



ARNALDO CÉSAR ROQUE

**ABASSÁ CAJÁMUNGUNSSU MAZA KABILA DYA GONGBILA: CORPOS &
PALAVRAS, LÍNGUAS & ENCRUZILHADAS**

**LAVRAS - MG
2020**

ARNALDO CÉSAR ROQUE

**ABASSÁ CAJÁMUNGUNSSU MAZA KABILA DYA GONGBILA: CORPOS &
PALAVRAS, LÍNGUAS & ENCRUZILHADAS**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado na Universidade
Federal de Lavras, como parte das
exigências do Curso de Letras –
Português/Inglês, para a obtenção do
título de Licenciado.

Orientadora: Profa. Dr.^a Raquel Márcia Fontes Martins

LAVRAS- MG

2020

ARNALDO CÉSAR ROQUE

**ABASSÁ CAJÁMUNGUNSSU MAZA KABILA DYA GONGOBILA: CORPOS &
PALAVRAS, LÍNGUAS & ENCRUZILHADAS**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado na Universidade
Federal de Lavras, como parte das
exigências do Curso de Letras –
Português/Inglês, para a obtenção do
título de Licenciado.

APROVADA em treze de julho de 2020.

Dr(a). Andrea Portolomeos

Dr(a). Valter Pereira Romano

Dr(a). Ellen Gonzaga Lima Souza

Profa. Dr.^a Raquel Márcia Fontes Martins
Orientadora

LAVRAS-MG

2020

Dedico este trabalho à memória dos mais de 300 milhões de africanos, que no aquí e no além-mar, foram silenciados, violados, assassinados e escravizados; a toda população africana do mundo futuro do nosso amanhã, sinônimo de resistência, aos ativistas Abdias Nascimento e a Makota Valdina, e a toda a minha família carnal, espiritual, e a quem partilha da vida comigo, pois sem vocês jamais teria chegado onde estou. Pela liberdade do povo africano, do continente e na diáspora, continuidade na luta por um tempo de justiça, liberdade e equidade¹.

¹ Inspirado em Nascimento, “O quilombismo”. 2 ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/ OR Editor Produtor Editor, 2002.

AGRADECIMENTOS (NGASAKIDILA/NTONDELE!²)

*Ngasakidila, Nkisi Mutalambô! Ngasakidila pelo meu ser, pelo meu estar e pelo meu porvir. Não deixe que eu vire caça nas mãos de meus inimigos. Obrigado por fazer de minha vida segmento ancestral de quem veio e de quem virá. Sou, pois, antes, sou feito para: para prover, para caçar, para conquistar, para cuidar, para ser prosperidade. Obrigado pela *Dijina*³, pelo sopro de vida, o motivo de viver, o porquê de ser e como ser. *Ngasakidila* pelo meu respirar! *Mukongo Duilo! Kiuá Mutalambô!**

Ngasakidila as energias da *hambâ*⁴ de *Matamba: Mam'etu* que me mantém em pé, com altivez e força, preparado para as guerras do ontem-hoje-amanhã. *Kiuá Matamba!*

A toda a minha comunidade, *Abassá Cajámungunssu Maza Kabila Dya Gongobila*, obrigado por ter possibilitado que eu renascesse: fui, sou e serei. Agradeço, especialmente, o meu *Tata Dya Nkisi*, Marcelo José André, Guianjamuriô, por todo afeto, cuidado, orientações e desenhos de condutas aqui no *Oxi*⁵; sou eternamente grato a *Mukongo*⁶ por ter me guiado ao afago de suas mãos e pelo senhor ter me acolhido como seu *Mona Nkisi*⁷. Ao *Tata Dya Nkisi*, Jorge Luiz Batista, Gongolecy, *Nganga*⁸ da *Abassá* onde fui feito e nasci para o *Nkisi*, no chão regido pelo plume certo de sua flecha: obrigado pelos ensinamentos, pelo exemplo e carinho. Obrigado a todos os *Minkisi* e aos *Bakulu*⁹ por terem me guiado para onde estou.

Agradeço, também, à Profa. Dr.^a Raquel Márcia Fontes Martins, que acreditou e investiu no nosso projeto de pesquisa: desejo que toda a Ancestralidade lhe cubra de bençãos; seu trabalho, zelo e compromisso, me impulsionam e inspiram. Obrigado a todos(as) profissionais que colaboraram com a minha formação acadêmica, especialmente ao Prof. Dr. Rubens Lacerda de Sá, o meu primeiro orientador, o qual me inseriu no universo da pesquisa, acreditou e investiu no meu potencial acadêmico; ao Prof. Mestre Gasperim Ramalho de Souza, a Profa. Dr.^a Ellen Gonzaga de Lima, a Profa. Dr.^a Márcia Fonseca de Amorim e a Profa. Dr.^a Andrea Portolomeos.

Não poderia deixar de mencionar, também, as pessoas as quais me possibilitaram ser e me refazer em passado, presente e futuro na congruência do agora: obrigado Ana Maria Silva

² Obrigado. Kimbundu, *Ngasakidila*.

Obrigado. Kikongo, *Ntondele*.

³ *Dijina*, nome.

⁴ Família.

⁵ *Oxi* significa “mundo; planeta terra”.

⁶ *Mukongo* significa “Caçador”.

⁷ *Mona Nkisi* significa “filho(a) de santo”

⁸ Sacerdote.

⁹ Ancestrais/Antepassados.

Roque, minha mãe carnal, a mulher dos olhos da Divindade das águas doce, que nunca mediu esforços para construir caminhos outros para o meu pisar. Ana é a que me deu a vida, o exemplo, o meu espelho de força, amor e garra. Quero que saiba, minha mãe, que sou imensamente grato a Ancestralidade por ter me feito seu filho, filho de uma preta mulher, empregada doméstica, que nas lutas diárias transforma espinhos em flores, córregos em rios – sem a senhora, tão pouco existiria o eu; sou porque a senhora é. Obrigado por tudo!

Agradeço, igualmente, a meu pai carnal, Luiz Carlos Roque pelas renúncias e motivações para que eu continuasse nos meus propósitos: quero que saiba que cada porta assentada, cada piso colocado, cada suor pingado de sua testa preta faz em mim um homem negro conciso, consciente e certo do que para a vida.

Às minhas Tias, as quais costumo chamar, no íntimo de meu eu, de mães: gostaria de agradecer, especialmente e imensamente, a Tia Dola, a Maria Auxiliadora Roque, a Tia Carmen, a Carmen Lúcia Roque e a Tia Gena, a Maria Efigênia Roque, que me criaram, me embalaram e me estudaram: sem vocês e sem os seus apoios sentimentais e financeiros, eu não teria chegado até aqui: vocês que fazem sair dos braços, das roupas e dos verbos, narrativas para um outro futuro, são as motrizes que levantam as minhas mãos para escrever outras páginas para as nossas histórias negro africanas.

Ao meu irmão, Arthur Henrique Roque, que não nos falte força, compromisso pertença e disciplina na luta pelo amanhã. Que você tenha o direito de viver, ser e crescer. A você, minha pequena-grande criança preta, meu Mulongexi¹⁰, obrigado por me ensinar tanto sem cobrar nada.

Aos meus avós paternos, Arnaldo Roque e Percília Helena Roque, e avós maternos, Geraldo Perciliano da Silva e Maria Aparecida dos Reis. Às tias e tios, Aparecida das Graças Roque, Elisa Helena Roque, Margarida Mariza Roque, José Arnaldo Roque, Luiz Jorge dos Reis, Sebastião dos Reis, Paulo Sergio dos Reis, Vicentina Aparecida dos Reis, Sandra Mara dos Reis e Reily Lúcia dos Reis, agradeço carinhosamente. Obrigado a toda a minha família carnal, ventres e mãos pretas que me geriram, que mesmo não os conhecendo ou não os citando, me são e eu sou, e, portanto, aqui estão.

Agradeço, também, a Marcel França da Silva, por todas as trocas, dengos, escutas, amores, cumplicidade e amizade, por toda paciência, dedicação e experiências partilhadas: te levarei sempre na minha *Muxima*¹¹ e na minha memória – que o Caçador continue regendo sua vida e prosperando em suas conquistas –. Agradeço, por fim, a Maysa Mathias Alves

¹⁰ Kimbundu, *professor*.

¹¹ *Muxima* significa “coração”.

Pereira, a minha *pange*¹² na *Abassá*, na vida e na luta: obrigado por cada instante juntos, pelos momentos de potência, de desabafos, de sentimentos, de fortalecimento e por toda a irmandade. Que *Lembarenganga* continue abençoando seus caminhos!

A todos esses e outros encontros Ancestrais: *NGASAKIDILANTONDELE!*

¹² *Pange* significa “irmão/irmã”: nome utilizado nos Candomblés de Angola para designar irmãos de santo

*“[...] Invocando estas leis
imploro-te Exu
plantares na minha boca
o teu axé verbal
restituindo-me a língua
que era minha
e ma roubaram
sobre Exu teu hálito
no fundo da minha garganta
lá onde brota o
botão da voz para
que o botão desabroche
se abrindo na flor do
meu falar antigo
por tua força devolvido
monta-me no axé das palavras
prenhas do teu fundamento dinâmico
e cavalgarei o infinito
sobrenatural do orum
percorrerei as distâncias
do nosso aiyê feito de
terra incerta e perigosa
[...]*

*Ofereço-te Exu
o ebó das minhas palavras
neste padê que te consagra
não eu
porém os meus e teus
irmãos e irmãs em
Olorum
nosso Pai
que está
no Orum*

Laroiê!

(Abdias Nascimento, 2 de fevereiro de 1981)

RESUMO

A academia, historicamente, tende a estereotipar o negro africano e a reduzir suas produções, e contribuições, a algo não tão grandioso quando comparado com a herança europeia advinda do processo de colonização e espoliação. No que diz respeito aos estudos linguísticos a situação é ainda mais precária, embora esses tenham recebido certo impulso na década de 30. Diante disso, esta pesquisa, visualizando o apagamento dos estudos em língua portuguesa que se preocuparam – e se preocupam – com a investigação e a descrição das Línguas Africanas presentes na diáspora, e seu reflexo na constituição do português falado no Brasil, levantou um estado da arte sobre a literatura da área, mapeando e analisando os principais trabalhos brasileiros sobre o tema (CASTRO, 2002; 2005; FIORIN, PETTER, 2014; QUEIROZ, 1998; MENDONÇA, 1933), a fim de fundamentar seu objetivo geral: a análise da língua/linguagem no Candomblé da nação Congo-Angola. Sabe-se que as línguas africanas fizeram parte da constituição do português brasileiro, e que por décadas foram faladas plenamente no Brasil, mas hoje, os seus falares, se conservam sob a forma de línguas de especialidades/especiais, ou seja, como modos de falar próprios de uma faixa etária ou de um grupo de pessoas dedicado a atividades específicas, em que o seu uso encontra-se vinculado essencialmente às funções de língua ritual ou secreta. A pesquisa de campo realizada (um estudo de caso) centrou-se no objetivo de verificar e analisar a presença e contribuição lexical das línguas africanas no português falado especificamente em seu caráter ritual, na casa de culto *Abassá Cajámungunssu Maza Kabila Dya Gongobila*, da Nação Angola, na cidade de Lavras, Minas Gerais. Percebeu-se, a partir dessa investigação, que há, de fato, o emprego de léxicos africanos na casa analisada, e que esses não representam apenas uma lista de lexemas, mas constituem, antes, uma forma de conceituar, de categorizar e constituir a realidade.

