



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS
LATINO-AMERICANOS (PPG IELA)**

KOSI FALÁ, KOSI ORIXÁ

LÍNGUA DE SANTO: UMA LINGUAGEM AFRO-BRASILEIRA

MAURICIO DOS SANTOS

Foz do Iguaçu

2018

**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ARTE, CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS
LATINO-AMERICANOS (PPG IELA)**

KOSI FALÁ, KOSI ORIXÁ

LÍNGUA DE SANTO: UMA LINGUAGEM AFRO-BRASILEIRA

MAURICIO DOS SANTOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Latino-Americanos.

Orientadora: Prof. Diana Araújo Pereira

Foz do Iguaçu

2018

MAURICIO DOS SANTOS

KOSI FALÁ, KOSI ORIXÁ

LÍNGUA DE SANTO: UMA LINGUAGEM AFRO-BRASILEIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Latino-Americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof^a. Dra. Diana Araujo Pereira - UNILA

Coorientador: Prof. Dr. Anaxsuell Fernando da Silva - UNILA

Prof^a. Dra. Andreia Moassab - UNILA

Prof. Dr. Rafael Siqueira Guimaraes - UFSP

Foz do Iguaçu, _____ de _____ de _____

AGRADECIMENTOS:

Ao Ilé Axé Oju Ogun Fumnilayó e nomeadamente a Mãe Marina, Mãe Roberta, Mãe Crica, Mãe Ângela, Pai Elias, Pai Cael, Tio Caibé, Ellen, Luciano, Janaina, Fabiola, Djonatan, Mel, Caio, Hugo, Ogan Lupicínio, Tia Kare, Tia Keji, Docinho, Dona Ana, Dona Valdira, Preta, João, Cleber, Lays, Marcinha, Marcia Egidio, Ogan Omar, Ogan Fernando. Notadamente à Yeda Pessoa de Castro, Margarida Petter, Thiago Hoshino, Rafael Siqueira e Andreia Moassab pelas sugestões e indicações. Aos/as docentes e aos/as companheiros/as do IELA e da UNILA, designadamente, Giane, Diana, Laura, Andrea, Maria Eta, Antônio, Otávio, Rodrigo, Barbara, Anaxsuell, Celine, Karina, Melba, Taty, Dani, Fabian, Thais, Estela, Rodrigo, Miguel, Isadora, Ângela, Angélica. E minha ascendência, especificamente Salete, Ana Claudia, Murilo, Graciliano, Cícera e Otavio.

“Pelos caminhos da aldeia,

Cheios de espinhos,

Tanta gente boa,

Eu não tô sozinho”.

“Que Deus lhe pague,

Que Deus lhe ajude,

Que Deus lhe de felicidade e saúde”.

Graças a Deus ora meu Deus,

Louvado seja Deus valei-me Deus”.

(CANTIGAS DE AGRADECIMENTOS)

Dos Santos, Mauricio. “KOSI FALÁ, KOSI ORIXÁ”, LÍNGUA-DE-SANTO: uma linguagem afro-brasileira. 2018:131. Dissertação de Mestrado Interdisciplinar em Estudos Latino Americanos. Universidade Federal da Integração Latino Americana, 2018.

RESUMO

Esse é um estudo sobre a língua-de-santo, na qual igualmente é conhecida como gíria de santo que é uma linguagem falada pelos/as religiosos/as afro-brasileiros/as. Essa linguagem foi assunto de pouquíssimas investigações. E tentando compreendê-la desenvolvemos uma observação etnográfica. Assim, averiguamos que a língua-de-santo resulta de amalgamações entre línguas africanas e portuguesa e que essa linguagem delimita a comunicação entre religiosos/as e divindades afro-brasileiras, e tal é sua veemência que dizem “sem a língua-de-santo coisa nenhuma pode ser feita”, ou como diz a elocução que nomeia essa dissertação, “Kosi Falá, Kosi Orixá”, isto é, “Sem Falar, Sem Orixá”.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras, língua-de-santo, línguas africanas e portuguesa.

RESUMEM

Teniendo en cuenta que en Brasil, las contribuciones de las lenguas africanas a la lengua portuguesa ha sido menospreciado, investigamos la "lengua del santo" en el que también se conoce como "la jerga del santo", que es la lengua hablada por los/las religiosos/sas de origen africana y/o afro-brasileños/as. Intentamos comprender los aspectos de los contactos de las lenguas africanas y el portugués en Brasil, vemos cómo este lenguaje se habla en estas comunidades. Y procedimos una investigación etnográfica. Por lo tanto, encontramos como resultados que la "lengua del santo" es la reunión las lenguas africanas y el portugués en Brasil, que puede ser hablada, recitada, cantada o estar encantada, también delimita la comunicación entre religiosos/as y las deidades de origen africana y/o afro-brasileños/as. En vista que la palabra "Kosi" puede ser traducida como ausencia y/o privación y que "Orixá" nombra las deidades que representan los elementos de la naturaleza y/o ancestrales divinizados, es lo mismo que decir, "Sin hablar, sin orixá" o "Kosi Habá, Kosi Orixá". En otras palabras, una referencia al proverbio, al "Ówe" popular, "Kosi Ewe, Kosi Orixá" que significa íntegramente "Sin Hoja, sin Orixá".

LISTA DE FOTOGRAFIAS

- Fotografia: “Quebra cabaça espalha semente, “fala na língua que fala a gente”.
2018. Ilê Axé Oju Ogun Funmilaiyó. Foz do Iguaçu, Brasil.....10
- Fotografia: “Quando iô tava na minha terá / Iô chamava capitão / Chega em
tera dim baranco / Iô me chama Pai João”. 2018. Ilê Axé Oju Ogún Fúnmilaiyó.
Foz do Iguaçu, Brasil.....17
- Ofó. 2016. Ilê Axé Oju Ogun Funmilaiyó. Foz do Iguaçu, Brasil.....63
- Fotografia: “Dona da casa, dai-me o que beber senão eu vou me
embora”.2012. Ilê Axé Oju Ogún Fúnmilaiyó Foz do Iguaçu, Brasil.....78
- Fotografia: “Caboclo, guerreiro / Tu és a nação do Brasil”. 2012. Ilê Axé Oju
Ogún Fúnmilaiyó. Foz do Iguaçu, Brasil.....95
- Fotografia: “É um A, é um B, É um A, é um B,C, é um D”. 2018. Ilê Axé Oju
Ogún Fúnmilaiyó. Foz do Iguaçu, Brasil.....105
- Fotografia: “Não cantamos tudo, pois hoje deixo, o carinho pra depois de
amanhã”. 2018. Ilê Axé Oju Ogún Fúnmilaiyó. Foz do Iguaçu, Brasil.....123

SUMÁRIO

Introdução.....	10
1. Que língua é essa que não é pura?.....	17
a) 1500:1600.....	17
b) 1700:1800.....	25
c) 1900:2000.....	30
d) 2000:2010.....	45
2. O que é língua-de-santo?.....	63
a) Nação.....	64
b) Gíria de santo.....	67
c) Encantamento.....	72
3. O que cantam os caboclos?.....	78
a) Cantigas de Chegada.....	78
b) Caboclo Santo.....	98
c) Cantigas de Partida.....	102
4. Compêndio.....	105
Considerações finais.....	123
Bibliografia	127

INTRODUÇÃO:



Fotografia: “Quebra cabaça espalha semente, “fala na língua que fala a gente”.

2018. Ile Axé Oju Ogun Funmilaiyó. Foz do Iguaçu, Brasil.

Essa dissertação, ao mesmo tempo reflexão sobre as línguas africanas e portuguesa no Brasil, indagação sobre os falares e cantares dos caboclos nas religiões afro-brasileiras, engoda á conhecer ou à reconhecer a língua-de-santo e seus vocábulos em compêndio. Mãe Marina, nossa mãe-de-santo e

conspícua da língua-de-santo, nasceu a setenta e cinco anos, em São Paulo, Brasil, pelas mãos de uma parteira afro-brasileira que falava fluentemente lorubá, mas ela mesma não falou nada nos primários anos de existência e nem mesmo chorava, o que preocupava muito sua família, mas sua mãe e sua avó a conduziram para uma comunidade religiosa de encantaria e lá ela foi sarada e pode enfim falar, ainda na infância apendeu muitas palavras em línguas africanas principalmente escutando quando os/as velhos/as cantarolavam acalantos, na mocidade já havia assistido inúmeras divindades afro-brasileiras conversarem com seus/as filhos/as, mas somente amadurecida desvendou que os acalantos entoados na meninice eram em veracidade “A dura” que são as preces afro-brasileiras, igualmente que as palavras africanas que aprendera outrora significavam “Iba” que são saudações às divindades e os diálogos que escutara antigamente constituíam efetivamente de “Oriki” que são evocações, “Korin” que são cantigas e de “Owe” que são provérbios lorubás, mas é na senilidade que Mãe Marina nos ensina que “Ofó” são os encantamentos e que “Kosi Ofó, Kosi Orixá”, ou seja, “Sem falar, Sem Orixá”, anedota comum entre os/as religiosos/as afro-brasileiros/as e que nomeia essa dissertação.

Comecei a pesquisar religiões afro-brasileiras em 2012, tinha acabado de ingressar na Universidade Federal da Integração Latino Americana - UNILA, estava lendo muitos textos etnográficos e prontamente me vi arrebatado pelos sons, imagens, cheiros, tatos e gostos afro-brasileiros, entre os rios Iguaçu e Paraná, na tríplice-fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, fiquei insurreccionado com os ataques de intolerância e racismo religioso e entendi que uma etnografia só seria possível com uma longa convivência com aqueles/as que com o tempo me escolheram e me acolheram como filho-de-

santo — essa etnografia eu ainda não escrevi porque o trabalho de campo ainda esta em andamento — mas enquanto isso, desenvolvi alguns trabalhos com engajamento e afetação obviamente, pois o trabalho do antropólogo decorre pra mim como uma amalgamação entre os conhecimentos e modo de vida dos/as religiosos/as afro-brasileiros/as, minha cartilha como dizem é uma só, os/as religiosos/as nomeiam de caderno de axé aonde anotam suas informações místicas/religiosas e os/as antropólogos chamam de caderno de campo aonde registram suas observações, assim minha cartilha é uma só, caderno de campo e de axé ao mesmo tempo e indissociavelmente.

Essa introdução alvitra-se, assim dar alguns subsídios imprescindíveis para conduzir os/as leitores/as minimamente interessados nessa língua que “é de santo, mas nem tanto”, como diz a anedota afro-brasileira, igualmente que o cântico que aqui nos toa como epígrafe e na qual responderemos com outra cantiga — seguindo os exemplos das disputas de versos que os caboclos e religiosos/as chamam de sotaque — “laiá eu não sei ler / laiá quero aprender / Me empreste sua cartilha / Que eu também quero saber / É A, é um B, é um A, é um B é um C (...)”, aludindo assim, nossa miudeza púbere ante aos/as velhos/as religiosos/as, insígnias afro-brasileiras, cujos seus pensamentos arriscaremos dar as caras e versejar.

As chamadas contemporaneamente de religiões de matriz africana ou afro-brasileiras estabeleceram-se em numerosos estados do Brasil e em diferentes épocas e com nomes diferentes, são descendentes das práticas culturais principalmente dos/as sudaneses/as, daomeanos/as e bantos/as, mas também de outros grupos africanos/as, que entre os séculos XVI e XIX foram descolocados/as e escravizados/as no Brasil. Entre as religiões afro-brasileiras,

estão, o Babaçuê no Pará, Batuque no Rio Grande do Sul, Tambor de Mina no Maranhão e Pará, Xangô no Pernambuco, Cabula no Espírito Santo, Catimbó no Pernambuco e Paraíba, Toré no Sergipe, Xambá no Alagoas, Pernambuco e Piauí, Culto aos Egunguns na Bahia, Encantaria, Terecô, Mata ou Encantaria de Maria Bárbara Soeira no Piauí, Maranhão e Pará, e a Jurema, Quimbanda, Candomblé e Umbanda em todo Brasil (Carneiro, Edson. 1937 [2008]; Landes, Ruth. 1967; Bastide, Roger. 1978; Verger, Pierre. 2002; Albein, S. Joana. 2008; Gonçalves da Silva, Vagner. 2015; Goldman, Marcio. 1984).

Entre essas religiões, em maior ou em menor medida, miticamente ou não, adquiriram elementos das religiões europeias cristãs, das religiões indígenas brasileiras e da mesma maneira das religiões islâmicas de diversos lugares. E a língua-de-santo igualmente conhecida como gíria-de-santo é uma linguagem falada por esses/as religiosos/as afro-brasileiros/as que concerne em si, principalmente, palavras das línguas africanas, sudanesas, daomeanas, bantas e estruturalmente as palavras da língua portuguesa (Povoas, Ruy. 1985; Pessoa de Castro, Yeda. 2001; Petter, Margarida. 2015)

Sublinhamos que diante dos processos de invisibilidade da produção científica das mulheres na academia, escolhemos citar os nomes completos das autoras e autores nas referências bibliográficas, principalmente para visibilizar os trabalhos realizados por mulheres, visto que, na maioria das vezes, são os sobrenomes que as representam e comumente tratam-se de sobrenomes masculinos e que habitualmente advindos dos seus companheiros ou cônjuges. Acreditamos que os sobrenomes não dão conta de demonstrar que os trabalhos foram produzidos por mulheres. E, considerando que a norma padrão indica que seja utilizado apenas o sobrenome em letras maiúsculas,

ano e página como referência em citações diretas e indiretas em textos acadêmicos, como por exemplo: “SILVA, 2017: 65”, acreditamos ser importante adaptação a essa norma e fazer uma exceção à regra. De tal modo, nossas referências serão indicadas da seguinte maneira, “Silva, Maria da. 2017: 65”, dessa forma incluímos os nomes das autoras e autores e mantivemos seus sobrenomes acompanhados para possibilitar ou visibilizar aos/as leitores/as que tratam-se de textos que foram escritos por mulheres e quando for o caso por homens.

No capítulo 1 - “Que língua é essa que não é pura?”, discutiremos algumas das questões sobre os contatos das línguas africanas e portuguesa no Brasil, que estão involucradas a escravização de africanos/as, que teve início em 1502 e escravizou cerca de 3.500.000 pessoas e terminou em 1860 (Mattoso, Katia Mytilineou de Queirós. 2001), intencionamos evidenciar as contribuições e os traços linguísticos afro-brasileiros ou africanos na linguística brasileira e por fim discutiremos determinados esforços do colonialismo para menosprezar a relevância das línguas africanas e dos/das afrodescendentes no Brasil.

No capítulo 2 - “O que é a língua de santo?”, tentaremos responder essa pergunta, considerando é uma linguagem religiosa afro-brasileira e que envolve por exemplo, as saudações, pedidos de licença, pedidos de benção, pedidos para comer, nomes do parentesco religioso, nomes dos espaços do terreiro; nomes dos objetos e utensílios, danças e ritmos e ou toques das divindades; cantigas, rezas, detalhes das cerimônias religiosas e os jogos divinatórios.

No capítulo 3 - “O que cantam os caboclos?”, indagamos sobre os caboclos que são espíritos e encantados afro-índio-brasileiros que podem

conversar por muitas formas nas religiões de matriz africana. Dentre os registros linguísticos mais notórios, entre caboclos e religiosos/as, está o “sotaque”. Diferente sua acepção corrente como variação linguística, o sotaque enquanto categoria nativa nomeia uma situação em que alguém, religioso/a ou caboclo em posse de seu corpo, desafia outro/a religioso/a ou caboclo a responder o que foi cantado ou falado. Esse desafio em forma de bravata estabelece um diálogo, uma alternância entre cantadores/as. As respostas devem ser feitas em forma de improviso ou com cantigas já conhecidas. Alguns/mas consideram o sotaque uma forma de disputa, uma briga em si. Para outros/as o sotaque dramatiza um conflito encenado como uma alegoria e que abre a possibilidade de versejar.

As fotografias dispostas nessa dissertação foram realizadas no Ilê Axé Oju Ogun Funmilaiyó, entre 2016 e 2018, consideramos que são fragmentos dos nossos diários de campo, ou, melhor, são fragmentos do nosso campo, frequentemente dávamos algumas dessas fotografias aos/as religiosos/as e elas suscitavam conversas eminentes, considerando que algumas temáticas ou questões são difíceis de circunstanciar ou pormenorizar, essas fotografias puxavam conversa e incutiram minhas escutas aos testemunhos e deposições, que igualmente contribuíram e favoreceram as conversas sobre algumas cantigas que muitas vezes são segredadas ou silenciadas, como perquiriremos no capítulo 3 - “O que cantam os caboclos?” Assim, nessa dissertação alguns fragmentos de cantigas dão nome às fotografias que funcionam como epígrafes no início de cada capítulo, esses trechos são retomados e explicados longo dessa dissertação.

“Abre-te campo formoso, abre-te campo formoso,

Cheio de tanta alegria, cheio de tanta alegria”

“Quando nessa casa entrei eu louvei Maria,
Quando nessa casa entrei eu louvei a luz dia”

“Vou abrir minha Jurema, vou abrir meu Juremá,
Com licença de mamãe Oxum e de nosso pai Oxalá”

(CANTIGAS DE ABERTURA)

1. QUE LÍNGUA É ESSA QUE NÃO É PURA?



Fotografia: “Quando iô tava na minha terá / lô chamava capitão / Chega em
tera dim baranco / lô me chama Pai João”. 2018. Ilê Axé Oju Ogún Fúnmilaiyó.

Foz do Iguaçu, Brasil

a) 1500:1600

Nesse capítulo discutimos algumas questões concernentes aos contatos estabelecidos entre a língua portuguesa e as línguas africanas no Brasil e

mencionaremos alguns traços linguísticos e contribuições afro-brasileiras para a formação da realidade linguística brasileira.

No século XVI quando os colonizadores portugueses chegaram ao Brasil os grupos indígenas da costa que falavam línguas provenientes do tronco tupi já possuíam ou eram capazes de comunicar-se em uma língua comum derivada do tupinambá, ficou conhecida como “língua da costa” ou como “língua geral” — e também foi utilizada pelos portugueses para comunicar-se com os/as indígenas e para subordiná-los/las ao trabalho na extração de pau-brasil e posteriormente ao cultivo de cana-de-açúcar, tabaco e algodão. Cabe salientar que, embora a mão de obra indígena tenha sido coercitiva e violentamente empregada ao longo da colonização, a escravização indígena sempre foi proibida no Brasil, a não ser por motivo de “guerra justa”, ao contrário da escravização africana — os Jesuítas também utilizaram a língua geral para o processo de catequização dos/das indígenas e até mesmo chegaram a escrevê-la a partir do modelo da gramática portuguesa e traduziram muitos textos, principalmente os religiosos. Nos séculos XVI e XVII, os bandeirantes propagandearam a língua geral na parte interna do Brasil, isto é, nas regiões distanciadas da costa brasileira, como por exemplo, as regiões de Minas Gerais e do Centro-Oeste. Essas expedições denominadas como bandeiras mobilizavam colonizadores, indígenas e seus descendentes mestiços, que buscavam pedras e metais preciosos, aprisionar escravizados/as fugitivos/as e aprisionar indígenas. Entre meados do século XVI e XVIII, com o ciclo econômico conhecido como o “Ciclo do Açúcar”, enquanto em São Paulo, no Maranhão e no interior do Brasil a língua geral predominava, na Bahia e em Pernambuco e a língua portuguesa sobrepunha e influenciava outras regiões relacionadas ao

“Ciclo do Açúcar”. O aumento de mão de obra africana escravizada nos engenhos de açúcar e nas cidades açucareiras foi o principal motivo pelo aumento do número de falantes de português — concerne acentuar que os/as africanos/as eram impedidos/as de falar suas línguas africanas e que, no entanto eram obrigados/as a falar a língua portuguesa — possivelmente os/as africanos/as escravizados/as tiveram contado com a língua geral, mas, com a diminuição da presença indígena nas cidades açucareiras, os/as escravizados/as passaram a ter contato apenas com a língua portuguesa. Com os lucros do “Ciclo do Açúcar” e com tráfico de africanos/as escravizados/as, os/as ricos/as escravagistas e açucareiros/as que eram uma minoria que detinha o prestígio e o domínio sobre o grupo social despertaram seus interesses em demonstrar elegância, requinte e expressão de gosto estético. E assim falar a língua portuguesa passou a ser significante de elegância, requinte e de expressão de gosto estético para os/as missionários/as, políticos/as, escravagistas e ou açucareiros/as (Lucchesi, Dante; Baxter, Alan N.; Ribeiro, Ilza. 2009).

A escravização de africanos/as no Brasil que também é conhecida como escravidão, escravismo ou escravatura foi um sistema de relações sociais e de produção de bens de consumo. Para Katia Mytilineou de Queirós Mattoso, em seu livro “Ser escravo no Brasil” de 2001, aludiu que o processo de escravização de negros e negras no Brasil teve início em 1502 escravizou cerca de 3.500.000 de africanos e africanas e terminou em 1860. Nesse processo de escravização, os portugueses, do mesmo modo que outros europeus deslocaram para o Brasil, no século XVI, no decurso do “Ciclo da Guiné”, os/as sudaneses/as, principalmente os/as lorubás, os/as Jejes e os/as

Fanti-Ashantis. No século XVII, no decorrer do “Ciclo da Congo e da Angola”, deslocaram os bantos, essencialmente os/as congolese/as e os/as angolanos/nas. No século XVIII, ao longo do “Ciclo da Costa da Mina”, deslocaram, mais uma vez os/as sudaneses/as e com esse ciclo desenvolveram concomitantemente o “Ciclo do Benim”. E, no século XIX, no derradeiro ciclo, deslocaram africanos/as de muitos lugares, mas, principalmente, os/as procedentes de Angola e de Moçambique (Mattoso, Katia Mytilineou de Queirós. 2001).

Yeda Pessoa de Castro, em seu livro “Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro” de 2001 e Margarida Petter no livro “Introdução a Linguística africana” de 2015, consideraram que as línguas africanas que chegaram ao Brasil são originárias, principalmente de três extensões longitudinais, a primeira é a da costa africana, que estende-se desde o Senegal até a Nigéria; a segunda é a banto que compreende a atual Angola, Congo e Moçambique e a terceira é a da região oeste africana na parte oriental da Costa do Marfim, sudeste de Gana, Togo, Benin e sudoeste da Nigéria (Pessoa de Castro, Yeda. 2001; Petter Margarida Marina Toddoni. 2005).

Foram deslocadas até o Brasil as seguintes línguas africanas: o lorubá e as línguas do grupo Ewe-fon, principalmente, Ewe, Fon, Gun, Mahi e Mina, cujos/as falantes ficaram conhecidos/as como Jejes ou Minas; as línguas bantas, principalmente o Quimbundo e o Umbundo; conforme essas pesquisadoras é relevante mencionar que o Hausá também foi uma língua falada por muitos/as africanos/as na Bahia (Pessoa de Castro, Yeda. 2001; Petter Margarida Marina Toddoni. 2005).

Emilio Bonvini em seu texto “Línguas africanas e o português falado no

Brasil” de 2008, descreveu que o tráfico dos/as africanos/as escravizados/as era de longa distância, os pombeiros que eram os encarregados de arranjar os/as escravizados/das, os/as buscavam muitas vezes longe da costa africana e os/as trocavam por mercadorias (Bonvini, Emilio. 2008:31).

As pessoas escravizados/das eram agrupados/as em grandes barracões que eram estabelecidos em Angola e no Congo, alguns navios também serviam como "alojamentos", nesses agrupamentos haviam muitas pessoas e línguas diferentes; mas foi o Banto, linguagem de Congo e Angola, que foi usada como língua comum entre essas pessoas; posteriormente a língua portuguesa veio ocupar esse lugar dessa, porque era a língua falada pelos escravagistas; realçamos que nessa época, por volta de 1500 e 1800, atravessar o oceano atlântico, temporizava cerca de 35 dias de Luanda a Recife, 40 dias de Luanda a Salvador e 60 dias ao Rio de Janeiro (Bonvini, Emilio. 2008)

Gil Vicente é considerado como o primeiro grande dramaturgo português, além de um poeta de renome, em 1531 escreveu o “Auto da Barca do Inferno”, seu livro mais prestigiado. Jorge Augusto Alves da Silva em seu texto “A concordância na língua de preto em Gil Vicente” de 2003, considerou que em o “Auto da Barca do Inferno” de Gil Vicente — assim como, outros textos desse mesmo autor, por exemplo, “Frágoa de amor” (1524), “Nau de amores” (1527) e “Clérigo da Beira” (1529/1530) do mesmo modo que outros textos de outros autores, como por exemplo, Chiado, Rodrigo de Reinosa, Diego Sanchez de Badajos e Lope de Vega — haviam usos, alusões e ou referências as marcas linguísticas da chamada “língua de pretos” ou “língua dos escravizados/as”, Escritos por Gil Vicente, foram os primeiros registros portugueses das línguas africanas, é importantíssimo notabilizar que Gil

Vicente quando escreveu as alusões ou referências sobre a “língua de preto”, referia-se, somente, aos/as africanos/nas escravizados/das em Portugal. As alusões e ou referências à “língua de preto” e à “dos escravizados/as” em o “Auto da Barca do Inferno” de Gil Vicente eram substancialmente procedentes de um personagem nomeado como “Negro” — que entre suas falas, estavam as seguintes frases: “Poró que preguntá bos esso? Mim bem lá de Tordessilha; Que tem bos de be com esso; Que eu bai Castilha, que eu bem Castilha?” (Gil Vicente. 1965:1088). Apontando como veremos a seguir, com outros/as autores/as e elementos, que as “língua-de-pretos” ou dos/as escravizados/as, era retratada como uma linguagem caracterizada pela ignorância, jocosidade e ora pela inocência e ora malandragem.

