estas divindades os acompanharam descendo nos seus corpos, também em solo brasileiro, durante o transe de possessão.

Ao longo da narrativa, observa-se a elaboração do que se pode denominar *história alternativa*: o negro nunca chegou a ter o lugar que merecia na história do Brasil, o seu passado foi-lhe negado. Durante a conversa da qual a narrativa foi tirada, Toninho disse, sintomaticamente, que não existia um documento real sobre a história do Brasil. Portanto, ao reelaborar ou reinventar sua história, o sacerdote se coloca no lugar de sujeito, apropria-se da história e elabora uma identidade alternativa que já não é mais a que lhe foi outorgada pela sociedade hegemônica. Isto é, a meu ver, uma maneira de elaborar tanto a identidade individual do líder como a identidade coletiva do grupo que ele dirige e de participar ativamente na construção e criação de sua cultura e de sua história.

A história desta família teve continuidade no Brasil (linhas 41-59), para onde o rei africano foi levado, e onde foi forçado a trabalhar como escravo em uma fazenda da qual fugiu para tornar-se quilombola, o que é, sem dúvida, símbolo de resistência e força espiritual. Este não é o único caso no qual a história de uma comunidade de candomblé começa quando um indivíduo pertencente à nobreza de algum reino africano é capturado e transportado para o Brasil (cf. Costa Lima 1977). Desta maneira, os fundadores das comunidades de candomblé deixam de ser escravos sem nomes, sujeitos à inferiorização social, política, econômica, étnica e cultural, e se tornam membros de famílias reais africanas.

Esta narrativa confirma que, na versão da história contada pelos dominados, é central a crença de que “onde houve escravidão, houve resistência” (Reis 1996: 9) e, segundo os historiadores, a forma mais típica desta

resistência teria sido a fuga e a formação de grupos de escravos fugidos (linhas 41-46). Sabe-se ainda que Zumbi, líder do quilombo de Palmares, o maior e mais conhecido dos quilombos brasileiros que foi atacado durante quase 100 anos até ser eliminado, é o único herói nacional negro.

Zumbi e a resistência de Palmares são acionados, hoje, como símbolos de luta pelos movimentos políticos negros: ele é o herói celebrado no Dia da Consciência Negra, 20 de novembro. Quanto às revoltas de escravos, também ícones de oposição à opressão, constata-se que foram numerosas na Bahia, tanto em Salvador, como no interior⁸⁵.

Logo, o narrador não é unicamente descendente de vítimas do tráfico negreiro: existe uma história *alternativa*, a de um escravo fugido, fundador de um povoado, que ainda por cima tem direito ao título de príncipe “na África” (linhas 41-59). Vê-se, neste exemplo, como a representação da África é a de um país único (linhas 6, 16, 18, 19, 31, 33, 49, 51), não a de um continente multifacetado. Assim, reinventa-se a identificação coletiva e a solidariedade cultural na comunidade mítica. Isto acontece, por exemplo, entre pessoas que se identificam com a mesma religião e/ou com a mesma divindade e, provavelmente, com a mesma cidade africana e com a mesma tradição étnico-religiosa.

O parentesco religioso e as nações étnico-religiosas constituem laços míticos associados à herança cultural africana, em geral, e sobretudo a divindades, mitos e lugares específicos. As visitas das cidades de Ifé, reconhecida como o berço da tradição religiosa nagô-iorubá, e Irê, a cidade dos antepassados carnis e divinos do narrador, são significativas no plano simbólico, já que representam a origem da sua família e da divindade à qual seu templo foi consagrado (linhas 47-48).

Na minha interpretação, o Brasil representa a repressão e a escravidão, mas ao mesmo tempo a oposição, a resistência organizada e a continuidade de uma tradição (que foi melhor conservada no Brasil, apesar de ter suas origens na África), alimentada por contatos permanentes com a África, entre os quais Toninho cita: viagens (que o próprio Toninho já realizou, linhas 5-6), instituições surgidas em Salvador como a Casa do Benim (que Toninho conhece, linhas 26-27), vinda de visitantes africanos ao Brasil, intelectuais como Pierre

⁸⁵ Pierre Verger (1987) trata das revoltas e rebeliões de 1807, 1809, 1810, 1814, 1816, 1822, 1826, 1827, 1828, 1830 e 1835. Ver também Reis (1987 [1986]).

Verger (linha 23) que mantinham o contato e divulgavam informações entre os dois continentes (a cujos livros Toninho tem acesso).

A relação simbólica entre lugar, tempo e parentesco metafórico pode ter diversas formas (como na narrativa acima), mas constitui um discurso que quase nunca é questionado dentro da comunidade que o reproduz. É através destas narrativas que as pessoas reinventam e dão continuidade às identidades (cf. Eriksen 1996:75). Considera-se que todas as histórias são mais ou menos inventadas por quem as escreve ou memoriza (dentro de uma tradição), por exemplo, no caso dos *griots*, que são cantadores/narradores orais africanos. O mesmo acontece com os livros de história utilizados nas escolas do Ocidente⁸⁶.

Um fato interessante, nesse sentido, é que mesmo as pessoas ditas brancas podem se apropriar de histórias e mitos que inicialmente pertenciam a grupos de afrodescendentes, identificando-se como originárias do continente africano sem serem questionadas dentro do grupo. Observa-se o mesmo fenômeno entre os seguidores de religiões afrocubanas, enquanto os praticantes norte-americanos devem provar a descendência de um antepassado africano (cf. Capone 1999b:68; Valdés 2002:202). No candomblé, as pessoas que não são descendentes de africanos se identificam ora como pertencentes à família das divindades de origem africana⁸⁷ às quais foram consagradas (assim como todos os iniciados), ora lembrando cientistas que acharam os restos do primeiro ser humano na

⁸⁶ Ver, por exemplo, Moura (1988:159-60) que afirma que “toda a documentação que se conhece sobre Palmares é aquela fornecida pelo dominador, pelo colonizador, isto é, não temos outro código de informação a não ser aqueles que os seus destruidores nos oferecem. Desta forma, o cientista social tem de se postar em uma posição muito cautelosa a fim de reinterpretar criticamente esses documentos e informações, decodificá-los, sabendo discernir heurísticamente até onde vai a fantasia ocasional, o interesse ou a ideologia repressiva na elaboração do seu texto e onde se situa a veracidade do fato narrado e/ou interpretado. Porque foi sempre um desafio aos historiadores e sociólogos, pois representa o pique das lutas sociais e raciais que foram travadas no Brasil, até as revoltas dos negros urbanos de Salvador na primeira parte do século XIX. Essa historiografia procurou minimizar a sua significação histórico/sociológica, apresentando-o como um velhacouto de bandidos, de bárbaros, fetichistas e criminosos. A própria biografia de Zumbi somente agora emerge em consequência de trabalhos de historiadores que resgatam a sua figura e provam a sua existência.”

⁸⁷ Existem lendas sobre estas divindades e a sua vida na África: Xangô, por exemplo foi rei de Oyo, Oxóssi rei de Ketu, ambos reinos situados em áreas onde se falam diversas variantes de iorubá.

África e alegando que toda a espécie humana teve origem no continente africano.

Enfim, o narrador elabora a sua identidade ao contar a sua história durante esta conversa onde mostra, enquanto representante de uma comunidade de candomblé, quem é e de onde vem. Segundo Oliveira (1995-6), um dos efeitos do tráfico foi o fato de os cativos serem isolados e privados da convivência com familiares e amigos. Contudo, dentro de novas comunidades organizadas em torno das nações de origem (como o candomblé), o nome de *Namibi Naocambi* (linha 67), assim como outros nomes de origem africana, chegam a ter um significado mais profundo, porque seu descendente é membro de uma família africana, possui uma história que inclui a captura de seus tataravôs e sua condução de Irê até a Bahia, onde poderão ser identificados até hoje como pessoas que vieram de uma cidade específica em que tinham cargos político-religiosos de grande importância.

Na narrativa acima apresentada, o narrador utiliza pouquíssimas palavras de origem africana. Mas, conversando com uma pessoa do candomblé, ele poderia contar a mesma história, identificando-se em poucas palavras de origem africana: como por exemplo através do seu nome, do cargo hierárquico que possui dentro do candomblé ou de uma saudação. A seguir tenta-se exemplificar a maneira pela qual a linguagem marcada por africanismos funciona como veículo de expressão simbólica.

7.3 Língua e nação étnico-religiosa

Encontra-se nos candomblés das nações angola, congo e suas derivadas uma predominância de termos de origem do grupo de línguas banto, sobretudo quicongo, quimbundo e, em menor grau, umbundo; nas nações jeje, mina e suas ramificações, a origem dos vocábulos é sobretudo da língua fon e, entre as nações queto, nagô, ijexá e suas variantes, predominam as expressões de base iorubá (cf. Castro 2001). A pertença a uma nação é parte da identidade alternativa dos indivíduos que integram as comunidades de candomblé, assim como a sua nacionalidade brasileira faz parte da identidade que o mesmo indivíduo irá adotar fora do âmbito religioso. Vê-se uma divisão análoga à brasileira em Cuba, onde se constata que, na *regla ocha* ou *santería* predominam

os termos de origem iorubá; na *regla arará* os de procedência adja-fon; na sociedade secreta *abakuá* os de base efik e ibibio e na *regla conga* ou de *palo monte* a terminologia banto (Fuentes 2001:24).

Constata-se a importância das nações “africanas” na América toda, considerando-se o fato de os africanos arrancados das suas terras e longe dos parentes sanguíneos terem se organizado com os parentes de nação e formado grupos onde criavam vínculos que substituíam os laços familiares⁸⁸. Por outro lado, também havia africanos libertos que possuíam escravos da sua própria nação (cf. Oliveira 1995-6:sem página). Aqui, deve-se salientar que, embora pudessem indicar a origem étnica de cada indivíduo, as nações correspondiam a etnônimos e agrupações sociais que nem sempre equivaliam às formas comuns no continente africano.

Surgiram ainda, no Novo Mundo, irmandades de negros criadas em torno de santos de devoção pertencentes à igreja católica, que adotavam critérios de caráter étnico-racial para autorizar ou não a entrada de novos membros. Entretanto, as denominações para diferentes nações, utilizadas na Bahia, foram inicialmente atribuídas aos cativos pelos traficantes e acabaram sendo assumidas por aqueles e reinterpretadas como identidades de origem (cf. Oliveira 1995-96:sem página).

No contexto colonial, ser angola, jeje ou nagô e, além disso, negro escravo ou liberto, definia identidades sociais e culturais diferenciadas, tanto pelos integrantes do grupo como pela sociedade envolvente (Reginaldo *manuscrito*). É igualmente importante levar em conta que algumas destas nações, ou grupos étnicos, como os chamados jeje e nagô, já tinham se influenciado mutuamente em território africano (sobretudo no domínio religioso⁸⁹) antes de serem introduzidos no Brasil (cf. Parrinder 1956). Além disso, os grupos étnicos que serviram de base para a organização em *nações-de-candomblé* não se mantiveram completamente isolados uns dos outros: as pessoas visitavam várias comunidades e com elas circulavam a informação e o vocabulário associados à religião.

⁸⁸ Nesse sentido, também surgiram conceitos como *malungo*, título que os cativos africanos davam àqueles que tinham sido trazidos da África no mesmo navio. Cf. Burton (1999:45-46) para o conceito de *shipmate* no Caribe.

⁸⁹ Este aspecto poderia ser enfatizado em estudos sobre o sincretismo religioso afro-americano, em vez de dar sempre ao cristianismo o papel central.

Hoje em dia, as *nações-de-candomblé* denominadas jeje, angola, nagô e assim por diante, são “autodenominações que evidenciam a reinvenção de tradições” (Teixeira 1999:134), vindo a representar padrões ideológicos e rituais que dependem da origem mítica ou da nação da divindade protetora do iniciado e/ou terreiro em questão (cf. Castro 1981; Costa Lima 1976). Há também comunidades onde, por diferentes motivos, há iniciados que pertencem a diversas nações. É possível encontrar, por exemplo em uma comunidade de tradição nagô-iorubá, *filhos-de-santo* iniciados para divindades de outras nações.

Fica patente que as comunidades estudadas mantêm traços culturais e lingüísticos de várias origens, embora a predominância de uma delas seja evidente na maioria dos casos. Todavia, observa-se uma certa unidade ideológica e comportamental nos candomblés de Salvador (cf. capítulo 1.2). Um exemplo desta unidade é que todo iniciado recebe um nome iniciático “africano”: o *nome-de-santo*, quer dizer, da divindade à qual ele pertence. Este tema será desenvolvido no próximo subitem.

7.3.1 Nomes iniciáticos

Vários informantes afirmam que a origem dos nomes iniciáticos, no Brasil, é africana. Outros grupos de afrodescendentes, como os *rastas* da Jamaica, também procuram, na escolha de nomes africanos, uma identidade alternativa com qualidades *positivas* associadas, na diáspora, à africanidade. Tentarei descrever, agora, a maneira pela qual os nomes iniciáticos são utilizados no candomblé⁹⁰:

(26)

Moacir: o nome já não chama pelo nome..né Laura...seu nome tem um nome dentro do candomblé...eh..cota..

Laura: a dijina?

⁹⁰ Segundo Valdina Pinto (*Encontro de Nações de Candomblé 2* 1995:46-7), o iniciado de nação angola é portador de dois nomes: o nome particular da sua divindade, que é considerado secreto e a sua própria *dijina*, ou nome africano, pelo qual deve ser conhecido e chamado na comunidade (cf. Tavares 2000:218; ver também Menéndez 2002:119, sobre nomes secretos em Cuba).

Moacir: a dijina no caso..né? cota..um exemplo, aí quando chega aqui não vai dizê mais Laura ...COTA???(...) e aí daquela hora em diante pronto..cê não fala mais o nome e aí se chamar LAURA?? LAURA?? Cê fica calada..se chamá MOACIR..MOACIR..eu fico queto..minha dijina é Locuerejê..o nome que foi dado a mim...

Laura: quê dizê o quê?

Moacir: hmmm cavaleiro de Oxóssi.. em português..(20/3/2000:0.14)

Cenário: Moacir e Laura conversando do lado de fora, no terreiro de Iracema.

Segundo Moacir, o uso do nome iniciático é obrigatório no âmbito religioso. Ele afirma não responder quando o chamam pelo nome civil dentro do terreiro de candomblé. Convivendo nos terreiros, é comum ouvir os iniciados se chamarem pelo nome iniciático. Porém, não tenho dados gravados que registrem uma situação semelhante à que é descrita, isto é, um exemplo no qual o iniciado se recuse a responder por ser chamado pelo nome civil dentro do terreiro.

Hutton & Murrell (1998:50) consideram que o aspecto mais importante dos nomes africanos adotados em comunidades da diáspora é a identidade psicológica e a consciência étnica que inspiram nos seus portadores. Segundo os mesmos autores, os *rastas* se identificariam com a nobreza, a força, a resistência e as divindades de origem africana através dos nomes⁹¹. Penso que os nomes iniciáticos utilizados nas comunidades de candomblé também funcionam dessa maneira.

De acordo com Saville-Troike (1989:238), existem numerosos ritos de passagem, observáveis em várias culturas, dos quais as cerimônias de recepção de nomes e títulos fazem parte. No candomblé, existe uma cerimônia, que finaliza a fase inicial da iniciação, onde o iniciado, em estado de transe, possuído por uma divindade, *dá o nome* (fala-se de *dia-do-nome-do-santo*, *tomada-do-nome*, *dia-de-dar-o-nome*, *dia-do-oruncó*). Durante a festa, os iniciados se apresentam ao público pela primeira vez após um período de reclusão (fala-se também de *saída-de-iaô*, *saída-de-muzenza*) e cada um deles se

⁹¹ No original: “What is most important about African names is the psychological identity and black consciousness that they inspire in diaspora Africans, and in Rastafarians in particular, as they identify themselves with African nobility, strength, endurance, deities, and resistance.” (Hutton & Murrell 1998:50).

individualiza ao receber o nome que o diferencia dos outros iniciados (cf. Vogel et al. 1993; Agier 1994:516). Além disso, foram encontrados africanismos que têm o significado de *nome: dijina* e *oruncó* (o primeiro de origem banto, o último de origem iorubá. Cf. Castro 2001).

As observações sobre o simbolismo dos nomes africanos sugerem que o nome é um fator relevante porque evidencia a relação entre linguagem e identidades na interação intragrupal. Aceto (2002:582) explica que os nomes alternativos, em geral, indicam a construção de identidades latentes, ou a rejeição de identidades anteriores. No presente trabalho, fala-se em termos de identidades *alternativas*, mas a idéia geral é a mesma. Aceto afirma que estas identidades estariam relacionadas com construções sociais como parentesco, ancestralidade, *status* social, etnicidade, nacionalidade, espiritualidade e gênero⁹². Quando Toninho (gravação de 18/3/2000, cf. 7.2) comenta nomes iniciáticos (linhas 34-39; 65-68), dá a entender que os mesmos carregam valores simbólicos e significados sociais e culturais (cf. 1.3).

Os nomes iniciáticos são valorizados positivamente, vistos como uma forma de resgatar uma identidade negada aos africanos escravizados. Nesse sentido, o uso da *dijina* tem valor simbólico e permite ao indivíduo expressar sua identidade livremente. Uma célebre adepta do candomblé de Salvador, Valdina Pinto, explica o valor dos nomes, durante um encontro dedicado ao candomblé:

[...] considero receber um nome africano através da entrada de uma pessoa no grupo de iniciados como uma forma de resgatar uma identidade africana, uma vez que aos africanos para aqui trazidos e seus descendentes foi negado o direito de conservar, de ter o seu verdadeiro nome. Talvez por isso os angoleiros mais antigos tenham sido tão exigentes quanto ao uso da *dijina* dentro da comunidade religiosa e os mais velhos de hoje estejam sempre chamando a atenção quando o uso do chamamento pela *dijina* não é observado. (*Encontro de nações de candomblé 2* 1995:47).

⁹² No original: "[...] alternative names or multiple naming practices signal the emphasis or construction of an imminent or latent identity (or inversely, in some cases, the rejection or concealment of a previous identity) correlated with one or more socially constructed components, such as language, kinship, social status, ethnicity, nationality, spirituality, or gender." (Aceto 2002:582).

Outra sacerdotisa, que tem renome em todo o Brasil, Mãe Stella de Oxóssi, fala dos nomes de origem africana em termos de “reaquisição” de nomes após a Abolição:

A maioria [dos negros] perdeu o nome, e foram vivendo como objeto pertencente ao colonizador, o africanista e/ou escravagista. No entanto, após a libertação, os negros foram se recompondo, porque os negros que possuíam nomes diferentes do seu readquiriram o seu próprio nome, a cultura e a religião se expandiram (Mãe Stella). (Joaquim 2001:23).

É comum a identidade de um indivíduo ser representada pelo próprio nome, que é um dos atributos associados a ela pelos outros e, simultaneamente, uma referência que torna o indivíduo determinado (cf. Ferreira 2000). O fato de as autoridades coloniais desconhecerem os nomes dos colonizados é, a meu ver, uma informação histórica significativa na medida em que revela a postura etnocêntrica do poder colonial e o desprezo pelo *outro* (cf. Araújo 2002). Aceto (2002:585) levanta o fato de judeus residentes na Europa, durante os séculos XVIII e XIX, terem sido obrigados pelas autoridades a abandonar seus nomes de origem hebraica. O que, à primeira vista, parece assimilação, poderia também servir como estratégia para manter a cultura de origem, escondendo-a. Assim, observa-se que, em certas comunidades de candomblé, as pessoas dificilmente revelam seu nome iniciático⁹³.

Entretanto, acredito que as funções sociais das formas de tratamento pessoal vêm mudando e que estas já são utilizadas fora dos contextos religiosos. É o caso de sacerdotisas de renome como *Mãe Stella de Oxóssi* ou *Mãe Beata de Iemanjá*, ambas com livros publicados sob esses mesmos nomes. Gilroy (1993:193) menciona a presença de nomes de origem africana, inclusive no registro civil, fora do terreiro, em termos de reinvenção de tradições. De fato, conheço o caso de três crianças, filhos de integrantes de uma das comunidades que frequentei, que têm nomes, segundo os pais, de origem africana – e não se trata de nomes iniciáticos.

Também na Serra Leoa, as autoridades coloniais substituíam os nomes dos

⁹³ Às vezes a razão pela qual as pessoas evitam revelar o seu nome consiste em querer evitar que o mesmo seja utilizado em trabalhos mágicos de rivais ou inimigos, que poderiam prejudicá-las (cf. Aceto 2002).

nativos por nomes europeus. Mais tarde, os africanos teriam alterado estes nomes novamente para reafirmarem uma identidade africana. Concordo com Aceto (2002:585) que a revalorização dos nomes de origem africana poderia ter sido uma resposta à europeização dos mesmos, anteriormente imposta pelo poder colonial. Costa Lima (2000:77) afirma que o *povo-de-santo* costuma dizer “nome de branco” ao nome que não é de origem africana⁹⁴. Assim, adotando uma perspectiva afrocêntrica, um poema contemporâneo da África do Sul, ilustra a importância do nome na visão de uma africana que o perde:

My name

Nomgqibelo Ncamisile Mnqhibisa

Look what they have done to my name...

The wonderful name of my great-great-grandmothers

Nomgqibelo Ncamisile Mnqhibisa

The burly bureaucrat was surprised.

What he heard was music to his ears

‘Wat is daai, sê nou weer?’

‘I am from the Chief Daluxolo Velayigodle of emaMpodweni

And my name is Nomgqibelo Ncamisile Mnqhibisa.’

Messia, help me!

My name is so simple

And yet so meaningful

But to this man it is trash...

He gives me a name

Convenient enough to answer his whim:

I end up being

Maria...

I...

Nomgqibelo Ncamisile Mnqhibisa

Magoleng wa Selepe (Chinweizu 1988:32-3)

⁹⁴ A noção de “nome branco” existe também em outros grupos afro-americanos, por exemplo no Suriname (Aceto 2002:593).

Do meu ponto de vista, as identidades étnicas e/ou nacionais (como a *nação-de-candomblé*, a “africanidade” e a nacionalidade brasileira) chegam a competir em diferentes contextos socioculturais, embora não se oponham umas às outras. O mesmo indivíduo irá precisar de nomes e papéis distintos em diferentes contextos e apela-se, no âmbito religioso, para uma linguagem étnica ou alternativa. Acredito, como Aceto (2002), que estes nomes, assim como os nomes étnicos que divergem de outros pela sua fonologia e/ou etimologia, utilizados em comunidades afroamericanas (e em outros lugares do mundo onde não há nem africanos nem afrodescendentes), funcionam como marcadores de identidade e de solidariedade cultural. Também são índice de uma identidade lingüística, construída e negociada na interação, valorizada pelo grupo e estigmatizada na sociedade envolvente.