Palavras-chave: Línguas Africanas; Português brasileiro; Candomblé Angola; Léxico.

ABSTRACT

The academy, historically, tends to stereotype African blacks and to reduce their productions, and contributions, to something not so great when compared to the European heritage arising from the process of colonization and spoliation. With regard to linguistic studies, the situation is even more precarious, although they received some impetus in the 1930s. Therefore, this research, visualizing the erasure of studies in Portuguese that were concerned - and are concerned - with the investigation and the description of the African Languages present in the diaspora, and its reflection in the constitution of the Portuguese spoken in Brazil, raised a state of the art on the literature of the area, mapping and analyzing the main Brazilian works on the theme (CASTRO, 2002; 2005; FIORIN , PETTER, 2014; QUEIROZ, 1998; MENDONÇA, 1933), in order to substantiate its general goal: the analysis of the language in the Candomblé of the Congo-Angola nation: it is known that African languages were part of the constitution of Brazilian Portuguese, and that for decades they were fully spoken in Brazil, but today, their speech is preserved in the form of special / special languages, that is, the way of speaking of an age group or group of people dedicated to specific activities, in which their use is essentially linked to the functions of a ritual or secret language. The field research carried out focused on the objective of verifying and analyzing the presence and lexical contribution of African languages in Portuguese spoken specifically in its ritual character, in the house of worship *Abassá Cajámungunssu Maza Kabila Dya Gongobila*, of the Angola Nation, in the city of Lavras, Minas Gerais. It was noticed, from this investigation, that there is, in fact, the employment of African lexicons in the analyzed house, and that these do not represent only a list of lexemes, but constitute, rather a way of conceptualizing, categorizing and constituting the reality.

Keywords: African languages; Brazilian portuguese; Candomblé Angola; Lexicon.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – MALEMBE!	11
1. O BRASIL E OS POVOS AFRICANOS: ASPECTOS HISTÓRICOS, LINGUÍSTICOS E SOCIOCULTURAIS	14
1.1. CLASSIFICAÇÃO DAS LÍNGUAS AFRICANAS	14
1.2. NA ROTA TRANSATLÂNTICA: AS LÍNGUAS AFRICANAS NO TRÁFICO	19
1.3. DENEGRINDO O PORTUGUÊS: ESTUDOS SOBRE AS LÍNGUAS AFRICANAS NO BRASIL	27
1.4. ESTUDOS SOBRE LÍNGUAS AFRICANAS NO SÉCULO XIX	30
1.5. LÍNGUAS E IDENTIDADES: ENTRE ASPECTOS E CONTRAPONOTOS	33
1.6. E DE LÁ EU VINHA... SE LÁ EU ESTIVESSE: A CUPÓPIA E A LÍNGUA DOS NEGROS DE TABATINGA	36
1.7. O PORTUGUÊS AFRO-BRASILEIRO: “EU VÔ FALÁ UMA COISA PA SENHORA”	38
1.8. PENSANDO REFERENCIAIS	41
2. A BOCA DO MUNDO: CANDOMBLÉ, LÍNGUA E SOCIEDADE	43
2.1. “LÁ ONDE NÃO EXISTE A ESCRITA, O HOMEM ESTÁ LIGADO À PALAVRA QUE PROFERE”	52
2.2. PHAMBU NJILA: ENCRUZILHANDO SABRES, TROCANDO PALAVRAS	58
2.3. UNJIRÊ: BANDA GIRA	61
3. NOS MEANDROS DA PESQUISA: METODOLOGIA E DESCRIÇÃO	63
3.1. PEMBELÊ NZÓ: ABASSÁ CAJÁMUNGUNSSU MAZA KABILA DYA GONGOBILA	65
4. TANGA O IZWELU: APONTAMENTOS LEXICOLÓGICOS	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS: SOMOS INICÍO, MEIO E (RE)INICÍO	105
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	107

INTRODUÇÃO – MALEMBE!¹³

Os estudos sobre as línguas africanas denegriram o português brasileiro (PB), pois deram a ele os seus verdadeiros tons: tons ébanos, pardos, brancos e miscigenados. As africanias fazem parte da sociedade brasileira, em que todo o seu bojo se faz indispensável para o estudo não só da história do Brasil, como das diversas ciências e dos conhecimentos partilhados em sociedade (NASCIMENTO, 2002; LARKIN NASCIMENTO, 2008). Assim, diante de tanto silenciamento, percebeu-se a necessidade de arrancar das mordanças simbólicas, sistêmicas e ideológicas (MOORE, 2007), para que as vozes afro-diaspóricas e continentais contassem, por si, suas histórias: ao longo dos mais de três séculos de escravização no Brasil, as contribuições do povo africano não se restringiram ao serviço braçal e aos dotes culinários.

Compreende-se enquanto diáspora a dispersão sistemática pela qual os descendentes do continente africano foram impostos, sendo distribuídos para diferentes partes do globo terrestre como mão de obra escravizada. Em diáspora, africanos e africanas construíram modos singulares de representação e de constituição da realidade. E se não tivessem sido silenciados, seja pela chibata, pelo genocídio ou pela violação simbólica, sistêmica e ideológica, saber-se-ia hoje, que os africanos no Brasil, apesar de escravizados, não quedaram mudos, tendo participado integralmente da formação do estado brasileiro.

Embora, desde o século XX, não seja de conhecimento e/ou documentado o uso pleno das línguas africanas como outrora, a sua presença nesta diáspora foi determinante, juntamente com os falares da população originária, por afastar significativamente o português do Brasil do de Portugal, em que essas diferenças se fazem sentir em todos os setores da língua: nos níveis lexical, semântico, sintático e, de maneira rápida e profunda, na língua falada (CASTRO, 2005). Hoje, os falares africanos, se conservam sob a forma de línguas de especialidades/especiais, que são modos de falar próprios de uma faixa etária ou de um grupo de pessoas dedicadas a atividades específicas, em que o seu uso encontra-se vinculado essencialmente as funções de língua ritual – expressões religiosas – , ou secreta – organizações sociais – (QUEIROZ, 1998; LUCCHESI e BASTER, 2009; VOGT e FRY, 2013). Portanto, Candomblés, Quilombos e autos afro-brasileiros (como as Congadas, Folia de Reis, Jongos etc.), configuram-se em sua própria essência.

¹³ Há diferentes utilizações, na diáspora, para *Malembe* e uma delas é como *pedido de licença* (acepção comum em alguns Candomblés Congo-Angola).

Encruzilhadas que não só mantêm as africanias, como também, em um eterno trânsito, reterritorializam e repõem signos, sentidos e formas ancestrais de organização social e rituais africanos, em corpo, palavra e energia, encruzilhando, traduzindo, imprimindo, retextualizando e modificando novas e antigas realidades confinadas ou não, como a africana e a brasileira (MARTINS, 1997). Por isso, infere-se que embora as línguas africanas não se caracterizem como línguas plenas, essas não só revelam traços de seu longo e intenso contato com o português, como desse contato permitiu a construção e a modificação de uma outra língua, até então estrangeira, em meados de 1500, e a (re)constituição de humanidade, memórias e identidades.

Diante disso, esta pesquisa, visualizando o apagamento dos estudos em língua portuguesa que se preocuparam – e se preocupam – com a investigação e a descrição das Línguas Africanas presentes na diáspora, e seu reflexo na constituição do português falado no Brasil, levantou um estado da arte sobre a literatura da área, mapeando e analisando os principais trabalhos brasileiros sobre o tema (CASTRO, 2002; 2005; FIORIN, PETTER, 2014; QUEIROZ, 1998; MENDONÇA, 1933), a fim de fundamentar seu objetivo geral: analisar da língua/linguagem no Candomblé da nação Congo-Angola. Foi iniciada uma pesquisa de campo na cidade de Lavras/MG, focada no levantamento dos termos africanos em seu caráter ritual, na casa de culto *Abassá Cajámungunssu Maza Kabila Dya Gongobila*, da Nação Angola, onde foi verificado e analisado o uso dos termos de origem africana no dia-a-dia da comunidade e em rituais abertos ao público: o emprego de léxicos africanos na casa investigada não representa apenas uma lista de lexemas, mas constitui, antes, uma forma de conceituar, de categorizar, de constituir realidade, e de (re)constituir identidades e memórias.

O estudo e a compreensão sobre os eventos linguísticos devem se ancorar no todo social que os integram. Portanto, este estudo não se pautou apenas no destrinchar estrutural desses, mas, também, em análises acerca das implicações identitárias e de sociabilidades que deles podem reverberar. Este trabalho está dividido em cinco momentos: no primeiro capítulo, pretende-se responder, não de forma linear, mas de forma “encruzilhada”, as seguintes inquietações fundamentadas no quadro teórico desta monografia:

- (i) Do conjunto de línguas africanas, quais são as que atravessaram o Atlântico e chegaram ao Brasil?
- (ii) Quais línguas Africanas foram faladas no Brasil?
- (iii) Qual o reflexo dos falares africanos na construção da língua falada (do português brasileiro)?
- (iv) Qual fim tiveram as línguas africanas na diáspora brasileira?

No segundo capítulo, é apresentado reflexões acerca dos fundamentos que circunscrevem os Candomblés, em específico o da Nação Congo-Angola; ao ponto em que no terceiro, explana-se a descrição e a metodologia deste trabalho. Já nos dois últimos, é exposto o levantamento dos léxicos africanos colhidos na pesquisa de campo, seguido das considerações finais.

Por fim, ferindo as normas branco-acadêmicas (eurocêtricas), peço *Malembe* e a benção aos *Minkisi* (as divindades do mundo Bantu), a *Mutalambô* (divindade da caça), aos *Bakulu* (aos ancestrais), aos meus *Kota* (mais velhos), aos meus mais novos, e a toda minha *Kânda* (comunidade), para formar esta **escrevivência**. Peço *Malembe*, em especial, a *Phambu Njila*, para que a comunicação possa se estabelecer, e que com a sua licença e suas benções possa-se iniciar este trabalho, o qual tome forma, força e cor, não pelos meus ditos, mas pelas vozes dos nossos que ecoam em minha *Muxima* (coração) e em meu *Mutuê* (cabeça), e que vão se esvaindo em “afrografias” nesta folha branca. Que sejam nossas as palavras e não (apenas) minhas.