Tânia Alkmim, em seu texto “Falas e cores: um estudo sobre o português de negros e escravos no Brasil do século XIX” de 2015, considerou:

“A língua de preto representa a contraparte linguística da imagem do negro na sociedade portuguesa. Em Portugal, como em todas as regiões que utilizaram a mão-de-obra escrava, o negro foi associado à inferioridade biológica, cognitiva e cultural. de imediato, a natureza estereotipada da representação da fala de negros. É óbvia a intenção de ressaltar a origem estrangeira dos negros através do uso de construções gramaticais e de pronúncia incorretas. de imediato, a natureza estereotipada da representação da fala de negros. É óbvia — do mesmo modo — a intenção de ressaltar a origem estrangeira dos negros através do uso de construções gramaticais e de pronúncia incorretas” (Alkmim, Tania. 2015:251, grifos nossos).

Isto é, os/as negros/as como suas línguas ou falares desde o XIX são representados de forma jocosa e ou inferiorizada.

Entre as fundamentais classificações que os/as escravagistas fizeram com as pessoas escravizadas no Brasil foi a classificação deles/las, nomeando-os como boçais ou como ladinos/as. Classificavam como boçais aqueles/las recém-chegados/as da África e que possuíam pouco ou nenhum conhecimento em relação à língua falada pelos escravagistas, o português. Esses/as também eram considerados/das como desprovidos/das de inteligência e sensibilidade. Já os ladinos/nas eram aqueles/las que possuíam fluidez em relação a língua falada pelos escravagistas, comumente, devido as condições extremamente desfavoráveis eles/as já haviam aprendido as maneiras de pensar e de se comportar como os/as escravagistas. Os/as ladinos/nas também eram considerados/das como espertos/as e por isso eram tidos/as como desonestos/as, traidores/ras, vagabundos/das ou criminosos/sas (Petter, Margarida. 2008).

Para Margarida Petter são dois os primeiros documentos linguísticos que versam sobre as línguas africanas faladas pelos/as escravizados/as no Brasil. O primeiro foi escrito pelo Padre Pedro Dias, da Companhia de Jesus, nominado de “Arte da Língua de Angola”, esse documento foi oferecido a Virgem Senhora Nossa do Rosário e publicado em Lisboa, Portugal, em 1697. Esse livro versou sobre a língua Quibundo que é até hoje falada no noroeste de Angola e também em Luanda. Em a “Arte da Língua de Angola” o Padre Pedro Dias descreveu os elementos gramaticais da língua Quibundo, como por

exemplo, os adjetivos, advérbios, artigos, substantivos e os verbos (Petter, Margarida. 2015).

O Padre Pedro Dias, entre outros possíveis motivos, escreveu a “Arte da Língua de Angola” com a intenção de ajudar os outros padres Jesuítas a conversarem e/ou a compreenderem o que os escravizados/das comunicavam. Esse livro também ajudou a subalternizar os/as escravizados/das em Salvador, Bahia. Em 1694, o Padre Pedro Dias encarregou o Padre Miguel Cardo que era nascido em Angola e que era falante de Quibundo, uma nova edição de “Arte da Língua de Angola”, publicada em 1697.

Uma curiosidade é que o “Quilombo dos Palmares” que foi uma das comunidades de refúgio e de resistência dos/das escravizados/as e de seus/suas descendentes que existiu entre 1590 e 1694 e que localizava-se na Serra da Barriga, Alagoas, Brasil, conforme os/as pesquisadores/as Emilio Bonvini e Margarida Petter no texto “Portugais du Brésil e langues africaines” de 1998, a língua Quibundo foi provavelmente a língua africana falada nessa comunidade (Bonvini e Petter, Margarida. 1998:75).

O segundo documento linguístico, para Margarida Petter, que versou sobre as línguas africanas faladas pelos/as escravizados/as no Brasil, foi escrito por Antônio da Costa Peixoto e nominado de “Obra Nova de Lingoa Geral de Mina”. Esse documento está guardado no acervo da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital em Évora, Portugal. E foi publicado em 1731 e 1741. Versou sobre as línguas faladas pelas pessoas escravizadas em Minas Gerais, que eram sobretudo advindas da Costa do Benin que é uma região conhecida como Costa da Mina, por isso esses/as escravizados/as e suas línguas eram conhecidos como “Mina”.

A “Obra Nova de Lingoa Geral de Mina” abordou as línguas que atualmente estão classificadas como Gbe, do grupo Kwa e da família Nigero-Congolesa. E apresentou uma lista de palavras africanas e ao lado de uma outra lista com as respectivas traduções em língua portuguesa. Antônio da Costa Peixoto, escreveu possivelmente a “Obra Nova de Lingoa Geral de Mina”, para contribuir com os/as escravagistas, produzindo assim um dicionário que ajudaria na subalternização das pessoas escravizadas; (Petter, Margarida. 2006).

b) 1700:1800

Conforme Serafim da Silva Neto, em seu livro “História da língua portuguesa” de 1970, foram exploradores por volta de 1800, os primeiros a descrever as línguas faladas pelos/as escravizados no Brasil, essas que foram chamadas igualmente que em Portugal de “línguas-de-preto”. A seguir citaremos dois dos exemplos aludidos por Serafim da Silva Neto, em seu livro “Introdução ao Estudo da Língua Portuguesa no Brasil” de 1970.

- Auguste de Saint-Hilaire foi um botânico, naturalista e viajante francês. E que pertenceu aos primeiros grupos de cientistas, vindos da Europa, para realizarem suas pesquisas e explorações no Brasil Colônia, durante os anos de 1816 e 1822, período no qual a corte portuguesa estava instalada no país, na cidade do Rio de Janeiro, escreveu sobre os falares dos/das negro/as no Brasil, o seguinte: “[...] qualquer coisa infantil em seus modos, linguagens e ideias [...]”(Silva Neto, Serafim da.1970: 109).
- Carl Schlichthorst foi um militar, engenheiro e escritor alemão, escreveu

o livro "Rio de Janeiro wie es ist", traduzido como "Rio de Janeiro como ele é, uma vez e nunca mais", em 1824-1836, e sobre os falares dos/as negros/as, escreveu: "[...] em geral fazem mais ou menos se entender. Só o grupo consoante: st e o: r, lhes oferecem muita dificuldade. [...] por exemplo, eles dizem: tá bom em lugar de: está bem, dalé ao invés de darei" (Silva Neto, Serafim da.1970: 109).

A partir de 1831, muitos textos da imprensa e da literatura brasileira passaram a apresentar e a descrever as "línguas de preto". Angelo Agostini que foi um desenhista ítalo-brasileiro, o mais importante artista gráfico do "Segundo Reinado", entre 1840 até 1889, fez várias ilustrações retratando personagens negros/as ou escravizados/das, suas condutas sociais e/ou seus modos habituais de agir, nessas ilustrações também haviam menções às marcas linguísticas africanas e afro-brasileiras nas falas e nas legendas desses personagens. Angelo Agostini teria sido um abolicionista, isto quer dizer que ele teria sido defensor das causas dos/as escravizados/das, mas apesar disso, várias das suas ilustrações contraditoriamente mostravam negros/as ou escravizado/as, como vadios/as, perigosos/as, irracionais e ocasionalmente como resignados/as (Margarida Petter, 2015).

Tânia Mara Alkmim, no texto "Estereótipos linguísticos: negros em charges do século XIX" de 2002, analisou várias charges, inclusive algumas de Angelo Agostini, que tratavam de maneira depreciativa as marcas linguísticas dos negros/as e dos/das escravizados/as. Em outro texto, nomeado de "A fala como marca: escravos nos anúncios de Gilberto Freire" de 2006, analisou o livro "Os escravos nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX" de Gilberto Freire, autor do livro "Casa Grande & Senzala", publicado em 1933.

Nesses trabalhos, tanto o texto de Gilberto Freire quanto os de Tânia Alkmim investigaram de que forma eram descritos/as os/as escravizados/as na imprensa brasileira no século XIX. Entretanto, os textos de Tânia Alkmim, inqueriram sobre os aspectos linguísticos dos/as escravizados/as, destacando, adjetivos dados aos/as escravizados/as, por exemplo: “de fala atrapalhada”, “bem falante”, “ele fala bem claro” (Alkmim, Tania. 2006:31). Cabe ressaltar ainda que a maior parte desses anúncios eram de escravagistas que procuravam por escravizados/as fugitivos/vas.

Em 1855, foi instituído o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, em 1849, o Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê e em 1909, o Ilê Axé Opó Afonjá, esses foram os primeiros terreiros descendentes dos/das sudaneses/as, essencialmente lorubás, fundados em Salvador, Bahia, Brasil. Assim como registrou o fotógrafo e etnólogo Pierre Verger em seu livro “Notícias da Bahia – 1850” de 1999 e como nos contaram os/as religiosos/as que Iyanassô, Iyadetá e Iyakalá foram as africanas fundadoras desses terreiros e que eram porvindouras de famílias reais lorubás, que elas teriam sido escravizadas mas que esses terreiros (o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê e o Ilê Axé Opó Afonjá) restituíram seus reinados e majestades.

Raimundo Nina Rodrigues, foi um eugenista, mas por volta de 1890 registrou em um dos seus trabalhos, uma lista com cerca de 122 palavras, provenientes de cinco línguas africanas diferentes que na época eram faladas na cidade de Salvador. Entre esses vocábulos estavam palavras nas línguas, Grunche, Jeje, Hausá e Tapa. Sobre o lorubá, Nina Rodrigues, considerava que essa era a língua mais falada pelos/as negros/as escravizados/as e livres, e reiterou escrevendo que: “[...] entre africanos de todas as origens, crioulos e

mestiços [...]” o lorubá era a língua africana mais falada em Salvador (Nina Rodrigues. 1977:132, grifos nossos).

Observamos que Nina Rodrigues não falou em seus trabalhos sobre os povos e as línguas bantas e também não mencionou palavras dessa origem em sua lista. O principal motivo disso é que Nina Rodrigues não considerava essas comunidades em suas pesquisas, ainda que, ele reconhece a existência desses grupos. Apesar disso, esse trabalho possui importância histórica e linguística, pois registraram a variedade de línguas africanas que eram faladas naquela época e também demonstram a predominância que o lorubá possuía entre os falantes de línguas africanas no Brasil, desde o final do século XIX (Petter, Margarida. 2015).

Há uma cantiga religiosa afro-brasileira que relembra as várias línguas e povoações africanas que chegaram no Brasil:

“Eu vim aqui sambar, Eu vim ver sambador,
Se não achar vou pra Bahia, Samba no Jeje Nagô,
Se não achar na Angola, Vou sambar no Jeje Nagô,
Se não achar no Ketu, Vou sambar no Jeje Nagô,
Se não achar no Efon, Vou sambar no Jeje Nagô,
Se não achar no Mahi, Vou sambar no Jeje Nagô”.

Mencionamos a seguir alguns exemplos e considerações sobre os traços linguísticos afro-brasileiros na língua em que falamos presentemente, baseados em alguns textos de Tânia Mara Alkmim e Margarida Petter:

- A apócope que seria a supressão de um ou vários fonemas no final de uma palavra. Como exemplos dessas palavras podemos mencionar: “senadô (o mesmo que senador), comê (o mesmo que comer), má (o mesmo que mar), mai (o mesmo que mais), roseirá (o mesmo que roseiral)”.
- A redução de ditongos que seria o desaparecimento da semivogal e permanência da vogal de um ditongo. Como exemplos dessas palavras podemos mencionar: “negoço (o mesmo que negocio), dotô (o mesmo que doutor), ôro (o mesmo que ouro), pexe (o mesmo que peixe), visage (o mesmo que visagem)”.
- O uso de “L” ao invés do uso de “R”. Como exemplos dessas palavras podemos mencionar: “cavaru (o mesmo que cavalo), malido (o mesmo que marido), mureque (o mesmo que muleque).
- O uso de “r-fraco” ao invés do uso de “r-forte”. Como exemplos dessas palavras podemos mencionar: “moreu (o mesmo que morreu), terêro (o mesmo que terreiro), fôro (o mesmo que forro), terá (o mesmo que terra)”.
- A paragoge que seria o acréscimo de um fonema não etimológico no final de uma palavra. Como exemplos dessas palavras podemos mencionar: “deuzo (o mesmo que deus), adeuzi (o mesmo que adeus), maize (o mesmo que mais ou mas)”.
- A iotização que seria a intercalação de um “i” consonântico entre o “a” ou “o” no final de uma palavra e o “a” ou “o” e tônico inicial da palavra seguinte. Como exemplos dessas palavras podemos mencionar: “véio (o mesmo que velho), trabaia (o mesmo que trabalhar), fio (o mesmo que filho)”.
- A palatalização seria uma modificação que sofrem as consoantes e vogais nas diversas línguas, que se tornam palatais por diferente uso da

articulação bucal. Ocorre quando, ao falar, a língua encosta no palato isso é no céu da boca. Como exemplos dessas palavras podemos mencionar: “ixo (o mesmo que isso), xabe (o mesmo que sabe), xipaio (o mesmo que espalhou)”.

- A despalatização seria o fenómeno fonético que consiste em suprimir o carácter palatal de um fonema. Como exemplos dessas palavras podemos mencionar: “zeito (o mesmo que jeito), Zuzé (o mesmo que José), zá (o mesmo que já)”.

- A concordância verbal que seria a flexão do verbo, em número e pessoa, com relação ao sujeito da oração. Como exemplos desses usos podemos mencionar as seguintes frases: “eu é filho de Angola”, “eu não sabeu (o mesmo que eu não sabia)”, “disseu” (que seria o mesmo que eu disse)”.

- É comum a ausência de artigo que seriam palavras que acompanham os substantivos, indicando o seu número (singular ou plural) e o seu gênero (masculino ou feminino). Como exemplos desses usos podemos mencionar as seguintes frases: “esfregar costa de meu sinhô? (o mesmo que esfregar as costas de meu senhor?)”, “zinhô num mandava prepará banho? (o mesmo que senhor não manou preparar banho?)”, “cadê sua chapéu” (o mesmo que cadê seu chapéu), “meu sinhá (o mesmo que minha sinhá)”, “sua marida (o mesmo que sua esposa)”, “negoço fica memo boa (o mesmo que negócio fica bom mesmo)”.

c) 1900:2000

Em 1933, 1935 e 1974 o livro “A influência africana no português do Brasil” de Renato Mendonça, contava com cerca de 275 palavras africanas, principalmente originárias do Quibundo e do lorubá, a obra continha os étimos

das palavras e tateava suas histórias, origens, significados e explicações dos elementos que as constituíam.

O livro “O elemento afro-negro na língua portuguesa” de Jacques Raimundo que foi publicado em 1933 e contava com cerca de 309 palavras africanas, sendo que destas 132 eram topônimos, isto é, nomes próprios de lugares, principalmente originários do Quibundo e do Iorubá. Em 1936, Jacques Raimundo no texto “O negro brasileiro e outros estudos” ampliou sua lista de palavras de línguas africanas.

Patrícia de Souza Borges em sua dissertação de mestrado “Línguas africanas e português brasileiro: análise historiográfica de fontes e métodos de estudos no Brasil entre os séculos XIX e XXI” de 2015, considerou que tanto o texto de Renato Mendonça quanto os de Jacques Raimundo contribuíram significativamente com os estudos das línguas africanas principalmente as sudanesas e as bantas, contudo, o texto de Renato Mendonça possuiria uma abordagem que considerava os marcadores sociais e raciais como preponderantes linguísticos no Brasil, já os textos de Jacques Raimundo possuiria uma abordagem que considerava os contatos entre línguas e as mudanças linguísticas, como uma decorrência do que teria acontecido com a língua portuguesa mesmo em Portugal.

O livro “A língua do Brasil” de Gladstone Chaves de Melo, publicado em 1946, criticava as perspectivas de Renato Mendonça e de Jacques Raimundo. Indagava como os procedentes das línguas africanas eram meramente decorrentes das mudanças linguísticas e que não eram características próprias. Ainda assim, Gladstone Chaves de Melo, reconhecia a existência e influência das línguas africanas no português brasileiro. E relatava mesmo sem

desvendar seus documentos orais e ou escritos que houveram duas línguas gerais faladas pelos/as escravizados/das e seus/as descendentes no Brasil. Uma seria desinente do Iorubá, falada principalmente na Bahia e a outra seria desinente do Quibundo, falada em outras regiões do Brasil (Melo, Gladstone Chaves de. 1981[1946]: 61-62; Petter, Margarida. 2015:240).

“Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil” de Serafim da Silva Neto, foi publicado em 1950 e 1963, afirmou que não haviam influências das línguas africanas no português brasileiro, considerou que o que haviam de modo efetivo seriam “cicatrices da tosca aprendizagem” da língua portuguesa, ou seja, transmissões linguísticas irregulares. Esse autor considerava que essas “cicatrices” possuíam a tendência de desaparecer conforme a escolarização dos/das sujeitos/as e que, além disso, o “desaparecimento” seriam convenientes, tanto para o português brasileiro, quanto para os/as sujeitos/as que almejassem “ascender às classes sociais mais elevadas” (Silva Neto, Serafim da. [1950] 1963:107-108). Mesmo assim, esse pesquisador reconhecia a existência e a influência das línguas africanas no português brasileiro.

Serafim da Silva Neto, na edição de 1963 de “Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil” apresentou algumas das suas inferências, como por exemplo:

“O português não é um todo, um bloco uniforme. É preciso distinguir seu uso nos diferentes contextos sociais e regionais; o colonizador trouxe falares de todas as partes de Portugal, os quais se fundiram num denominador comum de notável unidade; o português introduzido a partir do litoral constituiu uma unidade que atingiu o interior com as bandeiras e entradas, daí as

características do português brasileiro: unidade e conservadorismo; a distinção dos diferentes estratos sociais da língua portuguesa no Brasil desde sua introdução: portugueses e seus filhos – português de notável unidade; aborígenes, negros e mestiços – crioulos ou semicrioulos; o português foi-se irradiando graças a seu prestígio de língua dos colonizadores e língua literária” (Silva Neto, Serafim da. 1963:14-15 [sic])

Margarida Maria Taddoni Petter no texto “As histórias de Pai João e os estereótipos sobre a fala do negro no Brasil” de 2008, indagou que Pai João é comumente representado na cultura popular no Brasil como um idoso negro que aceita pacientemente algo ou que sustenta ou aguenta adversidades sem se opor. O seguinte trecho do jornalista Péricles Leal, publicado no jornal Quilombo em 1950 reflexionou sobre os papéis reservados aos personagens e aos/as atores/atrizes negros/as e indagou também sobre Pai João como resignado, escreveu: “O papel eterno que lhe estava reservado era o de clown ou, na melhor das hipóteses, de negrinho para levar cascudos dos donos da cena e Pai João inofensivo a falar um dialeto mais ou menos ridículo”. A composição dos cantores e compositores Geraldo Pereira, Nelson Trigueiro e Chico Buarque também evidenciaram a maneira de ser, de atuar, parva e ou o tola de Pai João, quando versaram, “Sem Compromisso” de 1974:

“Você só dança com ele, E diz que é sem compromisso,
É bom acabar com isso, Não sou nenhum Pai João,
Quem trouxe você fui eu, Não faça papel de louca,
Pra não haver bate-boca, Dentro do salão”.

Assim como a composição de intitulada de “Pai João” do cantor e compositor Seu Jorge, versou, “Pai João” de 2010:

“De roupinha velha viveu Pai João ,
De chapéu de palha e de pé no chão,
O pobre velho vivia a sofrer,
Não tinha onde dormir, não tinha o que comer,
Os homens maus não tinham compaixão,
De ver o sofrimento do velho Pai João”.

Contrariamente a essa forma de representação de Pai João, Martha Campos Abreu, historiadora, no texto “Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular, 1880-1950” de 2004, citou a seguinte composição, registrada por Julia Brito Mendes em 1911, evidenciando a maneira de ser, de atuar, de apresentar-se bravio, perspicaz e inteligente de Pai João — parte desses versos foram evidenciados nomeando a fotografia no início desse capítulo:

“Quando iô tava na minha terá / lô chamava capitão, / Chega em tera dim baranco / lô me chama – Pai João / Quando iô tava na minha tera / Comia minha garinha / Chega na terá dim baranco / Cáne sêca co farinha / Quando iô tava na minha tera / lô chamava generá / Chega na tera dim baranco / Pega o cêto vai ganha / Disofôro dim baranco / Nô si póri aturá / Tá comendo, tá...drumindo / Manda negro trabaiá / Baranco – dize quando môre / Jezuchrisso que levou / E o pretinho quando môre / Foi cachaça que matou.../ Baranco dize – preto fruta / Preto fruta co rezão / Sinhô baranco também fruta / Quando panha casião / Nosso preto fruta garinha / Fruta sacco de fuijão / Sinhô baranco quando fruta / Fruta prata e patacão / Nosso preto quando fruta / Vai pará na correção / Sinhô baranco quando fruta / Logo sai sinhô barão”
(Campos Abreu, Martha. 2004).

Martha Campos Abreu, no mesmo texto citado acima, também tratou sobre as representações de Pai João nos costumes e/ou lendas, provérbios, ou manifestações artísticas no Brasil e ressaltou o seguinte trecho de autoria de Théo Brandão: “Pai João era [...] burlesco, enganador, boçal, atoleimado e, por isto mesmo, audacioso [...] Seria astucioso, matreiro e sabido. Seu nome até podia mudar para Pai Francisco, Pai José ou Pai Miguel, mas não seu tipo” (Abreu, Martha Campos. 2004: 248), nessa outra forma de representação de Pai João ele também não era considerado resignado.

Religiosos/as afro-brasileiros/as nos contaram que Pai João é aquele que suporta um mal sem se revoltar e que algumas cantigas consagradas a ele e também a outros pretos/as velhos/as evidenciam tais características, exemplo:

“Mas acabou cativo acabou, Mas acabou cativo acabou,
Já fui preso na senzala, Apanhei de ferro quente,
Subi de morro acima e tinha a perna doente,
Mas acabou cativo acabou, Mas acabou cativo acabou,
Conversava com a lua e a estrela respondia,
Tem paciência meu velho, Cativo acaba um dia,
Mas acabou cativo acabou, Mas acabou cativo acabou”.

“Lá vem vovô descendo a serra, Com sua sacola,
Com seu rosário com seu patuá, Ele vem de Angola”.

“No tempo da escravidão, Como o senhor me batia,
Eu chamava por Nossa Senhora, Meu Deus,
Como as pancadas doíam”.

Diferentemente dessas cantigas, acima mencionadas, há algumas outras

consagradas a Pai João e também a outros/as pretos/as velhos/as que evidenciam outras qualidades deles/as, como por exemplo:

“Minha cachimba tem Mironga, Minha cachimba tem dendê,

Quem duvida da minha cachimba, Que venha ver”

“Negro valente, do quilombo quilombola,

Negro não quer mais sofrer, agora seu coração chora”.

Pai João, como já mencionado, é comumente representado como um idoso negro que aceita pacientemente algo ou que sustenta ou aguenta adversidades sem se opor. Distintamente, Zumbi dos Palmares que é comumente representado como indivíduo que desperta enorme admiração, aquele que reúne em si, os atributos necessários para superar, de forma excepcional, os atos ignóbeis e que causavam a repulsa da escravização dos/as negro/as no Brasil. Diante dessas formas de representação, alguns historiadores, assim como, o próprio senso comum, consideraram Pai João seria o contrário ou antagônico de Zumbi dos Palmares. Entre esses estudos podemos mencionar o texto “Entre Zumbi e Pai João – o escravo que negocia”, de autoria dos historiadores João José Reis e de Eduardo da Silva, de 1989, nesse texto opondo-se ao senso comum, onde a insubmissão estaria representada por Zumbi dos Palmares e a submissão estaria representada por Pai João e considerando as dificuldades passíveis de comparação e do que pode ser comparado ou relacionado, João José Reis e de Eduardo da Silva, escreveram: “Pai João não foi ausência de luta, mas uma estratégia de luta sob condições extremamente desfavoráveis” (Reis e Silva, 1989:78).