Pode-se interpretar a vitalidade dos nomes étnicos no Brasil e no Caribe, tanto como uma sobrevivência da cultura de origem africana, como na qualidade de estratégia de resistência à cultura hegemônica (cf. Aceto 2002). Considera-se que o fato de todo iniciado ter um nome alternativo de origem africana faz parte da sua identidade étnico-religiosa, *coletiva*. Por um lado, o nome iniciático sugere semelhança com as pessoas do mesmo grupo étnico-religioso e, por outro lado, faz parte da sua identidade *individual* que o distingue dos outros indivíduos que pertencem ao mesmo grupo. Neste caso, o nome está ligado a uma divindade específica (representando suas raízes míticas ancestrais), que o iniciado poderá incorporar durante o transe de possessão, adotando suas características e qualidades. Este aspecto é levantado por Castellanos & Castellanos (1992:321), que sustentam que o nome do iniciado, na *regla de ocha*, expressa sua nova identidade religiosa.

7.3.2 Formas de tratamento e saudações

Existem expressões que traduzem a organização sócio-religiosa dos grupos, como *ogã*, *macota*, *iaô*, freqüentes na interação, como formas de tratamento, com função de marcadores de identidade intragrupal. O exemplo abaixo foi tirado da transcrição do segundo encontro de *nações-de-candomblé*, que teve lugar em Salvador em 1995:

Celso: eu sou um babalorixá, venho de São Paulo (...)

Em primeiro lugar parabenizo a ialorixá, uma excelente ialorixá por aquilo que está dizendo...

Valdina Pinto: Por favor. Eu sou uma Makota, abaixo da Nêngua que é o equivalente a uma ialorixá.

(*Encontro de nações de candomblé 2* 1995:66-67).

O que acontece no exemplo acima é que *Celso*, que é *babalorixá* (cargo de sacerdote na nação queto) não utiliza as expressões adequadas: trata a sua interlocutora como se ela fosse uma sacerdotisa da nação queto. *Valdina* responde corrigindo o erro, para se identificar como iniciada que possui o cargo de *macota*⁹⁵ da nação angola, o que não equivale a *nêngua*, a sacerdotisa dessa nação. Esse mal-entendido revela a rigidez da hierarquia religiosa afrobrasileira, descrita por meio de termos especiais igualmente presentes, às vezes sob outras formas, nas religiões afrocubanas (cf. Castellanos e Castellanos 1992).

O termo *ogã*, por exemplo, indica que o indivíduo é homem, de tradição nagô-iorubá e que não entra em transe durante os rituais; *macota* é uma mulher de tradição congo-angola que tem mais de sete anos de iniciação e tampouco entra em transe; *iaô* pode ser tanto homem como mulher, de tradição nagô-iorubá, com menos de sete anos de iniciação e que entra em transe. A minha impressão é que os praticantes dão grande ênfase ao papel religioso desenvolvido dentro das comunidades, para o qual o título e a forma de tratamento são meios de identificação (cf. Ferreira 2000).

Há várias outras combinações utilizadas para o tratamento pessoal:

- nome civil de um iniciado antecedido pelo título hierárquico: assim, *equede Rita* seria uma mulher de tradição nagô-iorubá que não entra em transe;
- o título e o nome religiosos combinados: nesse caso, *Tata Kasutemi* seria um homem de tradição congo-angola que não entra em transe e devoto de uma divindade chamada Caçuté;
- o nome civil e o nome iniciático misturados, como em *Almerinda Jijau* (Castro 2001:98), iniciada de Xapatá, divindade da nação jeje;
- o nome civil e a divindade principal da pessoa associados: um exemplo seria *Maria de Xangô*, uma iniciada de Xangô, divindade da tradição nagô-iorubá;

⁹⁵ Sigo a ortografia proposta por Castro (2001:19-22).

- o nome civil somado ao nome do terreiro *Olga do Alaketo*: o nome deste terreiro revela a nação do mesmo, que é queto;
- o nome civil seguido do nome da terra dos pais do iniciado como em *Eduardo Ijexá*, que indica a origem nagô-iorubá (Costa Lima 1976:73).
- o cargo, seguido do nome civil e do nome da divindade, como *Mãe Beata de Iemanjá*, uma sacerdotisa consagrada a Iemanjá, divindade de tradição nagô-iorubá;
- o termo que designa o lugar da pessoa dentro do grupo de noviços, mais o nome da divindade principal do iniciado: um exemplo seria *dofono de Iemanjá*, que é um homem que incorpora uma divindade de tradição nagô-iorubá e que foi o primeiro iniciado do seu grupo de noviços.

Outro fator que revela nitidamente a ligação entre linguagem e elaboração de identidades individuais: os iniciados que pertencem a uma divindade feminina, as *iabás*, respondem de uma maneira quando são chamados e os que pertencem a uma divindade masculina, os *aborôs*, de outra:

(27)

Moacir: aí se seu santo for mulé cê vai dizê mojê..se fô home cê vai dizê erô (...)...ela chama LOCUEUREJÊ!!!..eu digo erô..tou indo..que meu santo é home...(20/3/2000:0.15)

Cenário: Moacir e Laura conversando do lado de fora, no terreiro de Iracema.

Em outras palavras, o uso dessas expressões mostra que o sexo da divindade pessoal, assim como o tempo de iniciação (ou *idade-de-santo*) são dois aspectos da identidade *alternativa* do *filho-de-santo*, que podem ter mais importância do que idade e sexo atribuídos à pessoa fora do candomblé.

(28)

Iracema: então cê chama a dijina..né? que dentro do candomblé não vai chamar Paulo..venha cá..não vai chamar o nome do santo e ele não vai dizer por ser home erô..ele vai ter que dizer mojê porque a santa..o santo dele é iá..((divindade feminina)) (22/7/2000:0.11)

Cenário: Iracema e Laura conversando na casa de Iracema, que também funciona como casa de candomblé.

Existem também regras no que diz respeito ao comportamento e à divisão de tarefas dos praticantes pertencentes a divindades masculinas e femininas (cf. Marinho 2000:204-6). Isto sublinha a importância destes aspectos no dia-a-dia das comunidades:

(29)

Iracema: tem terreiro de candomblé que quem é santa..iabá..come a costela com o osso assim..né? e quem é de santo homem..aborô..tem que comer a parte mais suculenta..né? com mais carne..(22/7/2000:0.04)

Cenário: Iracema e Laura conversando na casa de Iracema, que também funciona como casa de candomblé.

Verificam-se diferenças entre a linguagem utilizada em comunidades pertencentes a diferentes nações, que se refletem nos exemplos de cargos e formas de tratamento acima.

Também as *saudações* ilustram as diferenças lingüísticas entre as nações e indicam diferenças sociais. Há regras que estabelecem quem deve ser saudado em primeiro lugar, perante que pessoas o iniciado deve fazer reverência, etc. Segundo Duranti (2001:208) e conforme os depoimentos coletados, as saudações fazem parte da competência comunicativa necessária para tornar-se membro de uma comunidade de fala. O depoimento de Iracema mostra o que se exige dos iniciados. Assim, uma pessoa que tem o cargo de *ogã*, merece respeito. Na presença de um *ogã*, o iniciado deve, portanto, pedir a benção utilizando expressões da nação que corresponde, como: *colofé*, *motumbá* ou *mucuiú*:

(30)

Iracema: cê tem que tamém sabê se comunicá...com ogã..tumá bença..pedi oh...colofé ou motumbá ou mocuiú..(30/3/2000:0.01)

Cenário: Iracema e Paula conversando na casa de Paula, para onde levaram o gravador a fim de fazer uma gravação independente para o *corpus*.

Note-se que estas expressões, assim como acontece no caso das formas de tratamento, servem como marcadores de identidade. A saudação será associada a uma nação específica e estas fórmulas usadas logo no início da interação,

indicam ao interlocutor a origem étnico-religiosa do emissor. Portanto, são formas lingüísticas através das quais os falantes manifestam sua identidade étnico-religiosa (individual e coletiva) na interação.

Uma das informantes, que pertence a um grupo onde as nações se misturam, explica a maneira pela qual ela entende que as saudações devem ser utilizadas. Este comentário metalingüístico é significativo, visto que a pessoa que está fornecendo informação é uma das mais antigas integrantes do grupo. Ela tem muito tempo de convivência com as pessoas que ali se encontram e, como já foi dito, é praticando que se aprende:

(31)

Laura: mais quando cê fala com uma pessoa que é do queto por exemplo...ela responde a você no angola? ou cê responde a ela no queto?

Rita: é isso...ela responde no angola e depois eu respondo...inda a bença...eu respondo no queto...

Laura: ah...

Rita: que aí eu digo mucuiú, ela diz mucuiú nozambi...que é o angola...daí que ela diz colofé...eu digo olorun colofé...que é no queto...

Laura: ah...tá...você pede a ela no angola e ela responde no angola...e ela pede a você no queto e você responde no queto...

Rita: igual aos agradecimento...(11/8/2000:0.06)

Cenário: Rita e Laura conversando no trabalho de Rita, onde ela se encontra com seu irmão, Júnior, e um irmão-de-santo, Édson, com quem trabalha e dirige a empresa.

Além disso, as saudações, assim como os nomes, estão presentes na maioria das comunidades de fala (Duranti 2001: 208). Estes exemplos podem ser interpretados a partir da teoria de Giles sobre a acomodação lingüística, que consiste em entender que os indivíduos podem adaptar sua linguagem à do interlocutor por diferentes motivos, expressando atitudes e intenções através da escolha de uma variante específica (Giles et al. 1977:321; Sachdev & Bourhis 1990:225; Sachdev & Giles *no prelo*). A convergência mútua, sobre a qual Rita fornece comentários metalingüísticos, expressa aprovação entre os interlocutores (Giles et al. 1977:322).

Como foi apontado em 6.2, a troca de código também se dá quando se recebe um visitante de outra nação. Este tipo de acomodação lingüística

representa uma negociação de identidades no sentido em que o falante marca a sua pertença a uma certa categoria sócio-religiosa, elaborando sua identidade social e cultural na interação (cf. Sachdev & Giles *no prelo*). Os falantes se integram também – a partir da visão que têm da cultura e das diferenças culturais – em uma mesma categoria de *povo-de-santo*, independente da nação de cada um.

Um outro aspecto do mesmo fenômeno pode ser observado nas saudações específicas dirigidas a cada divindade, cuja forma africanizada depende da nação étnico-religiosa à qual pertence a divindade. Cada divindade tem uma saudação que os iniciados pronunciam no momento certo, nos rituais (cf. Anexo). Neste caso, pode-se falar de gentileza da parte do praticante que saúda a divindade na língua desta última.

7.4 Síntese

Creio ter mostrado que a linguagem do candomblé é utilizada como marcador de uma identidade étnico-religiosa de matriz africana afirmada positivamente, mas, como foi observado acima, pode indicar muito mais do que a pertença a uma certa *nação-de-candomblé*.

A meu ver, o trabalho identitário se desenvolve em vários níveis, na interação. Na narrativa, a construção do *eu* se faz através de histórias e mitos com os quais o falante se identifica. Já no que diz respeito às expressões de origem africana, constatou-se que o papel da linguagem marcada é essencial na formação de identidades alternativas no contexto sociocultural afrobaiano. Enfim, creio ter mostrado, ao longo dos exemplos expostos, que uma função essencial da terminologia dos africanismos em uso é a de veículo de expressão simbólica. Desse modo, concebe-se que símbolos lingüísticos utilizados na comunicação transmitem conteúdos sociais e culturais portadores de identidade (cf. 3.3).

8 (Re)africanização cultural

Iracema: o que eu queria é um grupo afro assim...() que levasse a cultura afro pás criança dos bairro pobre...()..que..que falasse sobre o dialeto africano..que tivesse palestra..que no teatro..poderia chamar o professor de lá que dá curso de iorubá pá vir e dá..sabe uma palestra..falando de iorubá como chegou..essas coisas..constituição da cultura afro...() como é que a gente não sabe de nada disso? então meu grupo afro não era só pá ficá batendo atabaque e dançar..era um grupo pá tê força..(2/11/1999: 0.42-0.43)

Cenário: Iracema e Laura conversando na casa de Iracema, que também funciona como casa de candomblé).

O interesse pela terminologia associada ao candomblé é marcante nas comunidades-terreiro. No mínimo, percebe-se que os cursos de línguas africanas oferecidos em Salvador, como iorubá, quicongo e quimbundo, que servem como representações da linguagem do candomblé, são freqüentados por integrantes de comunidades de candomblé (cf. 6.2). Aliás, já foram apresentados comentários dos próprios falantes refletindo o valor positivo e as funções sociais atribuídas à variante lingüística aqui estudada (cf. Finlayson & Slabbert 1997; ver exemplos no capítulo 6).

Neste capítulo, serão considerados os processos de mudança lingüística, decorrentes de transformações observadas no macro-contexto, focalizando os seguintes aspectos:

- relações entre mudança lingüística variogênica e (re)africanização cultural;
- estratégias de (re)africanização;
- diálogos entre culturas e entre subculturas;
- processos de mudança e difusão lingüística.

8.1 Auto-estima e demarcação social e cultural

Definiu-se anteriormente a mudança lingüística variogênica como resultado da motivação para a demarcação social e cultural por parte de um determinado grupo (cf. 1.3). Quando feita através da linguagem, esta demarcação é um processo criativo que pode incluir a introdução de termos de línguas estrangeiras (cf. 3.2).

Espera-se que tenha ficado claro que existe no candomblé uma hierarquia que não é a mesma da sociedade de classes na qual se inserem os terreiros, e que se reproduz ao lado de valores simbólicos religiosos. Como já foi dito no capítulo 4, embora o *status* do negro, em geral, seja baixo na sociedade brasileira, a vitalidade etnolingüística deste grupo e a consciência étnica vêm aumentando a partir da década de 1960.

No tocante a este tema, observa-se que, em espaços onde o negro tem se organizado, como os terreiros de candomblé, ele tem tido maior possibilidade de adquirir um *status específico*. Tornam-se sujeitos ativos com *status* e papéis diferentes daqueles que possuem na sociedade abrangente, onde são tratados como agentes passivos, ou meros “objetos” (Moura 1988:116-24).

Quando as pessoas percebem que possuem marcas culturais diferenciadoras e adquirem consciência a respeito, configura-se uma nova constelação: o grupo se reconhece e passa a se apresentar aos outros como específico, inicia a construção de uma identidade, e revaloriza as marcas diferenciadoras, entre elas os africanismos lingüísticos aqui enfocados, passando a encará-las como positivas e a acioná-las enquanto símbolos de auto-afirmação do grupo. Essa identidade coletiva revalorizada fomenta a auto-estima dos integrantes do grupo (Sachdev & Bourhis 1990:219).

Desta maneira, as marcas diferenciadoras (outrora disfarçadas ou reprimidas, em muitas ocasiões, fora do âmbito religioso) podem agora se tornar visíveis e começar a ser difundidas pelas pessoas ligadas ao candomblé, que assumem, cada vez mais, sua identidade étnico-religiosa em público (cf. Giles et al. 1977:338). Siqueira (1994) discute estes fatos:

[...] há uma retomada em direção a um assumir mais consciente da própria negritude por parte de descendentes de povos africanos em diferentes pontos do mundo. Esse redirecionamento passa hoje também pelos terreiros de Candomblé, cujo fenômeno transcende a

idéia de isolar-se numa sorte de gueto. Setores negros e não-negros da população brasileira buscam no Candomblé uma organização de pertencimento, de filiação, de vida em comum (Siqueira 1994:57).

Penso que a conscientização das pessoas no que diz respeito à etnicidade teria feito com que uma variante lingüística, outrora disfarçada, passasse a ser valorizada pelos mesmos falantes⁹⁶. A demarcação social e cultural se faz, no meu entender, através de uma série de atributos associados à africanidade e valorizados de maneira positiva como penteados, roupas e linguagem.

Observa-se que, no plano lingüístico, o fenômeno de (re)africanização dos cultos irá se traduzir pela valorização exclusiva do iorubá ou nagô (cf. 4.3.3; 5.3; 5.4). Note-se que, de maneira geral, quando se discutem assuntos relativos ao candomblé, a terminologia utilizada é a da tradição nagô-iorubá: diz-se, por exemplo, *orixá* para denominar uma divindade (*santo/a* em português) e não *vodum* ou *inquice*, que são os termos correspondentes dentro das tradições jeje, angola e suas ramificações.

Na tentativa de explicar os motivos da preferência atual por esta língua, descobre-se que as mudanças recentes parecem ser motivadas pelo desejo de comprovar autenticidade no que diz respeito à africanidade dos cultos. Isso leva a uma iorubaização da linguagem. Portanto, a (re)africanização da cultura afrobaiana é sobretudo uma iorubaização. Acredito que a (re)africanização lingüística constitui um meio de participação ativa na elaboração de uma nova cultura negra no Novo Mundo (cf. Sansone 1999a).

A razão pela qual o iorubá ganhou tanta importância, vindo a representar o padrão lingüístico por excelência nas comunidades de candomblé já foi discutida acima (em 4.3 e 5. 2), onde se analisou o discurso que caracteriza os textos da primeira metade do século XX e as representações da linguagem do candomblé. O fato é que os terreiros de tradição nagô-iorubá parecem predominar na história popular e erudita do candomblé baiano e isto se deve à preferência consciente ou inconsciente que acadêmicos e outros observadores da elite tiveram por estes terreiros (cf. Harding 2000).

⁹⁶ Cf. Carranza (1982), sobre a proibição da língua catalã e a consciência étnica que ajudou a revitalizar esta língua minoritária. Sabe-se porém que os falantes de catalão não pertenciam aos estratos menos privilegiados da sociedade (como seria, por exemplo, o caso dos galegos), antes faziam parte da população pertencente às classes média e alta.

Por outro lado, Capone (1999b:68) aponta uma oposição entre uma definição de tradição ligada à diáspora africana e outra à própria África falante de iorubá. Em ambos os casos, estamos diante de movimentos que buscam a dessincretização. A tradição ligada à diáspora africana visa a conservar a supremacia do candomblé de tradição nagô-iorubá em Salvador, historicamente estabelecida pela aliança entre líderes religiosos e acadêmicos. Encontram-se, na literatura consultada, exemplos da crença na supremacia das tradições da diáspora, tais como:

[...] enquanto nas Américas a tradição dos orixá se revitaliza e se expande, infelizmente na África as novas gerações escolarizadas têm virado as costas para sua própria cultura (Luz 2000).

A tradição voltada para zonas da África onde se fala iorubá se caracteriza pela (re)africanização baseada em viagens à África e sobretudo à Nigéria, à procura de legitimação. Nos relatos dos informantes a respeito de viagens realizadas por eles mesmos ou por outras pessoas, há casos de legitimação de sacerdotes por meio de rituais realizados em diversos lugares da África. Desse modo, ambas as tradições afirmam a “pureza” do culto às divindades de origem africana (nagô-iorubá).

Paralelamente, observa-se uma “redescoberta do banto” (Castro 2001:123). No “Encontro de nações-de-candomblé” que teve lugar em Salvador, em 1995, uma praticante muito respeitada do candomblé de nação angola, Valdina Pinto, citou Fu-Kiau, um sacerdote e estudioso originário do Congo, introduzindo uma terminologia de origem banto (quicongo) que Fu Kiau utiliza para explicar a visão de mundo dos bacongo, um povo banto⁹⁷. Em Pinto (1998), ela menciona novamente conceitos utilizados pelo mesmo estudioso. Aliás, em 1999, durante meu trabalho de campo, Fu-Kiau visitou o CEAO, onde deu várias palestras sobre tradição oral e conceitos da cosmologia dos bacongo. Outra observação que mostra a crescente vitalidade etnolinguística da linguagem de candomblé de origem banto é a presença de um dicionário relativamente recente de bantuisms, de Lopes (1996)⁹⁸, em uma das comunidades de nação angola.

⁹⁷ As transcrições da fala de Valdina Pinto foram publicadas em *Encontro de Nações de Candomblé 2* (1995).

⁹⁸ Castro (2001) questiona as etimologias apresentadas por Lopes. Da mesma maneira,

Parece bastante plausível a hipótese da ligação entre a (re)africanização e a crescente importância da função desta linguagem como marcador de identidade (cf. 1.3). Esta função se intensifica a partir de mudanças nas estruturas sociais que afetam positivamente as identidades individuais e coletivas dos falantes e os elementos lingüísticos que funcionam como marcadores dessas identidades. Assim, quando os falantes de uma variante utilizam e se referem com orgulho a sua linguagem (cf. 8.4), estão mostrando que ela desempenha um papel importante na elaboração de identidades sociais e culturais alternativas, positivas e, em consequência, desejadas (cf. 3.2). Isto resulta, a meu ver, em uma acentuação dos marcadores lingüísticos de identidade (cf. 3.1.1), que pode chegar a incluir pseudo-africanismos.

8.2 Pseudo-africanismos

Moñino (1991:18) propõe o termo *pseudo-língua* para denominar a linguagem utilizada por um grupo de pessoas mais ou menos estável dentro de uma comunidade. O mesmo autor ressalta o caráter secreto da *pseudo-língua* e sua função de demarcação social e cultural. Como foi dito acima, a linguagem do candomblé pode funcionar como código secreto, mas essa não é única função de tal variante, nem a mais importante atualmente.

Armin Schwegler (1996:52-6), por sua vez, constatou que falantes de um grupo afrocolombiano africanizavam a linguagem em certas ocasiões. No *palenquero*, um crioulo falado em uma comunidade isolada, fundada por escravos fugidos, o autor observou a presença de palavras africanizadas de origem européia ou inovações que parecem africanismos à primeira vista. A título de ilustração, eis dois *pseudo-africanismos* de origem espanhola:

ngalá<agarrar (pegar) (Schwegler 1996:53)

kasariambe<casa de hambre (casa de fome, que significa cemitério) (Schwegler 1996:53)

Fuentes (2001) critica as etimologias propostas por Díaz Fabelo (1998) e Schwegler (1998) questiona os dados de Cabrera (1971 [1954]; 1984). Estes autores discutem as metodologias utilizadas e põem em evidência que muitos dos termos apresentados não têm origem em línguas da família banto.

Os fatores que, segundo Schwegler (1996:56), fazem com que as estruturas sejam identificadas como africanas podem ser a forma fonética, como as consoantes pré-nasalizadas (*n* e *m* antes de *b*, *d*, *g*) no início da palavra, como em *ngalá*; o caráter local dos vocábulos, que são utilizados sobretudo pelos falantes de uma certa idade ou o fato de serem vocábulos que sobreviveram em canções rituais e cujo significado já é ininteligível. De acordo com o mesmo autor, a razão dessa tendência (ou estratégia) africanizante seria a valorização de africanismos (produto das atitudes lingüísticas dos falantes) nos rituais da comunidade.

A presença de processos análogos em variantes afrocubanas é revelada nos dados de Fuentes (2001:96-97), sobre a palavra *matunga*, detectada em comunidades afrocubanas voltadas para a religião chamada *regla conga* ou *palo monte* – com o significado de doente (do espanhol *matar*) – “donde el sufijo *unga* intenta ungir de bantuidad a dicho término”.