*Phambu Njila e! Phambu Njila, ngakudyondo! Phambu Njila, jamukok'e!*¹⁴

¹⁴ “*Oh Phambu Njila! Phambu Njila, com licença / por favor/ eu te peço! Phambu Njila, os caminhos estão se abrindo!*” – traduzido por Mulongexi Niyi Tokunbo Mon’a-Nzambi.

1. O BRASIL E OS POVOS AFRICANOS: ASPECTOS HISTÓRICOS, LINGUÍSTICOS E SOCIOCULTURAIS

O continente africano é milenar, sendo reconhecido como berço da humanidade e das civilizações do mundo. É, no continente Mãe, o início de tudo que se conhece, inclusive da escrita, sendo falsa, portanto, a narrativa colonial que instaura a sua existência e história somente a partir da invasão europeia (LARKIN NASCIMENTO, 2008). Já eram, por exemplo, altamente difundidos, nas terras do além-mar, saberes de extrema complexidade e profundidade, como os da medicina, da matemática, da geografia, da filosofia e de fundamentos da espiritualidade. É diante desse fato, e de outros, que Larkin Nascimento (2008) postula a história africana como antecedente ao processo de colonização de seu continente.

Grande parte dos conhecimentos africanos foram saqueados, apropriados e expropriados por gregos, latinos, árabes, por um bojo estrangeiro (LARKIN NASCIMENTO, 2008). Esses, portanto, edificaram formas múltiplas de violência e violação, em que, por isso, o continente Africano foi vítima do maior holocausto que o mundo já conheceu, *Maafa* (MARIMBA ANI, 1994), haja vista que nenhum outro crime da humanidade, como o da colonização e escravidão de africanos, durou tanto tempo, em diferentes espaços do globo e com imensuráveis quadros de genocídio, marginalização, silenciamento, apropriação e expropriação cultural ainda hoje.

Os europeus fizeram dos negros africanos instrumentos de bens de consumo, transformando-os em mercadorias e destinando-os a um eterno exílio. Nesse exílio, devastaram também os povos originários e seus espaços, instalando guerras e epidemias, e como feito com os negros-africanos, impuseram ao povo originário, no Brasil, cosmovisões e cosmologias eurocêntricas às suas sociedades. Inteira-se que é importante saber quais são as línguas africanas do continente e quais dessas vieram para a diáspora brasileira, uma vez que esse conhecimento corrobora para a compreensão não só do Candomblé, como também da língua portuguesa falada como um produto social/racial, em que agentes, de diferentes grupos étnicos, imprimiram na língua desta terra formas de agir e falares próprios de cada realidade.

1.1. Classificação das Línguas Africanas

Para a classificação das línguas africanas, este trabalho se baseou nas investigações Castro (2005) Petter (2015), compilando, de forma sucinta, a classificação proposta por

Greenberg (1963), e a classificação proposta por Heine e Nurse (2000). A primeira está presente na obra de Castro (2005), e a última está presente na obra de Petter (2015). De acordo com Greenberg (1963), as línguas africanas estão distribuídas em quatro grandes troncos linguísticos:

Figura 1 – Troncos Linguísticos Africanos



Fonte: Castro (2005, p. 27)

Segundo Castro (2005, p. 25), dentre todos os grupos linguísticos subsaarianos, o grupo *Bantu* foi, sem dúvidas, “o primeiro a despertar a curiosidade dos pesquisadores estrangeiros, e a ser estudado relativamente cedo”. Considera-se como *Bantu* um grupo amplo, de caráter homogêneo em que as inúmeras línguas apresentam expressivas semelhanças entre si. De acordo com Castro (2005, p. 25), esse termo foi proposto por W. Bleek, em 1862, “na primeira gramática comparativa do banto, para nomear a família linguística que descobrira, composta de várias línguas oriundas de um tronco comum, o protobanto, falado há três ou quatro milênios atrás”.

Durante anos esse termo foi usado apenas como classificação linguística e por estudiosos dessa área, em que só mais tarde

o termo passou a ser usado pelos estudiosos de outras áreas para denominar 190.000.000 de indivíduos que habitam territórios compreendidos em toda a extensão abaixo da linha do equador, correspondente a uma área de 9.000.000 km². Seus territórios englobam países da África Central, Oriental e Meridional: República Centro-Africana, Camarões, Guiné Equatorial, Gabão, Angola, Namíbia, República Popular do Congo (Congo-Brazzaville), República Democrática do Congo (RDC ou Congo-Kinshasa), Zâmbia,

Burundi, Ruanda, Uganda, Quênia, Malawi, Zimbábue, Botsuana, Lesoto, Moçambique, África do Sul. (CASTRO, 2005, p. 25)

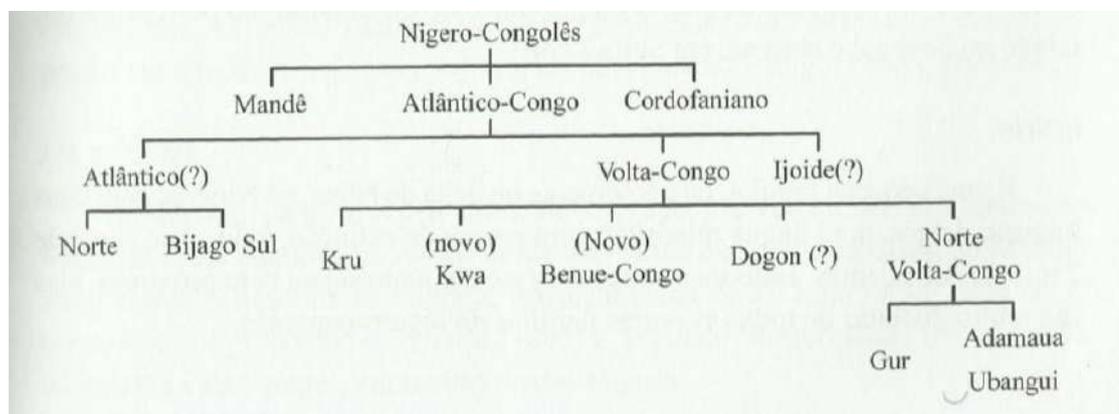
Ressalta-se que a proposta de Greenberg (1963) foi a primeira a considerar o continente inteiro, sendo esse autor o que melhor descreveu a metodologia das línguas africanas. Mas, hoje, é a proposta de Heine e Nurse (2000) a classificação atualmente aceita. A classificação proposta por Heine e Nurse (nigero-congolês, nilo-saariano, coisã e afro-asiático) coincide, em grande parte, com as famílias identificadas por Greenberg (nigero-cordofiana, nilo-saariana, coissã e afro-asiático). Elas se diferem em apenas alguns aspectos de divisão interna dos grupos (PETTER, 2015).

Ainda sobre o tronco nigero-congolês, segundo Petter (2015), ele é o maior do mundo, contando com 1.524 línguas, e estende-se por grande parte da África ao sul do Saara, incluindo toda à África ocidental, central, oriental e meridional. São muitos seus usuários, cerca de 470.000.000, entre os quais estão, de acordo com a autora, os falantes de línguas majoritárias da África, como:

o uólofe, a língua mais falada do Senegal; o fula, falado na região central e ocidental do continente; todas as variedades de mandinga – bambara, a língua nacional do Mali, e diúla, língua de comerciantes, disseminada na África ocidental; acan, a língua mais falada em Gana; ioruba-ibo, línguas majoritárias da Nigéria; sango, a língua veicular da República Centro-africana; as línguas do grupo banto, tais como Lingala, quimbundo, suaíli, setsuana, quicongo, umbundo, zulu, entre outras (WILLIAMSON e BLENCH, 2000, apud. PETTER, 2015, 54)

O grupo/ a família linguística *Bantu* encontra-se dentro do tronco nigero-congolês, esse é o maior e o mais conhecido desse conjunto linguístico:

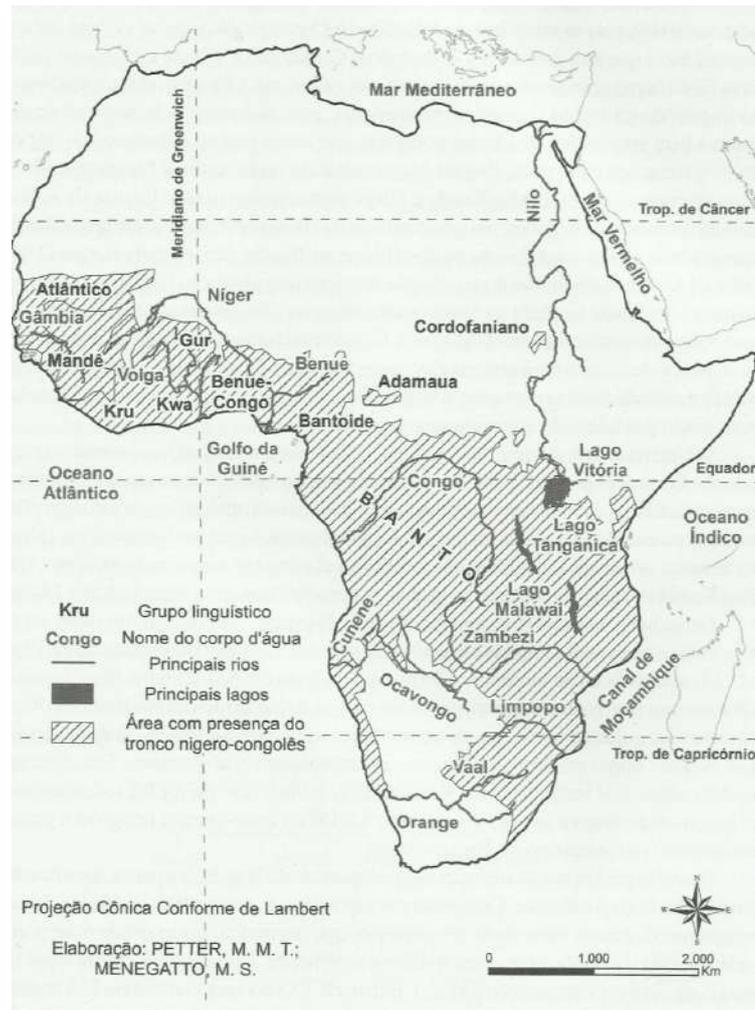
Subdivisões do nigero-congolês (Williamsom, 1989: 21)



Fonte: Petter (2015, p. 57).