Ruy do Carmo Povoas em “A linguagem do candomblé: níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa” de 1989, apresentou cerca de 100 palavras de que possuem origem nas línguas africanas e que são faladas principalmente pelos/as religiosos/as afro-brasileiros/as. Yeda Pessoa de Castro em “Falares africanos na Bahia – Um vocabulário afro-brasileiro” de 2001, apresentou cerca de 3.500 palavras que possuem origem nas línguas africanas e que são faladas no português brasileiro e essencialmente na Bahia, Brasil. Tânia Mara Alkmim e Margarida Petter em “Palavras da África no Brasil de ontem e de hoje” de 2008, apresentaram cerca de 400 palavras que possuem origem nas línguas africanas e que são faladas no português brasileiro, procuraram evidenciar palavras que são faladas em todo o Brasil e deixaram de lado as palavras referentes a regionalismos, as religiões afro-brasileiras e também as expressões obscenas. Márcio de Jagun em “Yorubá - Vocabulário temático do candomblé” de 2018, apresentou cerca de 10.000 palavras que possuem origem nas línguas africanas e que são faladas principalmente pelos/as religiosos/as das comunidades afro-brasileiras. No compêndio desse trabalho, apresentaremos cerca de 200 vocábulos da língua-de-santo que são principalmente lorubás, Bantos e Jejes, mas também, evidentemente, oriundos da língua portuguesa.

Tânia Mara Alkmim e Margarida Petter enunciaram essas palavras divididas em alguns grupos, que citaremos a seguir:

“O primeiro grupo inclui palavras que podem ser usados em qualquer interação social, dessas palavras podemos mencionar por exemplo: abadá, banzo, caçamba, cachaça, cachimbo, caçula, candango, canga, capanga,

carimbo, caxumba, cochilar, corcunda, denço, fubá, gíbi, macaco, maconha, macumba, marimbondo, miçanga, molambo, moleque, moringa, quilombo, quitanda, quitute, senzala, tanga, xingar. O segundo grupo, inclui palavras informais, de uso da variante da língua coloquial, que, eventualmente são substituídos por outras palavras, dessas palavras podemos mencionar por exemplo: bamba, bambambã, banguela, cafuné, catinga, mandinga, muamba, murcho. O terceiro grupo, inclui palavras informais e as vezes de caráter pejorativo, dessas palavras podemos mencionar por exemplo: angu, babaca, babau, biboca, bunda, cafofo, cafundó, cambada, cucuia, muquifo, muquirana, muvuca, muxiba, quizomba, sacana, zumbi [...]” (Alkmim, Tania Mara; Peter, Margarida. 2008, grifos nossos).

Dessas palavras coletadas por Tânia Mara Alkmim e Margarida Petter e mencionadas, somente as palavras “abadá” e “gibi” possuem origem na língua africana lorubá, todas as outras palavras possuem origem nas línguas Bantas.

Vejamos algumas informações sobre linguagens afro-brasileiras, o Cafundó é um bairro rural da cidade de Salto da Pirapora em São Paulo, Brasil, é estabelecido, na maior parte, por descendentes de africanos/as que preservaram em seus falares muitas palavras bantas. De acordo com Carlos Vogt e Petter Fry, a “Língua do Cafundó” que é uma linguagem afro-brasileira, também conhecida como “Cupópia”, compreende cerca de 160 palavras, encontrando-se 50 verbos e 2 advérbios. A preponderância dos falantes é adulta, pois as crianças aprendem somente algumas palavras, como, por exemplo, nomes de alimentos e dos animais.

Os moradores da comunidade do Cafundó, concebem suas falas e ou língua, como, de difícil codificação, isto é, a consideram como uma língua secreta, restringida, aos moradores do Cafundó. Carlos Vogt e Petter Fry escreveram os textos “Cafundó: uma comunidade negra do Brasil que fala até hoje uma língua de origem africana” em 1978, “Las lenguas secretas de Cafundó” em 1980, “Mafambura e Caxapura: na encruzilhada da identidade” em 1981 e “Cafundó: a África no Brasil: linguagem e sociedade” em 1996, todos esses textos compreendendo a “Língua do Cafundó” e ou a “Cupópia”..

A Tabatinda é um bairro na área periférica da cidade de Bom Despacho em Minas Gerais, Brasil, estabelecida na maior parte, por negros/as, que preservaram em suas falas palavras das línguas bantas, mas constituídas em conformidade com a língua portuguesa. De acordo com Sônia Queiroz, a “Língua da Tabatinga” que também é conhecida como “Língua do Negro da Costa”, possui muita proximidade com o português brasileiro e do mesmo modo que a “Língua do Cafundó”

Os moradores da comunidade da Tabatinga, concebem suas falas e ou língua como se fossem línguas africanas e da mesma forma consideram suas falas como uma língua secreta aos moradores da comunidade da Tabatinga. Sônia Queiroz escreveu a dissertação de mestrado “Pé Preto no Barro Branco: a língua dos negros da Tabatinga” em 1983 e em 1998 publicou como livro com o mesmo nome compreendendo a “Língua da Tabatinga e ou a “Língua do Negro da Costa”.

As comunidades do Abobral, Nhunguara e São Pedro localizam-se no Vale da Ribeira, circunscritas na região sul do estado de São Paulo, Brasil, tem maioria formada por negros/as e conforme Mary Francisca do Careno, no texto

“Vale da Ribeira: a voz e a vez das comunidades negras” de 1997, não encontram-se remanescentes de línguas africanas nas falas e nas palavras dessas comunidades e averiguou que se tratava efetivamente de uma linguagem rural afro-brasileira.

Conforme William Whitney e José Jorge Paranhos da Silva no texto “Questões de linguística” de 1981, língua e dialeto são dois nomes da mesma coisa, empregados conforme nos colocamos em um ou outro ponto de vista. Todo corpo de expressões de que se serve uma sociedade, por menor e mais humilde que seja, como instrumento de comunicação de pensamento, é uma língua; e ninguém diria que um povo fala um dialeto, mas se diz que fala uma língua. De outro lado, não há no mundo uma língua a que, sem empregarmos uma palavra imprópria, possamos deixar de chamar dialeto, se a considerarmos como um corpo de sinais linguísticos relativamente a outro corpo. O inglês, o holandês, o sueco, etc. são os dialetos da língua germânica, e esta, assim como o francês, o irlandês, o boêmio e os outros, são dialetos da grande família cujos limites nós temos até aqui traçado (Whitney apud Silva, José 1881:276-284).

Conforme Antônio Mauro de Salles Villar no “Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa” — dialeto é — 1 conjunto de marcas linguísticas de natureza semântico-lexical, morfossintática e fonéticomorfológica, restrito a dada comunidade de fala inserida numa comunidade maior de usuários da mesma língua, que não chegam a impedir a intercomunicação da comunidade maior com a menor [O dialeto pode ser geográfico ou social.] 2 qualquer variedade linguística coexistente com outra e que não pode ser considerada uma língua (p.ex.: no português do Brasil, o dialeto caipira, o nordestino, o

gaúcho etc.) 3 obsol. [sentido obsoleto] modalidade regional de uma língua que não tem literatura escrita, sendo predominantemente oral 4 obsol. [sentido obsoleto] língua que, embora tenha literatura escrita, não é língua oficial de nenhum país (p.ex., o catalão, o basco, o galego etc.) 5 obsol. [sentido obsoleto] variedade regional de uma língua cujas diferenças em relação à língua padrão são tão acentuadas que dificultam a intercomunicação dos seus falantes com os de outras” (Dialeto. In: Dicionário Eletrônico Houaiss. Villar, 2002).

Dante Lucchesi, Alan Baxter e Ilza Ribeiro em “O português afro-brasileiro” de 2009, consideraram que o português afro-brasileiro seria uma variante da língua portuguesa, falada, principalmente, em comunidades rurais, compostas, preponderantemente, por descendentes de africanos/as, escravizados/das, dessa forma o português afro-brasileiro possuiria uma especificidade em relação ao português popular rural brasileiro que seriam além das cosmologias e dos processos históricos as características linguísticas que são dessemelhantes das variantes do português rural brasileiro e do mesmo modo do português popular do Brasil.

A tese de doutorado intitulada de “Linguistic variation in Brazilian Portuguese: Aspects of phonology, syntax and language history” de 1981 e o texto “On the nature and origins of popular Brazilian Portuguese” de 1989 de autoria de Gregory Riordan Guy, do mesmo modo que os textos nomeados de “Creole Influence on Popular Brazilian Portuguese” de 1987, “Popular Brazilian Portuguese: a Semi-Creole” de 1992 de autoria de John A. Holm — assim como, o texto denominado de “A relevância dos processos de pidginização e criouliização na formação da língua portuguesa do Brasil” de 1997 de autoria de

Alan Baxter e Dante Lucchesi — todos esses textos e autores, indagavam que o português brasileiro teria passado por pelo menos um período de crioulização que seria uma composição entre as línguas africanas e o português brasileiro.

Esses pesquisadores e seus textos consideravam, por exemplo, que aspectos morfossintáticos, que são a apreciação conjunta da classificação morfológica e da função sintática das palavras, do português brasileiro eram parecidos com as línguas crioulas como as que são faladas na Jamaica e em Cabo Verde, consideravam que entre 1530 e 1550 os/as africanos/africanas escravizados estiveram em maior número do que os/as portugueses/sas no Brasil e devido a isso, pelo menos nesse período, se teria sido falado mais as línguas as africanas e ou crioulas do que a língua portuguesa no Brasil.

Recentemente, esses e outros pesquisadores, citados nos parágrafos anteriores, deixaram de indagar que o português brasileiro teria passado por um período de crioulização e passaram a considerar essa questão como transmissão linguística irregular e ou como reestruturação linguística — podemos observar essas mudanças de perspectivas nos textos de Alan Baxter em “O português vernáculo do Brasil - Morfossintaxe” de 1998, também nos textos “A variação de concordância de gênero em dialetos despidginizantes e descrioulizantes do português do Brasil” de 1999, “A variação da concordância de gênero em uma comunidade de fala afro-brasileira: novos elementos sobre a formação do português no Brasil” de 2000 e em “O conceito de transmissão linguística irregular e o processo de formação do português do Brasil” de 2003 de autoria de Dante Lucchessi — assim como em “Languages in contact: the partial restructuring of vernaculars” de 2004 de autoria de John A. Holm.

Bell Hooks, em seu texto “Linguagem: Ensinar Novas Paisagens / Novas Linguagens” de 2008, escreveu que os/as africanos/as na diáspora negra ou africana nos Estados Unidos, mesmo padecidos/das e entristecidos/das por terem que abandonar suas línguas e haverem que aprender e compreenderem a língua do opressores, o inglês, francês, alemão, italiano, espanhol ou o português, as contrapuseram e as ocuparam.

Interpelou que não se pode imaginar a sonância do horror o medo dos sons que os/as africanos/as ouviram estando no interior dos porões dos navios negreiros. Que não se pode imaginar os sonidos do oceano que se misturavam aos urros dos espancamentos e aos murmúrios de clamores e das lamentações. Que não se pode imaginar que nada dava mais medo do que ouvir a língua do opressor o inglês, francês, alemão, italiano, espanhol ou português (Hooks, Bell. 2008: 859).

Considerando que os/as africanos/as não tinham uma língua compartilhada para falar uns/umas com os/as outros/as que as línguas africanas eram reprimidas ou proibidas de serem pronunciadas nos alojamentos que abrigavam os/as escravizados/as e que os/as africanos/as eram deliberadamente e propositalmente separados/as. Bell Hooks ponderou que esses/essas africanos/as compreenderam que precisavam usar e ocupar a língua do opressor para falarem uns/umas com os/as outros/as (Hooks, Bell. 2008:859).

Conseqüentemente, usando e ocupando a língua do opressor os/as africanos/as compuseram uma nova língua, isto é, resinificaram a língua do

opressor, não se tratava mais da língua do opressor, tratava-se de uma outra língua, uma “contra língua”. Assim, o inglês, francês, alemão, italiano, espanhol ou português, estabelecido pelos/pelas escravizados/as constituiu-se, de tal maneira, que os opressores não puderam ou tiveram dificuldade de compreender a língua ou essa “contra língua” (Hooks, 2008:860).

Lélia Gonzalez, em 1988 publicou o artigo “A categoria político-cultural de amefricanidade” e propôs a noção de “pretuguês”:

“Aquilo que chamo de “pretuguês” e que nada mais é do que marca de africanização no português falado no Brasil [...] O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, [...] apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação historicocultural do continente como um todo” (Gonzalez, Lélia.1988:70). "Eu gostaria de colocar uma coisa: minoria a gente não é, tá. A cultura brasileira é uma cultura negra por excelência, até o português que falamos aqui é diferente do português de Portugal. Nosso português não é português é "pretuguês" (Lélia Gonzalez em entrevista em 1980).

Para Lélia Gonzalez, as marcas linguísticas das línguas africanas no português falado do Brasil, são em tal quantidade e com tal importância que poderíamos inclusivamente denominar o português falado do Brasil, como pretuguês:

“É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar do L, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexistente. Afinal, quem é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que

corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que estão falando pretuguês [...]” (Gonzalez, Lélia. 1984:238).

“Falar é existir absolutamente para o outro”, escreveu Frantz Fanon em 1952 em seu livro mais prestigiado “Pele negra, máscaras brancas” que chegou ao Brasil somente em 1983. Nesse livro, metaforicamente, a máscara branca seria a branquitude e a pele negra seria a negritude, categoricamente Frantz Fanon minudenciou “O/a negro/a quer ser branco/a” (Fanon, Frantz Omar. 1983:27) e conseqüentemente “O/a negro/a quer falar como o/a branco/a?”.

No capítulo “O negro e a linguagem”, Frantz Fanon exemplificou que “quando mais o/a negro/a rejeitar sua negritude [...] mais branco/a o/a negro/a será” (1983:34). E indagou que “o negro e a linguagem” tem suas representações repetidamente denotadas como incapacitadas de falarem da mesma maneira e com a mesma intelectualidade que os/as brancos/as. “O negro e a linguagem” seriam marcados pela indolência, vagabundagem e ou pela remissão que acautelariam o colonialismo ou a colonialidade. E de acordo com Frantz Fanon, aquele/a que conseguissem abandonar suas linguagens e conseguisse comunicar-se da mesma maneira que os/as brancos/as seriam olhados/as e considerados/as “semelhantes à deuses/as ou à semi-deuses/as” (Fanon, Frantz Omar. 1983:38).

d) 2000:2010

Em 2010, a Fundação Palmares que é uma entidade pública brasileira

vinculada ao Ministério da Cultura e que preserva as manifestações afro-brasileiras com o apoio do IPHAN que é o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e juntamente com o Ministério da Cultura visaram, selecionar projetos destinados a realizar pilotos de experimentação da metodologia geral para o Inventário Nacional da Diversidade Linguística. Buscou-se contemplar projetos referentes a qualquer unidade da federação que enfocasse uma das seguintes situações: a) uma língua indígena, falada por poucos indivíduos; b) uma língua indígena falada por população entre aproximadamente 100 e 300 indivíduos; c) uma língua indígena, falada por comunidade numerosa; d) uma língua de imigração; e) uma língua de comunidade afro-brasileira; f) uma língua crioula; g) uma língua de sinais. O edital pretendeu testar o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL) como instrumento de valorização e reconhecimento da diversidade linguística no Brasil. Com a intenção de produzir conhecimento, documentar e salvaguardar as diversas línguas faladas por cidadãos brasileiros.

As atividades desenvolvidas foram voltadas para o atendimento do escopo geral do Inventário Nacional da Diversidade Linguística, diferentes itens foram contemplados, tais como: identificação da língua; demografia; caracterização linguística e histórico cultural; distribuição geográfica; usos na sociedade; literatura oral e escrita; produção audiovisual; acervo e estudos existentes sobre a língua. Em 2014 e 2015, respectivamente, as línguas Asuriní do Trocará e Juruna, receberam o título de Referência Cultural Brasileira por sua inclusão no Inventário Nacional da Diversidade Linguística, de acordo com o Decreto nº 7387/2010. Em 2010, Margarida Petter e Marcia Santos Duarte de Oliveira, coordenaram o projeto piloto “Levantamento etnolinguístico de

comunidades afro-brasileiras de Minas Gerais e Pará” vinculado ao Inventário Nacional da Diversidade Linguística, no Brasil.

Dessa forma o Decreto nº 7387/2010, assinado pelos Ministérios da Cultura (MinC), Educação (MEC), Planejamento e Gestão (MPOG), Justiça (MJ), Ciência Tecnologia e Inovação (MCTI) permitiu a constituição de uma política específica para a salvaguarda da diversidade linguística brasileira. Considerando que estima-se que no Brasil sejam faladas mais de 250 línguas entre indígenas, de imigração, de sinais, crioulas e afro-brasileiras, além do português e de suas variedades .

Relativamente às comunidades afro-brasileiras podemos mencionar alguns marcos legais e políticas públicas protetivas:

- Constituição Federal de 1988 e, principalmente, os artigos 3º, 4º, 5º; 215 e 216;
- Lei nº 9.459 de 13 de maio de 1997 sobre a injúria racial; a Lei No 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que inclui no currículo oficial da rede de ensino pública e privada a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”;
- Decreto Nº 4.886, de 20 de novembro de 2003, que institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial;
- Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004 do Conselho Nacional de Educação que institui as Diretrizes Curriculares para Educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana;
- Decreto nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais;

- Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010 que institui o Estatuto da Igualdade Racial
- Decreto 7.272, de 25 de agosto de 2010, que define as diretrizes e objetivos da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional.

Dante Luchessi, no texto “Racismo linguístico ou ensino democrático e pluralista?” de 2011, desintricou:

“A violenta discriminação social que se abate sobre essas marcas da fala popular, usada por mais de dois terços da população brasileira de baixa renda — onde se concentram os indígenas e afrodescendentes — constitui um poderoso instrumento para a legitimação ideológica de um projeto de concentração de renda e exclusão social. Utilizando a língua para desqualificar esses segmentos como inferiores e incapazes, as classes dominantes justificam no plano da ideologia a sua exploração. A escolha da concordância como alvo principal do preconceito tem historicamente uma motivação racista. Se a discriminação racial e sexual não são mais toleradas, o racismo linguístico ainda segue impune como ideologia dominante na sociedade (Luchessi, Dante. 2011:18, grifos nossos).

Assim, o preconceito linguístico seria o julgamento depreciativo contra determinadas variedades linguísticas. Em 1999, Marcos Bagno, no livro “Preconceito linguístico: o que é, como se faz” e enfatizou que o preconceito linguístico é necessariamente um preconceito social, isto é, um marcador social usado como um elemento de exclusão.

Em 2010, com o artigo “Preconceito que cala, língua que discrimina” na Revista Caros Amigos , Carlos Magno deslindou:

“Na América Latina as potências coloniais Portugal e Espanha historicamente empenharam-se sistematicamente em impor suas línguas as populações não-brancas. Na Argentina, por exemplo, depois da independência, o governo traçou um plano explícito de extermínio dos indígenas, a chamada “Conquista do Deserto”, pagando em dinheiro às pessoas que levassem escalpos como prova do assassinato. Com isso, a população indígena da Argentina, principalmente do centro para o sul, desapareceu quase completamente, e com ela suas línguas. No Peru e na Bolívia, a língua quéchua, que era uma espécie de idioma internacional do império inca, é muito empregada até hoje, havendo mesmo comunidades mais isoladas cujos falantes não sabem falar espanhol. É uma pena que não tenhamos uma riqueza linguística como no México, que possui mais de 50 línguas diferentes, sendo que o nahua é falado por cerca de 1 milhão de pessoas. Ainda assim, essas minorias linguísticas no Brasil estão cada vez mais reconhecendo seus direitos e lutando por eles. No Paraguai, como não houve expulsão dos jesuítas, a língua geral empregada por eles, o guarani, permanece até hoje como elemento importante da vida dos paraguaios, que são bilíngues em sua maioria: espanhol e guarani” No Brasil, o trabalho de imposição do português foi muito bem feito, de maneira que é a língua homogênea da população. O extermínio dos índios fez desaparecer centenas de línguas: hoje sobrevivem cerca de 180, mas faladas por muito pouca gente, algumas já em vias de extinção. Com a expulsão dos jesuítas no século XVIII e a proibição do ensino em qualquer língua que não fosse o português, a língua geral desapareceu”

(Magno, Carlos. 2010).

Conforme, esse mencionado pesquisador, o preconceito linguístico é decorrente, na maior parte das vezes, das práticas escolares e da imposição da norma culta à norma popular. “Aprendemos que qualquer coisa que não seja a norma culta, deve ser condenada, repreendida e achincalhada”. E “quanto à norma popular aprendemos que na maior parte das vezes essa variante da língua, está somente equivocada”. Cabe mencionar ainda, outro eminente vinculador da discriminação linguística, os meios de comunicação, lamentavelmente, uma vez que esses poderiam ser os meios para a popularização das variantes linguísticas, considerando que no Brasil, o preconceito linguístico não é discutido ou visibilizado, muito pelo contrario, é frequentemente, representado com estereotipização ou ridicularização principalmente das variantes linguísticas historicamente subalternizadas (Bagno, Marcos. 2011: 60).

O “racismo só pode ser entendido como um fenômeno social e plural: isso quer dizer: como racismos”, nos explicaram Lilia Schwarcz e Heloisa Starling, no livro “Brasil: Uma Biografia”, de 2015, elas consideraram que o racismo:

“desigual e desmerece o “outro” e nesse sentido não existem racismos “melhores” que outros; são todos perversos também não se pode criar uma régua única. Tanto que racismos variam no tempo e no espaço, assim como seus alvos mudam sempre: mulheres, negros, ciganos, judeus, palestinos,

armênios, homossexuais, curdos, tutsis as minorias de uma forma geral. Por isso mesmo o racismo, como conceito, é um marcador social de diferença, paralelo a outros, como classe, gênero, região, sexo, geração. Marcadores são, assim, repertórios de categorias ambivalentes, que, na mesma medida que traduzem hierarquias sociais, repõem novas ambiguidades estéticas, acusatórias e afetivas. Racismos funcionam, ainda, como “identidades continuadas”, no sentido de que novas formas de diferença vão sendo sempre repostas. São também sinalizadores emocionais. Sua eficácia prática depende da manipulação de conteúdos sensíveis, da contraposição de grupos, da naturalização de estereótipos, da repetição de conteúdos, da reiteração de imagens. Por fim, o racismo é também uma forma de classificação social, que se utiliza, muitas vezes, de um vocabulário de tons de pele, transformados em cores sociais (Schwarcz; Starling.2015:128). Classificações raciais não são, pois, termos ingênuos ou meramente exteriores. Têm o poder de impactar o comportamento humano, e produzem mecanismos no sentido de ranquear grupos sociais. O conceito biológico de raça, hoje sabemos, não se sustenta. Os estudos provam que raça é apenas um conceito estatístico, e não pode ser defendido como uma noção fixa ou natural. Mas, se não existe raça como conceito biológico e só há uma humanidade, o conceito tem sido, infelizmente, recriado no nosso dia a dia, e, nesse sentido, existe sim “raça social”: a maneira como os homens usam o conceito com fins políticos, econômicos e sociais. Talvez por isso sua definição seja tão difícil e permeada por ambivalências. Até porque é usado, às vezes, como critério de integração; em outros momentos, como forma de distinção e exclusão (Schwarcz; Starling, 2015: 129-130).

Intolerância religiosa seria a falta de habilidade ou vontade de reconhecer ou de respeitar diferentes crenças religiosas. Já o racismo religioso seria a intolerância religiosa ocasionada não somente pelas diferentes crenças e/ou religiões, mas, sobretudo seria suscitada pelo racismo. Isto é, aos marcadores sociais das diferentes crenças religiosas acrescentam-se como coeficiente preponderante ou como determinante o racismo convertido historicamente aos afrodescendentes e as suas práticas culturais. Melhor dizendo, o que está em jogo entre intolerância e racismo religioso não são diferentes crenças religiosas que conflitam entre si, mas, efetivamente tratam-se de opressões raciais direcionada a algumas religiões que tem suas práticas culturais racializadas.

As principais vítimas dos ataques de intolerância e racismo religioso são as religiões afro-brasileiras e essas ações ofensivas são habitualmente feitas por religiosos/as neopentecostais e por suas igrejas. O neopentecostalismo ou terceira onda do pentecostalismo é um movimento dentro do cristianismo que surgiu em meados dos anos 70 e 80 dissidente do evangelicalismo que congrega denominações oriundas do pentecostalismo clássico. Os/as neopentecostais teriam como características: o abandono e abrandamento do ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa e centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo (Silva, Vagner Gonçalves da. 2007: 207-236).

Vagner Gonçalves da Silva no texto “Neopentecostalismo e religiões

afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo” de 2007, perguntou:

Mas por que a escolha dessas religiões como principal alvo? Será que uma igreja tão organizada e interessada na conversão em massa, como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), principal representante do segmento neopentecostal, iria se importar com religiões (candomblé, umbanda e espiritismo) que juntas, segundo o Censo Demográfico do IBGE de 2000, somam apenas 1,7 % da população? Ainda que consideremos estes valores subestimados pelos motivos históricos que geraram o duplo pertencimento dos adeptos às religiões afro-brasileiras e ao catolicismo, o ataque neopentecostal não seria "muita pólvora para pouco passarinho"? Ou seja, o "bom combate" a ser travado não seria contra o catolicismo que, apesar da diminuição de fiéis verificada nas duas últimas décadas, ainda representa, segundo as mesmas fontes, 73,7 % da população? Como declarar guerra aberta a esse monopólio religioso que possui vínculos com diversas esferas da sociedade brasileira? O episódio do "chute na santa" e suas repercussões negativas (Mariano 1999:81) são um bom exemplo da dificuldade do enfrentamento aberto (Silva, Vagner Gonçalves da. 2007: 207-236).