Na literatura consultada sobre variantes afrobrasileiras há também exemplos de possíveis pseudo-africanismos, isto é, palavras apresentadas pelos falantes como fazendo parte do vocabulário de variantes afrobrasileiras, como a “língua do negro da Costa”, que não existem em outras variantes brasileiras:

cambóia<comboio (a palavra utilizada em Portugal para trem) (Queiroz 1998:114)

Quanto aos exemplos que encontrei no meu *corpus*, determinados termos foram interpretados como pseudo-africanismos. Parte dos vocábulos levantados são de origem portuguesa (alguns são decalques, isto é, traduções, mas não é o caso dos pseudo-africanismos, cf. 5.3). No meu entender, estas expressões funcionam de maneira estratégica (como índices de identidade), fazendo com que a linguagem pareça mais africana. Apresentam-se, a seguir, alguns termos, apontados pelos informantes como expressões específicas do candomblé e que, de fato, não têm origem africana:

bucha: pão

No *Dicionário universal de língua portuguesa* bucha significa pedaço de pão ou de outro qualquer alimento que se leva à boca. O termo não parece ser comum no Brasil com esse significado, mas é descrito como termo popular em Portugal.

califom: sutiã

Segundo Castro (2001) o termo faz parte do português baiano e vem do francês

califourchon. No *Dicionário Aurélio* aparece como um termo regional brasileiro usual nas regiões Norte e Nordeste e foi igualmente localizado na literatura baiana: “Acho uma menina grande demais para estar andando de califom pela casa” (João Ubaldo Ribeiro, *Sargento Getúlio*: pág 42).

cumiera: teto

Do português cumeeira, de origem latina (culminaria): a parte mais alta do telhado. Este termo aparece no *corpus* (gravação de 22/7/2000) ao lado de *intôto* (chão), que realmente é de origem africana e que também está presente nos dados de Castro (2001). Consultou-se a informante que tinha fornecido esta expressão e ela confirmou que o vocábulo *cumiera* fazia parte da linguagem do candomblé.

tarimba: cama

No *Dicionário Aurélio*, este vocábulo figura como palavra de origem árabe (de tarima) que tem o significado de estrado de madeira onde dormem os soldados, nos quartéis e postos de guarda; cama rude, dura, desconfortável. Caiu em desuso em Portugal. Em Angola parece ter tido caráter depreciativo com o significado de “cama de preto” (pelo menos entre os antigos colonos portugueses).

Tarimba não me parece ser um termo que tenha sido utilizado no âmbito religioso na África pré-colonial, mas a conotação do termo em Angola resulta interessante, já que esta expressão faz parte de uma tradição comunicativa ligada à África. Por outro lado, observa-se que, segundo a tradição, muitos iniciados costumam dormir em esteiras no chão. Estas esteiras, ao contrário, possuem nomes verdadeiramente “africanos” como: *dicissa*, *enim*, *ainim*.

Meus informantes podem, assim como os colombianos, ter reagido conscientemente ou não à forma fonética apresentada nos exemplos acima: *ca*, *cu* e *bu* são, com efeito, prefixos de classe muito comuns nas línguas da família banto (*bucha*, *califom*, *cumiera*). Uma pessoa enumerou, durante uma conversa, alguns prefixos de origem banto fazendo referência a um livro sobre a influência banto no português brasileiro. Consultando esse livro (Lopes 1996), percebe-se que o autor salienta a importância do povo banto no Brasil e se detém nos encontros consonantais como *mb*, *nd*, *ng*, cuja presença nos vocábulos brasileiros sugeriria que sejam de origem banto (ex: *tarimba*). Ora, segundo minha interpretação, o fator realmente relevante para os praticantes de candomblé distinguirem expressões de diferentes nações, mais importante que a influência de eventuais leituras, é o contexto ou a situação onde o termo foi enunciado (sobretudo a nação étnico-religiosa do terreiro onde se ouviu uma

expressão, ou do falante que a pronunciou).

O exemplo a seguir é interessante, já que uma palavra de origem inglesa aparece junto com quatro termos de origem africana, compartilhando com eles o significado de *dinheiro* (cf. exemplo 32).

moni: dinheiro
Do inglês money.

(32)

Filho 3: *tá com dinheiro? tá com ouô? ah...botou ouô? botou?*

Laura: *tem mais palavra do que ouô pra dinheiro...*

Filho 3: *é porque tem várias nações..depende de cada..ouô..acué..
ocossi..moni..zimbi..(28/3/2000:0.20)*

Cenário: Conversa com os filhos-de-santo e os visitantes no terreiro de Jorge, durante os preparativos para uma festa pública.

O trecho acima foi extraído de uma conversa na qual um *filho-de-santo* e seus amigos fornecem informação sobre expressões utilizadas pelo *povo-de-santo*. *Moni* aparece junto com termos de origem africana que têm o significado de *dinheiro* como *ouô*, *acué*, *zimbi* (cf. Anexo).

A consciência lingüística dos falantes em relação à percepção de diferenças na terminologia associada a cada nação étnico-religiosa já foi discutida em outro momento (6.2). A meu ver, os pseudo-africanismos acima ilustrados (e talvez outros) são correntemente utilizados, dentro destas comunidades de fala, até o ponto de os falantes acharem que são exclusivos dos terreiros e que sua origem só pode ser africana, – diga-se de passagem, tais termos são apresentados, com frequência, como iorubá.

Visto que a escolha de variante lingüística depende em alto grau dos componentes da situação comunicativa (cf. Figura 2, página 41), os adeptos do candomblé reagem às expressões que ouviram em um certo terreiro durante um determinado ritual. Desse modo, os iniciados associam cada expressão a uma *nação-de-candomblé* em particular, buscando apoio em signos extralingüísticos para determinar segundo as tradições de que nação o ritual está sendo realizado.

8.3 Diálogo entre culturas

Acredito que as comunidades voltadas para o candomblé representam um dos cenários onde se desenvolve o diálogo cultural entre o Brasil e a África e que a (re)africanização lingüística é um dos seus resultados. Também existe um diálogo entre grupos surgidos na sociedade brasileira, bem como diálogos transnacionais entre diferentes comunidades da diáspora africana. De acordo com Giles et al. (1977:331), o empenho de comunidades de fala na conservação ou reestabelecimento de uma linguagem étnica pode ser interpretado como um processo no qual estes grupos se comparam a grupos dominantes e utilizam a linguagem como um meio para se distinguirem culturalmente⁹⁹.

Parece bastante plausível que a variante de português utilizada no âmbito do candomblé esteja sendo revalorizada e (re)africanizada em virtude de a linguagem do candomblé funcionar, cada vez mais, como marcador de uma identidade alternativa. Assim, é associada à herança cultural africana e, por conseguinte, a valores que se tornam cada vez mais positivos fora da comunidade de fala voltada para o candomblé (cf. 1.3). Alguns dos motivos destas mudanças já foram discutidos (cf. 4.4); aqui, o enfoque está nas mudanças lingüísticas em si. De todo modo, penso que são as mudanças no macro-contexto que determinam a mudança lingüística variogênica, inclusive a (re)africanização.

Em uma perspectiva histórica, a presença da África no Brasil é evidente. Um exemplo dos contatos do Brasil com a África – que não são, de modo algum, unidirecionais – e entre comunidades da diáspora africana é que, entre 1835 e 1870, quando os cativos africanos ainda eram levados para o continente americano, milhares de africanos voltaram da Bahia e de Cuba para o Golfo do Benim (Cohen 2002:5).

Os contatos entre Cuba, Brasil e África foram freqüentes a partir dos meados do século XIX. Na Bahia, muitos africanos foram deportados depois da

⁹⁹ No original: “The desire of many linguistic groups around the world to maintain, or even to re-establish their ethnic languages can be seen as a process whereby groups are comparing themselves with dominant groups in society and using language as a means of attempting to attain some cultural distinctiveness.” (Giles et al. 1977:331).

Revolta dos malês¹⁰⁰ e estes mesmos mantiveram relações comerciais com a Bahia (cf. Cohen 2002:23). Até hoje as trocas têm continuidade por meio de viagens, eventos religiosos que permitem intercâmbio entre sacerdotes cubanos e brasileiros, livros, etc (cf. Teixeira 1999:137; Serra 1995:194). Este diálogo entre culturas favorece certo “input” ou insumo de africanismos lingüísticos.

Assim, uma das estratégias observadas no processo de (re)africanização e inovação da linguagem é a introdução de africanismos modernos. Na opinião de Gilman (1993:391), a questão da inovação deveria ser levada em conta em relação às variantes lingüísticas onde há línguas africanas envolvidas. Segundo o mesmo autor, a conservação de traços que caracterizam variantes influenciadas por línguas africanas não depende unicamente da sobrevivência de traços lingüísticos, mas também da continuidade da inovação lingüística, que afasta estas variantes das metropolitanas (cf. a primeira hipótese colocada no capítulo 1.3).

A meu ver, a inovação lingüística é fruto da criatividade presente nesta comunidade de fala. Se, antigamente, os escravos invertiam o significado de frases, inventando um código cuja função era impedir que a comunicação fosse entendida pelo senhor (cf. Giles et al. 1977:339), hoje a criatividade se revela na inovação variogênica e na dinâmica desta linguagem (cf. 1.3; 3.2).

Certamente, o prestígio atribuído às tradições religiosas de origem nagô-iorubá dentro do candomblé tem um papel decisivo, visto que os seguidores dos candomblés de Salvador têm acesso a publicações, páginas de Internet, cursos, gravações, recebem visitantes africanos, participam de atividades organizadas pelo Centro de Estudos Afro-orientais, vão à Casa do Benim, à Casa de Angola e vêem propagandas em iorubá em *outdoors*, como o da Figura 5 (página 119). Tudo isto testemunha o insumo de iorubá moderno¹⁰¹. Aliás, acredito que este tipo de *outdoors* só se encontra em Salvador, cidade promovida como “a mais africana do Brasil”. Como já foi dito (cf. 5.4), a área de publicidade é sensível às modas e o texto escrito em iorubá reflete o valor emblemático dessa língua em Salvador.

Dentre as publicações às quais tive acesso em Salvador, encontra-se um

¹⁰⁰ Ver Reis (1987 [1986]), sobre a rebelião dos africanos chamados malês em Salvador.

¹⁰¹ Ver Johnson (2002:160-66); Teixeira & Pordeus (2000:192-94); Capone (1999a:271-305), sobre publicações, cursos, programas de televisão, páginas de Internet e filmes que tratam de candomblé.

livro intitulado *Cânticos dos orixás na África* (Sàlámi 1991), acompanhado por fita cassete, reunindo letras de músicas em iorubá com tradução para português e também um glossário. Outro exemplo similar é a revista chamada *Orixás*, na qual há um glossário, ou as informações que circulam em grupos de discussão na Internet como “*awonawoatiimoyoruba – Àwón áwo ati ìmó Yorubá – Difundir conhecimentos da cultura e crença Yorubá*”¹⁰² e em páginas como a *Kimbundo home page*¹⁰³, com 12700 visitantes em dezembro de 2003.

8.4 Mudanças e difusão da linguagem

Retomando os questionamentos e hipóteses propostos ao longo do texto, verifica-se uma série de fatos relevantes. Em primeiro lugar, as atitudes dos falantes mudam devido a mudanças na sociedade (cf. 4.4). Uma variante ganha prestígio e seus falantes passam a apreciá-la, também fora do âmbito religioso. Assim, um sacerdote considera que “a própria forma de conversar é muito bonita” (gravação de 18/3/2000). Conforme foi discutido acima (3.1.2), as atitudes dos falantes fazem parte da construção da identidade coletiva.

O comentário acerca da beleza da conversa foi tirado da primeira gravação realizada com Toninho, que mostra esta atitude frente a uma pesquisadora que não é iniciada e que ainda não conviveu com a comunidade que ele lidera. Quer dizer que, nessa situação comunicativa, uma atitude positiva em relação à linguagem do candomblé está sendo expressa e difundida para além dos limites da comunidade.

À medida que as mudanças observadas no macro-contexto afetam a própria linguagem, esta última se torna motivo de orgulho e seu papel como marcador de identidade se intensifica. Por conseguinte, as novas funções sociais levam a uma maior difusão e à (re)africanização da linguagem do candomblé.

Quando a tática da assimilação ou da adoção de variantes de mais prestígio se mostra imprópria às mudanças sociais em progresso, os falares étnicos podem ressurgir (Giles et al. 337-38). A partir de então, características anteriormente consideradas negativas serão revalorizadas. A linguagem do candomblé pode ter

¹⁰² Ver <http://br.groups.yahoo.com/group/awonawoatiimoyoruba/>

¹⁰³ Ver <http://www.geocities.com/kimbundohp/>

sido motivo de vergonha em outras épocas, mas hoje também pode ser motivo de orgulho e é utilizada em público (cf. Giles et al 1977:338).

Uma das mudanças mais visíveis no que diz respeito às funções sociais da linguagem do candomblé é que a função de código secreto parece diminuir (cf. 6.1). Contudo, percebe-se que esta ainda existe dependendo dos componentes da situação comunicativa.

Observou-se ainda, durante a convivência nas comunidades, que a variante relacionada com esta religião afrobrasileira não é utilizada unicamente em contextos religiosos, mas que tem conquistado novos espaços além do círculo privado ou religioso – como nas letras de canções dos compositores Gilberto Gil e Caetano Veloso e nos nomes dos blocos de carnaval. Isso acontece também com o *dread talk* na Jamaica, tendo como veículo privilegiado de divulgação – como em Cuba e no Brasil – a música popular nacional.

Nesse sentido, Giles et al. (1977:307) afirmam que a linguagem utilizada na interação intragrupal pode influenciar a forma lingüística escolhida para interagir na comunicação intergrupala, servindo simultaneamente como símbolo de identidade étnica e índice de solidariedade cultural. Entretanto, as linguagens e variantes baianas não formam um conjunto homogêneo, a ponto de Castro (1983, 2001) ter dividido os falares da Bahia em cinco níveis socioculturais:

- 1) terminologia religiosa, ou ritual, dos candomblés (*língua-de-santo*);
- 2) linguagem do dia-a-dia dos iniciados (*linguagem do candomblé*);
- 3) linguagem popular da Bahia (*normas vernáculas*);
- 4) linguagem cuidada de uso corrente na Bahia (*normas cultas*);
- 5) português brasileiro (*norma padrão*).

Segundo a mesma autora, as expressões de origem africana se encontram sobretudo nos níveis 1 e 2. Em alguns casos os depoimentos mostram a maneira pela qual o vocabulário chega além dos limites das casas de candomblé ou dos grupos formados por seus praticantes.

Uma das mudanças observadas durante minha pesquisa de campo é o fato de termos que, segundo Castro (2001), pertencem à linguagem ritual, terem passado a fazer parte da linguagem de comunicação usual do *povo-de-santo*. Torna-se, portanto, difícil a tarefa de separar os dois primeiros níveis. A propósito, penso que houve uma escalada em todos os níveis e as expressões da *língua-de-santo* e da *linguagem do candomblé* se confundem e parecem

realmente ter se difundido em maior escala em Salvador e no Brasil (níveis 3 a 5). Em alguns casos, os depoimentos mostram a maneira pela qual o vocabulário chega além dos limites das casas de candomblé ou dos grupos formados por seus praticantes.

Castro (2001:121) discorre sobre o processo de trânsito de expressões anteriormente limitadas às comunidades de candomblé, que passam a fazer parte do português brasileiro. Para a autora, isto seria resultado da maior frequência de público nos candomblés e do acesso a cursos de língua. Outras razões que motivariam esse trânsito seriam a popularização dos orixás, a entrada de pessoas das camadas economicamente privilegiadas nos terreiros (falantes de normas cultas) e a própria mobilidade social de muitos adeptos do candomblé (cf. 4.4).

Vê-se ainda que grande número de intelectuais, artistas e turistas foram atraídos pelo candomblé e a divulgação dos candomblés da Bahia, em estudos de caráter etnográfico (cf. 4.4) na literatura (por exemplo, Amado 1992), música (Gilberto Gil, hoje Ministro da Cultura) e meios de comunicação (televisão, rádio, etc. cf. 5.4). Percebe-se igualmente que o *povo-de-santo* viaja para a África e outros países da diáspora africana, participando de redes transnacionais (Capone 1999b) e atua politicamente dentro do Brasil, por exemplo, em movimentos contra a intolerância religiosa.

Aliás, em Salvador há prédios, ruas e centros comerciais com nomes de divindades do panteão nagô-iorubá: *Edifício Iemanjá, Rua Iemanjá, Shopping Yemanjá*. Por outro lado, Castro (2001:123) salienta a “redescoberta do banto” afirmando que as comunidades congo-angola já entraram nessa imagem divulgada do cenário religioso afrobrasileiro.

Como é que a linguagem do candomblé ganha espaço na Bahia e no Brasil? Já se falou sobre a função desta linguagem como código secreto (cf. 6.1). Atualmente, os próprios informantes apontam a difusão da linguagem do candomblé, constatando que há expressões que são adotadas por indivíduos alheios ao grupo, como se depreende nos testemunhos a seguir: “todo mundo fala...até padre fala” (gravação de 20/3/2000); “porque fora já se fala muita coisa (...) muitas coisas terminaram virando gíria” (gravação de 18/3/2000); “mas eu fico vendo que tem gente que é católica, que não é do candomblé e usa algumas palavras que a gente usa dentro do terreiro” (gravação de 4/8/2000).

Um outro exemplo concreto é o caso da palavra *babalorixá* (sacerdote). Através de uma simples busca na Internet, constata-se que essa expressão se utiliza com frequência fora do âmbito dos candomblés, por pessoas que não

fazem parte da comunidade. Com efeito, a pesquisa na rede revela como a imprensa brasileira, durante os últimos anos, tem dedicado muitos artigos ao famoso político baiano Antônio Carlos Magalhães, freqüentemente chamado de *babalorixá*. Não obstante o fato de este título ser utilizado para ridicularizar o político e, em conseqüência, desrespeitar muitos sacerdotes, o exemplo é relevante. O político já é conhecido como “ô *babalorixá* baiano, que a crônica política acostumou-se a chamar de ‘Toninho Malvadeza’, pensando que era o dono, o pai-de-santo do terreiro do Senado” (“O que faz falta” 2001-2002).

Exemplo adicional é o de um *Dicionário gay* publicado na Internet, onde figura uma série de expressões designadas como fazendo parte do “*bajubá*”, isto é, “baseada nas línguas africanas empregadas pelo *candomblé*, é a linguagem praticada inicialmente pelos travestis e posteriormente estendida a todo universo gay”. Figuras, neste mesmo dicionário, sob a denominação “do *bajubá*”, muitos termos que não encontrei nas comunidades de *candomblé*. Algumas das expressões que coincidem com o *corpus* coletado em Salvador são: *ajeum* para comida, *erê* para criança, *ilê* para casa, *lorogum* para briga, *odara* para bonito e *otim* para bebida alcoólica.

Finalmente, fiz uma pesquisa rápida em dois jornais disponíveis na Internet: *A tarde*, da Bahia e *Jornal do Brasil*, do Rio de Janeiro. Procurei as palavras *axé*, *ialorixá* e *orixá*. Não precisei abrir mais de dez artigos encontrados através da busca, todos de 2003, para identificar os seguintes termos (cf. Anexo): *alabê*, *axé*, *Dandalunda*, *Exú*, *ialorixá*, *Iansã*, *Iemanjá*, *Nanã*, *odara*, *ogã*, *Ogum*, *Olorum*, *orixá*, *Oxalá*, *Oxóssi*, *Oxum*, *Xangô*, *yalaxé*¹⁰⁴, *Yemanjá*. Os resultados desta breve pesquisa permitem constatar a difusão da linguagem do *candomblé* em território nacional através dos meios de comunicação, que não se limita ao uso do termo *babalorixá* para apelidar um político baiano, nem a determinados grupos como os *gays*.

8.5 Síntese

Nesse último capítulo, verificou-se, mais uma vez, que as funções sociais da linguagem vão se adaptando à sociedade na qual se inserem as comunidades. A

¹⁰⁴ Figura como *ialaxé* no Anexo, conforme as convenções ortográficas adotadas.

(re)africanização cultural é o resultado de um diálogo entre culturas, incentivado pelo desejo de demarcação social e cultural por parte de grupos que passam a revalorizar as marcas diferenciadoras que os caracterizam. Por um lado há o diálogo entre a África e o Brasil e entre comunidades da diáspora africana; por outro lado, entre os diversos grupos que convivem na sociedade brasileira.

Os processos de mudança lingüística variogênica, como as estratégias de (re)africanização, e a difusão generalizada da linguagem do candomblé foram compreendidos a partir desses diálogos.

A meu ver, a revitalização e difusão de expressões da linguagem do candomblé fora do âmbito das comunidades de culto é prova, antes de mais nada, de mudanças e tendências sociopolíticas que fortaleceram certos grupos ao revalorizar a herança cultural africana.

Considerações Finais

No final deste percurso, espero ter comprovado que a análise dos processos comunicativos observados nas comunidades-terreiro de Salvador fornece uma boa imagem da participação de africanos e afrodescendentes na constituição histórica do português brasileiro.

Tendo em conta os propósitos e hipóteses de trabalho, as discussões desenvolvidas nos capítulos sobre teoria e método (capítulos 2 e 3) salientaram a importância de se adaptarem os pressupostos teórico-metodológicos ao material empírico, para facilitar a interpretação dos dados. Para tanto, foi elaborado um modelo de análise pluridimensional, que articula várias perspectivas teóricas. Descreveram-se: a maneira como os dados foram coletados; os componentes das situações comunicativas incluídas no *corpus*; a tradição comunicativa nas comunidades de fala em questão e o papel do observador participante. A articulação desses dados com a análise de idéias presentes na sociedade onde se insere a comunidade focalizada revelou-se útil, tendo servido para atingir o fim proposto: fornecer uma visão global das interações nas comunidades de candomblé de Salvador.

Análises em vários níveis foram se descortinando nos capítulos seguintes (capítulos 4 ao 8), articulando-se a partir de materiais, perspectivas teóricas e objetivos que se enquadram no modelo elaborado. Eis algumas das novidades apresentadas, no que diz respeito aos estudos já existentes da linguagem do candomblé: a análise de *vitalidade etnolingüística* deste grupo; a problematização das *representações* da linguagem do candomblé como equivalente a uma língua africana; a discussão dos conceitos de *mudança variogênica*, *(re)africanização* e *difusão* dessa mesma linguagem. Nesse sentido, o enfoque da análise lingüística permitiu lançar um olhar renovado sobre a variante usada em comunidades-terreiro e verificar as hipóteses apresentadas.

Ao analisar os fatores sociopolíticos que afetam a vitalidade etnolingüística das comunidades em questão, foi necessário reinterpretar sua história partindo de uma perspectiva pós-colonial e discutindo a objetividade dos dados demográficos, cujo estudo foi proposto conforme o modelo de análise. Cheguei à conclusão de que as mudanças sociopolíticas observadas têm efeitos na linguagem. Assim, as atribuições de qualidades negativas a um certo grupo – no

caso, os afrodescendentes –, foram se transformando e passaram a ser avaliadas positivamente dentro e fora do grupo outrora marginalizado. Assim, elevou-se a auto-estima do grupo e é possível observar, atualmente, uma tendência para a intensificação do uso de marcadores lingüísticos de identidade.