Sabe-se, ainda, que o povo *Bantu* foi inserido no Brasil em grande escala, do início até o final do tráfico negreiro. Esse povo por sua vez modificou profundamente o jeito e a fala nas terras brasileiras. Dentre as línguas não *Bantu* do tronco nigero-congolês, podem-se destacar o *Yorubá* e o *Igbo*, outros povos de expressiva relação com a configuração do Brasil

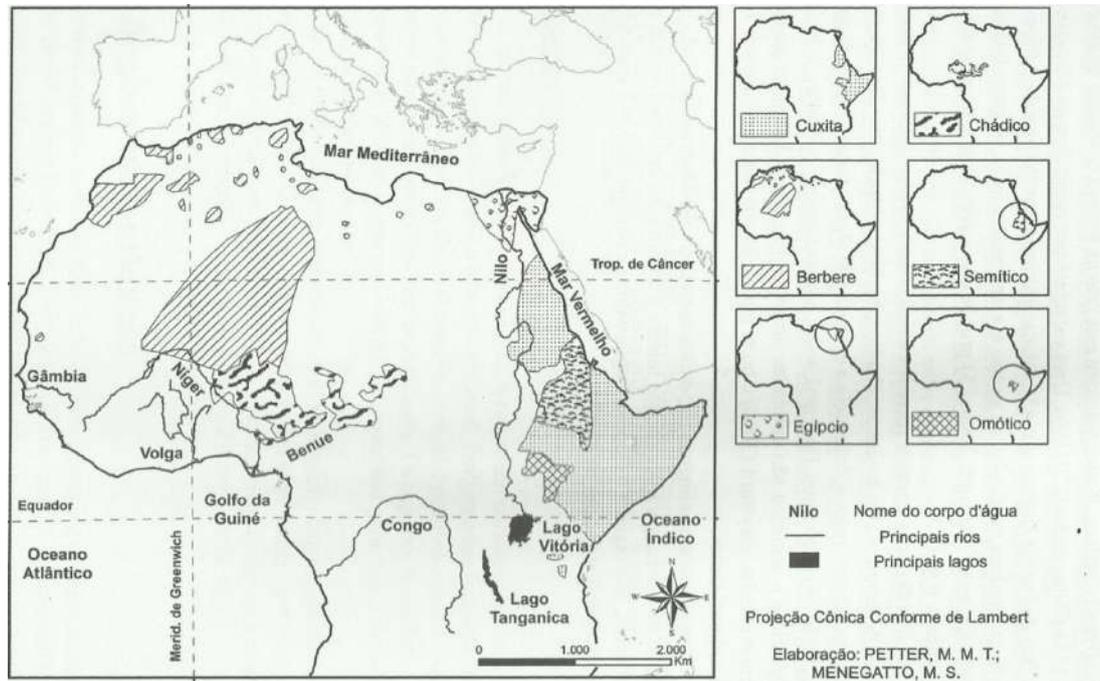
Mapa 1: África: grupos linguísticos do tronco nigero-congolês



Fonte: Petter (2015, p. 55).

De acordo com Petter (2015), no tronco afro-asiático, sem contar as línguas extintas, mapeiam-se 366 variedades linguísticas vivas. O tronco afro-asiático se distribui em seis famílias, sendo elas: Berbere, Chádico, Egípcio, Semítico, Cuchita e Omótico:

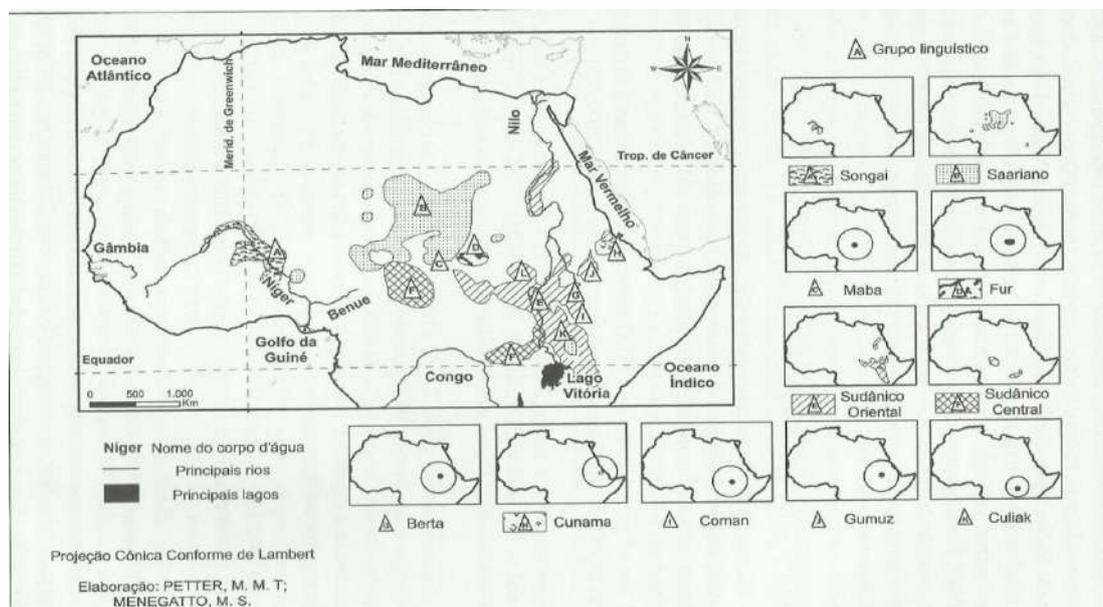
Mapa 2: África setentrional: grupos linguísticos do tronco afro-asiático.



Fonte: Petter (2015, p. 66).

Por fim, temos as línguas do tronco Nilo-saarianas e do tronco coissã. A primeira, são faladas em 15 países: Eritreia, Etiópia, Quênia, Tanzânia, República Democrática do Congo, Uganda, Sudão, Egito, Chade, República Centro-Africana, Nigéria, Níger, Benim, Burkina, Fasso, Mali e algumas regiões da Argélia, Líbia e na República dos Camarões.:

Mapa 3: África setentrional: grupos linguísticos do tronco Nilo-saariano.



Fonte: Petter (2015, p. 75).

até hoje se apresentam como inesgotáveis fontes de construção do saber. Assim, como brevemente discutido no capítulo anterior em relação à violação do continente africano, a invasão europeia deteriorou os saberes que aqui fluíam, dizimando as populações e seus espaços. O Brasil não fora descoberto pelos europeus, e comungar dessa falácia corrobora para o apagamento do terrível massacre físico e cultural que se sucedeu de 1500 com a invasão portuguesa à costa brasileira, e que perdura na contemporaneidade.

No que diz respeito aos povos do além-mar, foco deste trabalho, segundo Nascimento (2017, p. 57) “por volta de 1530, os africanos, trazidos sob correntes, já apareceram exercendo seu papel de ‘força de trabalho’”, em que “em 1535 o comércio escravo no Brasil” já “estava regularmente constituído e organizado, e rapidamente aumentaria em proporções enormes”. Os africanos aqui trasladados, açoitados, violentados, escravizados e mortos, foram para a estrutura econômica, o que Nascimento (2017, p. 59) apontou como a própria espinha dorsal do Brasil, “fertilizando o solo brasileiro com suas lágrimas, seu sangue, seu suor e seu martírio na escravidão”. Para o autor,

o papel do negro escravo foi decisivo para o começo da história econômica de um país fundado, como era o caso do Brasil, sob o signo do parasitismo imperialista. Sem o escravo, a estrutura econômica do país jamais teria existido. O africano escravizado construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal, quando ao mesmo tempo seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia. Ele plantou, alimentou e colheu a riqueza material do país para o desfrute exclusivo da aristocracia branca (NASCIMENTO, 2017, p. 59)

No entanto, as estruturas econômicas não se configuram como o único âmbito erigido pelo negro africano. Sabe-se que a participação africana no constructo do Brasil fora de forma integral e em todos os setores da sociedade, sendo seu contingente um dos fatores responsáveis para tais transformações:

os dados demográficos sobre a população do Brasil colônia nos informam que até meados do século XIX os portugueses e seus descendentes constituíam apenas um terço da população brasileira; os dois terços restantes eram compostos por africanos e indígenas. Os africanos correspondiam à maioria e foram distribuídos pela maior parte do território nacional, fato que provocou sua maior interação com grande parte da sociedade da época. (PETTER; CUNHA, 2015, p. 221)

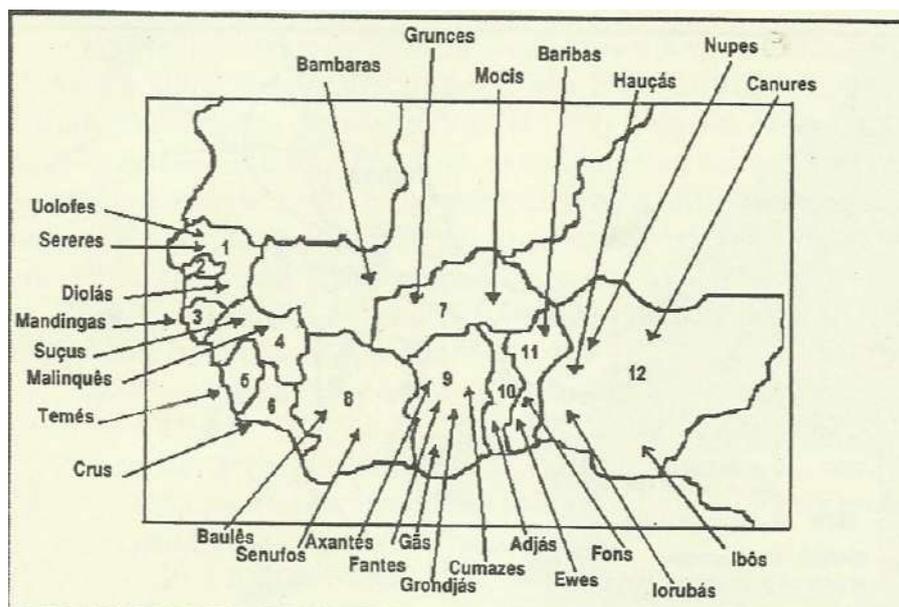
No entanto, é quase impossível mensurar o número de escravizados trasladados para o Brasil, devido ao fato não só da “ausência de estatísticas merecedoras de crédito, mas, principalmente, consequência da lamentável Circular n. 29, de 13 de maio de 1891” (NASCIMENTO, 2017, p. 58). A Circular supracitada diz respeito ao decreto assinado pelo

então ministro das Finanças, Rui Barbosa, que ordenou a destruição – por fogo – de todos os documentos e arquivos relacionados com o comércio de escravizados e a escravidão. As estimativas, assim, são insuficientes e de pouca credibilidade. Castro (2005), estima que 5 milhões de africanos foram importados e distribuídos por todo o Brasil.

Contudo, a partir das poucas informações históricas quando associadas às línguas faladas na região de proveniência dos africanos, é possível ter um vislumbre de quais povos africanos, e línguas, que provavelmente foram transplantadas para o Brasil. E “embora pouco considerada nos estudos que investigam a contribuição ou participação dos africanos escravizados na constituição da nacionalidade brasileira”, é certo que “os africanos que para cá foram transferidos não trouxeram apenas sua força de trabalho, mas também transportaram suas culturas, das quais as línguas são uma expressão importante” (PETTER e CUNHA, 2015, p. 221).