Os ataques as religiões afro-brasileiras são mais do que procedimentos de proselitismo são investimentos nas populações mais populares ou pobres, “potencialmente consumidoras dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais”, isso, é os ataques as religiões afros, seriam consequências de mediações, disputas mágicas ou religiosas que envolvem experiências de transe religioso que são eminentes, tanto nas praticas neopentecostais quanto nas religiões afros (Silva, Vagner Gonçalves da. 2007: 207-236).

Baseados nas perspectivas de Ronaldo de Almeida em sua dissertação de mestrado em antropologia, nominada de “A universalização do Reino de Deus” de 1996, publicada como livro em 2009 com o nome “A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico”, desvela que em alguns cultos das igrejas neopentecostais na qual se encontram praticas exorcistas, a língua-de-santo aparece interminavelmente jocosa ou pejorativa, lembramos que essa é uma linguagem característica das religiões afro-brasileiras e que é tema dessa dissertação.

Ronaldo de Almeida, nesses textos, mencionou que nos cultos neopentecostais, as referencias ao diabo e essencialmente as religiões afro-brasileiras apresentam-se mesmo antes do inicio dos cultos, exemplificou, que os/as obreiras que são os/as ajudantes dos/das pastores/ras passam “óleo unguento” nos pés, nas mãos e nas cabeças daqueles/las que irão participar do culto. A explanação que foi dada, por um pastor, seria que esse óleo serviria para proteção espiritual contra a ação do diabo. E conforme as palavras do pastor tratar-se-ia de um “fechamento de corpo”. Ronaldo Almeida mesmo escreveu “essa expressão tão corrente nos terreiros de Umbanda e Candomblé e até mesmo no vocabulário popular, é constantemente citada nas varias reuniões e por diversos pastores” (Almeida, Ronaldo. 1996 [2006]: 45). Isto é, em meio as proximidades e antagonismos existentes entre o neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras, as palavras “fechamento de corpo” é, compartilhada, com afinidades e correspondências, diferenciando que para as religiões afros, “fechamento de corpo” seria uma expressão para se referir a cerimonia ou atos para aqueles/las que querem ficar protegidos/as física e espiritualmente, já para os/as neopentecostais a expressão tem uma

função parecida, a de protege-los/las "conta a ação do diabo".

Na dissertação e no livro de Ronaldo de Almeida podemos encontrar varias palavras da língua-de-santo que os/as religiosos/as neopentecostais dizem pressupondo as religiões de matriz africana como más e como erradas — exemplo, as orações dos/das pastores/ras nos inicios das praticas exorcistas. Evidenciamos as seguintes palavras: “obrigações” (:50), “amarrada” (:50), “desfeita” (:51) essas são três das palavras que para os/as religiosos/as afros, possuem sentidos semelhantes das maneiras que esses/essas pastores/ras disseram, por exemplo, a palavra “obrigação” e suas derivações que foi referida na fala: “São pessoas que já confiaram em muitos deuses. Já fizeram muitas obrigações” (:50) conforme o compêndio que esta no final dessa dissertação, para os/as religiosos/as afros, serviria para nomear os ritos de passagem que marcam mudanças de status e hierarquia religiosa. A palavra “amarrada” e suas derivações que foi anunciada na fala: “O porquê que a sua vida financeira é amarrada [...] E só quem pode responder é o senhor [...]” (:50) para os/as religiosos/as afros, seria uma referencia aos feitiços com finalidades amorosas e/ou afetivas. A palavra “desfeita” que foi dita na fala: “[...] Se existem alguém aqui que foi vitima de uma obra de macumbaria, de feitiçaria, de magia, de inveja, de qualquer ou obra maligna. Que está obra seja desfeita” (:51) para os/as religiosos/as afros, seriam uma alusão a palavra “feita” e suas derivações, que é posta em uso na língua-de-santo em expressões como: “feita de santo”, “fazer o santo”, “fulano/a é feito/a” que são palavras que podem nomear a iniciação religiosa afro-brasileira. Contudo compreendemos que muitas dessas palavras são comuns no vocabulário popular, mas distinguimos que para as religiões de matriz africana como que para as igrejas

neopentecostais essas palavras são atribuídas de poder e são consagradas. Cabe assinalar, ainda, que muitos/as religiosos/as neopentecostais já foram, supostamente, religiosos/as afro-brasileiros/as e que, por isso, conheceriam o “palavreado” ou o “linguajar” dos “demônios” ou “entidades” (Almeida, Ronaldo. 1996 [2006]: 50-51).

O livro “Orixás, caboclos & guias. Deuses ou demônios?” de 1996, foi escrito por Edir Macedo — bispo evangélico, escritor e empresário brasileiro, fundador e líder da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e proprietário do Grupo Record e da Record TV, a terceira maior emissora de televisão do Brasil — no livro contem varias fotografias e legendas propõem-se expor os “significados verdadeiros” das religiões afros. Destacamos que para os/as neopentecostais, essas religiões são erradas e más e que cultuam divindades maléficas que erroneamente acreditam ser benéficas, no início do livro, mostra um convite para uma festa de candomblé, que tem um tridente como figura, retratada com a subseqüente a legenda: "O tridente do diabo revela o intuito deste ritual"(:27). Uma fotografia de uma “Pombagira” — que seria para as religiões afro, o espírito de uma mulher sensual, independente e dominadora — possui a seguinte legenda: “A pomba-gira causa em muitas mulheres o câncer de útero, ovário, frigidez sexual e outras doenças. À sua atuação atribuem-se comportamentos ligados a práticas sexuais ilícitas e outras situações ligadas à sensualidade pecaminosa" (:36). No entanto o maior repercussão desdobra-se das fotografias de cerimoniais secretas ou discretas das religiões afro-brasileiras, como o “Orô” que é a cerimonia em que animais são imolados sobre a cabeça dos/das iniciados/das.

Conforme exemplificou Vagner Gonçalves da Silva a respeito do livro

“Orixás, caboclos & guias. Deuses ou demônios?”:

“Essas cenas são, de fato, o "calcanhar de Aquiles" dos cultos afros, sobretudo quando retiradas de seu contexto, visando criar a imagem dessas religiões como "sangrentas", "selvagens" ou "primitivas". As fotos de um sacrifício animal feito sobre a cabeça de uma iniciada e de fiéis ajoelhados apresentam as seguintes legendas: "A feitura da cabeça! Nesse estágio o adepto já fez um pacto com os demônios. Só Jesus poderá libertá-lo" (Macedo, Edir. 1996:77); "Festa de formatura, onde os adeptos 'ganham de presente' uma legião de demônios para trabalhar com eles" (Macedo, Edir. 1996:65) (Silva, Vagner Gonçalves da. 2007: 207-236).

No livro “Orixás, caboclos & guias. Deuses ou demônios?” de Edir Macedo de 1996 utilizou a língua-de-santo de forma jocosa se não fosse trágica. No “Capítulo 5 – Nomes usados pelos demônios” são mencionados muitos nomes das divindades das religiões afros, entre os designativos estão: “Exus, Pombagira, Erê, Caboclos, Guias, Orixás, Oxum, Iemanjá, Ogum, Pretos/as Velhos/as, Zé Pelintra” (Edir, Macedo. 1996:31-35). Na sessão “Algumas comidas usadas pelos orixás” do “Capítulo 13 – Trabalhos e despachos”, Edir Macedo descreveu algumas características e comidas das religiões afro-brasileiras, tendo como exemplo: “Exu - orixá mensageiro. Exu não faz nada sem cobrar sua parte. Comida: cebola e mel, entregues no mato, com uma vela branca, vermelha ou azul. Também toma aguardente. No sincretismo: sataná, diabo”, “Ogum - deus da guerra e da tecnologia. Comida: feijoada, xinxim, acarajé e milho branco. No sincretismo: Santo Antônio e São Jorge”, “Oxóssi - "protetor" dos caçadores. Comida: peixe de escamas, arroz, feijão e dendê. No sincretismo: São Sebastião, Santo Expedito e São Jorge”

(Edir, Macedo. 1996:77-78). Baseados nas perspectivas de Ronaldo Almeida (1996) [2009] e de Vagner Gonçalves da Silva (2007), consideramos que no meio dos/das religiosos/as neopentecostais e de matriz africana existem “inversões e/ou versões” como nos deslinda Vagner Gonçalves da Silva:

“Ao observarmos que a produção literária, as concepções religiosas, o uso da oralidade e do transe, as cosmogonias, os ritos e as liturgias que constituem a teologia neopentecostal fornecem uma "pedagogia" em que se aproveita o léxico e a gramática do sistema detratado — das religiões afro-brasileiras — em seu próprio benefício. Valer-se da lógica mágico-religiosa do outro é o primeiro passo para tentar garantir a operacionalidade desta lógica quando aplicada em seu próprio sistema, a partir de outros pressupostos. A "inversão", também sendo uma "versão", só faz sentido quando se conhece o que se inverte. No limite, porém, ambas, versões e inversões, dependem umas das outras para ampliar seus significados e afirmar suas identidades por contraste (Silva, Vagner Gonçalves da. 2007: 207-236).

Ou seja, o neopentecostalismo vem se distanciando do pentecostalismo clássico e vem se aproximando das religiões de afro-brasileiras, ainda que seja para recusar-se a admitir, a reconhecer, a aceitar, o neopentecostalismo passou a conceber e praticar manipulações mágicas ou religiosas das religiões de matriz africanas. Como consequência dessas aproximações, as representações da divindade “Exu” que é o orixá mensageiro das religiões afros, invocado comumente nos cultos afros, passou a ser invocado nas sessões neopentecostais de exorcismo e/ou de descarrego, como um elemento de “inversão” e de manipulação mágicas e/ou religiosas, como exemplifica Vagner Gonçalves da Silva:

“Exu não é mais chamado para atuar como mensageiro ou "sujeito do favor". Agora, sua função é vir para ser expulso em nome da cura e da salvação do possuído. Não sendo mais a morada do maligno, o liberto "expulsa o favor" (que no sistema afro-brasileiras sempre o deixavam à mercê dos despachos) e impõe seu "direito" à graça divina, falando diretamente ao seu detentor celestial por excelência” (Silva, Vagner Gonçalves da. 2007: 207-236).

“Exu foi associado ao diabo e aos espíritos dos mortos, chamados de “encostos” que perturbam as pessoas, fechando-lhes o caminho, e por isso devem ser despachados (mandados embora) em rituais de limpeza espiritual. Quando incorporam nas sessões de umbanda, a religião afro-brasileira com maior número de adeptos no Brasil, esses Exus se apresentam com nomes de demônios extraídos da Bíblia, como Exu Belzebu e Exu Lúcifer, ou nomes relativos aos domínios que regem, como Exu 7 Encruzilhadas, Exu Porteira, Exu Cemitério, Exu Catacumba, Exu Caveira, Exu da Lama, Exu do Lodo, Exu da Sombra. Estes Exus, e sua versão feminina, chamada de Pombagira, reproduzem no Brasil contemporâneo as representações do diabo, presentes nas gravuras europeias da Idade Média e nas histórias de mistério e terror divulgadas no início do século XX. E se no candomblé existe menos de uma dezena de avatares de Exu (Eu Tiriri, Exu Lonã, Exu Marabô etc.), na umbanda há legiões com dezenas deles” (Da Silva, Vagner Gonçalves. 2013:1085-1114).

Exu teve sua representação como demônio ou diabo amiudadamente aceita ou concordada por uma boa parte dos/das religiosos/as afro-brasileiros/as, mencionaremos algumas cantigas das que versam de “Exu” tal qual o “Diabo”:

“Diabo ou não? Diabo ou não?

Agora que eu quero ver se ele é Diabo ou não?”.

“Fala Mal de Mim, Só Não Fala Por De Trás,

Pega Ela Diabo, Pega Ela Satanás”

“Quando o galo canta é madrugada,

Foi Exú na encruzilhada, batizado com dendê,

Rezo uma oração de traz pra frente,

Eu queimo fogo e a chama ardente,

Aquece Exú, Ô Laroieê,

Eu ouço a gargalhada do Diabo,

É Caveira, o enviado do Príncipe Lúcifer,

É ele quem comanda o cemitério,

Catacumba tem mistério, seu feitiço tem axé, É Caveira”,

Vagner Gonçalves da Silva em seu texto “Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos” de 2013, explicou, que mesmo que os/as afro religiosos/as usualmente tenham aceitado ou concordado com as representações de Exu como o Diabo ou como Demônio, Exu não perde suas representações e ou particularidades afro-brasileiras, considerando que:

“Estes “Exus-Demônios” mantêm uma continuidade com a concepção africana de Exu e diferenças em relação à concepção cristã do demônio. Considerando o papel ativo também da agência africana nesse processo de contato cultural, parece-me que o “Exu-Demônio” é muito mais africano do que sua face aparenta. Em primeiro lugar, porque esses “Exus-Demônios” continuam sendo seres da mediação, tal como o Exu africano. Alguns de seus nomes foram extraídos da Bíblia, mas a grande maioria faz referência aos pontos de passagem (encruzilhadas, porteiras), de intercessão entre o

mundo dos vivos e dos mortos (cemitérios, catacumbas, caveiras), aos estados intermediários da matéria (lodo, lama, sombra), ou à duplicidade das coisas (sua capa é preta de um lado e vermelha de outro, como o chapéu bicolor que Exu usa). Ele é também um mediador entre distintos universos míticos e sociais, um “ser duplo” que traz em si as partes mediadas” (da Silva, Vagner Gonçalves. 2013:1085-1114).

Para as religiões afro-brasileiras os “Exus-Demônios” podem fazer tanto o bem, como, por exemplo, curar doenças, arrumar emprego, resolver problemas judiciais e amorosos, quanto o mal, como, por exemplo, causar doenças, prejudicar pessoas e separar casos amorosos. “Os Exus fazem o que lhes pedem”. Nessa lógica “Exu-Demônio” se ausentaria das representações do “Demônio” cristão, que representaria simplesmente o mal e passaria a ter novas representações, isto é, “Exu não é o diabo, e o diabo não é Exu”, mas ambos podem estabelecer relações que ampliem seus significados originais, ao mesmo tempo em que adquirem novos significados” (Da Silva, Vagner Gonçalves. 2013). Pois se, houve a demonização de “Exu”, houve também a “Exuzação” do diabo que deixa de ser simplesmente o mal. A título de exemplo disso mencionaremos algumas cantigas das religiões afro-brasileiras que versam de “Exu” tal qual o “Diabo”, contudo “fazendo o bem”, sendo benéfico:

“Jurou amar alguém na encruzilhada,
Jurou fazer o bem de madrugada,
Hoje com fé, companheiro e amigo leal,
Quebra feitiço e também desfaz o mal,
E toda vez que na rua eu caminhar,
E ouvir de longe sua voz a ecoar,

Tenho certeza que agora não ando sozinho,

Exu é o dono do meu caminho”.

“Exu da sandália de pau, Onde ela chega, faz o bem e faz o mal”.

“Exu Rei é o maioral, Exu Rei é o maioral,

Ele vem fazer o bem, E também fazer o mal”.

Reiteramos que os principais alvos da intolerância e do racismo religioso no Brasil são os/as religioso/sas afro-brasileiros/as e que esses ataques são predominantemente feitos pelos/as neopentecostais, na qual usam da língua-de-santo indiscutivelmente de maneira depreciativa ou aviltante. Isto é, a intolerância e o racismo religioso dos/das neopentecostais é expressada, além de outras formas, pelo preconceito e racismo linguístico às religiões afro-brasileiras. Iteramos, que é recorrente entre as análises gerais tanto dos/as pesquisadores/as de evangélicos/as quanto pesquisadores/as das religiões afros, situar essas praticas em polos distintos e contrários. No nosso entendimento, não podemos assegurar essa dicotomia ou veracidade, ou seja, não acreditamos que seja simplesmente isso. Pois, abonamos que essas religiões operam a partir de uma mesma cosmologia, com conteúdos explicativos distintos, mas a cosmologia é a mesma, se referindo ou se reportando a mesmas entidades, símbolos e linguagem. (Da Silva, Vagner Gonçalves. 2007; 2013; Almeida, Ronaldo. 1996).

Como exemplo, citaremos uma cantiga das religiões afro-brasileiras, que trata relativamente a “Exu-Demônio” e “Jesus” ao mesmo tempo:

“Exu que tem duas cabeças, ele faz sua gira com fé,

Uma é satanás do interno, E outra é de Jesus Nazaré,

Uma é satanás do inferno, E a outra é de Jesus Nazaré”.

2. O QUE É LÍNGUA-DE-SANTO?



Fotografia: Ofó. 2016. Ilê Axé Oju Ogún Fúnmilaiyó. Foz do Iguaçu, Brasil.

As chamadas contemporaneamente de religiões de matriz africana e ou afro-brasileiras estabeleceram-se em numerosos estados do Brasil e em diferentes épocas e com nomes diferentes, são descendentes das práticas culturais principalmente dos/as sudaneses/as, daomeanos/as e bantos/as, mas

também de outros grupos africanos/as, que entre os séculos XVI e XIX foram descolocados/as e escravizados/as no Brasil. Entre as religiões afro-brasileiras, estão, o Babaçuê no Pará, Batuque no Rio Grande do Sul, Tambor de Mina no Maranhão e Pará, Xangô no Pernambuco, Cabula no Espírito Santo, Catimbó no Pernambuco e Paraíba, Toré no Sergipe, Xambá no Alagoas, Pernambuco e Piauí, Culto aos Egunguns na Bahia, Encantaria, Terecô, Mata ou Encantaria de Maria Bárbara Soeira no Piauí, Maranhão e Pará, e a Jurema, Quimbanda, Candomblé e Umbanda em todo Brasil (Carneiro, Edson. 1937 [2008]; Landes, Ruth. 1967; Bastide, Roger. 1978; Verger, Pierre. 2002; Albein, S. Joana. 2008; Gonçalves da Silva, Vagner. 2015; Goldman, Marcio. 1984).

Entre essas religiões, em maior e ou menor medida, miticamente ou não, adquiriram elementos das religiões europeias cristãs, das religiões indígenas brasileiras e da mesma maneira das religiões islâmicas de diversos lugares Para Ruy Povoas em seu livro “A linguagem do candomblé: níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa” de 1985, à semelhança de Yeda Pessoa de Castro em seu livro “Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro” de 2001 e de Margarida Petter em seu livro “Introdução a Linguística Africana” de 2015, a “língua-de-santo” também conhecida como “gíria-de-santo” ou como “língua do santo” é uma linguagem com falada pelos/as religiosos/as afro-brasileiros/as que concerne em si, principalmente, palavras das línguas africanas, sudanesas, daomeanas, bantas e essencialmente palavras da língua portuguesa.

a) Nação

As diferentes línguas africanas são enfatizadas nos terreiros pelo conceito de “nação” que é uma categoria nativa das religiões afro-brasileiras que opera como signo diacrítico e marcador geopolítico da diáspora negra entre tradições oriundas de distintas localidades na África. Neste contexto, as principais nações são: as sudanesas afiguradas pelas nações lorubás — Ketu, Efan, Ijexá, Nagô Egbá, Batuque do Rio Grande do Sul, Xambá de Pernambuco — as daomeanas afiguradas pelas nações Jeje — Mahi, Fon, Éwé, Mina, Fanti, Ashanti — e as bantas afiguradas pelas nações Bantas — Angola, Congo, Cabinda. Mesmo que as nações sejam especificadas e singularizadas por suas práticas culturais, nenhuma é desacompanhada de outras, existem muitas semelhanças e correspondências que tangem os ritmos tocados nos tambores, as divindades cultuadas, as procedências dos/das fundadores/as e os conjuntos de elementos e de práticas culturais, mas, sobretudo compartilham as línguas africanas usadas nas cerimônias e nos cotidianos dos terreiros.

No século XVI, início da escravatura no Brasil, a palavra “Nação” teria sido usada pra aglomerar os/as escravizados/as de acordo com suas naturalidades. Mary C. Karasch, em seu livro “A vida dos escravos no Rio de Janeiro: 1808-1850” de 2000, descreveu: “Um/a escravizado/a brasileiro/a poderia ser Antônio/a Crioulo/a ou Aparecido/a Pardo/a. Enquanto um/a escravizado/a africano/a poderia ser Antônio/a Angola ou Aparecido/a Moçambique (Karasch, Mary. 2000:36-37, grifos nossos). Enfatizamos que no século XIX no Brasil, Rio de Janeiro existiam as chamadas “nações brasileiras” que eram proeminentemente a “Cabra” sendo os/as filhos/as de negros/as com mulato/as, a “Crioula” sendo os/as filhos/as de pais/mães negros/as,

nascidos/as no Brasil, “Mulata” sendo os/as filhos/as de negros/as com brancos/as, “Parda” – filhos/as de mulatos/as com pais/mães brancos/as (Karasch, Mary. 2000:36-37, grifos nossos).

Quanto aos/as africanos/as, suas nações eram descritas proeminentemente nos anúncios de jornais que vendiam escravizados/as. conforme os exemplos de Mary Karasch: “Fugiu da Fazenda Timbo, pertencente a Ignácio Borges de Barros, uma escravizada de nome Maria, da Nação Nagô” (Jornal da Bahia, 23-1-1855, grifos nossos), “No dia 31 de janeiro fugiu o escravizado Mina chamado David (Jornal da Bahia, 14.11.1857, grifos nossos)”. Se os/as escravagistas não soubessem as naturalidades, dos/as escravizados/as comumente acrescentavam a frase “de nação” aos nomes que eram usualmente cristãos, por exemplo: "Negro/a de nação", ou "Um/a africano/a" (Karasch, Mary. 2000:42-43, grifos nossos).

Katia Mytilineou de Queirós Mattoso em seu livro “Ser escravo no Brasil” de 2001, exemplificou que as primeiras confrarias religiosas constituídas por africanos/as e por seus/as descendentes eram essencialmente católicas ou afro-brasileiras, caracterizavam-se pelas separações entre os/as próprios/as africanos/as usando como especificações as naturalidades. Por exemplo, as confrarias de determinados grupos de africanos/as não recebiam ou acolhiam africanos/as de outros grupos. Contudo no século XVIII essas confrarias passaram a abrigar africanos/as e descendentes de outras nações (Mattoso, Katia Mytilineou de Queirós. 2001:146-153).

Vivaldo da Costa Lima, escreveu em “Encontros de nações-decandoblé” de 1984, que Mãe Aninha do Ilê Axé Opô Afonjá costumava dizer que seu terreiro era indubitavelmente: “Nagô Puro”, Mesmo que Mãe Aninha

soubesse que era descendente de africanos/as Grunces, Isto é, com esse exemplo de Vivaldo, mostramos que para as religiões afro-brasileiras a ideia de nação religiosa é mais importante do que a ideia nação de naturalidade do/a sujeito/a.

b) Gíria de Santo

Assim como outras gírias, a da língua de santo, da mesma maneira teve muitas palavras que ficaram conhecidas fora de seus grupos. Jorge Amado, famoso escritor baiano, mencionou e explicou muitas palavras da língua ou da gíria-de-santo em seus livros, principalmente em “Jubiabá” de 1935, “Capitães da areia” de 1937, “São Jorge dos Ilhéus” de 1944, “Bahia de Todos os Santos” de 1944, “Compadre Ogun” de 1964, “Tenda dos Milagres” de 1969, “Tereza Batista Cansada de Guerra” de 1989.

Em “Tenda dos Milagres” narrou que na “Festa de Oxóssi” no terreiro de “Mãe Majé Bassan”, quando os policiais chegaram para interromper a Festa. “Pedro Archanjo” entoou as seguintes palavras: “Ogun Kapê Dan Meji, Dan Pelu Oniban” que podemos traduzir como “Ogun chamou as cobras e as cobras se ergueram diante dos soldados”. E naquele momento “Zé Alma Grande” transformou-se e/ou recebeu Ogun — orixá metalúrgico e da guerra — e “Ergueram-se os braços do orixá, mas mãos tenazes eram duas cobras (Amado, Jorge. 1969:310). O delegado e seus policiais que o acompanhavam fugiram apavorados. Esse narrado por Jorge Amado exemplifica como a oralidade e a língua-de-santo são condutoras de poderio nas religiões afro-brasileiras. Concernentes a esse poderio de realização encontram-se, por exemplo, os “Oriki” que são as evocações, os “Korin” que são as cantigas, os

“Adura” que são as preces, os que “Iba” são as saudações, os “Owe” são os provérbios e os “Ofó”, esses, que são os encantamentos afro-brasileiros — entretanto dos esses vocábulos destacados são iorubas.

Já sobre as palavras bantas podem destacar “angu, babaca, babau, bamba, bambambã, banguela, biboca, bunda, caçamba, cachaça, cachimbo, caçula, cafofo, cafundó, cafuné, cambada, candango, canga, capanga, carimbo, catinga, caxumba, cochilar, corcunda, cucuia, denço, fubá, macaco, maconha, macumba, mandinga, marimbondo, miçanga, molambo, moleque, moringa, muamba, muquifo, muquirana, muvuca, muxiba, quilombo, quitanda, quitute, quizomba, sacana, senzala, tanga, zumbi”, essas que fazem parte do cotidiano linguístico brasileiro (Pessoa de Castro, 2001; Alkmim, Tania; Peter, Margarida, 2008).