Obviamente, os processos de mudança lingüística vão ocorrendo em cadeia. Os resultados das análises apresentadas confirmam minhas hipóteses, ao revelar as seguintes etapas nos processos de mudanças lingüísticas diretamente ligadas às identidades dos falantes:

- a sociedade global (X) passa por mudanças sociopolíticas: mudam atitudes e ideologias lingüísticas;
- um grupo marginalizado (Y) ganha, com isso, em vitalidade etnolingüística;
- por conseguinte, surge a motivação para uma maior demarcação social e cultural de (Y) em relação a outros subgrupos;
- aos poucos, observa-se uma mudança lingüística variogênica, onde está incluída a revalorização de uma subcultura associada ao grupo (Y) e seus atributos;
- em conseqüência, aumenta, no grupo (Y), o uso de signos lingüísticos que transmitem valores simbólicos e são portadores de identidade, doravante valorizados de maneira positiva;
- finalmente, verifica-se uma difusão dos signos lingüísticos do grupo (Y) em outros grupos da mesma sociedade envolvente (X).

Constatou-se, portanto, a ligação entre a vitalidade etnolingüística do grupo, a construção da identidade de seus integrantes e as mudanças lingüísticas. Não é por acaso, mas sim como resultado de um processo estrutural, que os falantes da variante estudada têm, hoje, mais prestígio que há 100 anos, e isso faz com que expressões da linguagem do candomblé sirvam, cada vez mais, como marcadores de uma identidade alternativa de caráter positivo.

Outro fato decorrente da vitalidade etnolingüística que se pôde comprovar nessa pesquisa foi a difusão da variante para além dos limites das comunidades-terreiro. No Brasil atual, algumas expressões que caracterizam a linguagem do candomblé têm repercussão a nível nacional. Aliás, a maneira como outros grupos adotam tais expressões mostra até que ponto os afrodescendentes têm participado da constituição histórica do português brasileiro.

No que diz respeito à sua forma, classificou-se a linguagem do candomblé como língua especial ao lado das normas vernáculas, enquanto constituinte do português brasileiro, e discutiram-se as razões da sua representação enquanto língua africana. Simultaneamente, verificou-se que o valor emblemático das línguas africanas, em Salvador, reflete-se nos meios de comunicação, nos textos acadêmicos etc., em que a língua iorubá aparece em primeiro plano, quase sempre representando – de forma simplificadora – a totalidade das variantes lingüísticas afrobrasileiras.

A riqueza registrada no *corpus* permitiu observar tanto a sobrevivência como a reinvenção de formas lingüísticas de origem africana, que se explicam, em parte, pelo insumo de línguas africanas nos últimos 40 anos, ligado a uma maior conscientização da comunidade afrobrasileira. Verificou-se a reinterpretção semântica de vocábulos levantados, a presença de pseudo-africanismos e de terminologia moderna de origem iorubá e quicongo. Também foram analisadas as funções da linguagem do candomblé segundo a tradição comunicativa das comunidades de fala, sem excluir a discussão sobre sua inovação ou reinvenção. Nesse sentido, ressaltaram-se mudanças relativas à função da linguagem adquirida durante a convivência no âmbito religioso, enquanto *marcadora de identidade, código secreto e código sagrado*.

Procurei mostrar, igualmente, por meio da análise de nomes, formas de tratamento e saudações, que a linguagem é essencial para a elaboração da identidade dos falantes. Da mesma maneira, discuti o uso de história, mitos e linguagem como estratégias para reinventar um sentimento de comunhão e identificação coletiva. Uma das funções da inclusão de marcas lingüísticas lexicais diferenciadoras na interação é, do meu ponto de vista, elaborar uma imagem alternativa do falante que, ao escolher uma variante lingüística, não só está reinventando, aceitando, valorizando e atualizando sua herança cultural, mas também construindo sua identidade.

É inegável, portanto, que há uma relação entre as funções sociais da linguagem relacionadas com a identidade dos falantes e o processo de (re)africanização e de difusão da linguagem do candomblé. Constatou-se que, mesmo historicamente marginalizado, um grupo pode se organizar, se revelar, criar estratégias de resistência e ganhar vitalidade e *status* na sociedade. Surge, então, uma motivação para a demarcação social e cultural. Desse modo, uma variante antes estigmatizada torna-se, cada vez mais, um marcador de identidade alternativa, positiva e desejada. Em conseqüência, observa-se um processo de

mudança variogênica dentro da comunidade, que envolve inovação e inclusão de termos associados à matriz africana.

As análises apresentadas na presente tese baseiam-se em apenas uma amostra da interação observada em comunidades-terreiro, mas, apesar do material limitado, considero que meus resultados poderão deixar contribuições no tocante à elaboração da identidade na interação, mostrando que se trata de um processo dinâmico de grande importância para a construção da cidadania. Nesse sentido, tudo indica que a mudança lingüística pode derivar de um processo criativo.

No caso das comunidades de candomblé no Brasil, como ocorre com frequência, temos uma sociedade mais ampla onde um grupo segregado tem sido discriminado negativamente (cf. Ferreira 2000:169). Isso não impede sua participação na constituição da língua a nível nacional. De fato, nesse grupo, as identidades alternativas articuladas em torno de uma tradição cultural podem conseguir favorecer a afirmação individual e coletiva de pessoas pertencentes à coletividade inferiorizada social, política, étnica, econômica e culturalmente, sobretudo por grupos hegemônicos.

Creio que, para além de seu indiscutível interesse científico, análises lingüísticas que apontam os preconceitos subjacentes nas estruturas sociais e comunicativas podem, indiretamente, incentivar mudanças de atitudes e ideologias lingüísticas.

Além disso, acredito que seria produtivo estudar variantes afro-ibero-americanas em uma perspectiva mais transnacional ou global, incluindo variantes lingüísticas que surgiram na “rota do escravo” e que hoje têm continuidade nos diálogos entre culturas do Atlântico negro. Assim, põe-se em evidência os diálogos interculturais que se desenvolveram a partir de um encontro forçado. As variantes lingüísticas afro-ibero-americanas e as novas identidades culturais de seus falantes são resultados desses encontros.

Nessa perspectiva, as análises interdisciplinares realizadas nos micro- e macro-contextos, em vários níveis simultâneos, poderiam ser aprofundadas em grupos de pesquisa que trabalhassem com dados coletados em diferentes contextos da diáspora africana, para poderem entender as dinâmicas atuantes em identidades e variantes lingüísticas análogas surgidas nesses meios a partir de diálogos entre culturas.

The language of Camões and Iemanjá.
Form and function of *Candomblé* language.

Summary in English

1. Introduction

Portuguese is *the language of Camões* and *Iemanjá* is an African deity brought to Brazil by enslaved Africans. In that sense, the title of the present study refers to the active participation of speakers of African languages in the historical formation of Brazilian Portuguese.

The fact that Brazil was the country that received the greatest number of slaves during an extended period of time, and has the major concentration of descendants of Africans outside Africa, explains the presence of several cultural features of African origin in Brazil. A set of those features is transmitted by Candomblé, which is a religion of the African Diaspora that emerged in Bahia, northeastern Brazil, in the late eighteenth and early nineteenth centuries. Candomblé requires initiation, and bears a number of characteristics of traditional African religions, such as divination, the offering of sacrifice, trance, and possession dances.

Once initiated, individuals will belong to the cult house in which initiation took place. The priest or priestess in charge of the corresponding rituals will be the individual's spiritual father or mother (concepts that have been translated into Portuguese from African languages to denote religious and symbolic kinship). Everyone that has been initiated in the same temple is seen as a member of the same family and, as in other family constellations, there are incest taboos within the religious family.

In Salvador (capital of the state of Bahia), Candomblé is divided into three *nations*: Ketu, Jeje and Angola. Each one of these divisions, which originally coincided with the ethnic origin of its followers, today represents a different set of ritual patterns. Accordingly, the nation that an individual identifies with today depends on the nation to which her/his temple belong or the ethnical origins of the individual deities.

The speech habits of Candomblé communities, which here are called *the*

language of Camões and Iemanjá, include words and expressions of African origin that are mainly used in in-group communication within the sacred space of Candomblé. In these communicative settings, language should be interpreted more as a vehicle of symbolic expression than as a manifestation of communicative competence in a strict sense. For instance, it is more important for a follower to be aware of the communicative situation in which an expression should be pronounced, than to fully understand its literal meaning.

Subsequently, several issues related to the forms and social functions of language in Candomblé communities are investigated in this thesis. These findings are part of the growing body of research in linguistic anthropology. The main research questions are:

- which are the actual forms, i.e. *formulaic sequences*, and social functions of *Candomblé language*?
- in which way do these forms and functions change?
- which are the socio-political factors that affect linguistic changes in this context?

In accordance with these aims, the central hypotheses concerning language use in an Afro-Brazilian Portuguese speech community that are defended affirm:

- 1) the innovation and reinvention of linguistic varieties;
- 2) the relationship between a group's ethnolinguistic vitality and linguistic changes;
- 3) the importance of language in the formation of speakers' identities;
- 4) the link between the social functions of language and processes of linguistic change and diffusion.

Accordingly, the most relevant matters in this linguistic study are: language as a marker of social identity, language change and language diffusion. Within the process of language change, there is re-Africanization, i.e. the way Africa, or rather, a projection of Africa, is reinvented for political reasons. Seen from a linguist's point of view, re-Africanization is an interesting and constantly evolving process.

2. Materials and method

A major part of this research deals with the relationship between the structure and social functions of language. Therefore, empirical data are used in order to analyze language structure, functions and communicative situations (or micro-context) relating words and expressions, most of them Africanisms, to specific social functions of the language used within the sociocultural context of Candomblé.

As Candomblé followers usually meet in their respective cult houses or temples before rituals, participation at those meetings and other activities in preparation for rituals offered a unique opportunity to collect data in Salvador. The corpus that was collected during fieldwork includes 26 recordings, amounting to 32 hours of informal conversations with and among 34 adult informants (17 men and 17 women) that were all initiated and belonged to 11 different communities.

The adopted methodological, analytical, and theoretical standpoints, such as observing participation and field notes, ethnographic work and data analyses have their origin in linguistic anthropology. It is argued that the communicative situation and its components (such as participants, the researcher's presence, setting, etc.) should have a central place in the analysis of the micro-context.

3. Correlating theoretical and methodological perspectives

In this thesis, it is argued that theoretical and methodological perspectives should be correlated. An interdisciplinary approach is called for in order to connect the expressions used in Candomblé followers' everyday speech (*micro-context*) with the linguistic attitudes and ideologies to be found in Brazilian society throughout history (*macro-context*). The purpose was to understand the influence of attitudes and ideologies on language structure and functions.

Models from disciplines as social psychology of language, discourse analysis and post-colonial theory have been shown to be fruitful when applied in combination with linguistic anthropology. The socio-political context is described as a source of ideologies and attitudes that affect speakers' identities and language use. In some cases, identities are reinterpreted in a positive way and then a need for attributes that mark individuals' social identities emerge. Language may then go through a *variogenic linguistic change*, which is explained as creative innovation and reinvention of language, including re-

Africanization.

4. Ethnolinguistic vitality analysis

Ethnolinguistic vitality analysis includes the study of some variables that determine a group's vitality and affect its language use. This analysis specifies the social conditions in which linguistic identity markers are either accentuated or attenuated. In other words, the analyzed factors determine to which level a certain group has the vitality to behave and survive as a distinctive or socially marked community.

The following factors or variables indicate the objective vitality of a Candomblé community as a group: demographic weight, socio-historical, social and economic status, institutional support and control and the status of the language or variety used for everyday communication within the group. The sources used in this study to analyze objective ethnolinguistic vitality are demographic data and academic texts. Subjective group vitality is evaluated through Candomblé followers' own comments about the group's ability to survive and behave as a distinctive entity.

To begin with, most of the members of the Candomblé communities are descendants of enslaved Africans, especially women, black and poor: i.e. identities that are, to various degrees, stigmatized in today's Brazilian society. Secondly, several scientific studies from the twentieth century claimed that Africans were inferior, both biologically and culturally, legitimating their discrimination and reproducing stereotypes. At the same time, several academic studies have denied that African languages influenced Portuguese and caused some of the obvious differences between Brazilian and European Portuguese.

However, social and attitudinal changes in Brazil have given black people, and among them many Candomblé followers, increased opportunities to social mobility since the sixties. Candomblé communities have high subjective vitality, which means that community members express positive attitudes towards their own language. It is also said that subjective vitality is a better predictor for linguistic attitudes and behavior than objective vitality. In fact, the objectivity of demographic data can be questioned, since many of the categorizations, like "colored" are negotiable.

Admittedly, Afro-Brazilian culture and religion has been officially recognized and ethnic consciousness has increased in recent years. Because of

these changes, a de-stigmatization and a re-Africanization of Afro-Brazilian culture has arisen, especially in the city of Salvador, where it is observed that:

- descendants of Africans constitute a majority of the population of Salvador (and of the members of Candomblé communities);
- group status has been low in a historical perspective;
- subjective group vitality is high;
- group status is increasing since the sixties;
- at the present time the group has institutional support/control.

The survival of this formerly stigmatized linguistic variety is probably due to the group's demographic weight and to its subjective vitality.

5. African languages and language contact

Candomblé language represents a cultural heritage that is limited to, at the most, a couple of thousands of words and expressions of African origin that are introduced in Portuguese utterances in specific communicative situations. The African linguistic input was originally introduced by speakers of African languages who were enslaved and brought to Brazil. These speakers were taken from many places: from the current territory of Senegal, down to Angola and, to a lesser degree, from Mozambique.

Furthermore, *Candomblé language* is related to the variety of norms that is called Brazilian Vernacular Portuguese, since it shares its morphosyntactic features with these varieties. In addition, the “previous creolization hypothesis” concerning Brazilian Portuguese is questioned. It is also argued that the differences between *Candomblé language* and Brazilian Vernaculars are to be found in the lexicon of African origin and in the social functions of the studied variety.

Finally, the representation of *Candomblé language* as an equivalent of modern Yoruba is contested and its emblematic value is discussed. At the same time, the influence of Yoruba courses that have been offered in Salvador since 1961 is considered. Contrary to what is said in various linguistic studies and sometimes sustained by informants, this thesis will contradict the claim that Afro-Brazilians have learned African languages like modern Yoruba fluently through oral tradition.

6. The “true dialect”

Most Candomblé followers have gone through an initiation process. One of the priests describes *Candomblé language* as related to the specific religious group:

*Toninho: we are the ones who have the true dialect..yeah?
fragmented but we still manage to speak...
(Rec 18/3/2000:1.38)*

It was observed that followers are expected to adopt certain behavioral patterns and use a specific terminology, “the true dialect”, in specific communicative situations within the sacred space of Candomblé. In the examples that are presented, communicative situations and social functions appear to be interdependent. Consequently, *Candomblé language* can present several forms and social functions, such as secret code, sacred language, and identity marker, all which are susceptible to social change. It is also argued that language varieties, which have many important functions, are usually considered vital.

During fieldwork it was observed how followers learn Candomblé terminology while communicating within the religious group. Some people also try to learn African languages in courses that are offered by a number of institutions. This shows the interest and positive attitudes that surround the African cultural heritage. Another observation is that speakers are aware of the differences between the terminologies of distinct Candomblé nations.

7. Constructing identities

In Candomblé, ritual kinship and ethnic-religious nation have created a mythical community between people that originally came from different parts of Africa. In that sense, communities and individuals find a way to self-actualization by becoming leaders of religious communities in which they acquire alternative identities that are independent from those they may have in the surrounding society.

The positive symbolic values of the religious communities affect the individual identities of their members: in interaction they develop an alternative individual identity related to deities, and a collective identity related to the group or the Candomblé nation to which they belong. One of the ways in which

individuals construct this alternative and positive identity is by applying behavioral patterns and linguistic codes of African origin that initiated members of the communities are expected to command.

Many of the informants have been to Africa to seek their roots and thereby recreate a history, i.e. a past that creates a sense of community and collective identification. Moreover, people talk about Africa in narratives, or rather, a projection of a mystical and united Africa, which is often interpreted as Nigeria.

Candomblé followers often refer to the deities' and ancestors' African origins, i.e. to the *ethnic-religious nations* and identities of the deities with whom they identify. The ethnic-religious identities are simply different (and not necessarily opposed to other social identities of their carrier/s) and they are significant since they usually affirm positive qualities of individuals and groups. Linguistically, it could be said that Yoruba words and expressions dominate in the Nago-Ketu nations, Ewe and Fon in Jeje nations, and that the Congo-Angola nation and its variants show a predominance of terms from Bantu languages.

It appears that initiated members get alternative African initiating names as symbols for the individual deity that guides each person's life. They also get a title that indicates their position in the socio-religious organization. Eventually, by using an initiating (or alternative) name of African origin, or by addressing a person as *mameto* (priestess of Angola nation) or *ialorishá* (priestess of Ketu nation), they use language to mark ethnic-religious identity: their language represents their nation.

Actually, the use of this speech variety indicates the social identity of the speaker through linguistic symbols, which transmit social and cultural meaning and function as carriers of identity.

8. Cultural re-Africanization

The concept of re-Africanization is a complex one. For instance, not every expression that seems to be an Africanism has African origin and even if words are African they have not necessarily been preserved and transmitted by oral tradition from generation to generation. On the contrary, there is innovation and the speech communities are inspired to reinvent their language.

In recent years, attitudes towards Afro-Brazilian culture have changed and people have access to material (books, recordings, web sites, visiting Africans), which can give them some knowledge of African words and expressions. Input

comes mainly from modern Yoruba and many writers adopt African spelling for words that already have been incorporated into Brazilian (or Bahian) vernacular Portuguese. Followers also have access to publications that include transcriptions of ritual songs from modern Nigeria with translations into Portuguese (and we can thereby question the role of oral tradition nowadays).

Re-Africanization is mostly a *Yorubaization*, and it seems to be like that in various places of the New World, not only in Brazil. However, there are other strategies as well: like classifying terms as African when people, for different reasons, believe that they really are Africanisms. Those words are classified as *pseudo-Africanisms*.

Furthermore, it has been possible to testify that the dialogue between cultures not only happens between Africa and Brazil, but also within Brazil among different subcultures. This means that there is a diffusion of expressions associated with Candomblé to other groups. Because of this process, words like *babalorixá*, which means priest, can be found at a national level.

9. Conclusions

This thesis has studied Afro-Brazilian Portuguese speech communities by the means of a multidimensional model of analysis, elaborated for that purpose. It has been argued that linguistic changes observed in Candomblé communities have been triggered by a change of attitudes in the socio-political context in which the observed interactions take place. As a consequence of this change, the negative attributions are able to develop into positive self-images and as a result of this, it is possible to observe a tendency to intensification in the use of linguistic markers of putative African origin.

Accordingly, the use of history, myth, and language to reinvent a sense of community and collective identification is increasing. By inserting more linguistic markers that transmit social and cultural meaning and function as carriers of identity, the speaker is accepting, valuing and actualizing his/her cultural heritage and affirming his/her identity. The findings of this study provide further evidence that language change can be a creative process. In addition, the way in which other groups are adopting these expressions shows how descendants of enslaved Africans continue to contribute to the development of Brazilian Portuguese.

Referências Bibliográficas

- Abrahams, R. C. (1958) *Dictionary of Modern Yoruba*. London: University of London Press.
- Aceto, M. (2002) “Ethnic personal names and multiple identities in Anglophone Caribbean speech communities in Latin America”. In: *Language in Society* 31 (577-608).
- Adjaye, J. K. (1994) (ed.) *Time in the Black Experience*. Westport/London: Greenwood Press.
- Agier, M. (1994) “Le destin de Lia. Histoire individuelle et identité collective dans le *candomblé* de Bahia”. In: *Cahier des Sciences Humaines* 30:3 (513-30).
- Alkmim, T. (1996) “Linguagem de escravos: em busca de registros históricos”. In: *Estudos portugueses e africanos* 28 (63-71).
- Alkmim, T. (2001a) “Sociolinguística. Parte I”. In: Mussalim, F. & A. C. Bentes *Introdução à linguística: domínios e fronteiras*. São Paulo: Cortez Editora. (21-47).
- Alkmim T. (2001b) “A variedade linguística de negros e escravos: um tópico do português no Brasil”. In: Mattos e Silva, R.V. (org.) *Para a história do português brasileiro. Vol. II, Tomo II – Primeiros estudos*. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP. (317-35).
- Alkmim, T. M. (org.) *Para a história do português brasileiro. Volume III: Novos Estudos*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP.
- Alleyne, M. (1993) “Continuity versus Creativity in Afro-American Language and Culture”. In: Mufwene, S. (1993) (ed.) *Africanisms in Afro-American Language Varieties*. Athens, Georgia: University of Georgia Press. (167-81).
- Allwood, J. (1996) “Några perspektiv på talspråksforskning”. In: *Samspel och variation. Språkliga studier tillägnade Bengt Norberg på 60-årsdagen*. Uppsala University: Department of Nordic languages. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.ling.gu.se/~jens/publications/docs076-100/081.pdf> Consultado em 19 de maio de 2003.
- Álvarez Cáccamo, C. (1987) *Para uma sociolinguística da fala e o poder na Galiza*. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.udc.es/dep/lx/cac/escritos/falapod.htm> Consultado em 11 de junho de

2003.