A maior parte das línguas concernentes do tráfico para cá transladas correspondem a duas grandes áreas linguísticas: a área austral e a área oeste-africana. Da área oeste-africana, saíram as línguas de maior número tipologicamente diversificadas. Seus territórios, segundo Castro (2005), compreendem os países localizados ao longo da costa atlântica ocidental africana, que vão do Senegal até o Golfo de Benim, na Nigéria:

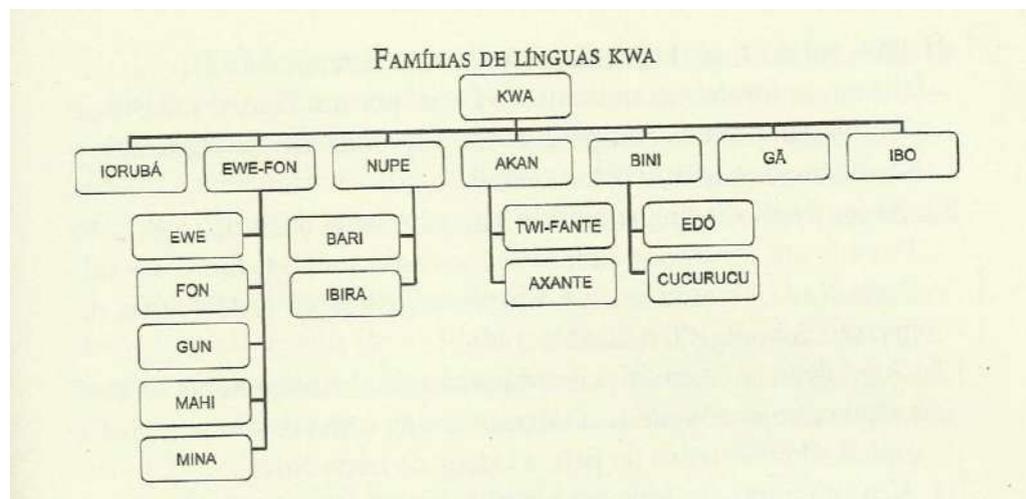
Mapa 5: Povos da África Ocidental



Fonte: (Castro, 2005: 38).

Entre os povos que se destacaram pela superioridade numérica do oeste-africano, estão os povos da família linguística Kwa¹⁵. “Faladas na parte oriental da Costa do Marfim, sudeste de Gana, Togo, Benim, ao longo dos portos de Aladá, Anexô, Uidá, Cotonu, Badagri e Lagos”, segundo Castro (2005, p. 38), “as que se mostraram mais significativas no Brasil foram as do grupo ewe-fon e a língua iorubá”. Elas são constituídas de 7 vogais orais, mais as nasais correspondentes, sendo que a distinção fonêmica de comprimento, segundo Castro, não é relevante. Ainda, não possuem gênero gramatical, nem derivados verbais, e a estrutura silábica é consoante vogal (CASTRO, 2005, p. 38):

Mapa 6: Famílias de Língua Kwa



Fonte: (Castro, 2005: 39).

As denominações brasileiras mais frequentes acerca das famílias do oeste-africanos, segundo Castro (2005) e Petter (2014; 2015) são:

- a) Do grupo linguístico kwa, situado na região geográfica do Benim: 1. Jeje, Mina, Mahi, Ardra, Mundubi, Anexô, Salavu, Boalama; 2. Nagô, Nagô-queto, Ijexá, Egbá, Oió, Ijebu, Ibô, Tapa, Fante, Axante.
- b) Do grupo linguístico afro-asiático, da região do norte da Nigéria é Hauçá. Já do grupo atlântico ocidental, da região da costa marítima, são Fula e Fulani.

A seguir, estão divididas todas as línguas, de forma sintética, de toda a área oeste-africana, e que estiveram presentes na diáspora brasileira (apud. PETTER, 2014; PETTER e CUNHA, 2015). Ressalta-se, que o conhecimento histórico acerca dos ciclos que compuseram

¹⁵ Conforme Castro (2005), esse termo significa “homem” em muitas dessas línguas.

o processo escravocrata no Brasil é de suma importância para o mapeamento das línguas africanas que, para cá, foram transladas e suas respectivas localizações na sociedade colonial, tal como as concentrações de seus falantes:

1. **atlântica:** fula (fulfulde), ulofe, manjaco, balanta;
mandê (sobretudo, o mandinga); bambara, maninca, diúla;
2. **gur:** subfamília gurúnsi;
cuá (subgrupo gbe): eve, fon, gen, aja (designadas pelo termo *jeje* no Brasil);
3. **ijoide:** ijó;
4. **benuê-concolesa:**
defoide: falares *iorubás* designados no Brasil pelo termo *nagô-queto*;
edoide: edo;
nupoide: nupe (tapa);
iboide: ibo;
cross-river: efique, ibíbio;
5. **afro-asiático:** hauça;
6. **nilo-saariano:** canúri

Da área austral, houve o traslado de um número reduzido de línguas, tipologicamente homogêneas, mas que eram faladas pelo maior número de negros africanos escravizados. O povo Bantu – limitado à costa oeste (atuais repúblicas do Congo, República Democrática do Congo e Angola) e somente mais tarde estendendo-se à costa leste (Moçambique) - no Brasil, “ficou conhecido por dominações muito amplas, principalmente *congós* e *angolas*” (CASTRO, 2005, p. 34). Ressalta-se que esses povos, conforme Castro (2005, p. 34), “encerram um sem numeremos de etnias e línguas distribuídas entre os atuais territórios dos Congos e de Angola”. Esse fato dificulta o precisar das origens dos negros Bantu no Brasil, “ainda mais quando essa procedência é mencionada pelo o nome do porto, da região de embarque ou o lugar de extração do cativo” (200, p. 34). As regiões de embarque, segundo Castro (2005, p. 34) são:

- _ SÃO TOMÉ, ilha situada abaixo do Golfo da Guiné, na costa atlântica dos Camarões e Gabão, foi um dos mais importantes entrepostos no tráfico e mercado de escravos para o Brasil;
- _ MOLEMBO e CABINDA, de Cabinda;
- _ LOANGO, reino costeiro do povo *vili* ou *fiote*, que era tributário do reino Congo, situado ao norte do atual Congo-Brazzaville;
- _ AMBRIZ, AMBRIZETE, norte de Luanda;

- _ BENGUELA e MOÇAMBIQUE, interior de Angola;
- _ QUELIMANE, de Moçambique.

De acordo com Castro (2005, p. 34), entre os Bantu, os que se destacaram em “superioridade numérica, duração e continuidade no tempo de contato direto com o colonizador português”, estão três povos litorâneos: os *Bakongo*, os *Ambundu* e os *Ovimbundu*. Os *Bakongo* têm grande importância na história do país. Esse povo figura ainda hoje em diversos movimentos tradicionais do estado de Minas Gerais, como as festas denominadas de congos e congadas. Esses autos populares estão ligados ao Manicongo, título que era atribuído aos reis do Congo (CASTRO, 2005). A língua dos *Bakongo* era o *kikongo*, hoje língua nacional de três países africanos: República Popular do Congo (Congo-BRAZZAVILLE); República Democrática do Congo (RDC), Congo-Kinshasa (ex Zaire); e Angola.

Os *Ambundu* (região central de Angola, entre Luanda, sua capital, Malanje, Bengo e Cuanza Norte até Ambriz), eram os falantes de *kimbundo*. O território dos *Ambundu*, equivale ao antigo Reino do Dongo - o tráfico nessa região se voltou no século XVII após a decadência do reino do Congo -. Luanda até hoje guarda lembranças em autos populares, sendo invocada em diferentes cantigas e versos com a denominação de *Aruanda*, no sentido de África mítica, morada das divindades e ancestralidade africanas (Castro, 2005, p. 35). No *kimbundo* não há marcação de gênero e os marcadores de classe são como em suas línguas irmãs.

Já os *Ovimbundu*, falantes de *umbundo*, estão localizados nas províncias de Bié, Huambo e Benguela, ao sul de Angola. As principais características das línguas Bantu, em geral, são os prefixos como marcadores de sistema de classes, em que a própria palavra *Bantu*, por exemplo, é o plural da palavra *Muntu*, que significa ser humano/pessoa. Outra característica o sistema vocálico e o sistema tonal. A sílaba nas línguas Bantu, são do tipo aberta, terminando sempre por uma vogal.

Nas figuras abaixo, 2 e 3, estão sistematizados o tráfico de africanos aos ciclos do processo escravocrata no Brasil, com suas respectivas atividades e localizações. Os povos do continente foram introduzidos de formas diferentes a partir da demanda de produção da colônia. Ressalta-se que “o final de um ciclo não significa que foi interrompido o transporte de negros da região precedente” (PETTER; CUNHA, 2015, p. 222).