Muitas vezes os sentidos preconceituosos da palavra “Macumbeiro/a” são suprimidos ou invertidos pelos/as religiosos/as afro-brasileiros/as, pois muitas vezes se autoneameiam orgulhosamente como “Macumbeiros/as”. Para Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino em “Fogo no Mato - Ciência Encantada Das Macumbas” de 2018, a palavra “Macumba” seria provavelmente proveniente da língua africana Quicongo, o “Ma” indicaria o uso do plural da palavra “Kumba” que significaria “Feiticeiro/a” e ainda “encantadores/as de palavras” (Simas, Luiz; Rufino, Luiz. 2018:01).

Alicerçados nessa referência imaginamos que os/as religiosos/as afro-brasileiros/as são mesmo encantadores/as de palavras, pois, por exemplo, na “Sasanha” que é uma cerimônia consagrada a Ossain — divindade da flora —, as “Ewe” que são as folhas, são encantadas por meio dos “Ofó”, que são ao mesmo tempo: os falares, os recitares e os cantares afro-brasileiros, por meio

das chamadas “Korin Ewe” que são cantigas das folhas, as “Ewe” despertam, e proporcionam os seus benefícios fitoterápicos. Como exemplo de Korin Ewe, mencionamos: “Aurê Kutu Ossain / Aurê Kutu Ni Ewe O”, que nos foi explicado como “Nós recebemos boa sorte em torno de Ossain / Nós recebemos boa sorte ao redor das folhas”. O Ofó é assim, o poder de encantamento das religiões afro-brasileiras, emanado dos falares e cantares, essas elocuições contem os sopros de quem as proferiu, ou seja, fragmentos das pessoas e do axé delas, assim podem manejar o axé, ora podendo distribuí-lo: comunicando, ou ora podendo retê-lo ou recebe-lo: isso é permanecendo em silencio.

Ruy Povoas em “A linguagem do candomblé: níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa” de 1985 salientou que somente alguns/as religiosos/as poderiam falar lorubá com desempenho plausível, isso significaria na pratica, segundo esse pesquisador, que somente alguns/as intelectuais ou remanescentes dos/as antigos/as africanos/as fundadores/as dos terreiros, ou mesmo os/as religiosos/as sobejos/as de alguns terreiros tradicionalíssimos e conservadoríssimos compreenderiam lorubá com desenvoltura e habilidade. Contudo salientamos que atualmente muitos/as religiosos/as vem estudando lorubá e outras línguas africanas, sobretudo pra uso em fins religiosos/as; salientamos que as línguas que essas pessoas estão estudando são conforme as gramaticas atuais que não são as mesma das línguas africanas de 500 anos, que os/as escravizados/as falavam.

Também sobre o lorubá, Lisa Earl Castillo no livro “Entre a Oralidade e a Escrita: a Etnografia nos Candomblés da Bahia” de 2008, considerou que essa língua passou por diversas modificações morfológicas e sintáticas antes de ser circunscrita as religiões de afro-brasileiras, essa autora indagou que entre os

séculos XIX e XX no Brasil, o lorubá teria sido crioulizado, ou seja, teria sido “abrasileirado” misturando palavras da língua portuguesa e de outras línguas africanas, Lisa Earl Castillo finalizou essa discussão destacando que o lorubá falado nas religiões afro-brasileiras seria proveniente do lorubá falado nas religiões da “África Ocidental” isto é, conteria assim especificidades linguísticas.

Conforme Yeda Pessoa de Castro em “Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro” de 2001 e com Margarida Petter em “Introdução a Linguística Africana” de 2015, escolhemos privilegiar a fonética e a forma falada das palavras. Assim sendo, escrevemos a maior parte das palavras que possuem origem nas línguas africanas “de forma aportuguesada” e do mesmo modo consideramos o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, tendo em vista que a maior parte dessas palavras foram incluídas na língua portuguesa e que não devem ser tratadas como exóticas. Escrevemos, por exemplo, “Exu”, “Oxum”, “Axé” e “Xangô” ao invés de “Eṣu”, “Oṣun”, “Aṣé” e “Ṣango” como indica a gramática e ou ortografia da língua lorubá. Considerando que no Brasil essas palavras seriam lidas com som de “S” e não de “X”.

Nas afro-brasileiras, “Ajeun” é comida, que tão fartamente são preparadas para divindades e seus/as filhos/as: “Acarajé é uma comida consagrada a Iansã, Axoxó é uma comida consagrada Oxossí, Amalá é uma comida consagrada a Xangô, Ipeté é uma comida consagrada a Oxum”. Igualmente que os “Iba” que são as saudações ou aclamações às divindades, permaneceram em línguas africanas, exemplo: “Laroie é a saudação de Exu”, “Ogun le” é a de Ogun, “Oke Arole” é a de Oxossí, “Atotô” é a de Obaluaiê e Omolu, “Arrobobo” é a de Oxumarê, “Saluba” é a de Nanã, “Oba Xirê” é a de Obá, “Epa Hei” é a de Iansã, “Odoia, Eruia ou Omio” é de Iemanjá, “Kawô

Kabiesile” é a de Xangô e “Epa Baba” é a de Oxalá”.

“Owe” são os provérbios das religiões afro-brasileiras: “Aquele que bate palmas para que o louco dance é tão louco quanto ele mesmo”; “A boca não pode ser tão suja que seu dono não possa comer com ela”; “Kosi Ewe, Kosi Orixá – Sem folhas, sem orixá” ou “Iná Ke Kobá – O fogo não queima seu rei”; “Okon Mimo – Coração puro”; Kò Má`Ikú, Kò Má`Run, Kò Má`Sejò, Kò Má`Òfo, Kò Má`Èpè, Àarin Dede Wa” – Nada de morte, nada de doença, nada de problemas, nada de percas, nada de maldades, entre todos/as nós”; “Íwà Lèsin – O caráter é a religião”; “Omi Tun, Onã Tun, Pele Tun – Água nova, caminho novo, calma novamente”, são alguns desses falares.

Eranko são os nomes dos animais, nas comunidades afro-brasileiras: “Ajapá” é tartaruga, “Eledé” é suíno, “Idã” é cobra, “Igbi” é caracol, “Irilé” é pombo, “Kokén” é galinha d`angola, “Laba Laba” é borboleta”. “Korin”, “Orin” são as cantigas, que podem entoadas em línguas africanas ou em língua portuguesa. Vejamos os nomes de alguns dos toques ou ritmos afro-brasileiros, tocados nos tambores durante as cerimônias “Vassi” é consagrado a Ogun”, “Agueré” é consagrado Oxóssi, “Awo” é consagrado a Ossain, “Bravun” é de Oxumaré, “Opanijé” é de Obaluaiê e Omolu, “Daró e ou Ilú” é de Iansã, “Alujá” é de Xangô, “Ijexá” é de Oxum, “Igbín” é de Oxalá”, como podemos perceber mantiveram as denominações africanas.

Relembremos que a língua-de-santo não possui somente palavras africanas, bem longe disso essa linguagem afro-brasileira esta estruturada na língua portuguesa, assim, conseqüentemente, muitas palavras dessa, são faladas em português; por exemplo; “encruzilhada, defumador, navalha, fio de conta, despacho, jogo-de-búzios, terreiro, descarrego, pai/mãe-de-santo”,

esses que são vocábulos de uso cotidiano nas comunidades afro-brasileiras e que seus respectivos significados e usos religiosos estão descritos no compêndio ao final dessa dissertação.

Os/as religiosos/as acrescentam a frase “de santo” pra recomendar e ou indicar que se tratam de elementos relacionados às religiões afro-brasileiras e as vezes ainda é pormenorizado a divindade do qual o elemento se relaciona, por exemplo: “roupa de santo; cantiga de santo; comida de santo; filho/a de santo; pai/mãe de santo; espelho de Oxum; facção de Ogun; folha de lemanjá, filho/a de Oxóssi”, frequentemente misturam palavras africanas com palavras portuguesas, para os designativos, exemplos: “Quartinhas de Oxóssi” é festividade de Oxóssi; “Águas de Oxalá” é a festividade de Oxalá; “Fogueira de Ayrá” que é a festividade de Ayrá” e “Colônia de lemanjá” e “Tapete de Oxalá” são plantas consagradas as divindades lemanjá e Oxalá.

c) Encantamento

Simas em seu livro “Pedrinhas Miudinhas - sobre o retorno à Noite Grande” de 2013, nos contou:

“Obatalá moldou os homens a partir de um barro primordial; para isso pediu a autorização de Nanã, a venerável senhora que tomava conta daquele barro. Os seres humanos, depois de moldados, recebiam o emi - sopro da vida - e vinham para a terra. Aqui viviam, amavam, geravam novas pessoas, plantavam, colhiam, se divertiam e cultuavam as divindades. Aconteceu, porém, que o barro do qual Obatalá moldava os humanos foi acabando. Em breve não haveria a matéria primordial para que novos seres fossem feitos. A questão foi levada a Olodumare. Ciente do dilema da criação, Olodumare

convocou os Orixás para que eles apresentassem uma alternativa para o caso. Como ninguém apresentasse uma solução, e diante do risco da interrupção do processo de criação dos seres humanos, Olodumare determinou que se estabelecesse um ciclo. Depois de certo tempo vivendo no Ayê, os humanos deveriam ser desfeitos, retornando à matéria original, para que novos homens pudessem, com parte da matéria restituída, ser moldados. Foi então que Iku, até então calado, ofereceu-se para cumprir o designo do Deus maior. Olodumare abençoou Iku. A partir daquele momento, com a aquiescência de Olodumare, Iku tornava-se imprescindível para que se mantivesse o ciclo da criação. Desde então Iku vem todos os dias ao Ayê para escolher os homens e mulheres que devem ser reconduzidos ao Orum. Seus corpos devem ser desfeitos e o sopro vital retirado para que, com aquela matéria, outros homens possam ser feitos - condição imposta para a renovação da existência. Dizem que, ao ver a restituição dos homens ao barro, Nanã chora. Suas lágrimas amolecem a matéria-prima e facilitam a tarefa da moldagem de novas pessoas. Iku é, desde então, o único Orixá que tem a honra de baixar na cabeça de todas as mulheres e homens que um dia passaram pelo Ayê. É por isso que no Axêxê, o ritual fúnebre que celebra, prepara e comemora a volta dos homens ao todo primordial, prestam-se homenagens a Iku - com cantos de júbilo e louvação que, mais que a morte, reafirmam o mistério maior: a possibilidade de outras e outras vidas. Assim diziam os mais velhos, que jamais vestiam luto, em sua infinita sapiência” (Simas, Luiz Antonio. 2013:41).

As religiões afro-brasileiras entendem que a “morte não é o oposto da vida”, esses/as religiosos/as acreditam que os/as mortos/as encantariam como “Eguns”, que são espíritos, de homens e de mulheres ancestrais que podem

ser invocados/as, consultados/as, compreendidos/as e contemplados/as como divindades, isso é “Egunguns” ou “Essas”, a diferença seria que os Egunguns são Eguns mais evoluídos e poderosos dos que os Eguns Essas. Para esses/as religiosos/as “somente há morte quando há esquecimento”, da mesma maneira, acreditam que para os encantamentos são indispensáveis tanto a vida quanto a morte, que são representadas, por exemplo, tanto pelos vegetais, quando pelos minerais ou pelos animais imolados. Mas morte e vida, são representadas, além disso, pelas presenças das divindades e dos/as seus/as filhos/as. É a partir dos aspectos mencionados acima que avançamos em nossas reflexões, pois se a língua-de-santo não é o oposto da língua portuguesa e as línguas africanas e portuguesa representariam isocronamente reminiscências e contemporaneidades, então tanto as línguas africanas quanto a língua portuguesa poderiam ser invocadas, consultadas e cultuadas para compreender ou contemplar a língua-de-santo. Para a língua-de-santo são indispensáveis tanto as línguas africanas quanto a língua portuguesa e nessa reflexão, as línguas africanas e portuguesa seriam concomitantemente imoladas e manifestadas novamente no encantamento da língua-de-santo, como vida e morte de uma linguagem afro-brasileira.

Luiz Rufino em seu texto “Pedagogias das encruzilhadas” de 2018, descreveu:

“Exu recebeu a opção de escolher entre duas cabaças. A primeira continha o pó mágico referente aos elementos que positivavam a vida no universo, enquanto na segunda estava outro pó, referente aos elementos que negativavam a vida no universo. Frente ao dilema entre as duas opções, Exu acabou surpreendendo a todos quando optou por uma terceira cabaça, esta

vazia, sem existir nada dentro. Assim foi feito: trouxeram a terceira cabaça e a entregaram a Exu. Tendo a terceira cabaça em seu domínio, Exu retirou o que havia na primeira – o pó mágico referente aos elementos positivadores – e despejou na cabaça vazia. Logo em seguida, repetiu o procedimento com a segunda cabaça, retirando dela os elementos negativadores, e os despejou na terceira. Exu, então, chacoalhou a terceira cabaça, misturando os dois elementos, e em seguida os soprou no universo. A mistura rapidamente se espalhou por todos os cantos, sendo impossível se dizer o que era parte de um pó ou do outro, mas, agora, um único, um terceiro elemento” (Rufino, Luiz. 2018:77)

Esse encantamento da língua-de-santo poderia ser feito em uma encruzilhada, que é lugar onde se cruzam caminhos. Imaginamos que a língua-de-santo seria como uma encruzilhada, as vezes falada com palavras das línguas africanas, as vezes falada com palavras da língua portuguesa, mas permanentemente, língua-de-santo. Um “Itan”, isso é, um mito, sobre “Exu” narra que tinha um gorro que era de cor vermelha de um lado e de cor preta do outro, quando Exu passava as pessoas pleiteavam qual era a cor do gorro, sendo que uns/umas diziam que era vermelho e outros/as diziam que era preto, Exu apesar disso, ignorava os questionamentos, desentendimentos sobre qual era a cor do seu chapéu ou gorro.

Assim como Exu nesse itan, enquanto os/as pleiteiam a respeito da língua-de-santo em busca das prováveis origens, fidelidades ou não, equívocos ou inequívocos, os/as religiosos/as afro-brasileiros/as não almejam ou se interessam em saber ou compreender uma veracidade incontroversa que dedilhariam prováveis origens, fidelidades ou não, inequívocos ou equívocos

da língua-de-santo, pois da mesma maneira que o gorro de Exu, a língua-de-santo não é unicamente de cor preta como as línguas africanas, nem ao menos de cor vermelha como a língua portuguesa, a língua-de-santo seria uma outra coisa, ela concerniria em si, tanto as cores preta e vermelha, quanto as línguas africanas e portuguesa, encruzilhadamente.

Alguns/mas religiosos/as nos disseram “na gíria-de-santo”, “na nossa gíria”, “falamos na gíria-de-santo” e conforme Dino Preti, em seu livro “Estudos de língua oral e escrita” de 2004, gírias seriam variantes linguísticas informais, comumente, concernentes a grupos subalternizados, assim regularmente, delimitariam ou objetivariam humorizar e ou segredar (Preti, Dino. 2004), assim em conformidade com os/as religiosos/as do Ile Axé Oju Ogun Funmilaiyó e com Dino Preti exporemos algumas considerações a respeito dessas locuções: A gíria-de-santo, é metafórica, alguns elementos são nomeados a partir de algumas figuras de linguagem que produzem sentidos por meio de comparações, por exemplo: “vassoura” as vezes é chamada de “bailarina” porque tanto a “bailaria” quanto a “vassoura” dançariam; “cerveja” as vezes é chamada como “sabão” porque tanto a “cerveja” quando o “sabão” fariam espuma; “gay” é “homem que gosta de calça” e “lésbica” do mesmo modo é nomeada como “mulher que gosta de saia”, acenando a homossexualidade.

Assim como em outras gírias, a de santo, igualmente é efêmera, passageira, temporária ou transitória, exemplificamos: “sou do tempo de ferro de brasa”, “sou do tempo de Mãe Menininha”, “sou do tempo que lansa vestia vermelho”, dizem os/ velhos/as anciões/ãs afro-brasileiros/as para demonstrar suas senilidades, isto é, na gíria-de-santo, as palavras também podem representar ou significar as idades dos/as religiosos/as.

Algumas qualidades engraçadas ou pejorativas, também são nomeadas por outras palavras diferentemente das palavras que comumente conhecemos exemplo: “fofoqueira/a” é “afofo”, “louco/a” é “kolori”, “fedorendo/a” é “olofó” e “briguento/a” é “ejóino/na” — obviamente, existem os adjetivos ou atributos positivos, por exemplo: “belo/a, bom/a, excelente” é “odará”, “confirmação, alegria, felicidade” é “alafia” e “assim seja, tomara, satisfação” poder ser “axé”.

Entretanto, algumas palavras da gíria-de-santo e ou da língua-de-santo não podem ou não devem ser pronunciadas. Os/as religiosos/as nos explicaram que por diversos motivos, mas ora porque seriam palavras que representariam elementos extremadamente consagrados, ora porque seriam palavras de mau agouro ou de má sorte e em algumas cerimônias ou ocasiões inclusivamente falar pode denotar comportamento inadequado ou indiscreto. A exemplo disso: os nomes dos/as ancestrais, os nomes religiosos das pessoas conhecidos “Orunkó” ou “Dijina””, que são algumas das palavras que os/as religiosos/as não podem ou não devem ser falar constantemente ou vulgarmente pois são extremadamente consagrados/das. O mesmo acontece com os nomes de algumas divindades como “Dana Dana” que é um dos nomes de “Oxóssi” — divindade da mata e da caça — e “Afoman” que é um dos nomes do orixá “Omolu” — do qual é rei, dono, senhor da terra — que não podem falados dentro das residências e terreiros, pois essas divindades são facilmente invocadas, entretanto são extremadamente bravias. Palavras como, “miséria”, “maldição”, “praga” são algumas das palavras de mau agouro ou de má sorte. Os ritos consagrados a Omolu e alguns outros consagrados a Oxóssi, são conjuntos de atos formais e solenes em que os/as religiosos/as não se podem falar, isto é, exprimir-se por meio de palavras.

3. O QUE CANTAM OS CABOCLOS?



Fotografia: “Dona da casa, dai-me o que beber senão eu vou me embora”.

2012. Ilê Axé Oju Ogún Fúnmilaiyó Foz do Iguaçu, Brasil.

a) Cantigas de Chegada

“Cantar para os caboclos é uma forma de conversar, de falar”, assim, nesse capítulo, pretendemos discutir algumas questões acerca da linguagem falada pelos caboclos. De acordo com Jocélio Teles, em seu livro “Caboclo o Dono da Terra”, o culto aos caboclos perpassa o Candomblé de Jeje, de Ketu e de Angola, o Batuque, o Tambor de Mina, o Xangô, a Jurema, o Catimbó, o

Xambá, o Omolokô, a Quimbanda e muitas outras religiões afro-brasileiras. E, apenas alguns poucos terreiros não os cultuam, além disso, o caboclo é uma das entidades mais importantes se não a mais, da Umbanda, que é religião afro-brasileira circunstanciada em todo Brasil (Teles, Jocélio. 1995).

É explícita a relação dos caboclos com a terra. Mãe Marina assim a enuncia: “(...) isso se passou a muito tempo na época da escravização dos/as negros/as no Brasil. E que foram os/as bantos/as africanos/as da Angola e do Congo quem despertaram o culto aos caboclos na nova terra. Pois na África devotavam uma entidade, muito amada, consagrada à terra e aos antepassados. Essa entidade era considerada por eles/as como o Nkisi (divindade de alguns povos bantos) dono da terra. Os/as bantos/as acreditavam que essa entidade iria permanecer junto com eles/as na nova terra. Porém ao cruzarem a calunga grande — o oceano — e ao serem escravizados/as. O Nkisi dono da terra olhando isso tudo acontecer, entristeceu-se. E ele já não mais cedia às homenagens que eram-lhes prestadas. Não acolhia mais as oferendas que lhe eram feitas. E nem respondia mais no jogo de búzios (prática divinatória das religiões de matriz africana). Nkisi dono da terra não aceitava, de forma alguma, ser cultuado na nova terra, no Brasil. E com isso os/as bantos/as igualmente entristeceram-se. Eles/as achavam que o dono da terra havia-lhes dado às costas. E com isso magoaram-se. Muito tempo depois. Decidiram encontrar um outro antepassado para compor a falta do Nkisi que não os/as acompanhou na nova terra. E assim fizeram. Nomearam o índio, o caboclo brasileiro, como dono da terra e antepassado do Brasil.”

Para Raul Lody, autor do livro “Samba de Caboclo”, o caboclo é:

“Antepassado da nova terra, da terra brasileira, por isto merecedor de rituais novos, não semelhantes àqueles dedicados aos ancestrais africanos, porém determinando uma nova categoria mitológica que foi absorvida pelos candomblés” (Lody, Raul. 1977:19). Reginado Prandi, em “Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados”, escreveu: “Na Bahia, o caboclo é o índio que viveu num tempo mítico anterior à chegada do homem branco, mas um índio que conheceu a religião católica e se afeiçãoou a Jesus, a Maria e a outros santos; um índio que viveu e morreu no Brasil” (Prandi, Reginado 2001:20). Já Edson Carneiro em “Candomblés da Bahia”, apontou que no culto aos caboclos: “o mundo celeste não está distante, nem superior, e o crente pode conversar diretamente com os deuses e aproveitar da sua beneficência” (Carneiro, Edson. 1991:31). Luiz Rufino e Luiz Simas consideraram: “das princesas turcas aos beberrões maltrapilhos, do rei da França aos bugres guerreiros, dos vulgos matutos das campinas e sertões, às mais diferentes expressões e seres viventes. Na canjira dos encantados todos podem baixar sob o estatuto ontológico de caboclo” (Simas; Rufino, 2018: 99)

Os/as religiosos/as nos contaram que os caboclos na maioria das vezes são efetivamente Egun, isso é, são espíritos de pessoas mortas, contudo há também os caboclos que não morreram, esses são chamados de encantados. Os tipos de caboclos que mais vimos foram os chamados "de pena" e "de couro", os de pena são índios, e recebem esse nome porque usam muitas penachos como adornos; já os de couro são boiadeiros, isso é, vaqueiros, sertanejos, e recebem essa nomenclatura porque usam apetrechos feitos de couro. Nas religiões afro-brasileiras muitas divindades baixam, isto é, se apresentam-se sob o designo de "caboclos", religiosos/as, nos ilustraram isso,

com os seguintes exemplos "filhos/as-de-Oxum recebem caboclos de Oxum, filhos/as-de-lansã recebem caboclos de lansã", assim os caboclos como seus nomes fazem referência as divindades que são representantes, por exemplo, "Laço de Ouro" é recebido por um filho-de-Oxum que é a divindade do ouro e por isso a menção no nome; "Raio de Fogo" que é recebido por uma filha-de-lansã, divindade dos raios e do fogo; por isso a referência no nome, além dos apelidos as cantigas dos caboclos falam sobre suas divindades padroeiras, vejamos alguns exemplos:

"Minha Mãe é lansã, Ea,
Aquela que cuenda os Eguns, Ea".

"E no fundo do rio eu vi,
Uma princesa coberta de ouro,
Sou seu guardião,
Sou de Oxum,
Sou Laço de ouro"

Enquanto algumas divindades afro-brasileiras, como por exemplo, os orixás, nkisis e voduns que são os/as deuses/as africanos/as, quando baixam não conversam com ninguém, ou ocasionalmente com algumas autoridades religiosas, os caboclos gostam mesmo é de conversar, de cantar e de ficar junto com seu povo, isso é, com sua família-de-santo, mas também com os/as visitantes, sejam eles/as religiosos/as ou não. Para falar com os caboclos é só preciso querer e ir até eles, mas as vezes, nem mesmo isso é preciso, porque eles podem vir conversar com as pessoas, mesmo que as vezes cantando, reiterando o que disse Mãe Marina, "cantar para os caboclos é uma forma de conversar, de falar", por exemplo:

"Eu vim aqui lhe ver,
Saber da sua saúde,
Cavalo empacou na ladeira,
Queria lhe ver mais não pude".

"O menina bonita porque olha?
Se não conhece porque você me namora?"

"Na praia da amaralina,
Vi dois camarão sentado,
Falando da vida alheia,
Êta camarão danado".

Os caboclos e as pessoas que os procuram, que podem ser chamadas de clientes se não forem religiosos/as, podem não se entender bem, isso é, pode não acontecer que eles não tenham uma boa conversa, pois tanto os/as clientes quanto os caboclos, podem não entender as palavras e sentidos uns/mas dos/as outros/as, assim costumam chamar alguém para auxiliar a conversa, entretanto se os caboclos se sentirem confusos com os palavras das pessoas, sobretudo se forem "estudados/as", podem cantar essa cantiga:

"la, la, eu não sei ler,
la, la, quero saber,
Me empresta sua cartilha,
Que eu também quero saber,
É um A, é um B,
É um A, é um B é um C"

Os caboclos articulam a língua portuguesa rudimentarmente, empregam muitas palavras da língua-de-santo e muitos vocábulos Bantos essencialmente

do Candomblé Angola (Pessoa de Castro, Yeda. 2001:91). Alguns/mas religiosos/as acreditam que os falam as “línguas-de-índios, já que muitos deles são índios, isso é, “caboclos de pena”, exemplificariam isso, arrazoando onomatopeias — que é uma figura de linguagem com o objetivo de tentar imitar o barulho de um som, quando são pronunciadas — por exemplo: “Ara, Ura, Ure”, “Zum, Zum, Zum, Ema Ué, Ma Ué”, as vezes imitam sons de passarinhos assobiando e muitos/as disseram que os caboclos falam e cantam assim quando estão falando as línguas dos índios ou dos animais, em algumas cantigas encontramos isso, exemplo:

"Eu perguntei aonde que está esses caboclos,

Me responderam,

Tá na alto daquela Junça,

Rezando para Juremeira,

Na língua de Tupinambá,

Marrumba, Rumba, Xetro E,

Marrumba, Rumba, Xetro A".