- Álvarez Cáccamo, C. (1997) “Construindo a Língua no discurso público: Práticas e ideologias linguísticas”. In: *Agália. Revista Internacional da Associação Galega da Língua* 50 (131-50). Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.udc.es/dep/lx/cac/agalia97.pdf> Consultado em 18 de maio de 1999.
- Amado, J. (1992) [1988] *O sumiço da Santa*. 2a ed. Rio de Janeiro: Record.
- Araújo, U. Castro de (2002) “A chegada dos sem nome”. In: *Palmares em Ação* 1 (46-53).
- Aubrée, M. & E. Dianteill (2002) “Misères et splendeurs de l’afro-américanisme. Une introduction”. In: *Archive de Sciences Sociales des religions* 117 (5-15).
- Augras, M. (1983) *O duplo e a metamorfose. Identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Augras, M. (2000) “O terreiro na academia” In: Martins, C. & R. Lody. (46-61).
- Ayorinde, C. (2000) “Regla de Ocha-Ifá and the Construction of Cuban Identity”. In: Lovejoy, P. E. (ed.). (72-85).
- Bacelar, J. (2000) *A cultura afro-baiana*. In: Martins, C. & R. Lody. (27-45).
- Bacelar, J. (2001) “O legado da escola baiana. Para uma antropologia da reafrikanização dos costumes”. In: Bacelar, J. *A hierarquia das raças. Negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas. (125-41).
- Bagno, M. (2001) “Ensino de português: do preconceito lingüístico à pesquisa da língua”. In: *Boletim da Abralín 25. Atas do primeiro congresso nacional da Abralín*. Disponível na Internet via WWW. URL: http://www.letras.ufrj.br/abralin/boletim/boletim25_tema07.html Consultado em 19 de março de 2003.
- Barros, F. P. de (1998) “*Sassanhe*: O Cantar das Folhas e a construção do ser”. In Formigli et al. (81-103).
- Bastide, R. (2001) *O candomblé da Bahia. Rito nagô*. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras.
- Baxter, A. (1992) “A contribuição das comunidades afro-brasileiras isoladas para o debate sobre a crioulanização prévia: Um exemplo do estado da Bahia”. In: d’Andrade, E. & A. Kihm (eds.). *Actas do Colóquio sobre Crioulos de Base Lexical Portuguesa*. Lisboa: Colibri. (7-35).
- Baxter, A. & D. Lucchesi (1997) “A relevância dos processos de pidginização e crioulanização na formação da língua portuguesa no Brasil”. In: *Estudos*

- Linguísticos e Literários* 19 (65-84).
- Baxter, A. (1998) “Português vernáculo do Brasil: Morfossintaxe”. In: Perl & Schwegler. (97-134).
- Beniste, J. (2000) [1997] *Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. 2a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Birman, P. (1995) “Beleza negra”. In: *Estudos Afro-Asiáticos* 18 (5-12).
- Bonvini, E. & Petter, M. Taddoni (1998) “Portugais du Brésil et langues africaines”. In: *Langages* 130 (68-83).
- Borgström, M. (1998) *Att vara mitt emellan. Hur spanskamerikanska ungdomar i Sverige kan uppfatta villkoren för sin sociokulturella identitetsutveckling*. Tese de doutorado, Universidade de Estocolmo.
- Bouchard Ryan, E., H. Giles & R. J. Sebastian (1982) “An integrative perspective for the study of attitudes toward language variation”. In: Bouchard Ryan & Giles. (1-19).
- Bouchard Ryan, E. & H. Giles (1982) *Attitudes towards Language Variation: Social and Applied Contexts*. London: Edward Arnold.
- Bouhris, R. Y., H. Giles, & D. Rosenthal (1981) “Notes on the construction of a ‘subjective vitality questionnaire’ for ethnolinguistic groups”. In: *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 2 (144-55).
- Brand, R. (2000) “La langue rituelle du vodoun Sakpata au Sud Bénin”. In: *Afrikanistische Arbeitspapiere* 61 (13-68).
- Braga, J. (1993) “Candomblé da Bahia: repressão e resistência”. In: *Revista USP* 18 (53-59).
- Briggs, C. L. (1986) *Learning how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, D. Degroats (1994) [1986] *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York: Columbia University Press.
- Brown, P. & C. Fraser (1979) “Speech marker of situation”. In: Giles H. & K. R. Scherer (33-62).
- Burton, R. (1999) “Names and naming in Afro-Caribbean cultures”. In: *New West Indian Guide* 73 (35-58).
- Cabrera, L. (1971) [1954] *El monte, igbo finda, ewe orisha, vititi nfinda (nota sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba)*. Miami: Mnemosyne Publishing Co.

- Cabrera, L. (1984) *Vocabulario congo. El bantú que se habla en Cuba*. Miami: Colección del Chichereku.
- Capone, S. (1999a) *La quête de l’Afrique dans le Candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Éditions Karthala.
- Capone, S. (1999b) “Uma religião para o futuro: a rede transnacional dos cultos afro-americanos”. In: *Estudos Afro-Asiáticos* 36 (57-72).
- Careno, M. do (1997) *Vale do Ribeira: a voz e a vez das comunidades negras*. São Paulo: Arte & Ciência.
- Carneiro, E. s.d. (1961) [1948] *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Editora Technoprint S.A.
- Caroso, C. & J. Bacelar (1999) (orgs.) *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO.
- Carranza, M. A. (1982) “Attitudinal research on hipanic language varieties”. In: Bouchard Ryan & Giles. (63-83).
- Carvalho, T. (2002) “Terreiros de candomblé já podem celebrar casamento”. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.correiodabahia.com.br/2002/04/20/noticia.asp?link=not000051733.xml> Consultado em 17 de setembro de 2003.
- Castellanos, J. & I. Castellanos (1992) *Cultura afro-cubana 3: las religiones y las lenguas*. Miami: Ediciones Universal.
- Castro, Y. Pessoa de (1971). *Terminologia religiosa e falar cotidiano de um grupo-de-culto afro-brasileiro*. Dissertação de mestrado, UFBA.
- Castro, Y. Pessoa de (1976). *De l’integration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*. Tese de doutorado, Universidade Nacional do Zaire.
- Castro, Y. Pessoa de (1980). “Falares africanos na interação social do Brasil colônia”. Salvador: Centro de Estudos Baianos.
- Castro, Y. Pessoa de (1981) “Língua e nação de candomblé”. In: *África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP* 4 (57-77).
- Castro, Y. Pessoa de (1983) “Das línguas africanas ao português brasileiro”. In: *Afro-Ásia* 14 (81-106).
- Castro, Y. Pessoa de (1995a) “Também mulher, imagem de Deus”. In: Quintas, F. *Mulher Negra: preconceito, sexualidade e imaginário. Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro. Recife, abril, 1994*. Recife: Editora

- Massangana. (85-89).
- Castro, Y. Pessoa de (1995b) “Proyección histórica y perspectivas de la población negra en Bahía, Brasil”. In: Martínez Montiel, L.M. (org.) *Presencia africana en Sudamérica*. San Ángel: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. (277-390).
- Castro, Y. Pessoa de (2001) *Falares Africanos na Bahia. Um Vocabulário Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Castro, Y. Pessoa de (2002a) “Línguas africanas no Brasil: exclusão e preconceito”. *Palmares em Ação* 1(37-41).
- Castro, Y. Pessoa de (2002b) *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Secretaria de Estado da Cultura.
- Castro, Y. Pessoa de & G. de Souza Castro (1980) “Culturas africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos”. In: *Áfro-Ásia* 13 (27-50).
- Censo Demográfico 1980/2000. Tendências demográficas. Taxa de alfabetização e de analfabetismo das pessoas de 15 anos ou mais de idade*. IBGE. Disponível na Internet via WWW. URL: www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/tabela23.shtm Consultado em 18 de agosto de 2003.
- Censo Demográfico 2000*. IBGE Disponível na Internet via WWW. URL: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/primeiros_resultados_amostra/grandes_regioes/pdf/tabela_2_1_2.pdf
http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/religiao_Censo2000.pdf
http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/cor_raca_Censo2000.pdf Arquivos capturados em 21 de maio de 2003.
- Chinweizu (1988) *Voices from 20th century Africa: griots and towncriers*. London/Boston: Faber & Faber.
- Clifford, J. & G. E. Marcus (1986) *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, P. F. (2002) “Orisha journeys: the role of travel in the birth Yorùbá Atlantic religions”. In: *Archives des sciences sociales des religions* 117 (17-36).
- Conrad, R. (1972) *The Destruction of Brazilian Slavery*. Berkeley: University of California Press
- Consorte, J. Gomes (1998) “Sincretismo ou africanização? Os sentidos da dupla

- pertença”. Trabalho apresentado na mesa redonda MR10 “Os caminhos da religião na passagem do milênio”. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/papers/mr10-4.doc> Consultado em 2 de outubro de 2002.
- Corrêa, N. (1992) *O batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. UFRGS.
- Costa, H. (1982) *Fala, crioulo*. Rio de Janeiro: Record.
- Costa Lima, V. da (1976) “O conceito de ‘nação’ nos candomblés da Bahia”. *Afro-Ásia* 12(65-90).
- Costa Lima, V. da (1977) *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Dissertação de mestrado, UFBA.
- Costa Lima, V. da (1984) “Nações-de-Candomblé”. In: *Encontro de nações-de-candomblé 1: 1981*.
- Costa Lima, V. da (1998) “Oferendas e sacrifícios: uma abordagem antropológica”. In: Formigli et al. (57-65).
- Costa Lima, V. da (2000) “Ainda sobre a nação de Queto”. In: Martins, C. & R. Lody. (67-80).
- Couto, H. H. (1998a) “Um cenário para a criouliização sem pidginização”. In: *Revista de Estudos da Linguagem* 7 (7-30).
- Couto, H. H. (1998b) “Anti-creole”, comunicação apresentada no simpósio ‘International Symposium: Degrees of Restructuring in creole Languages’, Universidade de Regensburg, 24-27 junho de 1998, Regensburg.
- Cruz, L. (2002) “Democracia racial, uma hipótese”. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.fundaj.gov.br/tpd/128.html> Consultado em 24 de outubro 2003.
- Cruz, R. C. Fernandes (1996) “Aspectos Fonético-Fonológicos do Português Afro-Brasileiro”. XI Encontro da ANPOLL, 2-5 junho 1996, João Pessoa. Disponível na Internet via WWW. URL: http://creole.ling.su.se/creole/Archive/Fernandes_Cruz-1.html Consultado em 22 de maio de 2002.
- Cuesta, M. (1997) *Flowers to the ocean: a study of everyday practices, rituals and identity in Candomblé*. Lund: Lund University Press.
- Curtin, P. D. (1969) *The Atlantic slave trade: A census*. Madison: University of Wisconsin Press.

- d'Adesky, J. (2001) *Pluralismo étnico e multi-culturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Dantas, B. Góis (1988) *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Díaz, T. Favelo (1998) *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba*. Santiago de Cuba: Casa del Caribe.
- Dicionário Aurélio Eletrônico, século XXI* (1994) Versão 1.4. [CD-rom]. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Dicionário Gay*. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.olimpos.com.br/dici/> Consultado em 20 de outubro de 2003.
- Dicionário Universal de Língua Portuguesa*. Texto Editora. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.priberam.pt/DLPO/>
- Duranti, A. (1997) *Linguistic anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duranti, A. (2001) (ed.) *Linguistic Anthropology. A Reader*. Oxford: Blackwell.
- Edmonds, E. B. (1998) “Dread 'I' In-a-Babylon: Ideological Resistance and Cultural Revitalization”. In: Murrell et al. (23-35).
- Edwards, J. (1985) *Language, Society and identity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Eliá, S. (1979) *A unidade lingüística do Brasil: condicionamentos sócio-econômicos*. Rio de Janeiro: Padrão.
- Encontro de nações-de-candomblé 1: 1981*. (1984) Salvador: Ianamá, CEAO, CED.
- Encontro de nações de candomblé 2: 1995*. (1995) Salvador: CEAO, Programa “A cor da Bahia”, Fundação Gregório de Mattos, Câmara dos Vereadores.
- Enedino, R. Dos Santos (2001) *Kalanga tí ó nbó. Garimpagem de mescla lingüística em contexto afro-baiano*. Dissertação de mestrado, UFBA.
- Eriksen, T. H. (1996) *Historia, myt och identitet*. Stockholm: Bonnier Alba.
- Estatísticas do século XX, IBGE: População absoluta e relativa do Brasil, das suas unidades federadas e dos municípios das respectivas capitais, calculada para 31 de dezembro 1937/1939*. Disponível na Internet via WWW. URL: www.ibge.gov.br Consultado em 1 de novembro de 2003.
- Fairclough, N. (1992) *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press.
- Fant, L. & L. Granato (2002) “Cortesía y gestión interrelacional: hacia un nuevo marco conceptual”. In: *SIIS IV: 1*. (Stockholmstudier i Interaktion, Identitet och Språkstruktur). Stockholms Universitet. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://lab1.isp.su.se/iis/FantGranatowp.zip> Consultado em 17

- outubro 2002.
- Ferreira, C. (1985) “Remanescentes de um falar crioulo brasileiro”. In: *Revista Lusitana* 5 (21-34).
- Ferreira, R. (2000) *Afro-descendente: Identidade em construção*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas.
- Ferretti, M. (1993) *Desceu na guma: o caboclo do tambor de mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a casa Fanti-Ashanti*. São Luís: SIOGE.
- Ferretti, S. (1986) *Querebentam de Zomadonu. Etnografia da casa das minas*. São Luís: EDUFMA.
- Ferretti, S. (1995) *Repensando o sincretismo. Estudo sobre a casa das minas*. São Paulo: EDUSP/FAPEMA.
- Field, F. (2002) *Linguistic borrowing in bilingual contexts*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Finlayson, R. & S. Slabbert (1997) “‘I’ll meet you halfway with language’: Code-switching within a South African urban context”. In: Pütz, M. (ed.) *Language choices: conditions, constraints, and consequences*. Amsterdam: John Benjamins. (381-421).
- Fishman, J. (1975) [1971] “The relationship between micro and macro-sociolinguistics in the study of who speaks what language to whom and when”. In Fishman, J.A., R. L. Cooper, R. ma et al *Bilingualism in the barrio*. 2a ed. Bloomington: Indiana University Press. (583-604)
- Formigli, A. L. M., J. P. Neto & Cesar, A. L. (1998) *Parque Metropolitano de Pirajá: História, natureza e cultura*. Salvador: Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu.
- Freyre, G. (1936) [1933] *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 2a ed. Rio de Janeiro: Schmidt Editor.
- Fuentes, J. Guerra (2002) *Nzila ya mpika (la ruta del esclavo). Una aproximación lingüística*. Cienfuegos: Ediciones Mecen.
- Gal, S. & K. Woolard (1995) “Constructing language and publics: Authority and representation”. In: *Pragmatics* 5:2 (129-38).
- Gärtner, E. (2002) “Tentativa de explicação diacrônica de alguns fenômenos morfossintáticos do português brasileiro”. In: Alkmim, T.M. (org.). (293-328).
- Giles, H. (1977) “Introductory essay”. In: Giles, H. *Language, Ethnicity and*

- Intergroup Relations*. London: Academic Press Inc. (1-14).
- Giles, H., R.Y. Bourhis & D.M. Taylor (1977) "Towards a Theory of language in Ethnic Group Relations". In: Giles, H. *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*. London: Academic Press Inc. (307-48).
- Giles, H. (1979) "Ethnicity markers in speech". In Giles, H. & K. R. Scherer (251-89).
- Giles, H. & K. R. Scherer (1979) *Social markers in speech*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilman, C. (1993) "Black identity, homeostasis, and survival: African and metropolitan speech varieties in the New World. In: Mufwene, S. (1993) (ed.) *Africanisms in Afro-American Language Varieties*. Athens, Georgia: University of Georgia Press. (388-402).
- Gilroy, P. (1993) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Giobellina, F. Brumana (1994) *Las formas de los dioses. Categorías y clasificaciones en el candomblé*. Cádiz: Servicio de Publicaciones, Universidad de Cádiz.
- Giobellina, F. Brumama & E. Gonzales Martinez (1989) *Spirits from the margin. Umbanda in São Paulo. A study in popular religion and social experience*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology 12. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis/ Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Goffman, E. (1959) *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday.
- Goldstein, I. (2003) *O Brasil best seller de Jorge Amado. Literatura e identidade nacional*. São Paulo, Editora SENAC.
- Golluscio, L. A. (2002) "Introducción: la etnografía del habla y la comunicación. Un recorrido histórico". In: Golluscio, L. A. (org.) *Etnografía del habla. Textos fundacionales*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires. (13-53).
- Guerreiro, G. (2000) *A trama dos tambores: a música afro-pop de Salvador*. São Paulo: Editora 34 Ltda.
- Gumperz (2001) [1968] "The speech community". In: *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan (381-6). In: Duranti, A. (2001) (ed.). Reeditado. (43-52).
- Gumperz, J. & D. Hymes (1972) *Directions in Sociolinguistics: the Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart and Winston,

Inc.

- Hall, S. (1990) "Cultural Identity and Diaspora". In: Rutheford, J. (ed.) *Identity. Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart. (222-237).
- Hamann, E. Merchán & P.L. Tauil (2001) "Introdução". In: *Manual de doenças mais importantes, por razões étnicas, na população brasileira afro-descendente*. Brasília: Ministério da Saúde. (9-10).
- Harding, R. (2000). *A Refuge in thunder: Candomblé and alternative spaces of blackness*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Harwood, J., H. Giles & R. Y. Bourhis (1994) "The genesis of vitality theory: historical patterns and discursal dimensions". In: *International Journal of the Sociology of Language* 108 (167-206).
- Holm, J. (1987) "Creole Influence on Popular Brazilian Portuguese". In: Gilbert (ed.) *Pidgin and Creole Languages: Essays in Memory of John E. Reinecke*. Honolulu: University of Hawaii Press (406-29).
- Holm, J. (1991) "American Black English and Afrikaans: two Germanic semicreoles". Comunicação apresentada no encontro da SPCL, Chicago.
- Holm, J. (1992) "Popular Brazilian Portuguese: A semi-creole". In: d'Andrade, E. & A. Kihm (eds.). *Actas do Colóquio sobre Crioulos de Base Lexical Portuguesa*. Lisboa: Colibri. (37-66).
- Houaiss, A. (1985) *O português no Brasil. Pequena enciclopédia da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Unibrade/Centro de Cultura.
- Hutton & Murrell (1998) "Rastas' Psychology of Blackness, resistance, and Somebodyness". In: Murrell et al. (36-54).
- Hymes, D. (1972) "Models of the Interaction of Language and Social Life". In: Gumperz, J. & D. Hymes (eds.) (35-71).
- Hymes, D. (2001) [1972] "On communicative competence". In: J. B. Pride & J. Holmes (eds.) *Sociolinguistics*. Harmondsworth: Penguin. (269-93). In: Duranti, A. (ed.). Reeditado. (53-73).
- Hymes, D. (1996) *Ethnography, linguistics, narrative inequality: toward an understanding of voice*. London: Taylor & Francis Ltd.
- "Intolerância religiosa e suas conseqüências". Sessão especial. 9 de novembro de 2001. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.juca.org.br/arquivo/sesesp/011109.rtf> Consultado em 12 de março de 2003.
- Irvine, J. (1995) "The family romance of colonial linguistics: gender and family in nineteenth-century representations of african languages". In: *Pragmatics*

5:2 (139-53).

- Joaquim, M. S. (2001) *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas, São Paulo: Educ.
- Johnson, P. C. (2002) *Secrets, Gossip and Gods*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahlin, L. (manuscrito) “Suryoyos, svensk språkpolitik och det egna folkets historia”.
- Labov, W. (1972) *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Landes, R. (2002) [1947] *A cidade das mulheres*. 2a ed. revista. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- “Languages of Brazil” (2003) *Ethnologue: Languages of the World*. 14a ed. Disponível na Internet via WWW. URL:
http://www.ethnologue.com/show_country.asp?name=Brazil Consultado em 30 de julho de 2003.
- Law, R. (1992) “Ethnicity and the Slave Trade: ‘Lucumi’ and ‘Nago’ as Ethnonyms in West Africa”. In: *History in Africa. A journal of Method* 24 (205-19). Disponível na Internet via WWW. URL:
<http://www.yorku.ca/nhp/publications/vol24ha/index.asp> Consultado em 1 de março de 2003.
- Law, R. (1996) “The transition from the slave trade to ‘legitimate’ commerce”. In: *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation I*, 1. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.h-net.msu.edu/~slavery/essays/esy9601law.html> Consultado em 6 outubro 2003
- Le Page, R. B. & A. Tabouret-Keller (1985) *Acts of identity: Creole-based approaches to language and ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Linell, P. (1982) *The written language bias in linguistics*. Sic 2. Linköpings Universitet: Tema Kommunikation.
- Lipsky, J. (1998) “Perspectivas sobre el español bozal”. In: Perl & Schwegler (293-327).
- Lobo, T. (1994) “Variantes nacionais do português: sobre a questão da definição do português do Brasil”. In: *Revista Internacional de Língua Portuguesa* 12 (9-16).
- Lody, R. (2003) *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas.

- Lopes, N. (1996) *Dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Prefeitura da cidade do Rio de Janeiro.
- Lorenzino, G. “El español caribeño: antecedentes sociohistóricos y lingüísticos”. In: Perl & Schwegler (25-39).
- Lovejoy, P. E. (1997) “The African Diaspora: Revisionist Interpretations of Ethnicity, Culture and Religion Under Slavery”. In: *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation II*, 1. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.h-net.msu.edu/~slavery/essays/esy9701love.html>. Consultado em 23 de outubro de 1998.
- Lovejoy, P. E. (2000) (ed.) *Identity in the Shadow of Slavery*. London/New York: Continuum.
- Lucchesi, D. (1994) “Variação e norma: elementos para uma caracterização sociolingüística do português do Brasil”. In: *Revista Internacional de Língua Portuguesa* 12 (17-28).
- Luz, M. A. de Oliveira (2000) *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador: EDUFBA.
- Mann, K. (2001) “Shifting paradigms in the Study of the African Diaspora and of Atlantic History and Culture”. In: Mann, K. & E. G. Bay (2001). (3-21).
- Mann, K. & E. G. Bay (2001) (eds.) *Rethinking the African diaspora: the making of black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. London/Portland: Frank Cass Publishers.
- Mariano, A. (2001) “Iorubá sobrevive nos terreiros”. *Correio da Bahia* 23/7/2000.
- Marinho, R. J. (2000) “As multas no Opô Afonjá e em outros candomblés da Bahia”. Martins, C. & R. Lody. (203-208).
- Martins, C. & R. Lody (2000) *Faraimará, o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Martins, L. (2002) “10,4 milhões dos pesquisados se declaram negros”. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.estadao.com.br/editorias/20002/05/09/cid040.html> Consultado em 30 de abril de 2002.
- Matory, J. Lorand (1999) “Jeje: repensando nações e transnacionalismo”. In: *Mana* 5:1 (57-80).
- Matory, J. Lorand (2002) “Afro Atlantic Culture: On the Live Dialogue Between Africa and the Americas”. Disponível na Internet via WWW.

- URL: http://www.africana.com/Articles/tt_669.htm Consultado em 26 de novembro de 2002.
- Mattos e Silva, R. V. (1998) “Sobre desencontros e reencontros: Filologia e Lingüística no Brasil no século XX”. In: *Estudos Lingüísticos e literários* 21-22 (97-108).
- Mattos e Silva, R. V. (1999) “Uma compreensão histórica do português brasileiro: velhos problemas revistados”. Conferência para Concurso Público para classe de Professor Titular, UFBA, Instituto de Letras, Departamento de Letras Vernáculas. Setembro de 1999.
- Mattos e Silva, R. V. (2002) “Para a história do português culto e popular brasileiro: sugestões para uma pauta de pesquisa”. In: Alkmim, T. M. (org.). (443-64).
- Mattoso, K. De Queiros. 1988 [1982] *Ser escravo no Brasil*. 2a ed. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Megenney, W. (1978) *A Bahian Heritage*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Megenney, W. (1998) “Panorama do português vernáculo do Brasil. Léxico. A relevância das línguas africanas no português do Brasil”.. In: Perl, M. & A. Schwegler (eds.). (75-92).
- Melo, G. Chaves de 1975 [1946] *A língua do Brasil*. 3a ed. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.
- Mello, H. (1996) *The genesis and development of Brazilian Vernacular Portuguese*. Tese de doutorado, City University of New York.
- Mendonça, R. (1973) [1933] *A influência africana no português do Brasil*. 4a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Menéndez, L. (2002) *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Menezes, J. (1994) “Educação e cor-de-pele na Bahia. O acesso à educação de negros e mestiços”. In: *Bahia Análise & Dados* 4 (82-99).
- Møller, E. (1996) “Variation in narrative structure”. In: Arnold, J., R. Blake, B. Davidson, S. Schwenter & J. Solomon (eds.) *Sociolinguistic variation: data, theory and analysis. Selected papers from NWAV 23 at Stanford*. Stanford: CSLI Publications. (347-359).
- Moñino, Y. (1991) “Les langues spéciales sont-elles des langues? La notion de pseudo-langue à travers l’exemple d’une ‘langue d’initiation d’Afrique Centrale”. In: *Langage et société* 56 (5-20).