Figura 2 – Ciclos do processo escravocrata

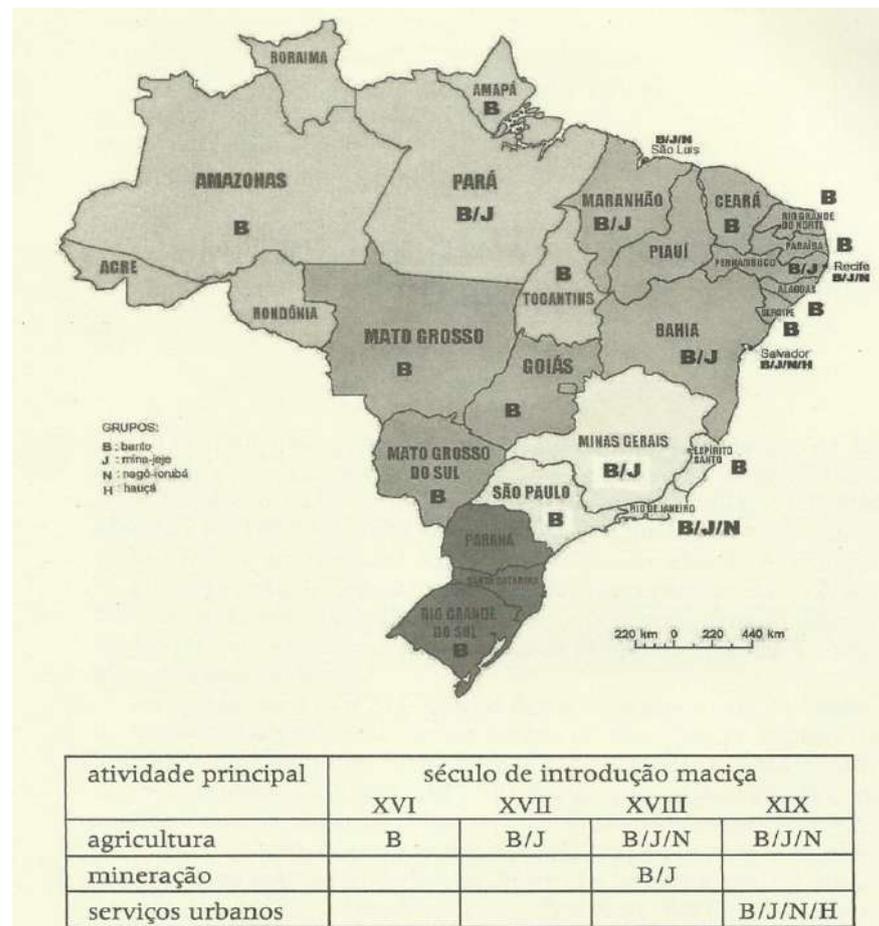
CICLOS	ACONTECIMENTOS		DENOMINAÇÕES
	INTERNOS	EXTERNOS	
Séc. XVI Guiné (toda costa atlântica) ± 30.000	Posse e desbravamento da terra. Introdução da cana de açúcar, do gado e engenhos. Escravidão indígena. Fundação da cidade do Salvador, primeira capital da América Portuguesa.	1482, construído o forte da Mina, na costa de Gana. Tráfico já existente para Portugal, desde o séc. XV. Desastrosa tentativa de evangelização no Reino do Congo.	Negro da Guiné Negro da Costa Negro do Congo Gentio da Guiné Gentio da Costa
Séc. XVII Congo-Angola ± 800.000	Economia açucareira no nordeste. Invasões de franceses e holandeses. Destruição de Palmares. Plantio de tabaco no Recôncavo baiano e fabricação do fumo-de-corda. Descoberta das minas na Bahia, Minas Gerais e Goiás.	Comércio de escravos feito através de pombeiros. Decadência do Congo. e concentração do tráfico em Luanda, depois Benguela. Enviada da Bahia esquadra para desocupação de Luanda pelos holandeses, em 1637. Início do tráfico no Golfo de Benim.	Congos Angolas Cabindas Benguelas Mandingas Minas
Séc. XVIII Costa da Mina (ao longo da costa de Gana, Togo, Benim). ± 2.500.000	Companhia do Grão Pará e Maranhão e o comércio do algodão. Aumento na produção e exportação do fumo-de-corda da Bahia para o Daomé. A corrida para as minas. Introdução maciça de jejes e minas. Transferência da capital para o Rio de Janeiro. Importação maior de mulheres. Tráfico com Moçambique.	Dependência comercial com o forte da Mina. Concorrência com França, Holanda, Espanha e Inglaterra. Em 1721, é construído o forte de Uidá com aumento do tráfico no Golfo de Benim. Comércio de fumo e de escravos feito com os régulos locais por crioulos da Bahia, ali estabelecidos.	Angolas Congos Cabindas Benguelas Jejes Minas Ardras Savalus Nagôs Moçambiques Quelimanes
Séc. XIX Baía de Benim, Angola e Contra-Costa. Tráfico interno ± 1.500.000 (até 1830)	Família Real no Rio de Janeiro, feita Capital. Abertura dos portos, desenvolvimento urbano e introdução maciça de oeste-africanos nas cidades. Revolta de negros islamizados ou malês na Bahia. Fim do tráfico transatlântico, cerca de 1853. Tráfico interno até a abolição da escravatura em 1888. Comércio de produtos-da-costa e retorno de africanos libertos e descendentes para a África Ocidental, via Lagos.	Avanço do islamismo com guerras interétnicas na Nigéria. Destruição de Oió, em 1830. Lagos como centro do protetorado inglês e do comércio de produtos-da-costa com a Bahia. Os agudás e as comunidades brasileiras fundadas na Nigéria, Benim e Togo, pelos retornados. Suspensão, em 1903, a linha de barcos "Brazils-Lagos".	Angolas Congos. Jejes Mahis Nagôs Hauçás Grunces Canures Tapas Bornus

Fonte: Castro (2005, p. 45).

Essa diversidade de povos, em relação a diferentes espaços e tempos, reflete a política de Portugal, que procurava promover a mistura de diferentes grupos étnicos, a fim de impedir a concentração de africanos de uma mesma origem em uma determinada capitania. Os ciclos da migração e imigração forçadas, de africanos no/para o Brasil, estão vinculados por razões econômicas e acontecimentos históricos, e o “desaparecimento” das línguas africanas se

justifica pelo mesmo motivo. Os ciclos internos, após a proibição do tráfico negreiro, separaram grupos e contingentes de escravizados impossibilitando que esses continuassem a desempenhar o uso pleno de suas línguas nas mais diversas províncias brasileiras.

Figura 3 – Esboço de mapa etnológico africano no Brasil



Fonte: Castro (2005, p. 47)

O contingente de negros africanos foi tão alto no estado de Minas Gerais, que em 1718, segundo informa Nelson de Senna, a população era composta de 35.991 indivíduos, superior à população branca (apud QUEIROZ, 1998 p. 28). É certo, também, que as relações escravocratas do contato dos portugueses com o povo originário, e seu criminoso genocídio, também atravessaram significativamente a forma como o vernáculo se configurou até os dias atuais. Entretanto, este trabalho, centrou-se, especificamente, nas relações construídas e modificadas pela presença das línguas africanas no Brasil (as relações do branco europeu com os africanos).

Na sessão seguinte são apresentados os estudos mais relevantes, em língua portuguesa, sobre a presença das Línguas Africanas no Brasil e seu reflexo na constituição do PB. Observam-se que as primeiras investigações acerca das línguas e falares africanos, e o seu contato com a língua lusitana, no Brasil, tiveram diferentes motivações ideológicas, seja: 1º) para descrever seu uso pleno como forma de registro ou para facilitar a dominação; 2º) para reafirmar a presença dessas línguas na construção do que entende-se hoje como língua falada/PB; ou 3º) para negar as influências africanas no PB. Entretanto, independentemente das abordagens e das ideologias motivadoras, foi e é consensual em todos esses estudos o fato que as línguas africanas estiveram presentes em terras brasileiras.

1.3. Denegrindo o português: estudos sobre as línguas africanas no Brasil

Historicamente, tudo o que é associado às civilizações negras e a seus fenótipos é marginalizado, estereotipado e instrumentalizado à colonização, sendo que a forma como é construída a língua, no seu caráter de discursivização e na pragmática, não foge a essa realidade. Moore (2007), em *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo* e Nascimento (2019), em *Racismo Linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*, por exemplo, reforçam essa discussão ao sinalizar a maneira pela qual a língua e a linguagem vieram se movimentando frente à validação do racismo e sua dinamização nas sociedades. Diante disso, aponta-se a necessidade de refletir acerca dos termos, uma vez que o seu surgimento e uso não são neutros.

Nos diversos estudos e documentos que atestam as línguas africanas no Brasil, por exemplo, comumente utilizavam-se termos como *fetichismo*, *bruxaria* e outros mais, na busca por tentar significar as culturas africanas, sejam elas no continente ou na diáspora (MENDONÇA, 1933). Nessa reflexão, ao destacar a importância de problematizar tais usos, como o da palavra *denegrir*, pejorativamente associada a algo negativo como *difamação*, intenciona-se ponderar sobre o porquê tais escolhas encontram bases na historicidade do racismo: esses termos, da forma que são utilizados, deturpam, limitam e estigmatizam valores africanos, reatualizando e validando a marginalização de negros e negras frente a não-negros.

Dito isso, no presente estudo, o denegrir ganha novos significados e narrativas frente a uma língua do colono e ao mesmo tempo colonizada. Sabe-se que a língua, tais como os discursos, é (o) poder e reflete o poder pelo qual se quer apoderar, em que, por isso, ela é, também, social e ideológica (FOUCAULT, 1996). Uma vez social, a língua, em parte, se configura nos meandros de relações opressivas raciais, revelando constructos, ao mesmo

tempo em que assiste a diferentes ideologias, que muitas vezes servem, e serviram, aqueles a quem, historicamente, foi dado o direito de empunhar a chibata que dilacerou corpos e silenciou falares (NASCIMENTO, 2019). É no denegrir, portanto, que significa ‘tornar negro, obscurecer’, que buscar-se-á, neste excerto, tratar a língua portuguesa falada no Brasil e os estudos que se preocuparam na investigação das línguas africanas e o seu reflexo no português brasileiro – PB (LUCCHESI e BASTER, 2009; VOGT e FRY, 2013).

Nesse diapasão, os estudos sobre as línguas africanas denegriram o português brasileiro (PB), pois deram a ele os seus verdadeiros tons: tons ébanos, pardos, brancos e miscigenados. Ressalta-se que há, ainda, uma resistência frente a estudos afrocêntricos e uma indiscutível marginalização dos estudos linguísticos que se preocupam com as línguas africanas e o reflexo do contato dessas com o português brasileiro.

São poucos, mas extremamente significativos, os documentos que registraram o uso das línguas africanas na diáspora brasileira. Dividindo-se em momentos, formas de abordagem/métodos e interesses ideológicos diferentes, o surgimento do primeiro documento escrito que atesta o uso das línguas africanas no Brasil é do século XVII, de Padre Dias, intitulado *Arte de língua de Angola, oferecida a Virgem Senhora N. do Rosario, Mãe, e Senhora dos mesmos Pretos, pelo P. Pedro Dias da Campanhia de Jesus*. (Lisboa, na Oficina de Miguel Deslandes Impressor de Sua Magestade. Com todas as licenças necessárias. Anno 1697, 48 p.) A obra de Dias se instaura como a primeira gramática da língua de Angola, confirmando o fato de que a língua falada por grande parte da população de africanos na Bahia foi a língua quimbundo:

vários aspectos comprovam a relevância dessa obra: em primeiro lugar, trata-se de uma prova histórica do emprego de uma língua africana no Brasil no século XVII; em segundo lugar, não menos importante, é o fato de que consiste na primeira descrição gramatical do quimbundo, produzida com dados linguísticos obtidos exclusivamente no Brasil (PETTER, 2014, p. 20)

O documento de Dias revela “o olhar que um falante do português dessa época lançava sobre uma língua africana tipologicamente diferente da sua”; ela é “o testemunho do português utilizado no século XVII no Brasil, nos meios cultos” (BONVINI, 2014, p. 34). Embora a importância científica da obra de Dias seja inegável, é necessário que esse fato siga relacionado às possíveis intencionalidades raciais que o permeava: como visto, a obra de Dias é a primeira gramática do quimbundo; o que talvez não se saiba é que a data de sua redação (1694) está correlacionada à destruição do Quilombo de Palmares (1695), como destaca Petter e Cunha (2015). Ainda, segundo Castro (2011), a gramática de Dias era para uso dos jesuítas como meio de facilitar a doutrinação. Esses apontamentos nos levam a crer no que muitos

estudiosos acreditavam, que teria sido o quimbundo, a língua falada em Palmares (PETTER e CUNHA, 2015, p. 227). Nesse sentido, é posto, novamente, o aspecto quase indissociável, nesses casos, da língua como projeto de colonização e poder.