"Ara, Ura, Ure, Ele é índio de Jequiriça".

"Zum, Zum, Zum, E Mau E, Mau A,

Eu sou filho das águas claras,

Eu sou neto de Iemanjá".

Confirmando o que escreveu a etnolinguista citada, os caboclos falam conforme o Candomblé Angola o nome dos/as deuses/as africanos/as: "“Bombo Njila, Nkosi e Roxi Mukumbi, Kabila e Gongobira, Katendê, Angorô, Nzazi, Kavungu, Kitembo, Matamba, Dandalunga, Kaiala, Zumbá, Lembá”, entretanto usam os "Ibás", isto é, as saudações em Iorubá, por exemplo"“Kao

Kabiesile Xangô, Epa Baba Oxalá, Epa Hei Iansã”. Demonstrando novamente as afirmativas da etnologista, muitas cantigas dos caboclos versam sobre o Candomblé Angola (Pessoa de Castro, Yeda. 2001:91), observemos:

"Mina Ora E, Minha Ora,

Mina Ora Sou de Angola".

"Tata Kitembo me deu uma bandeira,

Tão branca quanto a de Lémba,

Quem chega nessa casa,

Vé que a casa é de Angola,

Ae, Ae, Ai minha Angola,

Ae, Ae, Meu Angolá".

"E Angola, Angola Minha,

Se não fosse a minha Angola,

Que caboclo seria eu?".

Já decorremos que os caboclos podem conversar falando obviamente, e também podem fazer isso cantando, dentro desse cancionário, esta o sotaque que é quando um/a religioso/as ou caboclo desafia outro/a religioso/a ou caboclo para responder recitando e principalmente cantando o que foi dito, os desafios ocorrem em forma de improviso ou com alternância de cantigas já conhecidas, religiosos/as dizem que o sotaque é o mesmo que "brigar", outros/as que é "fingir brigar", para nós é uma alegoria para versejar, e para a pesquisadora, Paula Siqueira, autora da tese "O sotaque dos santos, movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia", o sotaque é "Um desafio, é uma palavra-arma. Ele tem um alvo preciso, mas é jogado ao ar, ouvido por alguns, já por outros não. É chamado também de

“piada”, e não se restringe ao candomblé”(Siqueira, Paula. 2012: 215).

O sotaque é muito parecido com as praticas nordestinas de Emboladas, Coco de Embolada, Coco de Improviso ou ainda como Coco de Repente, mas diferentemente desses os/as religiosos/as dizem que se o desafiado/a não conseguir responder, esse/as pode ficar "amarrado/a", isso é, pode ficar com azar, mal agouro, enquanto não conseguir responde o sotaque que lhe foi feito, podendo levar o/a amarrado/a ter problemas físicos e espirituais e por isso inclusive pode levar a morte, dependendo do que e de quem cantou. Por ser tão temido e apreciado muitas vezes é evitado e às vezes ignorado, como forma de não receber o sotaque.

“Caboclo, tu olha aê,
Caboclo, tu olha lá,
A língua que fala muito,
O corpo é que vai pagar”.

Difícilmente o sotaque é usado para "dar baixa", isso é, chamar atenção ou ofender alguém, por mais que possa resultar nisso. O sotaque sobretudo é usado para desafiar ou inibir alguém que esta se exibindo ou burlando a hierarquia religiosa demasiadamente. O que chama atenção ou é apreciado nos sotaques são o domínio da língua-de-santo e das cantigas afro-brasileiras, por isso o sotaque, segundo os religiosos/as é tão "difícil" ou complexo, pois é a forma mais temida e apreciada dos caboclos conversarem. Alguns/mas esbanjam tanto conhecimento tanto da língua-de-santo quanto das cantigas que chegam a inventar novas, isso é jogar sotaques, tão bonitos quanto às cantigas que já existem ou que conhecemos. Os/as velhos/as sotaqueiros/as, — lembrando que para as religiões afro-brasileiras a expressão “velho/a” é um

designativo valorado, cabendo principalmente aos anciões/as afro-brasileiras — demonstram tão grande conhecimento, que dizem que o objetivo do sotaque é mesmo "acabar com tudo", ou seja, deixar o/a outro/a desafiante "sem palavras", isto é sem saber ou sem ter o que responder, cantar.

Há, pelo menos dois tipos de sotaques, um que possui uma frase como refrão que é repetida entre todos os/as participantes, nesse tipo de sotaque muitas pessoas podem participar e não importa quem desafiou quem, pois todos/as desafiam todos/as, ainda que possam surgir disputas mais pessoais, entre esses sotaques com refrãos mais os comuns são:

“Quebra a cabaça espalha a semente,
Chama os caboclos pra brincar com a gente”.

“Morro na roça lá, lá,
Nunca morrei na cidade,
Compro o jornal da manhã,
Pra saber das novidade”.

O outro tipo de sotaque não tem refrão, é feito no momento adequado na forma de improviso e na maioria das vezes é um desafio de um/a único/a religioso/a ou caboclo para um/a outro/a religioso/a e ou caboclo, às vezes, esses sotaques podem ser muito delongados, o que demonstram ainda mais sabedoria daquele/a que entoou, como por exemplo:

“Sou eu, cantador de harmonia,
Conheço a força do gado,
O gado é que manda na lei,
A lei é que manda no gado,
Casei com Maria Preta,

No ano de vinte e quatro,
Sujei meu uniforme branco,
Perdi meu pé de sapato,
Se você quer me bater,
Ô menino,
Sou eu quem lhe bato”.

Algumas cantigas discorrem ou insinuam sobre as falas:

“Falei, falei,
Falei no abrir da boca,
Falei no abrir da boca,
Falei no abrir da boca,
Falei, falei”.

“Dona da casa me de licença pra eu falar com a senhora,
Falar com a língua ligeira,
Passei na roseira e tirei uma rosa [...]”.

“Quebra a cabaça,
Espalha a semente,
Joga na língua que fala da gente”.

Outras cantigas ponderam sobre os “couro” que são os tambores:

“Lá de cima me mandaram um aviso,
Lá de cima me mandaram um aviso,
Me perguntaram se esse couro não batia,
Eu disse bate sim senhor,
Na fé de deus e de meu Pai Angoro”.

“Quando Oyá falou,

E o couro gemeu,
Os caboclos dessa aldeia,
Todos se tremeu,
Todos se,
Todos se tremeu”
“Mata bruta, mata fria,
O couro cantava,
E caboclo caia”.
“Eu vi o couro gemer,
Eu vi caboclo aparecer”.

A maior parte dessas cantigas aludidas sobre a fala e sobre os couros, são igualmente cantos de chamada, isso é, são acumuladas para chamar os caboclos, como dizem “o couro do/a filho/a-de-santo, responde e obedece ao couro da ngoma”, essa elocução corriqueira entre os/as afro-religiosos/as, nos comenta o que os velhos/as nos afirmarão, e que Thiago Hoshino já nos havia dito, que no culto dos caboclos, "os tambores tem que ser tocados com as mãos", pois é "couro com couro", ou seja, o couro dos tambores, rebatem as pancadas do couro das mãos dos tocadores, pondo assim contatos entre os/as vivos/as e os/as mortos/as, primeiramente entre o couro do tambor, isso é, a pele de animal morto que esta ali e o homem vivo que toca o instrumento, secundamente estabelecendo os contados dos/as religiosos/as que estão vivos com os caboclos que por vezes são ideados como mortos, se não assim, como encantados, em algumas cantigas os próprios caboclos narram que vieram obedecendo os couros, como versa a alocação mencionada:

"Fala couro, fala ligeiro,

Fala couro e responde boiadeiro".

"Mata bruta, mata fria,

O couro cantava, E caboclo caia".

"Tava me chamando,

Me chamando E,

Tava me chamando,

Eu vim obedecer".

"Fala couro, Fala ligeiro,

Fala couro e responde boiadeiro".

A noção de "quente" e "frio" quando se acena aos toques ou aos ritmos afro-brasileiros, isso é, aos padrões rítmicos entoados religiosamente, nomeia que os toques mais rápidos ou agitados são considerados como quentes e os toques mais lentos ou tranquilos são considerados como frios. No que tange ao culto aos caboclos, conforme nos descreveram, "Congo" é um toque frio, "Samba" é um toque é misto, isso é, meio quente e meio frio e "Barravento" é um toque quente.

Os/as religiosos/as nos alertaram que para qualquer cerimônia religiosa afro-brasileira, quem for conduzi-la deve ter o zelo de "tempera-la", isso quer dizer que a/a adutor/a deve embaralhar os ritmos ou toques quentes e frios, pois disseram que os/as cerimonias podem até ser agitadas, mas de qualquer maneira devem ser tranquilas. Os/as religiosos/as nos advertiram que se forem quente demais os toques ou ritmos podem "queimar", isso é, podem prejudicar, tanto os/as religiosos/as quando suas divindades, outro lado, se os toques ou ritmos forem frios demais, igualmente podem "queimar", por isso é esmerado "temperar".

Os/as religiosos/as nos aconselharam relevar o que conforme eles/as nem todos/as sabem sobre as religiões afro-brasileiras, especialmente sobre o culto dos caboclos, que o Congo, apesar de ser um toque tido como frio "é o toque mais importante, porque nele se versam os fundamentos dos caboclos", também complementaram a explanação dizendo que o Barravendo, é um toque tido como quente "é o toque mais formoso, porque nele se os/as religiosos/as e os caboclos afoitam-se"; por fim, revelaram que para esquentar os caboclos podem cantar entre outras cantigas:

“O Sol, O Lua,
O Sol, O Lua,
Clareia o mundo pra vocês passar,
Esquenta a aldeia,
Pra gente chegar”.

Voltando aos sotaques, no nosso caderno de campo que é também de axé, anotamos que quando fomos no terreiro de Pai Roberto de Oxalá, um caboclo de fora, isso é, de outro terreiro, cantou:

“Toma lá vaqueiro,
Toma jaleco de couro,
Toma jaleco de couro,
Na porteira do curral”.

Na mesma hora o caboclo de Pai Roberto, demonstrou-se aguerrido e perguntou: "esse sotaque é pra mim? esse sotaque é pra mim?" E cantou:

“Então vem tomar,
Então vem tomar,
Na porteira do curral”.

O trecho aludido, trata sobre dois caboclos que cantavam e um desafiou o outro, talvez esse primeiro caboclo não soubesse que essa cantiga tinha essa conotação, porque ele não continuou com o sotaque, mas a narrativa também mostra que é uma cantiga ou situação em que somente os/as sabedores/as da língua-de-santo reconhecem ou sabem como agir, pois, por exemplo, um caboclo de um/a filho/a-de-santo jovem jamais desafiaria um caboclo de um/a velho/a-de-santo e caso isso acontecesse seria uma ofensa aos/as velhos/as, e certamente ocasionariam buchichos, o caboclo do/a jovem filho/a-de-santo, por exemplo, poderia receber “uma baixa”, isso é, ser chamado atenção pelo erro cometido e como punição poderia até mesmo ser proibido de “virar”, isso quer dizer, proibido de “baixar” no/a filho/a-de-santo temporariamente.

No nosso caderno de campo e de axé, anotamos que no terreiro de Mãe Marina, virou um caboclo e cantou, como alude a fotografia e cantiga dispostas como epigrafe no inicio desse capítulo:

“Dona da casa, dai-me o que beber senão eu vou me embora,
Oh Dona da casa, Por Nossa Senhora,
Dai-me o que beber senão eu vou me embora,
Dona da casa Por Nossa Senhora”.

Observamos que uma irmã-de-santo perguntou a um irmão-de-santo porque aquele caboclo havia cantando aquilo, o irmão-de-santo respondeu que se tratava de uma cantiga que os caboclos cantavam quando queriam beber.

Com essa narrativa podemos observar que um religioso explicou para outra religiosa uma cantiga, e ele não sabia disso porque interpretou a cantiga na hora que a ouviu, nem porque era um sabedor da língua-de-santo, mas sabia porque ele conhecia aquela cantiga e sabia o que ela significava. Esse

trecho mostra também que tão relevante quanto conhecer a língua-de-santo é proeminente conhecer as cantigas afro-brasileiras, considerando que além de existir uma infinidade delas, os caboclos e religiosos/as podem expandir seus repertórios criando novas toadas.

É importante ressaltar que expressões comunicativas dos caboclos são uma extensão da lógica dos segredos afro-brasileiros, onde as divindades se permitem falar as línguas dos/as letíferos/as, mas apesar disso versam uma linguagem que envolve segredos ou que não pode ser facilmente entendida, de acordo com o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva: “O segredo da força da palavra está na associação da frase que ela anuncia com a legitimidade de quem a profere. Nesta gramática religiosa, o significado depende de quem fala, o que fala, para quem fala e qual o contexto da interlocução” (Gonçalves da Silva, Vagner. 2011:13).

Essas expressões comunicativas são repletas de metáforas, que aqui tem o sentido de uma figura de linguagem que produz sentidos figurados por meio de comparações implícitas, como versa essa toada:

“Eu vi um sapo correndo de lá,
A menina que chorou,
Quando olhei para gaiola eu vi,
A minha rola que voou,
Oi pega, pega, pega,
Pega, pega a minha rola,
Corre, corre, pega, pega,
Pega, pega a minha rola”.

As expressões comunicativas são repletas de metonímias, que aqui tem o sentido de uma figura de linguagem que possibilita troca de um termo por outro de mesma similaridade, como nesse cântico:

“Mulher, mulher,
Não tenha medo do seu marido,
Mulher, mulher,
Não tenha medo do seu marido,
Se ele é bom na faca,
Eu sou no facão,
Se ele é bom na reza,
Eu na oração,
Se ele diz que sim,
Eu digo que não,
Se ele é Zé Pelintra,
Eu sou Lampião”.

As expressões comunicativas dos caboclos são uma extensão da lógica dos segredos nas religiões afro-brasileiras, porque nas religiões afro-brasileiras o que é segredo também pode ser falado, quando uma cantiga é cantada é como se fosse um segredo sendo revelado, cabe a quem está ouvindo interpretá-la para poder compreender o segredo. Por exemplo, uma cantiga de caboclo também é uma mensagem e ela pode ser destinada a uma única pessoa, pelos mais variados motivos, mesmo que muitas outras pessoas ouçam a mesma cantiga ao mesmo tempo, na maioria das vezes, elas não entenderam sobre o que se trata, pelo menos não totalmente, naquele momento, assim o segredo é revelado a todos/as, todos/as podem ouvir, até

mesmo porque são poucas as pessoas sabedoras para entender o que está sendo dito, de tal modo, essa é uma das versas que perpetuam os segredos afro-brasileiros e por isso são uma extensão da lógica afro-brasileira.

Vagner Gonçalves da Silva, no seu livro “O antropólogo e sua magia” discute que o segredo nas religiões afro-brasileiras, seria muito mais um controle de acesso de algumas práticas religiosas, aos próprios religioso, jovens e velhos e também aos não religiosos, do que propriamente algo secreto que somente alguns sabem, ou que não pode ser revelado. Esse investigador refletiu que a partir de uma fala de Pierre Verger: “O que é segredo em uma casa não é segredo em outra. O que é segredo numa nação de candomblé não é segredo em outra. O que é segredo no Brasil, não é segredo na África” (Gonçalves da Silva, Vagner. 2000:31).

Os indígenas foram tidos como os "verdadeiros brasileiros" no processo da independência da Bahia, assim foram e são homenageados de diferentes formas na Bahia, Brasil, por exemplo, o monumento 2 de julho em Salvador, inaugurado em 1895 e mostra um caboclo com lança e arco e flecha nas mãos, nesse monumento, o caboclo representa o povo brasileiro que mata um dragão que representa a tirania portuguesa, da mesma maneira, nos terreiros, para homenagear os índios e os caboclos, seguindo a tradição baiana, no dia 2 de julho, data da Independência da Bahia, os/as religiosos/as afro-brasileiros/as costumam realizar festas para os caboclos, referindo caboclos como brasileiros e guerreiros nacionais, versam:

“Caboclo, guerreiro,

Tu és a nação do Brasil,

Tu és a nação brasileira caboclo,
Das cores da nossa bandeira,
O verde é a esperança,
O amarelo é o desespero,
E o azul é a liberdade,
Dos caboclos brasileiros”.
“Minha mãe é brasileira,
O meu pai é brasileiro,
E o que é que eu sou?
Brasileiro imperador,
E o que é que eu sou?
Brasileiro sim senhor”.



Fotografia: “Caboclo, guerreiro / Tu és a nação do Brasil”. 2012. Ilê Axé Oju
Ogún Fúnmilaiyó. Foz do Iguaçu, Brasil.

“Abre a sala de Angolê e Sibuko Lelê,
Abre a Sala de Angolá Oh Ibuko lalá”.

“Venha ver caboclo, venha ver a sua aldeia,
A aldeia de caboclo venha ver,
Como é que tá”.

“É dia, é dia, É dia caboclo é dia”.

“Cocorocó, canta o galo, a sua aldeia esta em festa,
Venha saldar os seus filhos, a sua aldeia esta em festa”.

E caso algum/a religioso/a não “vire”, assim cantam, invocando/as:

“Ainda tem caboclo embaixo da samambaia,
Em baixo da samambaia,
Em baixo da samambaia”.

Os/as religiosos/as mais velhos/as demoram mais para receberem seus caboclos, possuem maior domínio sobre o “virar” de suas divindades e conhecem os momentos que poderiam “virar” e por isso conseguem muitas vezes conseguem evitar ou fugir:

“Ainda tem caboclo embaixo da samambaia,
Em baixo da samambaia,
Em baixo da samambaia”.

Quando os caboclos “viram”, depois de se trocarem, eles “rezam”, isso é, entoam versos ou cantigas, na maioria das vezes sozinhos e ajoelhados, um exemplo de reza que podemos referir é:

“Campestre verde, Oh meu Jesus,
Campestre verde,. Oh, meu Jesus,
Madalena prostrada sobre os pés da cruz,

São sete noites, são sete dias,
São sete noites, são sete dias,
Na sola do vossos pés o sangue escorria,
Na sola do vossos pés o sangue escorria,
Bandeira branca, ficou vermelha,
Bandeira branca, ficou vermelha,
Era o sangue de cristo que corria nas veias,
Era o sangue de cristo que corria nas veias”.

Depois de rezarem os encantados cantam as suas chegadas:

“Quando nessa eu entrei, eu louvei Maria,
Quando nessa casa eu entrei, eu louvei a luz do dia”.

“Abre-te campo formoso, Abre-te campo formoso,
Cheio de tanta alegria, Cheio de tanta alegria”.

“Bandeira branca eu trago de um pai forte,
Trago no peito uma estrela brilhante,
O deus salve essa casa santa,
Com lança de guerreiro”.

Para se despedirem os caboclos cantam:

“Adeus camarada, Adeus,
Adeus, eu já me embora,
É no balando do mar que eu venho,
É no balando do mar que eu vou me embora”.

“Adeus rolinha, Rolinha fogo apagou,
Adeus rolinha, Camarada eu já me vou ”.

“Vou me embora Katende, pra Juremeira,

Vou me embora Katende, pra Juremeira”.

b) Caboclo Santo

Os caboclos, por diversos motivos, se relacionam com Oxóssi — divindade do mato e da caça. Muitos itans, mitologias dos orixás, narram que Oxóssi teria morrido e voltado como espírito. E, que por isso Oxóssi não acredita e não teme Iku, a morte. Um desses itans conta que Oxum, a orixá da feminilidade, do ouro, dos rios e cachoeiras, tinha todos os homens e orixás que deseja aos seus pés. Mas, realmente nunca havia amado nenhum deles. Até que um dia Oxum viu Oxóssi na floresta e apaixonou-se. Passou a desejar o amor de Oxóssi mais que tudo. Então Oxum se enfeitou com as mais belas flores amarelas, com o ouro das minas de água doce e com muitos búzios. E entre as espumas na cachoeira na beira do mato, ela balançava suas pulseiras de ouro dourado, enquanto tomava seu doce banho. Tudo era pra chamar a atenção de Oxóssi, que a ignorava. Oxum se sentiu desafiada porque nunca antes havia sido rejeitada. Apaixonada, ela decidiu procurar um feiticeiro. Que a ensinou o que ela poderia fazer para ser desejada por Oxóssi. O velho disse: Oxóssi gosta de mulheres caçadoras e bravas. Ele não se interessa por você. Mas se você passar mel em seu corpo e rolar nas folhas da floresta: Oxóssi não resistirá. E assim Oxum fez. Oxóssi quando viu aquela linda mulher coberta de mel e de folhas secas. Tomou-a para si. E assim Oxum e Oxóssi ficaram juntos. Nessa noite, Logunedé, o belo orixá da caça e da pesca filho de Oxóssi e Oxum, foi concebido. Mas, além disso, na mesma noite algo terrível aconteceu. Oxum gostou tanto de Oxóssi que o levou para sua morada no fundo do rio e de tão eufórica que estava o abraçou-o com tanta força e por

tanto tempo que matou Oxóssi. O deus caçador morreu nos braços de Oxum, sua amada. Desolada pelo que havia acontecido, decidiu realizar um feitiço que reverteria a morte de Oxóssi. Saiu nas águas e foi para o mato procurar os elementos que trariam Oxóssi a vida novamente. Ela fez o feitiço, pediu a Oxalá e a Obaluaiê que ela fosse favorecida. E quando Oxum voltou para o rio o dia já estava amanhecendo. E Oxóssi já estava em pé, cantando como um passarinho na aurora. Já havia caçado as aves. E era mais um dia do caçador. Oxum e Oxóssi, não ficaram juntos por muito tempo, mas essa é uma outra conversa.

A relação entre os caboclos e o orixá Oxóssi é evidenciada em muitas cantigas dos caboclos, principalmente nos terreiros de Umbanda, mas também nos de Candomblé, pois na Umbanda, Oxóssi é padroeiro dos caboclos, por exemplo:

“Ele atirou,
Ele atirou e ninguém viu,
Só Oxóssi é quem sabe,
A onde a flecha caiu,
Ele atirou”.

Em algumas versões dessa cantiga a palavra Oxóssi é substituída pela e palavra caboclo, algumas vezes, o que é bastante comum, Oxóssi também é concebido como um caboclo, como narra a cântico:

“Se ele é caboclo ele é flecheiro,
Ele é Oxóssi ele é caçador”.

A relação entre os caboclos e Oxóssi também está numa canção popular de Roque Ferreira:

“Na lua Oxóssi é Odé,
Odé Odé, Odé Odé,
Rei de Keto,
Caboclo das matas,
Odé Odé,
A jurema é a árvore sagrada,
Okê, Arô, Oxóssi, Okê, Okê”.

Essa canção nos evidencia dois elementos importantes do culto aos caboclos e que são relacionados à Oxóssi, um deles é que a jurema — árvore consagrada das religiões afro-brasileiras — do qual com suas folhas e casca são preparadas uma bebida ritual que recebe o mesmo nome, que os caboclos bebem e compartilham com os/as demais religiosos/as, e o outro elemento é a saudação “Okê, Arô” que refere-se ao culto de Oxóssi nos Candomblés de Ketu, a segunda saudação “Okê, Okê” é consagrada também a Oxóssi, mas é igualmente muito usada para saudar os caboclos principalmente na Umbanda, outra saudação, citada na canção, trata-se das palavras “Okê Caboclo” que é muito usada tanto na Umbanda quanto no Candomblé, para referir-se aos caboclos, a mistura dessas palavras, uma africana: “Okê” e a outra indígena: “Caboclo”, demonstra ainda mais a relação amálgama dos caboclos como índios, Para alguns/mas religiosos/as: “Oxóssi não é apenas uma divindade relacionada aos caboclos, mas ele próprio seria um caboclo”. Como nos conta Mãe Marina: “Oxóssi às vezes é compreendido como um caboclo. Porque eles são muito parecidos. Eles vivem no mato e caçam. Morreram e voltaram da morte. Se enfeitam com as penas e com o couro dos animais. Falam as línguas indígenas, das plantas e dos animais. Sofreram por amor e muitas vezes

morreram por isso”.

Oxóssi morreu e retornou conhecendo os segredos da morte, algumas vezes tanto Oxóssi quanto os caboclos, são ideados pelos/as religiosos/as como encantados, isso quer dizer que são entidades que não acreditam ou que não passaram pela morte, tomando como noção as metáforas e metonímias das cantigas que os caboclos tanto usam, sugerimos uma alegoria, que assim como Oxóssi não morreu, as línguas africanas também não morreram, elas continuaram a viver na nova terra, com formas diferentes das que tinha antes da desterritorialização, “passaram a ser como espíritos, que ao mesmo tempo que estão ali, mas as vezes também não estão”, assim como Oxóssi — divindade do mato e da caça — encantou-se nos caboclos do Brasil e emaranhou versas negras — africanas, indígenas — da nova terra e católicas — dos/as brancos/as, como aborda essa cantiga:

“Três pedras, Três pedras,
Três pedras dentro desta aldeia,
Uma maior, outra menor,
A mais pequena é que nos alumia ”.