- Moreira, S. (2002) “Missa em aramaico e tradições da época de Cristo”. *O Estado de São Paulo*, 21 de junho de 2002, Suplementos. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.estado.estadao.com.br/suplementos/seub-jar/2002/06/21/seub-jar012.html> Consultado em 27/8/2003.
- Motta, R. (1988) *Meat and feast: The xangô religion of Recife, Brazil*. Tese de doutorado, Columbia University.
- Motzafi-Haller, P. (1997) “Writing Birthright: On Native Anthropologists and the Politics of Representation”. In: Reed-Danahay, D. (ed.) *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Oxford: Berg. (195-222).
- Moura, C. Alves & J. Nunes Barreto (2002) *A Fundação Palmares na III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação racial, Xenofobia e Intolerância Correlata*. Brasília: Fundação Cultural Palmares.
- Moura, C. (1988) *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática.
- Moura, G. (1998) “As festas quilombolas e a construção da identidade”. In: Döpcke, W. (ed.) *Crises e reconstruções: Estudos afro-brasileiros, africanos e asiáticos*. Brasília: Linha Gráfica. (11-27).
- Munanga, K. (2002) *Cem anos e mais sobre a bibliografia do negro no Brasil*. São Paulo: Centro de Estudos Africanos/Fundação Cultural Palmares.
- Murrell, N. S., W. D. Spencer & A. A. McFarlane (1988) *Chanting down Babylon: the Rastafari reader*. Philadelphia: Temple University Press.
- Mussa, A. B. N. (1991) *O papel das línguas africanas na história do português do Brasil*. Dissertação de mestrado, UFRJ.
- Naro, A. J. & M. M. P. Scherre (1993) “On the Origins of Popular Brazilian Portuguese”. In: *Revista de Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada (D.E.L.T.A.)* 9 (437-54).
- Núñez Cedeño, R. (1988) “The Abakuá Secret Society in Cuba: Language and Culture”. In *Hispania* 71(148-54).
- “O que faz falta” (2001-2002) Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.acontecevale.com.br/colunista/william/02.htm> Consultado em 16 de setembro 2003.
- Ochs, E. (1979) “Transcription as theory”. In: Ochs, E. & B. Schieffelin (eds.) *Developmental Pragmatics*. New York/San Francisco/London: Academic Press. (43-72).
- Oro, A. P. (1994) (org.) *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS.

- Öhman, S. (2002) “Vad mening är”. Texto apresentado no seminário do projeto *Interação, Identidade e Estrutura Lingüística*. Universidade de Estocolmo, 12 de abril de 2002.
- Oliveira, M. I. Côrtes de (1995-6) “Viver e morrer no meio dos seus”. In: *Revista USP* 28. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.usp.br/revistausp/n28/mariaines.html> Consultado em 29 abril 2003.
- Oliveira, M. I. Côrtes de (1997) “Quem eram os ‘negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”. In: *Afro-Ásia* 19-20 (37-73).
- Oliveira, R. Soares de (2003) (org.) *Candomblé: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa*. Rio de Janeiro: DP & A Editora.
- Ortiz, R. (1999) [1978] *A morte branca do feiticeiro negro*. 2a ed. São Paulo: Brasiliense.
- Parrinder, E. G. (1956) *The Story of Ketu. An Ancient Yoruba Kingdom*. Ibadan: Ibadan University Press.
- Parkvall, M. (2000a) “The Alleged Creole Past of Vernacular Brazilian Portuguese”. In: d’Andrade, E., D. Pereira & M. A. Mota (eds.). *Crioulos de Base Portuguesa*. Lisboa: Associação Portuguesa de Linguística. (223-46).
- Parkvall, M. (2000b) *Out of Africa. African influences in Atlantic creoles*. Tese de doutorado, Universidade de Estocolmo. London: Battlebridge Publications.
- Parkvall, M. & L. Álvarez (no prelo) “Português vernáculo brasileiro e a hipótese da semi-crioulização”. In: *Revista da Abralin*.
- Perl, M. & A. Schwegler (1998) (eds.) *América negra: panorámica actual de los estudios lingüísticos sobre variedades hispanas, portuguesas y criollas*. Verveurt Verlag: Frankfurt am Main/Iberoamericana: Madrid.
- Pessoa, F. (2000) *O livro do desassossego*. Abril Controljornal: Linda-a-Velha.
- Petter, M. Taddoni (1998) “Línguas especiais, línguas secretas: Na África e no Brasil”. In: *Revista da ANPOLL* 4 (185-201).
- Pinto, V. (1998) “Angolomeian-Bessen-Oxumarê: Nas águas a força da vida”. In: Formigli, A. L. M., J. P. Neto & Cesar, A. L. (53-55).
- Pollard, V. (1986) “Innovation in Jamaican Creole. The speech of Rastafari”. In: Görlach, M. & J. A. Holm (eds.) *Focus on the Caribbean*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins. (157-66).
- Póvoas, R. do Carmo (1989) *A linguagem do candomblé. Níveis sociolingüísticos de integração afro-portuguesa*. Rio de Janeiro: José

- Olympio.
- Prandi, R. (1999) “Referências sociais das religiões afro-brasileiras”. In: Caroso, C. & J. Bacelar. (93-111).
- Prandi, R. (2001a) “O candomblé e o tempo. Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras”. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/tempo.rtf> Consultado em 20/10/2002.
- Prandi, R. (2001b) *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das letras.
- “Projeto para documentar línguas indígenas ganha financiamento britânico” (2003) http://www.inpa.gov.br/em_evidencia/30-04-03_projeto_documentar_linguas.htm#001
- Queiroz, S. (1998) *Pé Preto no Barro Branco. A Língua dos Negros da Tabatinga*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Querino, M. (1988) [1938] *Costumes africanos no Brasil*. 2a ed. Recife: Editora Massangana.
- Raimundo, J (1933) *O elemento afro-negro na língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Renascença.
- Ramos, A. 1988 [1934] *O negro brasileiro: Etnografia religiosa e psicanálise*. 2a ed. Recife: Editora Massangana.
- Reginaldo, L. (manuscrito) “O Rosário dos Angolas na Bahia”. Texto apresentado na linha de pesquisa “Escravidão e Liberdade” no Programa de pós-graduação em história da UFBA, 2003.
- Reis, A. M. dos (2000) *Candomblé: a panela do segredo*. São Paulo: Mandarim.
- Reis, J. J. (1987) [1986] *Rebelião escrava no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- Reis, J.J. & F. dos Santos Gomes (1996) *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda.
- Reis, J.J. (2001) “Candomblé in Nineteenth-Century Bahia: Priests, Followers, Clients”. In: Mann, K. & E. G. Bay (eds.). (116-34).
- Ribeiro, I. (2002) “Quais as faces do português culto brasileiro?”. In: Alkmim, T. M. (org.). (359-81).
- Rodrigues, A. Dall’Igna (1986) *Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola.
- Rodrigues, N. (1976) [1932] *Os Africanos no Brasil*. 4a ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Sachdev, I. & R. Y. Bourhis (1990) “Language and social identification”. In: D. Abrahams & M. A. Hogg. *Social Identity Theory. Constructive and critical*

- advances*. London: Harvester Wheatsheaf. (211-29).
- Sachdev, I. & R. Y. Bourhis (1993) "Ethnolinguistic vitality: Some motivational and cognitive considerations". In: Hogg, M. A. & D. Abrahams. *Group motivation. Social psychological perspectives*. London: Harvester Wheatsheaf. (33-51).
- Sachdev, I. & R. Bourhis (2001) "Multilingual Communication". In: *The New Handbook of Language and Social Psychology*. Chichester: John Wiley & Sons. (407-28).
- Sachdev, I. & H. Giles (*no prelo*) "Bilingual accommodation". In: *Handbook of bilingualism*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Sacramento, L. (2001) "Orgulho de ser Angoleiro". *Aláfia. Jornal do Povo do Candomblé* 8 (6).
- Sàlámi, S. (1991) *Cânticos dos orixás na África*. São Paulo: Editora Oduduwa.
- Sansone, L. (1999a) "The objects of blackness. Consumption, commoditization, globalization and black youth culture in Brazil". Comunicação apresentada no XXII Congresso de Ciências da Comunicação, Rio de Janeiro. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.intercom.org.br/papers/xxii-ci/gt14/14s14.PDF> Consultado em 25 de outubro de 2002.
- Sansone, L. (1999b) *From Africa to Afro: Use and Abuse of Africa in Brazil*. Amsterdam/Dakar: Sefhis/Codesria.
- Santos, D. M. dos (1988) [1962] *História de um terreiro nagô*. 2a ed. revista e ampliada. São Paulo: Editora Max Limonad Ltda.
- Saville-Troike, M (1989) [1982] *The Ethnography of Communication. An introduction*. 2a ed. Oxford: Blackwell.
- Schei, A. (2003) *A colocação pronominal do português brasileiro: a língua literária contemporânea*. 2a ed. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP.
- Schwarcz, L. Moritz (2000) "Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade". In: Schwarcz, L. Moritz (org.) *História da vida privada no Brasil 4: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda. (174-244).
- Schwarcz, L. Moritz (2001) [1993] *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. 3a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwegler, A. (1996) *Chi ma Nkongo: lengua y rito ancestrales en el Palenque de San Basilio (Colombia)*. 2 vol. Frankfurt/Madrid: Verveurt Verlag.
- Schwegler, A. (1998) "El vocabulario (ritual) bantú de Cuba (Parte I)". In:

- América negra* 15 (137-85).
- Sebba, M. & S. Tate (2002): “‘Global’ and ‘local’ identities in the discourses of British born Caribbeans”. *International Journal of Bilingualism* 6:1 (75-89).
- Sebba, M. (1981) “A note on two secret languages of Surinam”. In: *Amsterdam Creole Studies* 4 (38-43).
- Serra, O. (1995) *Águas do Rei*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Silva, D. E. Garcia da (2001) *A repetição em narrativas de adolescentes: do oral ao escrito* Brasília: Editora Universidade de Brasília/Plano Editora/Oficina Editorial, Instituto de Letras-UnB.
- Silva, V. Gonçalves da (1994) *Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Editora Ática.
- Silva Neto, S. (1986) [1950] *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. 5a ed. Rio de Janeiro: Presença.
- Silva Neto, S. (1960) *A língua portuguesa no Brasil. Problemas*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica.
- Siqueira, M. de L. (1994) “‘Ago Ago Lonan’: Mitos, ritos e organização em Terreiros de Candomblé na Bahia”. In: *Bahia Análise & Dados* 4 (56-64).
- Sjørsvlev, I. (1995) *Gudernes rum. En beretning om ritualer og tro i Brasilien*. Köpenhamn: Gyldendal.
- Skidmore, T. E. (1974) *Black into white race and nationality in Brazilian thought*. New York: Oxford University Press.
- Slenes, R. (1983) “O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX”. In: *Estudos econômicos* 13:1 (117-49).
- Sodré, M. (2000) “Que chegue a alegria!” In: Martins, C. & R. Lody. (317-40).
- Souza, I. L. de (1996) *La langue parlée à Salvador. La diversité linguistique et la construction du sens au sein de la réalité afro-baianaise*. Tese de doutorado, Université Paris VIII.
- Souza, I. L. de (1998) “O repertório verbal em uso em contextos afro-baianos”. In: *Estudos lingüísticos e literários* 21-22 (69-86).
- Spix J. B. von, & C. F. P. von Martius (1823-31) *Reise in Brasilien auf Befehl Sr.Majestät Maximilian Joseph I. Königs von Baiern, in den Jahren 1817 bis 1820 gemacht*. München.
- Talento, B. (2002) “Em Salvador, orgulho de revelar a origem aos recenseadores”. *O estado de São Paulo*, 9 de maio de 2002, Cidades. Disponível na Internet via WWW. URL:

- <http://www.estado.estadao.com.br/editorias/2002/05/09/cid026.html> Consultado em 30 de abril de 2003.
- Tarallo, F. (1988) “On the alleged Creole origin of Brazilian Portuguese: untargeted syntactic change”. In: *Cadernos de Estudos Lingüísticos*_15 (137-61).
- Tavares, I. (2000:218) “Oriki Oyê Orukó”. In: Martins, C. & R. Lody. (209-20).
- Teixeira, M. L. L. (1999) “Candomblé e a [re]Invenção de Tradições”. In: Caroso, C. & J. Bacelar. (131-40).
- Teixeira, M. L. L. & I. A. Pordeus Jr. (2000) “Candomblé/Umbanda: tradições e memória em questão. In: Martins, C. & R. Lody. (187-200).
- Theodoro, H. (2000) “Mulher negra, dignidade e identidade”. In: Martins, C. & R. Lody. (281-92).
- Thomason, S.G & T. Kaufman (1988) *Language contact, creolization, and genetic linguistics*. Berkeley: University of California Press.
- Valdés, G. Acosta (2002) *Los remanentes de las lenguas bantúes en Cuba*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Vallado, A. (2002) *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Verger, P. (1987) *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Editora Corrupio.
- Verger, P. (1997) [1981] *Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. 5a ed. Salvador: Corrupio.
- Vianna Filho, L. (1946) *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Vogel, A., M. A. da Silva Mello, J. F. Pessoa de Barros (1993) *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Vogt, C., P. Fry & M. Gnerre (1978) “Cafundó: uma comunidade negra no Brasil que fala até hoje uma língua de origem africana”. In: *Revista de Estudos Lingüísticos* 2 (11-19).
- Vogt, C. & P. Fry (1996) *Cafundó: A África no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Woolard, K. (1992) “Language ideology: Issues and approaches”. In: *Pragmatics* 2:3 (235-49).
- Wray, A. (2001) *Formulaic language and the lexicon*. New York: Cambridge University Press.

- Yai, O. B. (1996) “Survivances et dynamismes des cultures africaines dans les américas”. In: *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation, I*, 1. Disponível na Internet via WWW. URL: <http://www.h-net.msu.edu/~slavery/essays/esy9601yai.html> Consultado em 23 de outubro de 1998.
- Yai, O. B. (2000) “Texts of Enslavement: Fon and Yoruba Vocabularies from Eighteenth- and Nineteenth-century Brazil”. In: Lovejoy, P. E. (ed). (102-12).
- “Yoruba: an important language of West Africa” (1997). Disponível na Internet via WWW. URL: http://www.councilnet.org/pages/CNet_Spotlight.html Consultado em 27 de novembro de 2002.
- Zimmermann, K. (1998) “‘Substandard’ lingüístico, língua não-padrão e mudança no português do Brasil: introdução teórica e metodológica”. In: Große, S. & K. Zimmermann (eds.) “*Substandard*” e mudança no português do Brasil. Frankfurt am Main: TFM. (11-36).
- Zimmermann, K. (1999) “Identidad cultural y lingüística en Colombia, Venezuela y en el Caribe hispánico”. In: Perl, M. & K. Pörtl (eds.) *Actas del Segundo Congreso Internacional del Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA) de la Universidad de Maguncia en Gernersheim, 23-27 de junio de 1997*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag. (221-232).

Anexo: glossário

As expressões levantadas durante o trabalho de campo (590 no total) figuram na coluna à esquerda. A maioria delas figuram em estudos anteriores ou são variações de expressões ali encontradas. Foram excluídas expressões que, segundo Castro (2001), fazem parte do português brasileiro ou que são características da região, não constituindo especificidade das comunidades de candomblé. As convenções ortográficas adotadas seguem a proposta de Castro (2001:19-22).

Para cada expressão, apresenta-se o significado em português, a fonte que forneceu a informação e a etimologia da expressão quando identificada (EWE=ewe; FON=ewe-fon; YOR=iorubá; KIK=quicongo; KIM=quimbundo; UMB=umbundo; BAN=línguas banto; PORT=português).

Afora as gravações feitas *in locu*, as fontes escritas utilizadas são: Abrahams (1958), Cacciatore (1977), Castro (2001), Capone (1999), Costa Lima (1977), Lody (2003), Lopes (1996), Sodré (2000), Santos (1988), *Encontro de nações-de-candomblé* (indicado como “Encontro” 1984; 1995), Tavares (2002).

Caso as formas ou significados das expressões presentes no *corpus* difiram das informações encontradas em fontes escritas, ambas as formas figurarão na coluna à direita. Um informante usa, por exemplo, a palavra ATISSA, que significa vassoura. Na minha interpretação ATISSA é uma variante de ATINXI, encontrada em Castro (2001), com o mesmo significado.

Às vezes propõe-se que uma certa expressão tenha sido reinterpretada. Por exemplo ABÔ significa “infusão de várias folhas que se bebe”. No meu entender, este significado é uma reinterpretação de ABÔ, banho ritual, apresentado em Castro (2001).

Algumas das palavras não foram encontradas na literatura consultada, mas figuravam em glossários na Internet, o que sugere que tenham certa repercussão nos candomblés brasileiros. Estas foram marcadas (Internet). As expressões que não estão presentes em outras fontes estão marcadas com *. Quando uma destas expressões foi utilizada por vários informantes, isto vem indicado entre parênteses (“vários informantes”).

ABÃ	Prato, bacia. (Castro 2001) FON
ABAÇÁ	Barracão, templo. (Castro 2001) FON
ABEBÉ	Leque de Oxum. (Castro 2001) YOR
ABENOI	Pedido de benção. Resposta: benoirê. * Cf. MEGITÓ BENOÍ (Internet).
ABERÉM	Comida para várias divindades. (Castro 2001) FON
ABIÃ	Pessoa em estágio anterior ao noviciado. (Castro 2001) FON/YOR
ABICU	Criança que morre e nasce novamente. Pessoa “feita” de berço ou já na barriga da mãe; crianças que nascem para morrer. (Castro 2001) YOR
ABÔ	Infusão de várias folhas que se bebe. Reinterpretação de ABÔ: banho ritual? (Castro 2001) FON/YOR
ABORÔ	Divindade masculina ou pessoa consagrada a uma divindade masculina. Reinterpretação de ABURÔ: irmão-de-santo mais jovem? (Castro 2001) YOR
AÇABÁ	Tipo de Iemanjá. (Castro 2001) FON/YOR
ACOCÔ	Árvore. Cf. AKÔKO: árvore (Abrahams 1958)
ACODIÃ	Cadeira. * (vários informantes)
ACOSS/OCOSI	Dinheiro. * (vários informantes, Internet)
ACUÉ	Dinheiro. (Castro 2001) FON
ACURIN/OCURIN	Criança. Cf. OMONCORIM: menino-macho (Castro 2001) YOR
ADARRUM	Toque. (Castro 2001) FON
ADÉ	Homossexual. (Castro 2001) YOR
ADÊ	Capacete ou coroa das divindades. (Castro 2001) FON/YOR
ADIÉ	Galinha da Guiné. (Castro 2001) YOR
ADJÁ	Sino. (Castro 2001) YOR
ADÔ	Entranhas, intestino. (Castro 2001) FON
ADOXO/ADOXUM	Iniciado. (Castro 2001) FON
AFÁ	Cemitério. Reinterpretação de AFÁ: morrer? (Castro 2001) KIK/KIM/UMB
AFONJÁ	Qualidade de Xangô. (Castro 2001) YOR
AGÁ JOCÔ	Cadeira. Cf. AGÁ: cadeira e JOCÔ: sentar (Castro 2001) YOR
AGANJU	Tipo de Xangô. (Castro 2001) YOR
AGDAZÃ	Panela, prato. * (vários informantes)
AGÔ	Pedido de licença. (Castro 2001) FON/YOR
AGRADO	Oferenda simples. (Castro 2001) PORT
AGUERÉ	Toque especial para Oxóssi. (Castro 2001) YOR
AGUIDÁ	Prato de barro. (Cacciatore 1977) YOR
AGUIDAVI	Baqueta para tocar os atabaques. (Castro 2001) FON
AGADAVI	
AGUTÃ/OGUTÃ	Carneiro. (Castro 2001) YOR
AIABÁ/IABÁ	Divindade feminina, pessoa consagrada a uma divindade feminina. (Castro 2001) FON/YOR