O segundo documento sobre as línguas africanas faladas no Brasil é do século XVIII, um manuscrito redigido por Antonio da Costa Peixoto em Minas Gerais, em Vila Rica de Ouro Preto. A sua primeira versão data de 1731, tendo por título a *Lingoa g^{al} de Minna, traduzida ao nosso Igdioma, por Antonio da Costa Peixoto, Curiozo nesta Siencia, e graduado na mesma faculdade: E.º*. O Estado Brasileiro de Minas Gerais, em específico as regiões de Vila Rica, Vila do Carmo, Sabará e Rio dos Montes, no século XVIII, se encontrava em uma intensa exploração de ouro e diamantes, fato esse que corroborou para a concentração de um grande contingente de africanos originários da costa do Benim – chamada Mina e situada nas proximidades entre Gana e a Nigéria – em Minas.

A concentração de cerca de 100 mil escravizados emergiu uma situação linguística particular, em que esses africanos falavam várias línguas, mas tipologicamente próximas. O surgimento dessa variedade veicular foi considerado por Castro (1980, p. 20, apud PETTER e CUNHA, 2015, p. 228), como sendo de base eve, com vocabulários do *on, mahi, gun e mina* – “línguas muito próximas entre si”. Conhecidas hoje como gbe, essas línguas fazem parte do grupo kwa da família nigero-congolesa. Segundo Petter e Cunha (2015, p. 228), “nesse subgrupo, há uns 50 falares, dos quais os mais conhecidos são o eve, o fon, o gen, o aja, o gun e o mahi”.

O manuscrito de Peixoto (1731) foi redigido destinado aos senhores de escravizados, com a intenção de facilitar o aprendizado da língua gbe, para que esses o compreendessem e o dominassem. Nesse sentido, percebe-se, novamente, a importância da língua no processo de colonização e escravização, pois o aprendizado da língua corroborava para o controle e subalternização dos negros africanos. No que se refere estritamente ao ponto de vista linguístico, esse manuscrito apresenta a estrutura da língua utilizada pelos africanos naquela época. Ainda, junto da fonologia, apresenta, uma lista de vocábulos que foram traduzidos para o português e organizados por campos semânticos.

Houve outras versões desse documento, a segunda em 1741 com o título “*Obra nova de Lingoa g.al de mina, traduzida, ao nosso Igdioma por Antonio da Costa Peixoto, Nacional do Rn.o de Portugal, da Provincia de Entre Douro e Minho, do conselho de Filgr.as*”, e a terceira versão, acompanhado de um “comentário filológico” de Edmundo Correia Lopes, intitulado “*Os trabalhos de Costa Peixoto e a língua evoe no Brasil*”. Essa última versão foi publicada por Luís Silveira, em 1741, em Lisboa, tendo por título *Obra nova de língua geral*

de *Mina de António da Costa Peixoto*. Constam em todas as edições, dados sobre a situação linguística da época e a presença de uma “língua geral” no estado de Minas Gerais. Segundo Petter (2014, p. 22), as observações feitas por Peixoto “nos levam a crer que se tratava de uma mescla de variedades africanas que se formou na região de minas, gerando uma língua veicular de base gbe”.

O uso da “língua geral de mina” não tinha qualquer mescla aparente com o português, tanto no léxico, quanto na sintaxe ou até mesmo na fonologia. Castro (2002), anos depois, ocupou-se na edificação e publicação de um grandioso estudo que, para além de retomar os estudos de Peixoto, aprofunda as investigações acerca da “língua geral de mina”, sistematizando as situações do seu uso e o seu conceito. Surge então a obra intitulada *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*, de 2002. Por fim, ressalta-se que a “língua de mina” não permaneceu no português falado no Brasil, tampouco na região mineira ora mapeada. No entanto, esses falares, segundo Castro (2002, p. 45), “[...] terminaram por implantar as bases da estrutura conventual dos terreiros de tradição mina-jeje no Brasil [...]”.

1.4. Estudos sobre línguas africanas no século XIX

Uma grande obra, que atestou, também, a presença das línguas africanas no Brasil, veio no final do século XIX, das mãos de Nina Rodrigues. Rodrigues (1933) testemunhou a presença de falares africanos na Bahia, especificamente o uso da língua nagô (ioruba) – ou língua da costa – em sua obra intitulada *Os Africanos no Brasil*, publicada vinte e sete anos após a sua morte. O uso da língua nagô, segundo o autor, era empenhado por todos os negros da Bahia, dos velhos africanos, de diferentes nacionalidades, aos *crioulos* e *mulatos* (em suas palavras). Alguns fatos merecem atenção: Rodrigues restringiu suas análises apenas à cidade de Salvador, e não a todo território baiano, nem mesmo às zonas rurais da cidade. E foi diante da predominância numérica **naquele momento** dos africanos trazidos do Golfo do Benim, devido à dinamização do tráfico, que

Rodrigues concentrou a pesquisa nesses povos e minimizou a presença banto ao confessar seu desinteresse em estendê-la a “alguns congos e angolas que viviam nos arredores da cidade” (p.193). Preocupado em documentar um vocabulário (uma centena de palavras) de cinco línguas da África Ocidental (tapa, grunche, fulani, hauçá, jeje-mahi), de que ainda se lembravam alguns de seus representantes naquela cidade, não chegou a fazer o mesmo com a maioria ali falante de ioruba, nem para o que denominou de “dialeto nagô”. (CASTRO, 2005, p. 51)

Rodrigues privilegiou o estudo da língua nagô, reconhecendo que seu interesse perpassava por uma certa feição literária. A língua iorubá, naquela época, já gozava de uma vasta tradição escrita, em que, também, os iorubanos que aqui estavam mantinham um contato direto com suas regiões de origem através do comércio. Os comerciantes que chegavam de Lagos, na Nigéria, atendiam às demandas da população negra soteropolitana, trazendo os chamados “produtos-da-costa” – panos, colares, búzios, obis, orobôs, etc -, para fins religiosos.

Naquela época, ocorria em Salvador o que se conceitua como um plurilinguismo. Esse plurilinguismo, atestado por Nina Rodrigues, não perdurou por um longo período, pelo fato de que esse se reduziu a um monolinguismo com predominância do iorubá. Ressalta-se que o termo iorubá só começa a fazer sentido nos finais do século XIX, em que uma identidade coletiva fora forjada: até então os grupos linguísticos advindos da zona geográfica que compreende a Nigéria tinham outras denominações (CASTRO, 2005; PETER e CUNHA, 2015). *Os Africanos no Brasil* (RODRIGUES, 1933) é uma obra de imensurável valor para a historiografia brasileira, na qual os elementos etnográficos presentes foram percussores para os estudos africanistas no Brasil. Ressalta-se, no entanto, que esse trabalho, também, ajudou a alimentar, como alguns de seus sucessores, um imaginário o qual a cultura e a língua do povo iorubá gozavam de um maior purismo, importância e interesse científico.

Os estudos sobre as influências das línguas africanas no português brasileiro foram inaugurados no ano da primeira publicação de *Os Africanos no Brasil*, em 1933, século XX, com as publicações de *O elemento afro-negro na língua portuguesa* e *A influência africana no português brasileiro*. A primeira obra, de Jacques Raimundo, segundo Castro (2005, p. 55), se instaura como “uma tentativa de sistematizar os fatos que, segundo ele, constituíram ‘a língua dos escravos no Brasil’”, em que, no que diz respeito ao vocabulário, pela primeira vez foi feita “uma tentativa de classificação e análise linguística dos aportes lexicais africanos no português do Brasil”. Segundo Castro, “ao final do trabalho Raimundo faz um inventário de 309 palavras consideradas como de origem africana no falar brasileiro, e mais de 132 topônimos”. O mesmo autor, em 1936, publica *O negro brasileiro e outros estudos*, em que amplia a relação dos termos tidos por ele como de origem africana.

Outra importante obra que atesta a influência das línguas africanas no Brasil, é a obra de Renato Mendonça, intitulada *A influência africana no português do Brasil*, de 1933, com uma segunda edição aumentada e ilustrada em 1935. Tanto *O elemento afro-negro na língua portuguesa* quanto *A influência africana no português brasileiro* se tornaram referências, de

consulta obrigatória, para citações acerca da influência africana no português falado no Brasil. Apresentando estruturas semelhantes, ambas as obras tratam da influência africana nos níveis do léxico, da fonética, da morfologia e na sintaxe no PB, e apresentam a origem dos africanos translados para o Brasil. Em sua obra, Mendonça (1933) sistematiza alguns fatos da linguagem popular que para ele teriam explicação no resultado do contato direto das línguas africanas com o português europeu antigo.

Um dos pontos a se destacar na obra de Mendonça (1933) é que esse exibe um mapa da “Distribuição do elemento negro no Brasil colonial e imperial”. Esse mapa, de acordo com Castro (2005, p. 56), é “baseado no equívoco metodológico instalado por Nina Rodrigues no âmbito dos estudos afro-brasileiros, ou seja, os sudaneses (leia-se iorubas na Bahia, e bantos em outros estados”); era como se, para esses pesquisadores, as duas áreas de influências, supracitadas, “estivessem em compartimentos limítrofes, mas estanques entre si”. O glossário, da 4ª edição (1948), contempla 375 termos que segundo o autor, eram/são de origem africana.

Ainda sobre a “distribuição do elemento negro no Brasil colonial e imperial”, a obra de Mendonça, indica áreas geográficas em que há ocorrência de cada termo estudado e daqueles que se encontram entre os Candomblés. Para Castro (2005), esse fato “deixa entrever” o uso dos léxicos africanos associado à aquilo que a autora, décadas depois, intitulou como “níveis socioculturais de linguagem”. Tanto *O elemento afro-negro na língua portuguesa* quanto *A influência africana no português brasileiro* fazem indicação dos étimos mapeados – se são do quimbundo ou do iorubá - motivo pelo qual contribuem ainda mais para a sua relevância e reconhecimento na contemporaneidade.

No entanto, a obra de Mendonça (1933) é carregada de valores eurocêntricos na medida em que lança olhares estrangeiros, e por isso deturpados, na tentativa de significar o continente Africano, os seus agentes e o Candomblé: em especial no capítulo VII, intitulado *Folclore*, na 4ª edição de 1973, Mendonça faz uso de termos simplistas, pejorativos, e folclóricos na busca por significar as culturas Africanas, seja elas no continente ou na diáspora. Segundo o autor as religiosas afro-brasileiras são práticas de feitiçaria e de fetichismo, inferindo, ainda, ser *Exú*, divindade no culto iorubá, o diabo cristão. Diante disso, infere-se que é preciso superar os trâmites injetados pelo colonialismo, o qual deturpa e folcloriza as formas africanas de significar e organizar o mundo. Tal visão eurocêntrica das práticas negras comungadas por Mendonça atrasa a construção de uma discussão séria acerca do inquestionável valor antropológico, social, filosófico e político das sociedades negras para toda a humanidade.