Conforme religioso/as nos expuseram a respeito dessa cantiga, são “três pedras” nas religiões afro-brasileiras, a “maior” é a católica, isso é a dos/as brancos/as, a “outra menor” é a africana, dos/as negros/as, e “a mais pequena” é a dos/as índios/as, cabe notar que essa é uma cantiga de caboclo e no culto dos caboclos os/as índios são quistos/as, se não os/as mais quistos/as entre as “três pedras” como acena a cantiga, de tal modo, seria esse um canto das três raças?

Retornando a noção de “cavalo” ou “cavalo-de-santo”, Ari Pedro Oro, nos comenta que as religiões afro-brasileiras: “são religiões de possessão, isto é, por ocasião das cerimônias, certos indivíduos, em estado de transe, são “possuídos” pelas entidades espirituais, as quais, segundo a terminologia nativa, “se ocupam” da pessoa, em cujo corpo podem cavalgar. Assim, o corpo do iniciado se torna o “cavalo de santo”” (Oro, Ari Pedro. 2010: 25). Ao lado dessa citação, tomamos novamente um noção afro-brasileira como referência, dessa vez é a noção de “cavalo de santo” na qual acreditamos que assim como o/a filho/a-de-santo é o “cavalo” da divindade que o/a possui, a língua portuguesa igualmente pode ser pensada como “cavalo” da “língua-de-santo”.

Nessa perspectiva a língua-de-santo frui da língua portuguesa, adjetivos, subjetivos, artigos, numerais, preposições, entre outras categorias de termos, de tal modo, “a língua portuguesa está para o cavalo-de-santo assim como a língua-de-santo está para as divindades que “montam” os/as religiosos/as”, ou seja, a língua portuguesa seria o corpo material e a língua-de-santo seria o corpo imaterial dessa linguagem afro-brasileira que “cavalga”.

c) Cantigas de Partida

Como já dito, muitos/as religiosos/as ideiam que os caboclos são Eguns. Mas os Eguns recebem um culto específico nas religiões afro-brasileiras, em Itaparica, Bahia, Brasil, são chamados de Egunguns, Babá Egun, ou de Babá, são os espíritos de mortos ilustres ou que foram importantes religiosamente, isso é, os Eguns são ancestrais afro-brasileiros divinizados, eles materializam-se para os/as seus/as descendentes e religiosos/as, com vestes enfeitadas e

coloridas, que são chamadas de “Opa” na Bahia (Dos Santos, Julien Albein, 1976).

Júlio Braga, em seu livro “Ancestralidade afro-brasileira: o culto de Babá Egun”, que trata sobre o Ile Aboula — o mais famoso terreiro de Egungun no Brasil — conta que lá há um Egun Caboclo e o descreve: “no terreiro de Babá Aboulá, é um Egun Caboclo “Babá laô” que, quase sempre, encerra as festas. Nessa ocasião todos já do lado de fora do barracão, cantam em homenagem a um dos mais festejados Eguns daquele terreiro” (Braga, Julio, 1992:47). É interessante ressaltar que mesmo no culto aos Egunguns na Bahia, considerado um culto conservador ou ortodoxo pelos/as religiosos/as afro-brasileiros/as, de certa forma, também cultuam os caboclos, que são representados por “Baba laô” que é um ancestral afro-brasileiro.

Segundo Aulo Barreto, no artigo “O Culto dos Eguns no Candomblé”, o Egun: “fala com uma voz gutural inumana, rouca, ou às vezes aguda, metálica e estridente — característica, e que está relacionada com a voz do macaco mítico, chamado Ijimerê na Nigéria (Barretti Filho, Aulo. 1986). Somente quem entende o que os Babá Eguns falam são os Ojés — os sacerdotes do culto dos Egun eles não entram em transe e tem uma iniciação distinta das outras religiões afro-brasileiras. Fábio Velame, no artigo “O Lessayn: O Coração de um terreiro de Egun”, também nos conta sobre a interpretação da fala dos Eguns pelos Ojés: “são os Ojés, que levam os pedidos da comunidade e trazem as vontades e conselhos dos Baba Eguns, pois eles são os únicos que entendem os que os Babas falam”(Velame, Fabio. 2005:14).

Os Ojés auxiliam as conversas dos Eguns, explanando o que eles falam aos/as seus/as parentes e religiosos/as, assim como as pessoas auxiliam os

caboclos se necessário durante suas conversas. “Mestre Didi” em seu livro “O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Eguns”, descreveu que os Ojés concentram-se em compreender somente um Egun, ao contrario que no culto dos caboclos, os/as que auxiliam os caboclos nas suas conversas, que podem auxiliar vários e até mesmo ao mesmo tempo.

Aulo Barreto, no já referido texto, discorre que “Eguns Agbas são aqueles que já tiveram os seus ritos completos, que duram sete anos, e que por isso podem usar suas vozes para conversar e cantar, ao contrário dos Eguns em desenvolvimento esses não podem ou conseguem falar nem cantar (Barretti Filho, Aulo. 1986: 29, grifos nossos). Esse pesquisador também indagou: “Após Babá Egun entrar no salão, ele começa a cantar seus cânticos preferidos, porque cada Egun em vida pertencia a alguma divindade afro-brasileira”. Mas Babá Egun dançará e cantará suas próprias cantigas (Barretti Filho, Aulo. 1986: 30-31, grifos nossos).

Pois, para Juana Elbein dos Santos e Mestre Didi “o objetivo principal dos cultos dos Egunguns é tornar visível os espíritos dos ancestrais” (Dioscóredes, M. dos Santos. Elbein dos Santos, Julien. 1971:3). Deste modo, consideramos que a noção de fala para os/as religiosos/as do culto aos Egungun, é uma das praticas do tornar visíveis, assim como para outras religiões afro-brasileiras, a fala é tão influente, que às vezes não podem dispensadas, nem mesmo depois da morte de quem as proferiram, pois talvez, depois da morte passam a ter mais prestígio do que antes, porque o “cavalo” pode até morrer mais a fala não, ela permanece viva, como abreviou Mãe Marina, “as vezes apenas o que nos resta são as falas, ditas e não ditas, pelos/as vivos/as e pelos/as mortos/as”.

4. COMPÊNDIO



Fotografia: “É um A, é um B, É um A, é um B,C, é um D”. 2018. Ilê Axé Oju Ogún Fúnmilaiyó. Foz do Iguaçu, Brasil.

Na tentativa de somar aos esforços de Ruy do Carmo Povoas em “A linguagem do candomblé: níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa” de 1989, Yeda Pessoa de Castro em “Falares africanos na Bahia – Um vocabulário afro-brasileiro” de 2001, Tania Mara Alkmim e Margarida Petter em “Palavras da África no Brasil de ontem e de hoje” de 2008, Marcio de Jagun em “Iorubá - Vocabulário temático do candomblé” de 2018 — nesse compêndio de palavras, como já mencionado, apresentamos 201 vocábulos que possuem origem nas línguas africanas, principalmente Iorubás, Bantas e Jejes.

Reiteramos que em conformidade com Yeda Pessoa de Castro em “Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro” de 2001 e com

Margarida Petter em “Introdução a Linguística Africana” de 2015, escolhemos privilegiar a fonética e a forma falada das palavras, assim sendo, escrevemos a maior parte das palavras que possuem origem nas línguas africanas “de forma aportuguesada”. E do mesmo modo consideramos o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa. Tendo em vista que a maior parte dessas palavras foram incluídas na língua portuguesa e que não devem ser tratadas como exóticas (Pessoa de Castro, Yeda. 2001). Escrevemos, por exemplo, “Exu”, “Oxum”, “Axé” e “Xangô” ao invés de “Eṣu”, “Oṣun”, “Aṣé” e “Ṣango” como indica a gramática e ou ortografia da língua Iorubá. Considerando que no Brasil essas palavras seriam lidas com som de “S” e não de “X”.

ABEBÉ: Espelho de mão de Oxum e Iemanjá. Exemplo de uso dessa palavra: “O Abebé de Oxum é dourado, o Abebé de Iemanjá é prateado”.

ABÔ: Tipo de banho religioso. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria tomou banho de Abô”.

ACARAJÉ: Bolinho de feijão fradinho, frito no azeite de dendê. Comida consagrada a Iansã ou Oyá. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria, vende Acarajé”.

ADÊ: Coroa e/ou capacete usado/a pelos/as divindades afro-brasileiras. Exemplo de uso dessa palavra: “O Adê de Ogun é feito de ferro”.

ADÉ: Homossexual, relativo a homossexualidade masculina. Exemplo de uso dessa palavra: “João é Adé”.

ADJÁ: Sineta de metal utilizada pelos/as religiosos/as para chamar as divindades afro-brasileiras, ou seja, provocar o transe religioso dos/das filhos/as de santo. Exemplo de uso dessa palavra: “Mãe Marina está com Adjá”.

ADOXU: Cone que se prende no alto da cabeça do/a “Iaô”. Exemplo de uso dessa palavra: “O Adoxu é uma insígnia das religiões afro-brasileiros/as”.

ADUPÉ: Obrigado/a. Exemplo de uso dessa palavra: “Adupé a Oxóssi”.

AGBA: Ancião/anciã, velho/a, venerável. Exemplo de uso dessa palavra: “Pai Carlinhos é Agba”.

AGIBONÃ: Mãe/pai criadeira que é quele/a que supervisiona e ajuda na iniciação religiosa afro-brasileira. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é Agibonã”.

AGÔ: Pedido de licença. Exemplo de uso dessa palavra: “Agô?”.

AGOGÔ: Instrumento musical formado por campânulas. Exemplo de uso dessa palavra: “O Agogô é tocado com Aguidavi”.

AGRADO: Oferenda. Exemplo de uso dessa palavra: “Para ter sorte no amor é preciso fazer um agrado para Oxum”.

ÁGUAS DE OXALÁ: Festa consagrada a Oxalá. Exemplo de uso dessa palavra: “Nas Águas de Oxalá todos/as lavam suas cabeças”.

AGUERÉ: Toque ou ritmo consagrado a Oxóssi. Exemplo de uso dessa palavra: “O Agueré imita a prática de matar ou capturar animais”.

AGUIDAVI: Vareta utilizada para a percussão dos atabaques. Exemplo de uso dessa palavra: “O Aguidavi é usado pelo Ogan”.

AIRÁ: Orixá relacionado Xangô e Oxalá. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Airá”.

ÀIYÉ: Terra. Nomeia o mundo visível que é paralelo ao mundo invisível afro-brasileiro o Orun. Exemplo de uso dessa palavra: “Você conhece o Itan da separação de Àiyé do Orun?”.

AJÁ: Cachorro. Exemplo de uso dessa palavra: “O Ajá é um bicho de Ogun”.

AJAPÁ: Cágado e ou tartaruga. Exemplo de uso dessa palavra: “Ajapá é um bicho de Xangô”.

AJEUM: Comida. Exemplo de uso dessa palavra: “Ajeun Odara”.

ALÁ: Pano branco de Oxalá. Exemplo de uso dessa palavra: “Oxalá é o Rei do Alá”.

ALABÊ: Chefe dos tocadores de atabaque. Exemplo de uso dessa palavra: “João é Alabê”.

ALÁFIA: Utilizado para afirmar ou aderir a alguma coisa.

ALAKORÔ: Instrumento consagrado a Ogun. Exemplo de uso dessa palavra: “O Alakorô é consagrado a Ogun”.

ALUÁ: Bebida alcoólica afro-brasileira. Exemplo de uso dessa palavra: “Vamos fazer Aluá para o Olugbajé”.

ALUBÓSA: Cebola. Exemplo de uso dessa palavra: “Àlubósa tempera o Ajeun”.

ALUJÁ: Toque ou ritmo consagrado a Xangô. Exemplo de uso dessa palavra: “João toca Alujá”.

AMACÍ: Tipo de banho religioso. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria tomou banho de Amací”.

AMALÁ: Comida de Xangô. Ajeun Xangô. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria, faz Amalá”.

APURADO: Inteligente. Exemplo de uso dessa palavra: “João é apurado”.

ASSENTAMENTO OU IGBÁ: Objeto que representa as divindades afro-brasileiras. Exemplo de uso dessa palavra: “O assentamento de Ogun é de ferro”.

ASSOBÁ: Ogan do culto de Obaluaiê e Omolu. Exemplo de uso dessa palavra:

“João é Assobá”.

ATABAQUES: Tambores. Exemplo de uso dessa palavra: “João toca atabaque”.

ATACAN: Faixa de tecido que vestem as divindades afro-brasileiras. Exemplo de uso dessa palavra: “Amarre o Atacan em Ossain”.

ATOTÔ: Saudação de Obaluaiê e Omolu. Exemplo de uso dessa palavra: “Atotô, Obaluaiê, Atotô Omulu”.

AXÉ: A força de realização que esta em todos os seres e em todas as coisas. Exemplo de uso dessa palavra: “O que é animado e inanimado possuem Axé”.

AXEXÊ: Cerimonia fúnebre, enterro religioso afro-brasileiro. Exemplo de uso dessa palavra: “Um dia haverá Axexê”.

AXOGUN: Ogan responsável pela imolação dos animais nas cerimônias religiosas afro-brasileiras. Exemplo de uso dessa palavra: “João é Axogun”.

AXOXÓ: Comida de Oxóssi. Ajeum Oxóssi. Exemplo de uso dessa palavra: “Axoxó para Oxóssi”.

AZEITE DE DENDÊ: Azeite extraído do fruto do dendezeiro. Exemplo de uso dessa palavra: “O Acarajé é frito no Azeite de Dendê”.

AZEITE DOCE: Azeite de Oliva. Azeite extraído do fruto da oliveira. Exemplo de uso dessa palavra: “Essa comida se tempera com azeite doce”.

BABÁ: Pai. Exemplo de uso dessa palavra: “Convidei Baba João para a festa”.

BABÁLAÔ: Sacerdote do culto de Ifá na religião Iorubá. Exemplo de uso dessa palavra: “João é Babalaô”.

BABÁLOSSAIN: Sacerdote do culto a Ossain que é o orixá da flora. Exemplo de uso dessa palavra: “João é Babalossain”.

BAIXA: Repreender e ou advertir alguém. Exemplo de uso dessa palavra:

“Maria levou uma baixa da Mãe de Santo”.

BAJÉ: Menstruação. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria está de Bajé”.

BALÉ: Cemitério. Exemplo de uso dessa palavra: “Hoje fomos no Balé”.

BANHO DE FOLHA: Banho religioso preparado com folhas e outras substâncias consagradas as divindades afro-brasileiras. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria tomou Banho de Folha”.

BARCO DE IAÔ OU BARCO DE SANTO: Grupo de pessoas iniciadas juntas. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é do meu barco”.

BATER CABEÇA: Encostar a cabeça seguida do umbigo e o coração no chão, diante dos/as religiosos/as e divindades afro-brasileiros/as. Exemplo de uso dessa palavra: “Eu bato cabeça para Mãe Marina e para Ogun”.

BICHO: Animal. Exemplo de uso dessa palavra: “A borboleta é um bicho de lansã”.

BOLAR DE SANTO: Ato em que se desmaia devido a aproximação das divindades afro-brasileiras. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria bolou no santo”.

BORÍ: Cerimônia de consagração do “Ori” que é a cabeça dos/as religiosos/as. Exemplo de uso dessa palavra: “Hoje será o Borí de Maria”.

BRAVUN: Toque ou ritmo consagrado para Oxumare. Exemplo de uso dessa palavra: “João toca Bravun”.

CABOCLO: Espírito afro-ameríndio. Exemplo de uso dessa palavra: “Viva o Caboclo Sete Laços”.

CACHO: Pessoa com quem se relaciona sexualmente ou afetivamente. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é cacho de João”.

CALÇOLÃO: Tipo de calça usada pelas divindades afro-brasileiras. Exemplo

de uso dessa palavra: “Maria que bonito esse seu Calçolão”.

CAMBONO: Auxiliar. Exemplo de uso dessa palavra: “João é Cambono”.

CAMISU: Tipo de camiseta usada pelos/as religiosos/as afro-brasileiros/as. Peça de vestuário feminino. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria usa Camisu”.

CANTIGA DE SANTO: Cântico religioso afro-brasileiro. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria canta aquela cantiga de Iyewa ou Ewá”.

CASA ABERTA OU ABRIR CASA: Refere-se a inaugurar ou iniciar um terreiro e ou comunidade religiosa afro-brasileira. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria, você sabe que têm que abrir sua própria casa”.

CAXIXI: Instrumento musical parecido com um chocalho de palha trançada. Exemplo de uso dessa palavra: “João toca Caxixi”.

CHOCHAR: Ironizar. Falar mal. Exemplo de uso dessa palavra: “Mãe Marina chochou o laô de Oxum”.

CLIENTE: Que procura os serviços religiosos afro-brasileiros em troca de dinheiro. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é minha cliente”.

COLÔNIA: Planta consagrada a Iemanjá. Exemplo de uso dessa palavra: “Tomei banho de Colônia”.

COLORI: Louco/a. Maluco/a. Insano/a. Exemplo de uso dessa palavra: “João você esta Colori?”.

CONQUEM: Galinha D`Angola. Exemplo de uso dessa palavra: “Essa Conquem é Arisca”.

CONSULTA: Pedir conselhos as divindades afro-brasileiras. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria consultou-se com o Caboclo”.

CORPO SUJO: Impuro. Exemplo de uso dessa palavra: “João está com o

Corpo Sujo”.

COZINHA: Onde se cozinham as comidas religiosas afro-brasileiras, o Ajeum.

Exemplo de uso dessa palavra: “Candomblé se aprende na Cozinha”.

CURA: Escarificação. Também conhecida como Aberé. Exemplo de uso dessa palavra: “Vejam minhas Curas”.

DARÓ, ILÚ, QUEBRA PRATOS: Toque ou ritmo consagrado Iansã ou Oyá.

Exemplo de uso dessa palavra: “João toca Daró”.

DEBURU OU DOBURU: Pipoca. Comida dos orixás Obaluaiê e Omolu. Ajeum Obaluaiê e Omolu. Exemplo de uso dessa palavra: “Fiz Deburo para Obaluaiê e Omolu”.

DEFUMADOR: Incensário. Exemplo de uso dessa palavra: “No defumador tem Alfazema, Alfavaca e Patchouli”.

DEKÁ: Cerimônia em que o/a filha/a de santo recebe títulos de autoridade religiosa. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria recebeu o Deká”.

DEMANDA: Problemas. Exemplo de uso dessa palavra: “Isto é Demanda”.

DESPACHO: Tipo de oferenda que se inicia nas comunidades afro-brasileiras e que em seguida é levado para outros lugares como, por exemplo, matas, cachoeiras, estradas, cemitérios. Exemplo de uso dessa palavra: “João fez um despacho para Exu”.

DILONGA: Caneca. Exemplo de uso dessa palavra: “A dilonga esta cheia”.

ÉBO: Oferenda. Exemplo de uso dessa palavra: “Hoje tem Ebó”.

EFUN: Giz. Pemba. Exemplo de uso dessa palavra: “Há Efun ou Pemba?”.

EGBÉ: Comunidade. Exemplo de uso dessa palavra: “Egbé Casa Branca”.

EGBON: Mais velho/a. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é Egbon”.

EGUN: Espíritos dos/as mortos/as. Exemplo de uso dessa palavra: “Eguns são

os nossos ancestrais”.

EGUNGUN: Ancestral divinizado. Exemplo de uso dessa palavra: “Egungun em Itaparica”.

EJÉ: Sangue. Exemplo de uso dessa palavra: “O Ejé é vermelho”.

EJÓ: Ruim. Fofoca. Confusão. Exemplo de uso dessa palavra: “João fez Ejó”.

EKÊ: Mentira. Exemplo de uso dessa palavra: “Isto é Ekê”.

ELEDÉ: Suíno. Exemplo de uso dessa palavra: “Olha o Eledé”.

ENREDEIRA: Encrenqueira. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é Enredeira”.

EPA BABÁ: Saudação ou aclamação consagrada a Oxalá. Exemplo de uso dessa palavra: “Epa Babá, Oxalá”.

EPA HEI: Saudação ou aclamação consagrada a Iansã ou Oyá. Exemplo de uso dessa palavra: “Epa Hei, Oyá”.

EQUEDE, AJOIÊ OU MAKOTA: Mulher com autoridade religiosa afro-brasileira. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é Equede”.

ERAN: Carne. Exemplo de uso dessa palavra: “Eran de Coelho”.

ERÊ: Espírito infantil que acompanha o/a filho/a de santo. Exemplo de uso dessa palavra: “O Erê de Maria é lindo”.

ESTEIRA: Tipo de Tapete. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria traga sua Esteira”.

EWE O: Saudação ou aclamação consagrada a Ossain. Exemplo de uso dessa palavra: “Ewe O, Ossain”.

EXU: Orixá mensageiro, guardião, brincalhão e trabalhador. Exemplo de uso dessa palavra: “João é filho de Exu”.

FAZER O SANTO: Referente a iniciação religiosa afro-brasileira. Exemplo de

uso dessa palavra: “Maria é feita de Santo”.

FEIJÃO DE OGUN: Feijoada. Comida consagrada a Ogun. Ajem Ogun.

Exemplo de uso dessa palavra: “Festa e Feijoada de Ogun”.

FERRAMENTA E PARAMENTA: Elementos ou símbolos das divindades afro-brasileiras. Exemplo de uso dessa palavra: “Ofá é uma paramenta e ferramenta de Oxóssi”.

FILÁ: Ornamento que cobre o rosto das divindades afro-brasileiras. Exemplo de uso dessa palavra: “O filá de Oxum é dourado”.

FIO DE CONTAS: Colar usado pelos religiosos/as afro-brasileiros/as. Exemplo de uso dessa palavra: “O fio de contas de Xangô é Vermelho e Branco”.

FOLHA: Planta. Exemplo de uso dessa palavra: “O dendezeiro é uma folha de Ogun”.

FUNÇÃO: Trabalho. Exemplo de uso dessa palavra: “Função para festa de Ogun”.

FUNDAMENTO: Segredo. Exemplo de uso dessa palavra: “Isso é um fundamento de Logunedé”.

FUNFUN: De cor branca. Exemplo de uso dessa palavra: “Oxalá é um orixá Funfun”.

HAMUNHA: Toque ou ritmo que anuncia a saída e entrada dos/as filhos/as e dos/as orixás nas cerimônias. Exemplo de uso dessa palavra: “João toca lindamente Hamunha”.

HUMGEBÊ: Tipo de fio de contas. Exemplo de uso dessa palavra: “O Humgebê é Vermelho”.

IANÃ OU OYÁ: Orixá feminino dos ventos, relâmpagos, tempestades. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Iansã”.

IAÔ OU ÌYÀWÓ: Filho/a-de-santo recém-iniciado/a. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é Iaô”.

IBEJI: Orixás Infantis. Gêmeos. Exemplo de uso dessa palavra: “Este mês tem festa de Ibeji”.

IBIRI: Cetro de Nanã. Exemplo de uso dessa palavra: “Ibiri é feito de palha”.

IDÃ: Cobra. Exemplo de uso dessa palavra: “Idã é uma insígnia de Oxumare”.

IDÉ: Pulseira. Exemplo de uso dessa palavra: “Idés de Oxum são dourados”.

IEMANJÁ: Orixá dos mares e oceanos. Mãe de muitos orixás. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Iemanjá”.

IGBI: Caracol. Exemplo de uso dessa palavra: “Que lindo Igbi Branco”.

IGBIN: Toque ou ritmo consagrado a Oxalá. Exemplo de uso dessa palavra: “João toca lindamente Igbin”.

IJEXÁ: Toque ou ritmo consagrado a Oxum. Exemplo de uso dessa palavra: “João toca Ijexá”.

IPETÉ: Comida de Oxum. Também é o nome da festa consagrada a Oxum. Exemplo de uso dessa palavra: “Hoje tem Ipeté de Oxum”.

IRILÉ: Pombo. Exemplo de uso dessa palavra: “O Irilé é de Oxalá”.

IRÔKO: Orixá e árvore sagrada. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Irôko”.

IRUKERÊ E IRUEXIM: Cetro. Exemplo de uso dessa palavra: “Irukerê é de Oxossi. Eruexim é de Iansã”.

ITAN: Mito. Exemplo de uso dessa palavra: “Você conhece o Itan da separação de Àiyé do Orun?”.

IYÁ OU BABÁ - KEKERÊ: É o pai ou a mãe pequeno/a. Autoridade religiosa que na ausência da Iyalorixá ou Babálorixá é quem assume o comando.

Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é Iyakekerê, João é Babakekerê”.

IYÁ: Mãe. Exemplo de uso dessa palavra: “Iyá Maria”.

IYÁBÁ: Orixá feminina. Exemplo de uso dessa palavra: “Oxum é uma Iyabá”.