AIÒ	Alegria. (Tavares 2002:216). YOR
AIRÁ	Tipo de Xangô. (Castro 2001) YOR
AIZÃ	A morte. (Cacciatore 1977) FON
AJÁ	Cachorro. (Castro 2001) FON/YOR
AJAGUNÃ	Tipo de Ogum. (Castro 2001) YOR
AJAPÁ	Cágado. (Castro 2001) FON/YOR
AJEUM/AJEUM-MÃ	Comer, comida. Convite para comer/coma em paz (Castro 2001) FON/YOR
ALÁ	Lençol, pano branco. (Castro 2001) FON/YOR
ALABÊ	Tocador de atabaque. (Castro 2001) YOR
ALÁFIA	Paz, alegria (resposta dos búzios utilizados como oráculo). (Castro 2001) FON/YOR
ALAFIÁ	Dar certo. Cf. ALÁFIA. (Castro 2001) FON/YOR
ALAFIM	Título de Xangô. (Castro 2001) YOR
ALAPINI	Título do sumo sacerdote do culto aos ancestrais, egum. (Santos 1988)
ALAUQUETO	O povo de nação queto. * YOR
ALIBÃ/ANIBÃ/	Polícia. Reinterpretação de ALIBÁ: chefe do culto de egum? (Castro
ARIBÃ/INIGBÃ	2001) YOR
ALUBAÇA/LUBAÇA	Cebola. (Castro 2001) YOR
ALUJÁ	Toque especial para Xangô. (Castro 2001) YOR
AMACI	Banho de folhas. (Castro 2001) FON/YOR
AMALÁ	Comida para Xangô. (Castro 2001) YOR
AMAPÔ	Vagina. Reinterpretação de IYÁ MAPO: protetora da vagina? (Capone 1999:80-81, nota 44)
AMAZI	Água. (Castro 2001) KIK
AMEANTO	Telha. * PORT.
ANIFURÓ	Pessoa mostrada. Reinterpretação de ADOFURÓ: efeminado? (Castro 2001) YOR
ANGOLA	Uma das nações-de-candomblé. (Castro 2001)
APANTAOCI	Aqui, agora. *
APERÊ	Banco onde o noviço senta para ser iniciado. (Costa Lima 1977:69).
APOLO	Sapo. * (Internet)
APOTI	Banco. (Castro 2001) FON/YOR
AQUICÓ/AQUICUÓ	Galo, galinha. (Castro 2001) FON/YOR
ARÔ	Sociedade dos caçadores. * Toque para a divindade chamada Oxóssi. *
ARRAMUNHA	Toque. Encontro (1984); Cf. AVAMUNA (Castro 2001) FON
ARRIÁ	Colocar oferendas para uma divindade. (Castro 2001) PORT
ARROBOBOI	Saudação para Besseim e Oxumarê. (Castro 2001) FON
ASAIA	Na boca do povo, uma coisa que todo mundo fala. Reinterpretação de AZÁIA: bandeira de pano branco que se coloca, no alto, presa a um mastro de madeira, em frente ao terreiro (indicando para todo mundo

	que ali é um candomblé)? Castro (2001) FON/YOR
ASSENTÁ-O-SANTO	Instalar os objetos rituais no assento/altar; preparar o corpo para receber a divindade. (Castro 2001) PORT/FON
ASSENTO/	Altar das divindades, objeto no qual as divindades estão assentadas.
ASSENTAMENTO	(Castro 2001) FON/PORT
ATÁ	Pimenta. (Castro 2001) YOR
ATILA	Choro. Cf. UADILÁ (Castro 2001) KIK/KIM
ATIM	Pó usado no ritual dos candomblés. (Castro 2001) FON
ATIM	Folhas de cada divindade. (Castro 2001) KIK/FON
ATISSA	Vassoura. Cf. ATINXI (Castro 2001) FON
ATORI	Cipó, vareta. (Castro 2001) YOR
ATOTÔ	Saudação para Omolu. (Castro 2001) FON/YOR
AVEREQUETE	Uma divindade. (Castro 2001) FON
AVÓ/AVÔ-DE-SANTO	Parentesco mítico, quem iniciou a mãe-/o pai-de-santo de alguém. (Póvoas 1989) PORT
AXÉ	Todo objeto sagrado da divindade; energia mística. (Castro 2001) FON/YOR
AXEXÊ	Ritual fúnebre na nação queto. (Castro 2001) YOR
AXÓ	Roupa ritual. (Castro 2001) FON
AXOGUM	Pessoa responsável pelo sacrifício de animais sagrados. (Castro 2001) YOR
AZAM	Esteira. Reinterpretação de AZAN: folha de dendezeiro? (Cacciatore 1977) FON
AZERIM	Ritual fúnebre. Cf. ZARRIM (Castro 2001) FON
AZUELA/ZUELA	Música. (Castro 2001) KIK/KIM
AZUELÁ/ZUELÁ	Falar, cantar. (Castro 2001) KIK/KIM
BABÁ	Pai, egum. (Castro 2001) FON/YOR
BABÁ-EFUM	Quem pinta o noviço durante a iniciação. * (Internet)
BABÁ-QUEQUERÊ	Sacerdote auxiliar, pai pequeno. (Castro 2001) YOR
BABALAXÉ	Pessoa que pode continuar a casa, mas que não entra em transe. Reinterpretação de BABALAXÉ: sacerdote? (Cacciatore 1977) YOR
BABALOTIM	Pessoa que entrará em transe e pode dar consultas e abrir terreiro. Reinterpretação de BABALOTIM: beberrão, boneca negra que é carregada no desfile do afoxé? (Castro 2001) YOR
BABALORIXÁ	Sacerdote. (Castro 2001) YOR
BABAXÉ	Ritual de feitura. *
BACO	Ter relações sexuais. * (vários informantes, Internet)
BAIXÁ-O-SANTO	Entrar em transe. (Castro 2001) PORT
BALÉ	Cemitério. (Castro 2001) YOR
BALUÉ	Casa do banho de Oxalá. (Cacciatore 1977) YOR
BAMBURUCEMA	Divindade, Iansã. (Castro 2001) KIK
BANAJIRA/	Pedido de benção. Resposta: jira. (Encontro 1984)

UMBANAJIRA	
BANDALÊ	Pedido de licença. *
BANDAMOCÔ	Porta. *
BANDAUNLÓ	Ir embora. Cf. UNLÓ (Castro 2001) YOR
BANHO-DE-FOLHA	Banho ritual. (Castro 2001) PORT
BARCO-DE-IAÔ	Conjunto de filhas ou filhos-de-santo que se iniciam ao mesmo tempo. (Castro 2001) PORT/FON/YOR
BARRACÃO	Terreiro, local onde se fazem as cerimônias públicas. (Castro 2001) PORT
BARRAVENTO	Tontura que, na filha ou filho-de-santo, antecede à chegada da divindade. Toque para Besseim. (Castro 2001) PORT
BATÁ/ABATÁ	Sapato. (Castro 2001) FON/YOR
BATALA	Mel. *
BATÊ	Tocar atabaques para os santos descerem; fazer um ritual de candomblé. (Castro 2001) PORT
BESSEIM	Entidade, vodum. (Castro 2001) FON
BETÓ	Besta, ignorante. (Castro 2001) FON
BICHO-DE-QUATRO-PÉ	Quadrúpede para sacrifício. (Castro 2001) PORT
BIETU	Galinha da Guiné. Cf. ETU (Santos 1988) YOR
BOLÁ	Entrar em transe. (Castro 2001) PORT
BORI	Ritual para dar comida à cabeça. (Castro 2001) YOR
BORI-DE-ÁGUA-FRIA	Ritual para dar comida à cabeça. (Póvoas 1989) YOR/PORT
BOTÁ-MESA	Predizer e resolver problemas do consulente através do jogo-de-búzios. (Castro 2001) PORT/KIK
BOTÁ-UM-BARCO	Recolher um grupo de noviços para a iniciação. (Castro 2001) PORT/FON/YOR
BOZÓ	Feitiço. (Castro 2001) KIK
BRAJÁ	Colar de búzios. (Castro 2001) FON/YOR
BUCHA	Pão. * (vários informantes) PORT
BUXÉ/BUXÉBUXÉ	Cale a boca, boca fechada. * (vários informantes)
BUZO	Búzio, concha. (Castro 2001) PORT
CABOCLO	Entidade de origem indígena. (Castro 2001) TUPI
CAÇULA-MEJFLAIA	Pessoa perigosa. Cf. MEJI abaixo. *
CAÇUTÉ	Uma divindade. (Castro 2001) KIK/KIM
CADEIRA-DE-OGÃ	Cadeira de espaldar para pessoas que têm cargo de ogã no barracão. (Castro 2001) PORT/YOR
CAIALA	Uma divindade. (Castro 2001) KIK
CAÍ-NO-SANTO	Entrar em transe. (Castro 2001) PORT
CALUNGA	Poço fundo. Reinterpretação de CALUNGA: o mar, o fundo da terra, o abismo? (Castro 2001) KIK/KIM/UMB
CAMARINHA	Quarto dentro do terreiro. (Castro 2001) PORT

CAMBONO	Tocador de atabaque. (Castro 2001) KIK/KIM
CAUÔ-CABIECILÊ	Saudação para Xangô. (Castro 2001) YOR
CARAMUSECO	Cama. Cf. TARAMUZECO (Lopes 1996) KIK
CAROQUÊ	Pedido de licença para falar com os iniciados, durante a reclusão no terreiro. (Castro 2001) YOR
CARREGO-DE-SANTO	Obrigação religiosa; despojos iniciáticos, tudo que já foi usado no rito purificador. (Castro 2001) PORT
CASA-DE-SANTO	Sinônimo de terreiro de candomblé. (Castro 2001) PORT
CATENDÊ	Uma divindade. (Castro 2001) KIK
CATULÁ	Raspar o cabelo. (Castro 2001) KIK/KIM
CHAMÁ-O-SANTO	Invocar a divindade e provocar o transe. (Castro 2001) PORT
CHIMBA	Surra. *
COLÉ-COLÉ	Venha! *
COLOFÉ	Pedido de benção. Cf. COLUNFÉ (Castro 2001) FON
COLORI	Louco. * (vários informantes, Internet)
COMIDA-DE-SANTO	Alimento consagrado às divindades. (Castro 2001) PORT
COMIDA-SECA	Comida-de-santo que não foi “molhada” por sangue. (Castro 2001) PORT
COMPADRE	O Exú que cuida da casa. (Castro 2001) PORT
CONFIRMADO	Ogã ou equede iniciado. (Castro 2001) PORT
CONFIRMÁ/ CONFIRMAÇÃO	Conclusão da iniciação de uma pessoa que recebeu os cargos de ogã ou equede. (Castro 2001) PORT
CONSULTA	Inquérito à divindade por meio de búzios, noz-de-cola ou cebola, para descobrir sua vontade. (Póvoas 1989) PORT
CONTRA-AXÉ	Tudo de que a divindade não gosta. (Cacciatore 1977) PORT/YOR
CONTRA-EGUM	Trança de palha da costa. Cf. CONTREGUM (Castro 2001) PORT/YOR
CORTÁ-PARA-O-SANTO	Sacrificar animais para as divindades. (Póvoas 1989) PORT
COSSI-BETÓ	Pessoa ignorante. Cf. COSSI: leigo, não iniciado e BETÓ: leigo, não iniciado, pessoa estúpida, ignorante. (Castro 2001) YOR/FON
COSSI-PARANGA	Pessoa ignorante. Cf. COSSI: leigo, não iniciado e PARANGA: leigo, não iniciado, homem fraco, covarde, sem autoridade (Castro 2001) YOR/KIK
COSSI-ABANTO	Pessoa ignorante. Cf. COSSI: leigo, não iniciado e ABANTÓ: frequentadores do terreiro que não são iniciados. (Castro 2001) YOR/KIK/KIM
COTA	Título de 7 anos de feita. (Castro 2001) KIK/KIM
COTA-LAMBÉ	Mãe-criadeira. Reinterpretação de COTA acima e LAMBÁ: trabalho pesado? (Castro 2001) KIK/KIM/FON/YOR
COTA-SORORÓ	Mãe-pequena ou mãe-criadeira. (Encontro1984)
COTIMBÉ	Panela. *

CUDIÁ/CURIÁ	Comer. (Castro 2001) KIK/KIM
CUENDÁ	Ir embora. (Castro 2001) KIK/KIM
CUFÁ	Morrer. (Castro 2001) KIK/KIM
CURA	Corte no corpo do iniciado. (Castro 2001) FON/PORT
DÃ/ADÃ	Cobra. (Castro 2001) FON
DANARÊ	Vá embora! *
DANDALUNDA	Divindade, Oxum. (Castro 2001) KIK/KIM
DÁ-COMIDA-À-CABEÇA	Ritual, dar comida à divindade. (Castro 2001) PORT
DÁ-O-NOME	Cerimônia onde o iniciado declara publicamente o nome da sua divindade. (Castro 2001) PORT
DÁ-OBRIGAÇÃO	Cumprir com as oferendas rituais. * (vários informantes) PORT
DÁ-SANTO	Entrar em transe, receber uma divindade. * (vários informantes) PORT
DARRUM	Tocar atabaque para chamar a divindade. (Castro 2001) FON
DEBURU	Pipoca. Cf. GUGURU (Castro 2001) YOR
DECÁ	Herança religiosa; formatura. (Castro 2001) FON
DEJÓ	Título equivalente a equede. *
DESPACHÁ-A-PORTA	Ritual em que se joga água na porta de entrada.. (Póvoas 1989) PORT
DESPACHO	Rito. (Castro 2001) PORT
DESVIRÁ	Fazer com que uma pessoa acorde do transe. * (vários informantes) PORT.
DIDÊ	Em pé. (Castro 2001) YOR
DIJINA	Nome iniciático. (Castro 2001) KIK/KIM
DILONGA	Caneco. (Castro 2001) KIK/KIM
DILONGÁ	Prato. (Póvoas 1989) BAN
DISSIÇA	Esteira. Cf. DECIZA/DIJIÇA (Castro 2001) KIK/KIM/UMB
DIVUNGA	Barriga. Cf. DIVUNA (Castro 2001) KIK/KIM
DOBALE	Saudação ritual (deitando-se no chão) de pessoas consagradas a divindades femininas. (Castro 2001) YOR
DOFONA/O	Primeira filha-de-santo do grupo. (Castro 2001) FON
DOFONITINHA/O	Segunda filha-de-santo do grupo. (Castro 2001) FON
DOGÃ	Cargo, ogã que é ligado a tudo. Cf. ADOGÃ (Cacciatore 1977) EWE
DONÉ	Sacerdotisa. (Encontro 1995)
DONO-DA-CABEÇA	Divindade principal de uma pessoa. (Castro 2001) PORT
DOTÉ	Sacerdote. (Encontro 1995)
EBÁ-MIRÉ	Convite para chá. * Cf. BAMIRÉ (Internet)
EBÓ	Feitiço, despacho. (Castro 2001) FON/YOR
EBÔ	Milho branco. (Castro 2001) YOR
EBOME/EBAMIM	Irmã/ão mais velha/o. Filha-de-santo com mais de sete anos de feita. (Castro 2001) FON/YOR
ECÓ	Bolo de milho em folha de bananeira. (Castro 2001) YOR
ECODIDÉ	Pena vermelha dos iniciados. (Castro 2001) YOR

ECURU	Comida para Iansã. (Castro 2001) YOR
EFUM	Farinha. (Castro 2001) YOR
EGUM	Alma dos mortos, os antepassados. (Castro 2001) YOR
EJÉ	Sangue. (Castro 2001) YOR
EJÓ	Fuxico. (Castro 2001) YOR
ELEBARA	Uma divindade. (Castro 2001) YOR
ELEDÁ/OLEDÁ/ OLETÁ	Cabeça; divindade dona da cabeça, protetora pessoal. (Caccaitore 1977) YOR
ELEDÊ	Porco. (Castro 2001) YOR
ELEDÚ	Carvão. Cf. ÈÉDU: carvão, ELÉÈDÚ: dono do carvão. (Abrahams 1958) YOR
ELEGUM	A pessoa que é possuída pela divindade. (Costa Lima 1977:90 nota 84)
ELOVIU	Morreu. *
ENIM/AINIM	Esteira. (Castro 2001) FON/YOR
ENTIDADE	Caboclo, erê, divindades. (Castro 2001) PORT
EPA-BABÁ	Saudação para Oxalá. (Castro 2001) YOR
EPARREI	Saudação para Iansã. (Castro 2001) YOR
EPÔ	Azeite de dendê. (Castro 2001) YOR
EQUÊ	Mentira. Cf. IQUÊ (Castro 2001) YOR
EQUÊ-SIDÃ	Mentira. Cf. AFIDÃ: pessoa insincera (Castro 2001) YOR
EQUEDE	Cargo para mulher que não entra em transe, correspondente ao feminino de ogã. (Castro 2001) YOR
EQUEDE-EJÓ	A equede maior da casa. Cf. DEJÓ, acima.*
ERAM	Carne. (Castro 2001) YOR
ERAM-IÓ	Carne-de-sol. Cf. ERAM acima e IÓ abaixo. *
ERAM-MALÚ	Peixe. Segundo Castro (2001), o significado de MALU é boi.*
ERAM-PUMPUM	Porco. Cf. ERAM, acima. *
ERÊ	Criança/espírito, divindade intermediária que se apresenta entre o estado de transe e o consciente do filho ou filha-de-santo. Castro (2001) YOR
ERÔ	Resposta de iniciado/a consagrado a uma divindade masculina. * (vários informantes)
ERUNPOPÓ	Prosperidade, felicidade. *
ERUTANÃ	Vela. Cf. TANÃ, abaixo.
ESCRAVO	Exu, Bambojira (Póvoas 1989, Encontro 1984) PORT
ESPADADE-OGUM	Planta, espada-de-São-Jorge. (Castro 2001) PORT/FON/YOR
EU-EU	Saudação para Ossaim. Cf. EUÊ-Ô (Castro 2001) YOR
EUÁ	Uma divindade. (Castro 2001) YOR
EUÊ	Folha. (Castro 2001) YOR
EUÓ	Tabu, interdição, ruim. (Castro 2001) YOR
EXÚ	Uma divindade. (Castro 2001) YOR
FAMÍLIA-DE-SANTO	Iniciados interligados por laços de parentesco místico. * (vários informantes) PORT

FAMO	Terceiro do grupo de iniciados. Cf. FOMO (Castro 2001) FON
FAMOTINHA/O	Quarto do grupo de iniciados. Cf. FOMUTIM (Castro 2001) YOR
FAZÊ-O-SANTO	Iniciar-se. (Castro 2001) PORT
FELJOADA-DE-OGUM	Refeição oferecida em homenagem a Ogum. (Castro 2001) PORT/FON/YOR
FEITA(O)	Iniciado. (Castro 2001) PORT
FEITURA-DE-SANTO	Iniciação. (Castro 2001) PORT
FERRAMENTA	Insígnia da divindade. (Castro 2001) PORT
FESTA	Ato público de candomblé. (Encontro 1984) PORT
FILHA(O)-DE-SANTO	Parentesco místico. * (vários informantes) PORT
FILHA(O)-PEQUENO	Parentesco místico, laço entre o iniciado e seu padrinho de iniciação. * (vários informantes) PORT
FININ-FININ	Cigarro. * PORT
FIO-DE-CONTA	Colar. (Castro 2001). PORT
FIRMA	Conta de forma cilíndrica que fecha os colares dos iniciados. (Castro 2001) PORT
FORA-DO-AMBORE	Língua grande, alguém que fala muito. *
FUNDAMENTO	Atividades secretas do candomblé. (Castro 2001) PORT/KIK
FUNFUM	Branco. (Castro 2001) FON/YOR
FURA-RUNCÓ	Frequentar muitas casas de candomblé. (Castro 2001) PORT/FON
GABALÊ	Vassoura. Cf. IBALÊ: vassoura (Castro 2001) YOR
GAMO	A quinta iniciada do grupo de noviços. (Castro 2001) FON
GAMOTINHA/O	Sexto do grupo de noviços. (Castro 2001) FON
GUAGUAME	Pouco. Reinterpretação de GUANGUANE: acabar terminar, encerrar, apagar o fogo? (Castro 2001) KIK
GUDIÁ	Comer. Cf. CUDIÁ (Castro 2001) KIK/KIM
GUEMO	Nona pessoa do grupo de iniciados. Cf. GREMO (Castro 2001) FON
GUEMUTINHA	Décima pessoa do grupo de iniciados. Cf. GREMUTINHA (Castro 2001) FON
GUGURU	Pipoca. (Castro 2001) YOR
GUNZO	Dinheiro. Reinterpretação de GUZO: força, poder? (Castro 2001) KIM
HUMBONO/A	A primeira pessoa da casa. Reinterpretação de HUMBONO/A: sacerdote/isa? (Castro 2001) FON
IÁ	Mãe, abreviatura de ialorixá. (Castro 2001) KIK/YOR
IÁ-EFUM	Quem pinta os noviços durante a iniciação. Cf. IYÁ EFUN (Santos 1988:30) YOR
IÁ-PETÉ-BI	Cargo, sacerdotisa auxiliar. Cf. APETEBI (Castro 2001) FON/YOR
IÁ-QUEQUERÊ	Mãe-pequena. (Castro 2001) YOR
IÁ-TEMI	Cargo para mulher que cata as folhas. Cf. IATEMIM: mãe-de-santo com mais de 10 anos na direção de um terreiro (Cacciatore 1977) YOR
IABÁ/AYABÁ	Divindade feminina, pessoa consagrada a uma divindade feminina. (Castro 2001) YOR

IABACÊ/IÁ-BASSÊ	Cozinheira encarregada da comida das divindades. (Castro 2001) YOR
IALAXÉ	Sacerdotisa. (Castro 2001) YOR
IALORIXÁ	Sacerdotisa. (Castro 2001) YOR
IÁMIM	As grandes mães; título para Iemanjá e Oxum; forma de tratamento dirigido às sacerdotisas. (Castro 2001) YOR
IÁMORÓ/IÁ-MORÔ	Cargo importante, sacerdotisa auxiliar. (Castro 2001) YOR
IANSÃ	Uma divindade. (Castro 2001) YOR
IAÔ	Iniciado/a. (Castro 2001) YOR
IBÁ	Assentamento. Reinterpretação de IBÀ: quartinha, cuia? (Castro 2001) YOR
IBEJI	Criança, divindade. (Castro 2001) YOR
IBI	Caramujo dentro do búzio. (Castro 2001) FON/YOR
IBIRI	Filho. Cf. OBIRIM: mulher (Castro 2001) YOR
IBÓ	Pulseira grossa. (Lody 2003)
IBOCÉ	Preparo que os noviços comem. *
ICU	Morte. (Castro 2001) YOR
IDÉ	Pulseira. (Castro 2001) YOR
IDI	Bunda, ânus. (Castro 2001) YOR
IEMANJÁ	Uma divindade. (Castro 2001) YOR
IFÁ	Jogo de búzios. (Castro 2001) FON/YOR
IGBÔ	Fonte de Oxum, água profunda. *
IJEXÁ	Toque de atabaque – ritmo – para Oxum. (Castro 2001) YOR
ILÁ	Grito da divindade. (Cacciatore 1977) YOR
ILÉ	Pombo. Cf. EJILÊ/ELÊ (Cacciatore 1977) YOR
ILÊ	Casa. (Castro 2001) YOR
ILU	Toque para Xangô. (Castro 2001) YOR
INÃ	Fogo. (Castro 2001) YOR
INDACA	Língua – parte da boca. (Castro 2001) KIK/KIM/UMB
INDARÔ	Dente. *
INDENDEMBURO	Bode. Cf. ENDEMBURO, DENDEMBURO (Castro 2001) KIK
INDUMBA	Mulher, moça. (Castro 2001) KIK/KIM
INGOMA	Atabaque. (Castro 2001) KIK/KIM
INGOROCI	Rezas, cânticos. (Castro 2001) KIK/KIM/UMB
ONGOROCI	
INQUENTA	Mulher, esposa
INQUICE	Divindade, orixá.
INSABA	Folha. (Encontro 1984)
INTOTO	Terra, chão. (Castro 2001) KIK/KIM
IÓ	Sal. (Castro 2001) YOR
IPÉ	Fundamento para afirmar a divindade na cabeça. Reinterpretação de ÎPÈ: ato de chamar? (Abrahams 1958) YOR
IPETÊ	Comida para Oxum. (Castro 2001) YOR