IYÁBASÊ: Mulher responsável pela preparação das comidas das divindades afro-brasileiras. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é Iyabassê”.

IYÁLORIXÁ OU BABÁLORIXÁ: Mãe ou pai-de-santo. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é Iyalorixá, João é Babalorixá”.

JOGO DE BÚZIOS: É uma das praticas divinatórias utilizadas nas religiões afro-brasileiras. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria consultou o Jogo de Búzios”.

JUREMA: Arvore. Bebida. Espaço mítico onde os caboclos vivem. Exemplo de uso dessa palavra: “Jurema é uma insígnia religiosa afro-brasileira”.

KAWÔ KABIESILE: Saudação ou aclamação consagrada a Xangô. Exemplo de uso dessa palavra: “Kawô Kabiecile, Xangô”.

KELÊ: Tipo de fio de contas que representa o/a recém iniciado/a. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria esta de Kelê”.

KOSÍ: Ausência. Exemplo de uso dessa palavra: “Kosi Ewe, Kosi Orixá que podemos traduzir como Sem Folhas, Sem Orixá”.

LABA LABA: Borboleta. Exemplo de uso dessa palavra: “Laba Laba Colorida”.

LAROIÊ: Saudação ou aclamação a Exu. Exemplo de uso dessa palavra: “Laroyê, Exu”.

LOGUNEDÉ: Orixá jovem da caça e da pesca. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Logunedé”.

MARAFO: Cachaça. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria traga o Marafo”.

MARIWÔ: Folha do dendezeiro. Exemplo de uso dessa palavra: “Ogun veste-

se com Mariô”.

MARMOTEIRO: Charlatão/tã. Equivocado/a. Exemplo de uso dessa palavra: “João é Marmoteiro, Maria é Marmoteira”.

MÉTA METÁ: Metade. Meio a Meio. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é Méta Méta”.

MOKAN: Colar feito de palha que os/as recém iniciados/as afro-brasileiros/asa usam. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria esta com o Mokan”.

MONAOCÓ: Lésbica. Mulher homossexual. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é Monocó”.

MOTUMBÁ, KOLOFÉ E MUKUIU: Cumprimento. Pedido de Bênção. Exemplo de uso dessa palavra: “Motumbá para quem é Motumbá, Mukuiu para quem é de Mukuiu e Kolofé para quem é de Kolofé”.

NAÇÃO: Categoria nativa das religiões de matriz africana e ou afro-brasileiras que opera como signo diacrítico e marcador geopolítico da diáspora negra entre tradições oriundas de distintas localidades na África. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é de Angola, João e da nação Ketu”.

NANÃ: Orixá feminino dos pântanos e da morte. Mãe de Obaluaiê, Omolu, Oxumare, Ossain, Ewá ou Iyewá. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Nanã”.

NAVALHA: Instrumento utilizado para raspar os cabelos dos/as religiosos/as afro-brasileiros/as iniciados/as. Exemplo de uso dessa palavra: “A Navalha é uma insígnia das religiões afro-brasileiras”.

OBÁ: Orixá feminina energética, temida e forte, uma das esposas de Xangô. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria filha de Obá”.

OBALUAIÊ: Orixá da vida e da morte, da saúde e da doença. Exemplo de uso

dessa palavra: “Maria filha de Obaluaiê”.

OBÉ: Faca. Exemplo de uso dessa palavra: “O Obé está afiado”.

OBI: Noz de Cola. Exemplo de uso dessa palavra: “Você já comeu Obi?”.

OBORÓ: Orixá masculino. Exemplo de uso dessa palavra: “Ossain é Oboró”.

OBRIGAÇÃO: Rito de passagem. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria vai dar obrigação de ano”.

OCÓ: Homem. Exemplo de uso dessa palavra: “João é Ocó”.

ODARA: Belo. Bom. Excelente. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é Odara”.

ODOIÁ: Saudação ou aclamação consagrada a Iemanjá. Exemplo de uso dessa palavra: “Odoiá Iemanjá”.

ODU: Destino. No jogo de búzios, são 16 Odus. Exemplo de uso dessa palavra: “Os dezesseis Odus principais são: Okaran, Ejiokô, Etaogundá, Ôxê, Obará, Ôdi, Êjionile, Ossá, Ôfun, Ôwarin, Êjilaxeborá, Êjilobon, Iká, Obéogundá, Êjibé”.

OFÁ: Arco e flecha. Exemplo de uso dessa palavra: “Ofá de Oxóssi”.

OFÓ: É o encantamento por meio fala, do recitar ou do cantar. Exemplo de uso dessa palavra: “O Ofó é poderosíssimo”.

OGAN: Tocador de atabaque. Não entra em transe. Exemplo de uso dessa palavra: “João é Ogan”.

OGUN: Orixá guerreiro, metalúrgico, violento. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Ogun”.

OGUNHÊ: Saudação ou aclamação consagrada a Ogun. Exemplo de uso dessa palavra: “Ogunhê, Ogun”.

OJÉ: Responsável pelo culto a Egun. Exemplo de uso dessa palavra: “João é

Ojé”.

OKÊ ARÔ: Saudação ou aclamação consagrada a Oxóssi. Exemplo de uso dessa palavra: “Okê Arô, Oxóssi”.

OLORUN: Orixá que criou as divindades afro-brasileiras, também é conhecido como Olodumare. Exemplo de uso dessa palavra: “Olorun te abençoe”.

OLUBAJÉ: Festa em homenagem a Obaluaiê e Omolu. Exemplo de uso dessa palavra: “Hoje tem Olubajé”.

OMIM: Água. Exemplo de uso dessa palavra: “Tem Omim na Dilonga”.

ONILÉ: Orixá da Terra. Exemplo de uso dessa palavra: “Onilé é a Terra”.

OPANIJÉ: Toque ou ritmo de Obaluaiê e Omolu. Exemplo de uso dessa palavra: “João toca Opanijé”.

OPAXORÔ: Cajado de Oxalá. Exemplo de uso dessa palavra: “Opaxorô de Oxalá”.

ORA IYÊ IYÊ Ô: Saudação ou aclamação consagrada a Oxum. Exemplo de uso dessa palavra: “Ora Iyê Iyê Ô, Oxum”.

ORIXÁS: Deuses/as africanos/as. Provedores/as do Axé. Exemplo de uso dessa palavra: “O candomblé cultua os Orixás”.

ORÔ: Imolação. Exemplo de uso dessa palavra: “Hoje tem Orô de Ossain”.

OROBÔ: Noz de Cola. Exemplo de uso dessa palavra: “Você já comeu Orobô?”.

ORUN: Mundo invisível que é paralelo ao mundo visível afro-brasileiro o Àiyé. Exemplo de uso dessa palavra: “Você conhece o Itan da separação de Orun do Àiyé ?”.

ORUNKÓ: Nome religioso afro-brasileiro. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria qual é seu Orunkó ?”.

OSÉ: Higienização. Exemplo de uso dessa palavra: “Quinta-feira é o Osé de Oxóssi”.

OSSAIN: Orixá da flora. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Ossain”.

OTÁ: Pedra. Assentamento. Exemplo de uso dessa palavra: “Otá é de rio”.

OTIN: Bebida alcoólica. Exemplo de uso dessa palavra: “Beba Otin”.

OXAGUIAN: Oxalá jovem e guerreiro. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Oxaguian”.

OXALÁ: Orixá da paz. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Oxalá”.

OXALUFAN: Oxalá velho e sábio. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Oxalufan”.

OXÉ: Machado de dois gumes. Exemplo de uso dessa palavra: “Oxé é de Xangô e de Airá”.

OXÓSSI OU ODÉ: Orixá da fauna da liberdade e da fartura. Exemplo de uso dessa palavra: “Eu sou filha de Odé”.

OXUM: Orixá feminino dos rios, do ouro e do amor. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Oxum”.

OXUMARÊ: Orixá do arco-íris. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Oxumarê”.

OYIN: Mel. Exemplo de uso dessa palavra: “Me passe o Oyin”.

PADÊ: Cerimônia consagrada a Exu. Também conhecida como despacho de Exu. Exemplo de uso dessa palavra: “Hoje tem Padê”.

PAGAR O CHÃO: Pagamento. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria pagou chão”.

PALHA-DA-COSTA: Palha. Exemplo de uso dessa palavra: “Omolu veste

palha-da-costa”.

PANO-DA-COSTA OU ALAKA: Integrante da indumentária afro-brasileira.

Exemplo de uso dessa palavra: “Maria que bonito esse seu pano-da-costa”.

PANO-DE-CABEÇA OU OJÁ: Integrante da indumentária afro-brasileira.

Exemplo de uso dessa palavra: “Maria que bonito esse seu pano-de-cabeça”.

PAÓ: Bater palmas. Exemplo de uso dessa palavra: “Paó para Maria”.

PEREGUN: Planta consagrada a Ogun, Oxóssi e Ossain. Exemplo de uso dessa palavra: “Peregun é uma folha de Ogun, Oxóssi e Ossain”.

POVO-DE-SANTO: Religiosos/as afro-brasileiros ou de matriz africana.

Exemplo de uso dessa palavra: “Povo-de-santo é povo de festa”.

PRECEITO: Regra. Restrição. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria está de preceito, ela não pode beber, nem fumar e nem ter relações sexuais”.

PRESENTE: Oferenda. Exemplo de uso dessa palavra: “Vamos entregar o presente das Iyabás”.

QUARTINHAS DE OXÓSSI: Festa consagrada a Oxóssi ou Odé. Exemplo de uso dessa palavra: “Vamos nas Quartinhas de Oxóssi?”.

QUARTO-DE-SANTO: Onde ficam os assentamentos. Exemplo de uso dessa palavra: “Veja esse quarto-de-santo”.

QUIZILA: Proibição. Coisa Ruim. Exemplo de uso dessa palavra: “A Quizila de Oxossi é o Mel”.

RODANTE: Religioso/a afro-brasileiro/a que entra em transe com sua/s divindade/s. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é rodante”.

RUMBÊ: Educação. Etiqueta. Exemplo de uso dessa palavra: “João tem rumbe”.

SAÍDA DE IAÔ: Cerimônia em que o/a Iáô que é o/a recém-iniciado/a é

apresentado/a à comunidade . Exemplo de uso dessa palavra: “Hoje tem Saída de Iaô”.

SANTO/A: Divindade afro-brasileira. Exemplo de uso dessa palavra: “Exu é santo, mais nem tanto”.

SASANHA: Cerimonia consagrada às plantas e ao orixá Ossain. Exemplo de uso dessa palavra: “Hoje será a Sasanha de Maria”.

SATÓ: Toque ou ritmo consagrado a Nanã. Exemplo de uso dessa palavra: “João toca Sató”.

TAPETE DE OXALÁ: Planta consagrada a Oxalá. Exemplo de uso dessa palavra: “Tapete de Oxalá é de Oxalá”.

TERREIRO: Local onde se realizam as cerimoniais religiosas afro-brasileiras. Exemplo de uso dessa palavra: “Hoje tem festa no Terreiro”.

VASSI: Toque ou ritmo consagrado a Ogun. Exemplo de uso dessa palavra: “João toca Vassi”.

VIRAR: Transe. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria vai virar no santo”.

WÁJI: Pó azul. Exemplo de uso dessa palavra: “Wáji é consagrada a Ogun”.

XANGÔ: Orixá do fogo, trovão e da justiça. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Xangô”.

XIRÊ: Festa. Cerimonia de louvação e aclamação as divindades afro-brasileiras. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria dança lindamente o Xirê”.

YEWÁ OU EWÁ: Orixá feminino da transformação da beleza e da vidência. Exemplo de uso dessa palavra: “Maria é filha de Yewa”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:



Fotografia: “Não cantamos tudo, pois hoje deixo, o carinho pra depois de amanhã”. 2018. Ilê Axé Oju Ogún Fúnmilaiyó. Foz do Iguaçu, Brasil.

“Salve O Senhor E, Salve, Salve,
Salve O Senhor E, Salvador”.

“O Deus Salve Casa Santa, Ea
Onde Deus fez a morada, Ea
Onde mora o cálice bento, Ea
E a hóstia consagrada, Ea”.

(CANTIGAS DE CABOCLO)

Os caboclos costumam saldar e salvar nas suas chegadas e também

nas suas partidas e assemelhados a eles faremos igual, com os cânticos mencionados acima como epígrafe. Contudo esses versos, assim como outros vários cancioneiros, nos inspiraram à juntamente aos/as religiosos/as saldar e a salvar a cultura religiosa afro-brasileira, material e imaterial e é isso que faremos agora, recomendando ao IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, a salvaguarda da língua-de-santo como linguagem afro-brasileira. Em 2018, em meio a nossa pesquisa, no estado do Rio de Janeiro, Brasil, isso foi feito, com o “Projeto de Lei 3416/2017” que concretizou a “Lei 8085/2018”, o lorubá falado pelos/as religiosos/as afro-brasileiros/as do Rio de Janeiro foi tombado, como patrimônio imaterial estadual, pela Assembleia Legislativa do referido estado, o texto do projeto de lei justificava, entre outras coisas, que o lorubá é uma referência indenitária, um elemento de transmissão de cultura e relevante à história e à memória brasileira.

A sugestão de salvaguarda da língua-de-santo tem em vista requerer e estimar a heterogeneidade linguística brasileira, estimular a produção de informações sobre essa linguagem afro-brasileira e colaborar para a abonação de seus direitos linguísticos, como acaudilha a Política da Diversidade Linguística do Instituto do IPHAN. De acordo com a “Minuta de Decreto Presidencial para criação do Inventário Nacional da Diversidade Linguística”, especialmente o Artigo 2º “As línguas inventariadas deverão ter relevância para a memória, a história e a identidade dos grupos que compõem a sociedade brasileira, assim como serem, no Brasil, veículos de transmissão cultural e faladas há, no mínimo, 75 anos ou três gerações”, considerando essas alvitradas como referências, consideramos que a língua-de-santo desempenha tais condições e por isso aconselhamos seu reconhecimento. Vale demonstrar

que “apenas 1% dos bens arquitetônicos tombados pelo IPHAN concerne à memória afro descendente (02 quilombos, 06 terreiros, 01 senzala, 01 museu magia-negra), num total de 10 bens” (Moassab, Andreia. 2014:30), além disso, a salvaguarda da língua-de-santo significaria uma admirável ação contra a intolerância e o racismo religioso que violentamente chega às religiões afro-brasileiras.

Por fim, lembremos que no “Capítulo 1. Que língua é essa que não é pura?” discutimos a importância das línguas africanas para a língua portuguesa no Brasil e salientamos que efetivamente se trata muito mais de um “pretugues” do que estritamente da língua portuguesa; no “Capítulo 2. O que é língua-de-santo?” encontramos os encantamentos afro-brasileiros, isso é, o Ofó é o poder de encantamento das religiões afro-brasileiras, emanado dos falares e cantares, essas elocuições contem os sopros de quem as proferiu, ou seja, fragmentos das pessoas e do axé delas, assim podem manejar o axé, ora podendo distribuí-lo: comunicando, ou ora podendo retê-lo ou recebe-lo: isso é apenas permanecendo em silêncio, reiteramos que a língua-de-santo também chamada de gíria-de-santo é uma amalgamação das línguas africanas e portuguesa; no “Capítulo 3. O que cantam os caboclo?”, essa linguagem afro-brasileira foi observada nas cantorias dos caboclos e igualmente em suas conversações — pois se no “Capítulo 2” tratamos como os/as religiosos/as discorrem a língua-de-santo, no “Capítulo 3” versamos como algumas divindades versejam essa linguagem — finalmente no “Compêndio” identificamos cerca de 200 palavras da língua-de-santo, usadas cotidianamente nas comunidades religiosas afro-brasileiras e disponibilizamos aos/as leitores/as interessados/as em conhece-las ou reconhece-las.

“Adeus camarada adeus, Adeus que eu já vou me embora,
Quem parte leva a saudade, Quem fica soluça e chora,
Vou me embora, meu bem, Vou me embora,
Vou me embora como um passarinho,
Pois eu vou de galho em galho,
E também desmanchando o ninho,
Vou me embora como disse a jaçanã,
Não cantamos tudo, pois hoje deixo,
O carinho pra depois de amanhã”.

(CANTIGA DE DESPEDIDA)

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Martha. Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular, 1880-1950. *Afro-Ásia*, n. 31, 2017.
- ALKMIM, T. M. Estereótipos linguísticos: negros em charges do século XIX. In: ALKMIM, T. M. (Org). *Para a historia do português brasileiro: novos estudos*. São Paulo: Humanitas, 2002.V.3: 383-402.
- ALKMIM, Tania. Falas e cores: um estudo sobre o português de negros e escravos no Brasil do século XIX. *História social da língua nacional*, v. 5, p. 247, 2008.
- ALKMIM, Tania; PETTER, Margarida. Palavras da África no Brasil de ontem e de hoje. *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, p. 145-177, 2008.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.
- ASSUNÇÃO, Luiz. *Os negros do Riacho: estratégias de sobrevivência e identidade social*. EDUFRRN, 2009.
- AULO FILHO, B. Eguns. Os Espíritos Ancestrais—O Culto dos Eguns no Candomblé. *Revista Planeta*, São Paulo, n. 162, p. 43-49, 1986.
- BAGNO, Marcos. *Preconceito lingüístico: o que é, como se faz*. Edições Loyola, 1999.
- BAXTER, Alan. *O português vernáculo do Brasil – Morfossintaxe*. 1998.
- BAXTER, Alan; LUCCHESI, Dante. A relevância dos processos de pidginização e criouliização na formação da língua portuguesa no Brasil. *Estudos lingüísticos e literários*, v. 19, n. 65-84, 1997.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Livraria pioneira, 1989.
- BONVINI, Emilio. Línguas africanas e português falado no Brasil. *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, p. 15-62, 2008.
- BONVINI, Emilio; PETTER, Margarida Maria Taddoni. Portugais du Brésil et langues africaines. *Langages*, p. 68-83, 1998.

BORGES, Patricia de Souza. Línguas africanas e português brasileiro: análise historiográfica de fontes e métodos de estudo no Brasil (sec. XIX-XXI). 2015. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

BRAGA, Júlio Santana. Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum. CEAO, 1992.

CARNEIRO, Edison. Candomblés da Bahia. Civilização brasileira, 1991.

CARYBÉ; VERGER, Pierre. Orixás. Livraria Turista. 1951.

CHADA, Sonia. A música dos caboclos nos candomblés baianos. Fundação Gregório de Mattos, 2006.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. Faces da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, p. 71-91, 1999.

DA COSTA PEIXOTO, António; SILVEIRA, Luís; LOPES, Edmundo Correia. Obra nova de língua geral de Mina. 1945.

DA SILVA NETO, Serafim. História da língua portuguesa. Livros de Portugal, 1970.

DA SILVA NETO, Serafim. Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil. Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura, 1963.

DA SILVA, Jorge Augusto Alves. A concordância da "língua de preto" em Gil Vicente. PAPIA-Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico, v. 13, n. 1, p. 136-138, 2010.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. Edusp, 2007.

DE BRITO MENDES, Julia; MENDES, Brito; VIEIRA, Ernesto. Canções populares do Brasil. 1911.

DE CASTRO, Yeda Pessoa. Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro. Academia Brasileira de Letras, 2001.

DIAS, Padre Pedro. A arte da língua de Angola. Edições Vercial, 2014.

DO CARENO, Mary Francisca. Vale do Ribeira: a voz e a vez das comunidades negras. Arte & Ciência, 1997.

DO CARMO PÓVOAS, Ruy. A linguagem do candomblé: níveis sociolingüísticos de integração afro-portuguesa. José Olympio, 1989.

DOS SANTOS, Jocélio Teles. O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia. Sarah Letras, 1995.

FERGUSON, Charles A. Diglossia. V. 15, n. 2, p. 325-340, 1959.

FREYRE, Gilberto. O Escravo nos anúncios de jornais brasileiros do séc. XIX. Recife: Imprensa Universitária, 1963.

FREYRE, Gilberto; MONTENEGRO, Antônio. Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. J. Olympio, 1961.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

GOLDMAN, Marcio. Dez gritos sobre a campanha contra as religiões de matriz africana. 2015. Disponível em: <https://www.facebook.com/nucleodeantropologiasimetrica/posts/dez-gritos-sobre-a-campanha-contra-as-religi%C3%B5es-de-matriz-africanamarcio-goldman/903091399747254/>

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, v. 92, n. 93, p. 69-82, 1988.

GUY, Gregory Riordan. *Linguistic variation in Brazilian Portuguese: Aspects of the phonology, syntax, and language history*. 1981.

GUY, Gregory. On the nature and origins of Popular Brazilian Portuguese. In: *Estudios sobre español de América y lingüística afroamericana*. Instituto Caro y Cuervo, 1989.

Historia. 2011.

HOLM, John. *Languages in contact: The partial restructuring of vernaculars*. Cambridge University Press, 2003.

HOLM, John. Popular Brazilian Portuguese: a semi-creole. *Actas do colóquio sobre crioulos de base lexical portuguesa*, p. 37-66, 1992.

HOLM, John. Creole influence on popular Brazilian Portuguese. 1987.

HOOKS, Bell et al. Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens. *Estudos Feministas*, p. 857-864, 2008.

HOSHINO, Thiago de Azevedo Pinheiro. O ATLÂNTICO NEGRO E SUAS MARGENS: direitos humanos, mitologia política e a descolonialidade da justiça nas religiões afro-brasileiras¹. *DIREITOS HUMANOS E POLÍTICAS PÚBLICAS*, 2014: 371.

JAGUN, M. *Vocabulário Temático do Candomblé*. Rio de Janeiro: LITTERIS, 2017

LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. Civilização brasileira, 1967.

LODY, Raul G. Samba de caboclo. Cadernos de folclore, v. 17, 1977.

LUCCHESI, Dante. A variação na concordância de gênero em uma comunidade de fala afro-brasileira: novos elementos sobre a formação do português popular do Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ (Tese de Doutorado), 2000.

LUCCHESI, Dante. Racismo linguístico ou ensino democrático e pluralista? A questão do ensino da língua portuguesa no Brasil. Grial, v. 49, n. 190, p. 86-95, 2011.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan N.; RIBEIRO, Ilza. O português afro-brasileiro. Edufba, 2009.

MATTOSO, Kátia de Queirós. Ser escravo no Brasil. São Paulo: Brasiliense, p. 92, 1982.

MELO, Gladstone Chaves de. A língua do Brasil. Rio de Janeiro: Padrão, 1981.

MENDONÇA, Renato et al. A influência africana no português do Brasil. 2012.

ORO, Ari Pedro apud. TAVARES, Mauro Dillmann; RIPE, Fernando. Cavalo de PETTER, Margarida Maria Taddoni (Ed.). Introdução à linguística africana. Editora Contexto, 2015.

PETTER, Margarida Maria Taddoni. As histórias de Pai João e os estereótipos sobre a fala do negro no Brasil. 2008.

PRANDI, J. Reginaldo. Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Pallas Editora, 2001.

QUEIROZ, Sônia. Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga. Editora Ufmg, 1998.

RAIMUNDO, Jacques. O elemento afro-negro na língua portuguesa. Renascença editora, 1933.

RIBEIRO, Carmem. Candomblé de Caboclo: religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: influencias africana e europeia. CEAO. Afro-Ásia, n. 14-16, p. 60, 1983.

RODRIGUES, Raymundo Nina; VELHO, Yvonne Maggie Alves; FRY, Peter. O animismo fetichista dos negros baianos. Ministerio da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional, 2006.

santo: religiões afro-gaúchas. Horizontes Antropológicos, v. 18, n. 37, p. 411-414, 2012.

SANTOS, JE dos; SANTOS, Deoscóredes M. dos. O culto dos ancestrais na

Bahia: o culto dos Eguns. Olorisa: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981[1971]

SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagô e a morte. Petrópolis: Vozes, 1976.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. Brasil: uma biografia: Com novo pós-escrito. Editora Companhia das Letras, 2015.

SILVA, Eduardo. Entre Zumbi e Pai João: o escravo que negocia. Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, p. 13-21, 1989.

SILVA, Vagner Gonçalves da. A questão do segredo no candomblé. Revista de

SILVA, Vagner Gonçalves da. O antropólogo e sua magia. São Paulo: EDUSP, 2000.

VELAME, Fábio Macêdo. O Lessayn: O coração de um terreiro de Egun. Fundação Palmares. Salvador. 2006.

VICENTE, Gil. Auto da barca do inferno. Editions Chandeigne, 2000.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. Cafundó, a África no Brasil: linguagem e sociedade. Editora da UNICAMP, 1996.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. Edusp, 2007.

FANON, Frantz; DA SILVEIRA, Renato. Pele negra, máscaras brancas. SciELO-EDUFBA, 2008.

KARASCH, Mary C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850). In: A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850). 2000.

LIMA, Vivaldo da Costa. Nações-de-candomblé. Encontro de nações de candomblé. Salvador, Centro de Estudos Afro-Asiáticos da UFBA e lanamá, 1984.

AMADO, Jorge. Tenda dos milagres. Editora Companhia das Letras, 2008.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. Fogo no Mato - Ciência Encantada Das Macumbas 2018

CASTILLO, Lisa Earl. Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia. SciELO-EDUFBA, 2008.