IRMÃO-DE-AXÉ	Parentesco místico, iniciados do mesmo templo. (Muniz Sodré 2000:321) PORT/YOR
IRMÃO-DE-BARCO	Parentesco místico, iniciado do mesmo grupo de noviços. Muniz Sodré (2000: 321) PORT/FON
IRMÃO-DE-ESTEIRA	Parentesco místico, iniciado que compartilhou a mesma esteira durante a iniciação. (Muniz Sodré 2000:321) PORT
IRMÃO-DE-SANTO	Parentesco místico, iniciado pelo mesmo sacerdote ou pessoa consagrada à mesma divindade. (Castro 2001) PORT
IROCO	Gameleira sagrada. (Castro 2001) FON/YOR
IRUAXIM/ ERUEXIM	Indumentária de Iansã e Oxóssi. (Castro 2001) YOR
ISALA	Fome. Cf. INZALA (Castro 2001) KIK/KIM/UMB
ITÁ	Pedra das divindades. (Castro 2001) YOR
ITABA	Cigarro. * Cf. INTABA (Internet)
ITABA-DA-UNJIRA	Maconha. * Cf. INTABA DUNGIRO (Internet)
JAPÁ	Esteira. (Cacciatore 1977) YOR
JEJE	Comunidades religiosas afrobrasileiras que cultuam os voduns com uma linguagem de predominante base fon. (Castro 2001)
JÉJÉ	Peixe. Cf. EJÁ (Castro 2001) YOR
JEJE-MARRIM	Uma das nações-de-candomblé. (Castro 2001)
JEJE-NAGÔ	Comunidades religiosas afrobrasileiras nas quais predomina um sistema lexical de base fon e iorubá (nagô, queto). (Castro 2001)
JIBODÃ	Cargo masculino. Cf. JIBONÃ (Póvoas 1989)
JOCÔ	Sentado. (Castro 2001) YOR
JOGAR	Jogar búzios para adivinhação. (Castro 2001) PORT
JUNJÊ	Almoço. Cf. JEUM, ONJÉ, UNJÉ: comida (Castro 2001; Santos 1988) YOR
JUNTÓ/AJUNTÓ	Divindade da cabeça que não se manifesta. (Castro 2001) FON/PORT
LABARRÉ/COSSI	Ignorante. * CF. COSSI acima; COSSIBARÉ (Internet)
LABARRÉ	
LAROIÊ	Saudação para Exú. (Castro 2001) YOR
LATILAJÉ	Cachorro. Cf. AJÁ acima. *
LAVAGEM-DE- CONTAS	Processo de sacralização das contas das divindades. (Castro 2001) PORT
LÉ	Ataque. (Castro 2001) FON/YOR
LECONGO	Resposta de iniciados consagrados a divindades masculinas. *
LESSI-EGUM	Terreiro de egum. Cf. LESSÉ EGUM (Póvoas 1989) YOR
LESSI-ORIXÁ	Terreiro de orixás. Cf. LESSÉ ORIXÁ (Póvoas 1989) YOR
LIÇA	Divindade. (Castro 2001) FON
LIMPEZA-DE-CORPO	Rito purificador. (Castro 2001) PORT
LÍNGUA-DE-SANTO	Linguagem baseada em um sistema lexical de várias línguas africanas que foram faladas no Brasil e que se supõe que seja aquela falada pelas

	divindades. (Castro 2001) PORT
LOGUM-EDÉ	Divindade. (Castro 2001) YOR
LOROGUN	Briga, confusão. Reinterpretação de LOROGUN: cerimônia (Castro 2001) YOR
LUBAÇA/ ALUBAÇA	Cebola. (Castro 2001) YOR
LUBITO	Chave. (Castro 2001) KIK
MACOTA	Eque de mais velha. (Castro 2001) KIK/KIM
MACUNDÊ	Feijão. (Castro 2001) KIM
MACUNDEJI	Arroz. *
MÃE-CRIADEIRA	Sacerdotisa encarregada de atender o noviço que está sendo iniciado durante o período de reclusão. *
MÃE-DE-SANTO	Sacerdotisa, parentesco místico. (Castro 2001) PORT
MÃE-PEQUENA	A segunda pessoa do templo na hierarquia do candomblé; sacerdotisa auxiliar. (Castro 2001) PORT
MAIONGA	Banho ritual. (Castro 2001) KIK/KIM
MAIONGÁ	Tomar banho ritual. Ver MAIONGA
MAMETO	Sacerdotisa. (Castro 2001) KIK/KIM
MAMETO-DE- INQUICE	Sacerdotisa. (Castro 2001) KIK/KIM
MANEPUTO	Fósforo. (Castro 2001) KIK/KIM
MANIFESTADO/A	Em estado de transe, possuído por uma entidade. * (vários informantes) PORT
MARAFO	Qualquer bebida alcoólica, cachaça. (Castro 2001) KIK/KIM/UMB
MARIÔ/MARIUÔ	Folha de dendezeiro. (Castro 2001) YOR
MAROIM/MARAIM	Mel. Reinterpretação de MARRUIM: açúcar? (Castro 2001) KIK
MARRAM	Cabra. *
MATANÇA	Sacrifício. (Castro 2001) PORT
MATEMI	Chá. Reinterpretação de MATEMI: café? (Castro 2001) KIK
MATIM-MATIM	Ruim, feio. Reinterpretação de MATIM-MATIM: pequeno? (Internet).
MECUÁ	Ruim. *
MEJI-MEJI	Ruim. *
MENGA	Sangue. (Castro 2001) KIK
METÁ-METÁ	Meio a meio. (Castro 2001) YOR
MEXICÃ	Colher. *
MIÁ-MIÁ	Acender. Reinterpretação de MIÃ, MIÃO-MIÃO: luz, claridade, fogo, candeeiro? (Castro 2001) FON
MIÇANGA	Conta do colar. (Castro 2001) KIK/KIM
MICUI	Pobre, pequeno. *
MILONGA	Mistura. (Castro 2001) KIK
MOCUIÚ/ MUCUIÚ	Pedido de benção. Resposta: mocuiú nozambi (Castro 2001) KIK

MÓDUPÉ	Forma de agradecer. Cf. ADUPÉ (Castro 2001) YOR
MOILA	Vela. * (vários informantes, Internet)
MOJÊ	Resposta de iniciado de divindade feminina. * Cf. MOGÊ (vários informantes, Internet)
MOJUBÁ	Saudação. (Encontro 1995)
MONA	Filho ou filha das nações angola e congo mulher, moça. (Castro 2001) KIK/KIM
MONA KO ALÔ	Lésbica. Cf. ADUALÓ, ALÓ, DUALÓ (Castro 2001) FON/YOR
MONA-DE-INQUICE	Filho ou filha-de-santo, angola. (Castro 2001) KIK/KIM
MONI	Dinheiro. * INGLÊS?
MORUNDONGO	Sono, dormir. *
MOTUMBÁ	Saudação. (Castro 2001) YOR
MUCONDO	Ritual fúnebre. (Castro 2001) KIK/KIM
MUCUNÃ	Cabelo. Reinterpretação de MUCUNÃ: pelo pubiano. (Castro 2001) KIK
MUÇURÚ-SADAQÛÊ	Cale a boca. *
MUNGO	Sal. (Castro 2001) KIK/KIM
MUTUÊ	Cabelo. Reinterpretação de MUTUÊ: cabeça? (Castro 2001) KIK/KIM/UMB
MUZENZA	Pessoa nova na seita, pessoa com menos de sete anos de iniciação. (Castro 2001) KIK/KIM
NAÇÃO-DE-CANDOMBLÉ	Grupo étnico-religioso. (Castro 2001) PORT/KIK/KIM/UMB
NAGÔ	Comunidades que cultuam orixás. (Castro 2001) YOR
NAGÔ-VODUM/NAGÔ	Uma das nações-de-candomblé. (Castro 2001) FON
VODUNCE	
NANÃ	Uma divindade. (Castro 2001) FON
NASCÊ-FEITO	Já nascer iniciado. (Castro 2001) PORT
NENA-COUSUÇA	Excremento. Cf. NENA (Castro 2001) KIK/KIM
NENA-PORÃ	Excremento. Cf. NENA (Castro 2001) KIK/KIM
NÊNGUA-DE-INQUICE	Sacerdotisa. Cf. NÊNGUA (Castro 2001) KIK
NOME-DE-SANTO	Nome iniciático. (Castro 2001) PORT
NOVO-NO-SANTO	Recentemente iniciado. (Castro 2001) PORT
OBÁ	Divindade. (Castro 2001) YOR
OBÁ	Rei. (Castro 2001) YOR
OBÁ-OMIM	Rei das águas. (Cacciatore 1977) YOR
OBALUAÊ	Uma divindade. (Castro 2001) YOR
OBATALÁ	Uma divindade. (Castro 2001) YOR
OBÉ	Faca. (Castro 2001) YOR
OBÉ-FARI/FARIM/FÁ	Navalha. Cf. OBÉ IFARI (Póvoas 1989)
OBÉ-	Tesoura. Cf. OBÉ acima. * (vários informantes)

XIRI/XERÊ/XIRIM

OBI	Noz-de-cola, indispensável para os rituais. (Castro 2001) FON/YOR
OBI-LAIÁ	Oxalá. *
OBÓ	Bunda. (Castro 2001) YOR
OBRIGAÇÃO	Fazer obrigação, dar obrigação, estar em obrigação. Rituais para as divindades. (Castro 2001) PORT
OCÃ	Coração. * (Internet)
OCANHA	Pênis. * (Internet)
OCÓ	Homem. (Castro 2001) YOR
OCOSI/ACOSI	Dinheiro. * (vários informantes)
ODARA	Bonito. (Castro 2001) YOR
ODÉ	Caçador, divindade, Oxóssi. (Castro 2001) YOR
ODOIÁ	Saudação para Iemanjá. (Castro 2001) YOR
ODU	Destino. Reinterpretação de ODU(M): posição em que caem os búzios quando consultados; pode indicar sob qual signo o consultante nasceu? (Castro 2001) YOR
ODU-ITÁ	Cargo que a pessoa recebe quando faz obrigação de 7 anos. *
ODU-IJÉ	Cargo que a pessoa recebe quando faz obrigação de 3 anos. *
ODUDUA	Divindade. (Castro 2001) YOR
OFÁ	Arco de Oxóssi. (Castro 2001) YOR
OGÃ	Cargo para homem que não entra em transe. (Castro 2001) FON/YOR
OGUÊ	Chifre. Reinterpretação de OGUÊ: instrumento de percussão feito de dois grandes chifres de boi que são batidos um no outro. (Santos 1988:47) YOR
OGUM	Divindade. (Castro 2001) FON/YOR
OIÁ	Divindade. (Castro 2001) YOR
OIÊ	Título honorífico, posto, cargo. (Castro 2001) YOR
OJÁ	Pano usado amarrado no peito ou na cabeça. (Castro 2001) YOR
OJÉ	Sacerdote do culto aos egum. (Castro 2001) YOR
OJU	Olho, olhe! (Castro 2001) YOR
OJU-OJÊ	Olho malvado. *
OLÊ	Ladrão. (Castro 2001) YOR
OLÊ-PATÁ-PATÁ	Roubo. Reinterpretação de OLÊ: ladrão; PATAPATA: acabado, terminado? (Castro 2001) YOR
OLORUM	Uma divindade. (Castro 2001) YOR
OLORUM-ABEFÉ	Deus lhe pague! *
OLORUM-MO-I-SI-FUÓ	Agradecimento. * Cf. ABOSSIFUÓ (Internet)
OLORUM-ZAMBÊ	Adeus! *
OLUBAJÉ	Festa para Obaluaiê/Omolu. (Castro 2001) YOR
OMIM	Água. (Castro 2001) YOR
OMINDUDU/	Café. (Castro 2001) YOR

OMIM-DUNDUN	
OMIERÔ	Ervas de infusão, banho de folhas. Cf. OMINERÔ (Castro 2001) YOR
OMIM-TORÓ	Chuva, urina. Reinterpretação de OMINTORÓ: sopa, caldo? (Castro 2001) YOR
OMOM	Homem. Reinterpretação de OMOM: criança, filho? (Castro 2001) YOR
OMOBINRIN	Mulher. Cf. OBIRIM (Castro 2001) YOR
OMODÊ	Criança. Cf. OMONDÊ (Castro 2001) YOR
OMOLOCUM/	Comida para Oxum. (Castro 2001) FON/YOR
MOLOCUM	
OMOLU	Divindade. (Castro 2001) YOR
ONIRA	Tipo de Iansã. (Cacciatore 1977) YOR
OPAXORÔ/	Instrumento de Oxalá. (Castro 2001) YOR
PAXORÔ	
OPERÊ/OPELÊ	Prato, bacia. Cf. APERÉ. (Lody 2003)
OQUÊ-ARÔ	Saudação para Oxóssi. (Castro 2001) YOR
ORA-IÊIÊ	Saudação para Oxum. Cf. ORÁ-IEIÔ. (Castro 2001) YOR
ORÉ	Homem. (Castro 2001) YOR
ORI	Cabeça, destino pessoal. (Castro 2001) YOR
ORIQUI	Poema laudatório. (Castro 2001) YOR
ORIRI	Planta. (Cacciatore 1977)
ORIXÁ	Divindade. (Castro 2001) YOR
ORIXÁ-DE-FRENTE	Divindade principal de um iniciado. (Castro 2001) YOR/PORT
ORIXÁ-NO-PANZO	Orixá vai embora! Reinterpretação de UMPANZO: espírito maléfico que habita nas árvores? (Castro 2001) KIK
ORÔ	Ritual. Cf. ORÔ: seqüência de músicas rituais (Castro 2001) YOR
OROBÔ	Noz-de-cola. (Castro 2001) YOR
ORUGÃ	Vento. Cf. ORUNGÃ: deus do ar (Castro 2001) YOR
ORUM	Céu. (Castro 2001) YOR
ORUNCÓ	Nome. Cf. ORUCÓ (Castro 2001) YOR
ORUMILÁ	Divindade. Cf. ORUMILÁ: título de Ifá (Castro 2001) YOR
OSSAIM	Divindade. (Castro 2001) YOR
OSSANJI	Ovo. Cf. OSSANGE: ave (Lopes 1996)
OSSÉ	Arranjo dos altares e oferecimento de alimentos às divindades, rito semanal. (Castro 2001) FON/YOR
OSSUM	Sono. Cf. SUM: dormir (Castro 2001) YOR
OTÁ	Pedra sagrada. (Castro 2001) YOR
OTIM	Cachaça. (Castro 2001) YOR
OTIM-AMALAF	Cachaça. Reinterpretação de OTIM: cachaça e MALAFO: cachaça? (Castro 2001) YOR/KIK/KIM
OTIM-FUNFUM	Cachaça, aguardente. Cf. OTIN-FUN-FUN (Internet), de OTIM: cachaça e FUNFUM: branco (Castro 2001) YOR
OTIM-NIBÉ	Cerveja. * Cf. OTIM acima, OTINIMBÉ (Internet)

OUÔ	Dinheiro. (Castro 2001) YOR
OXAGUIÃ	Divindade. (Castro 2001) YOR
OXALÁ	Divindade. (Castro 2001) YOR
OXALÁ-BÉ-Ó	Benção. *
OXALUFÃ	Uma divindade. (Castro 2001) YOR
OXÊ	Machado de dois gumes, insígnia de Xangô. (Castro 2001) YOR
OXÓSSI	Uma divindade. (Castro 2001) YOR
OXUM	Uma divindade. (Castro 2001) YOR
OXUMARÊ	Uma divindade. (Castro 2001) YOR
PAI-DE-SANTO	Sacerdote. (Castro 2001) PORT
PADÊ	Reunião, ritual, “padê de Exú”. (Castro 2001) FON/YOR
PALHA-DA-COSTA	Folha de dendezeiro. (Castro 2001) PORT
PANÃ	Parte do ritual de iniciação; festa da quitanda-de-iaô. (Castro 2001) FON
PAÔ	Palma, “bater paô”. (Castro 2001) FON/YOR
PAQUETÃO	Antigo, velho, sabido. * (Cf. PAQUETÃO: dama boa e bela, Internet – dicionário cearês)
PARENTE-DE-SANTO	Vínculos sócio-religiosos e hierárquicos na família-de-santo. (Castro 2001) PORT
PASSAGEM	Fazer a passagem, morrer. * (vários informantes)
PATACORI	Saudação para Ogum. (Cacciatore 1977) YOR
PEGÁ	Entrar em transe: “santo pegou”. (Castro 2001) PORT
PEJI	Altar. (Castro 2001) FON
PEJIGÃ	Ogã que se ocupa do altar. (Castro 2001) FON
PEMBA	Pó usado no ritual de candomblé. (Castro 2001) KIK/KIM
PEPEIÉ	Pato. (Castro 2001) YOR
PESSOAS-DE-AXÉ	Iniciados. (Castro 2001) PORT/YOR
PILÃO-DE-OXALÁ	Cerimônia para Oxalá. (Castro 2001) PORT/YOR
POCÓ	Faca. (Castro 2001) KIM
POMBAJIRA	Entidade. (Castro 2001) KIK/KIM
POVO-DE-SANTO	O conjunto de iniciados no candomblé.
QUALIDADE	Atributo da divindade. (Castro 2001) PORT
QUARTINHA	Vaso de barro. (Castro 2001) PORT
QUEBRÁ-QUIZILA	Qubrar tabu religioso. * PORT/KIK/KIM
QUELÊ	Espécie de colar que os iniciados usam no pescoço. (Castro 2001) YOR
QUELUNJI	Olho. *
QUERÊ-OMIM	Caneco. Cf. OMIM: água e QUEQUERÊ:pequeno (Castro 2001) YOR
QUIFUMBA	Comida. Reinterpretação de QUIFUMBA: cozinha? (Castro 2001) KIK/KIM
QUIFUMBERA	Encarregado da cozinha. (Castro 2001) KIK
QUIJANA	Banho ritual. (Encontro 1984)
QUIMBANDA	Feitiço. (Castro 2001) KIK/KIM/UMB
QUITANDA-DAS-IAÔ	Cerimônia em que se vendem frutas e alimentos preparados pelas filhas-

	de-santo, depois da sua iniciação. (Castro 2001) KIK/KIM/YOR
QUIZILA	Tabu, interdição. (Castro 2001) KIK/KIM
RASPÁ-A-CABEÇA	Iniciar. (Castro 2001) PORT
RECEBÊ	Entrar em transe. (Castro 2001) PORT
RECOLHÊ-UM-BARCO	Juntar um grupo de pessoas que serão iniciadas ao mesmo tempo. (Castro 2001) PORT/FON
ROÇA	Terreiro, local onde se realizam as cerimônias. (Castro 2001) PORT
RODÁ-COM-SANTO	Entrar em transe. (Encontro 84). PORT
RONDEME	Altar, camarinha; local onde ficam recolhidos os filhos-de-santo. (Castro 2001) FON
ROUPA-DE-SANTO	Roupa da divindade para a cerimônia. (Castro 2001) PORT
RUM	Atabaque. (Castro 2001) FON
RUMPI	Atabaque. (Castro 2001) FON
RUNCÓ/RONCÓ	Camarinha; local onde ficam recolhidos os filhos-de-santo. (Castro 2001) FON
RUNJEBE	Colar sacerdotal. (Castro 2001) FON
SACRIFÍCIO	Matança ritual de determinados animais. (Castro 2001) PORT
SACUDIMENTO	Cerimônia purificadora. (Castro 2001) PORT/KIK/KIM
SAÍDA-DE-IAÔ	Primeira aparição pública do iniciado. (Castro 2001) PORT/YOR
SAÍDA-DE-MUZENZA	Primeira aparição pública do iniciado. (Encontro 1984) PORT/KIK/KIM
SALUBÁ	Saudação para Nanã. (Castro 2001) FON
SARAPOCÃ	Entrada dos voduns para o runcó. Ritual quando o noviço sai pintado. (Cacciatore 1977) FON/YOR
SATANUCÓ	Trapaceiro, malvado. *
SER-DO-AXÉ	Ser do candomblé, ser iniciado. (Castro 2001) PORT/FON/YOR
SEREGUÊ	Laços da roupa de Oxum. *
SIDAGÃ	Um cargo feminino. (Castro 2001) FON
SOBÔ	Divindade. (Castro 2001) FON
SOBOADÃ	Nome de Dã, divindade. (Castro 2001) FON
SUM	Sono. (Castro 2001) YOR
SUSPENSO	Escolhido para um cargo por uma entidade. (Castro 2001) PORT
TABULEIRO-DE-OMOLU	Ritual para Omolu. (Castro 2001) PORT/YOR
TANÃ	Luz. (Santos 1988) YOR
TARAMESIO	Mesa. Reinterpretação de TARAMEÇÓ: predizer (ver BOTAR-MESA) através dos búzios dispendo a mesa para a adivinhação. (Castro 2001) KIK/KIM
TARAMISSU	Língua; parte da boca. Reinterpretação de TARAMEÇÓ: vidente, olhador? (Castro 2001) KIK/KIM
TATA	Pai, tratamento respeitoso, título equivalente a ogã. (Castro 2001) KIK/KIM

TATA-QUINÇABA	Encarregado da colheita das folhas sagradas. (Castro 2001) KIK/KIM
TATA-QUIVONDA	Encarregado de sacrificar os animais sagrados. (Castro 2001) KIK/KIM
TATA-DE-INQUICE	Sacerdote. (Castro 2001) KIK/KIM
TEMPO	Divindade. (Castro 2001) KIK/KIM
TIRÁ-O-QUELÊ	Cerimônia. (castro 2001) PORT/YOR
TÓ	Banheiro. Cf. ILÊ ITÓ: banheiro, ITÓ: urina. (Santos 1988) YOR
TÓ	Banho ritual, jeje. Reinterpretação de TÓ: água, rio, fonte? (Castro 2001) KIK/KIM/FON.
TOMÁ-O-DECÁ	Concessão de autoridade, formatura sacerdotal. (Castro 2001) PORT/FON
TOMÁ-RUM	Entrar em transe durante um ritual, dançando no ritmo e com os movimentos típicos da divindade do iniciado. (Castro 2001) PORT/FON
TRABALHO	Rito propiciatório. (Castro 2001) PORT
TRANCA-RUA	Tipo de Exú. PORT
TRIMO	Nona pessoa do grupo de iniciados. *
TRIMOTINHA	Décima pessoa do grupo de iniciados. *
TRIJUNTÓ	Divindade da cabeça. *
TURUMBA	Inteligente. *
ÚÍQUI	Açúcar. (Castro 2001) KIK/KIM/UMB
UNJÉ/ONJÉ	Comida. (Castro 2001) YOR
UNJIRA	Tipo de Bombojira/Exú. (Castro 2001) KIK/KIM/UMB
UNLÓ	Vá embora! (Castro 2001) YOR
UNSATANUCÓ	Pessoa ignorante. *
URUPIM	Resto das oferendas feitas às divindades. (Castro 2001) KIK
VANIA/AVANIA	Toque. (Cacciatore 1977) YOR
VIMO	Sétima pessoa do grupo de iniciados. (Castro 2001) FON
VIMUTINHA	Oitava pessoa do grupo de iniciados. (Castro 2001) FON
VIRADA-NO-SANTO	Filho ou filha-de-santo depois de ter incorporado. (Cacciatore 1977) PORT
VODUM	Divindade, orixá. (Castro 2001) FON
VOVÁ	Falar. Cf. VAVÁ (Cacciatore 1977) KIK/KIM
XANÃ	Fósforo. (Castro 2001) YOR
XANGÔ	Divindade. (Castro 2001) YOR
XAORÔ	Pulseira com guizo no tornozelo dos noviços. (Castro 2001) FON/YOR
XAXARÁ	Insígnia de Omolu. (Castro 2001) YOR
XERÉ	Chocalho especial para saudar Xangô. (Castro 2001) YOR
XICARANGOMA	Encarregado dos cânticos. (Castro 2001) KIK/KIM
XIRÊ	Ritual, festa. (Castro 2001) YOR
XITENI	Calça. *
XOCOTÔ	Calça. (Castro 2001) FON/YOR
XOROQUÊ	Tipo de Ogum. (Castro 2001) YOR
XOXÁ	Falar mal de alguém. (Cacciatore 1977) YOR

ZAZI	Uma divindade. (Castro 2001) KIK/KIM
ZELADOR/ERA	Sacerdote. (Castro 2001) PORT
ZIMBI	Dinheiro. Cf. ZIMBE (Castro 2001) KIK/KIM/UMB