1.5. Línguas e identidades: entre aspectos e contrapontos

Na metade do século XX, emergem grandes trabalhos que se ocupam da presença de um léxico/vocabulário africano no Brasil, dentre esses destacam-se as obras regionalistas: *Vocabulário nagô*, Rodolfo Garcia (1934); *Os africanismos do dialeto gaúcho*, Dante Laytano (1936); *A influência social do negro brasileiro*, João Dornas Filho (1942); e *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, Aires da Mata Machado Filho (1943). Todos esses estudos são de igual valor para os estudos linguísticos e para a historicidade brasileira.

No que se refere ao *Vocabulário nagô*, de Rodolfo Garcia (1934), esse diz respeito a um dos textos que compuseram o *Primeiro Congresso Afro-Brasileiro*, realizado em Recife, em 1934, sendo publicado na revista *Estudos Brasileiros* em 1998. Os dados analisados, que não trazem a identificação do autor do vocabulário, resultam em uma lista de 144 termos. Os vocabulários estão organizados em ordem alfabética (a partir do português) e dispostos em duas colunas, “Português/Nagô”, com a presença de algumas observações gramaticais. Não há vestígio entre os 144 termos da obra, que se encontre no vocabulário comum do português falado no Brasil, salvo alguns poucos que são encontrados empregados em contextos outros. Nesse sentido, o levantamento desses poucos itens lexicais utilizados nos Candomblés, e o seu desaparecimento no vocabulário comum, conforme Alkmim e Petter (2014, p. 152), “levam-nos a presumir que seu uso tenha sido restrito a uma pequena comunidade ou a poucos indivíduos, que não entraram em contato intenso com a linguagem da sociedade”. Os termos estão associados a lexemas do corpo humano, do vestuário, de alimentos, nomes que designam parentesco, habitações, objetos e animais domésticos.

Acerca da obra *Os africanismos do dialeto gaúcho*, de Dante Laytano (1936), há uma discordância no que se refere à quantidade de vocábulos apresentados por Castro (2005, p. 56-57) com os de Alkmim e Petter (2014, p. 153). Enquanto, segundo a primeira, os estudos de Dante somam 173 vocábulos, sendo a maioria de base banto, as segundas dizem haver uma lista de 163 entradas lexicais. Acredita-se que essa discrepância possa ser advinda de erros de digitação. Os termos levantados por Laytano eram os de uso no Rio Grande do Sul e de algumas regiões vizinhas como do Uruguai e da Argentina. Segundo as palavras do autor, seu estudo seria um “pequeno ensaio filológico”, em que são apresentados um vocabulário novo e outros já registrados em trabalhos anteriores.

Já a segunda obra, de Machado Filho (1943), dá início às discussões sobre a criouliização no português brasileiro, a partir do que chamou de “o dialeto crioulo de São João da Chapada” no município de Diamantina. *O negro e o garimpo em Minas Gerais* foi

publicado em (1943) apresentando cerca de 65 cantigas dos “vissungos” localizados ao norte de Minas Gerais. As cantigas, ouvidas nos serviços de mineração, totalizam cerca de 219 importações lexicais do banto, sendo grande parte pertencente ao quimbundo. Segundo o autor, os dados colhidos dão “(...) corpo à antiga suspeita, de que existia em São João da Chapada um dialeto crioulo de negros bantos”. E que “efetivamente, de agora em diante, já não cabe dizer que somente existiu, no Brasil, o dialeto dos negros nagôs da Bahia” (1985, p. 14).

Como boa parte dos estudos sobre a presença de falares africanos no Brasil, o livro, em seus dois últimos capítulos, apresenta dois glossários, o primeiro, intitulado “Vocabulário do dialeto crioulo sanjoanense”, capítulo XI – em que boa parte dos vocábulos registrados é inédito –, e o segundo, “Vestígios do dialeto crioulo no linguajar local” presente no capítulo XII.

Alkmim e Petter (2014, p. 154) destacaram aspectos, na obra de Dornas Filho e Machado Filho, cujo são merecedores de atenção. Segundo as autoras, os aspectos que merecem ser destacados são:

- (i) Tratam de pontos diferentes de uma mesma área geográfica, Minas Gerais;
- (ii) Registram um conjunto lexical que contém um número expressivo de termos do vocabulário de base que permitem supor a existência de uma língua, nas comunidades por eles estudadas;
- (iii) Compartilham um número expressivo de itens lexicais, identificados como pertencentes a línguas do grupo banto;
- (iv) O léxico atestado não aparece em nenhum outro documento publicado até então;
- (v) Esse inventário lexical, com raríssimas exceções, não aparece no vocabulário do português brasileiro (ALKMIM e PETTER, 2014, p. 154).

Dentro de outra perspectiva, a influência africana no português brasileiro foi retomada por duas obras, a primeira *A língua do Brasil*, de 1946, de Gladstone Chaves de Melo, e a segunda, de Serafim da Silva Neto, de 1963, *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Ambas as obras repousam sobre uma visão eurocêntrica para discorrer sobre contato das LA com o PB e sua respectiva relação com a cultura e a sociedade: para o autor a língua portuguesa é o parâmetro do que é civilizado e bem quisto, embora ele mesmo reconheça as influências das línguas e culturas africanas e indígenas na constituição da nação e língua brasileira:

verdade é que os elementos portugueses da nossa cultura foram elaborados, caldeados com os elementos indígenas e negro-africanos, tendo havido, mais modernamente, influências de fatores outros. Mas é muito certo também que o elemento português prevaleceu, *dando a nota mais sensível de europeísmo à nossa cultura* (MRLO, 1981, p. 29, apud. PETTER e CUNHA, 2015, p. 239; grifos do autor)

Ainda, Melo faz uma avaliação crítica das obras de Raimundo e de Renato Mendonça, inferindo que esses teriam uma visão “apaixonada” por terem postulado que as mudanças analisadas no português brasileiro seriam advindas do contato de línguas e pela deriva da língua materna. Contraditório ou não, autor chega, ainda, a admitir que a influência mais profunda das línguas africanas no português brasileiro se faz sentir “na morfologia, na simplificação e redução das flexões de plural e das formas verbais na fala popular”, e que por isso teriam as línguas africanas influenciado mais profundamente o português brasileiro, do que as línguas indígenas, reconhecendo, no entanto, que, no que tange o léxico, as contribuições africanas foram menores. Ao final da página 61-62, o linguista reconhece ter havido, no Brasil, duas línguas gerais de negros, de acordo com a procedência desses: o nagô ou iorubá na Bahia¹⁶, e o quimbundo em outras regiões (CASTRO, 2005, P. 60), (PETTER e CUNHA, 2015, p. 240).

Em 1963, na segunda edição revista e aumentada de sua obra, Serafim da Silva Neto publica *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Logo na introdução, Silva Neto apresenta os pressupostos que sustentam a sua obra¹⁷: ele declara que “no português brasileiro não houve, positivamente, influência de línguas africanas ou ameríndias”, mas sim “cicatrices da tosca aprendizagem que a língua portuguesa, por causa de sua mísera condição social, fizeram os negros e os índios”, e que essas tenderiam a se dissolver em direção a um português mais rebuscado, por todos que desejassem “ascender às classes sociais mais elevadas” (1963, p. 107-108). No que diz respeito, especificamente, a influências africanas no PB, Silva Neto compreende que essa se fez sentir “por ação urbana e por ação rural” nas localidades em que se mapeia grande contingente de mão obra escravizada, em que a “a primeira foi exercida nas cidades do litoral pelas mucamas e negros de serviços domésticos, enquanto a segunda operou-se nos campos do interior” (1963, p. 111).

Silva Neto admite que, por mais que não seja “daqueles que vêm interferências linguísticas a todo preço e a todo risco (...), em ambientes linguísticos e sociais como no Brasil dos séculos XVI, XVII e XVIII é preciso não perder essa possibilidade [...]” (1963, p.

¹⁶ Acredita-se que o autor se referia à cidade de Salvador.

¹⁷ Conferir em: *Introdução à Linguística Africana*, Petter, (2015, p. 240).

187), e reconhece, também, a possibilidade, em regiões que foram antigos quilombos, da existência de um dialeto crioulo. Em síntese, tanto Silva Neto quanto Melo descaracterizam a visão que postula a influência das línguas africanas no PB, sem, no entanto, a contestarem: na realidade, os autores reduzem as contribuições africanas a um elemento passivo, que não chegaram a, ou não conseguiram, alterar o caráter da língua portuguesa falada no Brasil (PETTER e CUNHA, 2015, 2015, p. 240).

1.6. E de lá eu vinha... Se lá eu estivesse: a *cupópia* e a língua dos negros de Tabatinga

O debate acerca da presença das línguas africanas no Brasil aparecerá novamente na década de 90, nas comunidades de Cafundó (São Paulo), pelo registro de Vogt e Fry (1996), e em Tabatinga (Minas Gerais), pelas investigações de Queiroz (1998).

Cafundó é um bairro rural da cidade de Salto de Pirapora, situado a 150 km de São Paulo, e é constituído majoritariamente por descendentes de africanos. As primeiras pesquisas na comunidade datam de 1978, por Vogt, Fry e Gneerre, os quais deram fruto ao primeiro artigo da comunidade, intitulado: *Cafundó: uma comunidade negra do Brasil que fala até hoje uma língua de origem africana*, de 1978 (nos anos seguintes, a partir de 1982, foram publicados, por Vogt e Fry, mais seis textos). Em 1996, é publicado o livro *Cafundó: a África no Brasil: Linguagem e Sociedade*, por Vogt e Fry, e o quilombo do Cafundó passa a ganhar, ainda mais, importância em nível nacional e internacional.

A função e uso da *cupópia*, a “língua” falada pelos cafundoenses, encaixa-se no conceito de “línguas de especialidades/ língua especial”. As línguas de especialidades dizem respeito àquelas que são empregadas em determinadas circunstâncias, por determinados grupos, em uma dada realidade e instância específica. As línguas de especialidade se dividem em duas: línguas culturais/rituais ou litúrgicas e línguas secretas. A primeira diz respeito ao seu emprego nos cultos e casas de matrizes africanas, enquanto a segunda diz respeito às línguas utilizadas em comunidades negras rurais/isoladas, que são constituídas por descendentes de antigos africanos escravizados. É nessa última que a *cupópia* (Cafundó) e a *língua do negro da costa* (Tabatinga) se encontram: ambas são utilizadas por determinados grupos e servem, também, como uma espécie de código secreto, com o intuito de ocultar conversas, preferencialmente na presença de brancos e estranhos.

A língua africana do Cafundó, *cupópia*, tem um léxico de base banta, é constituída de 115 substantivos, 15 verbos, 8 adjetivos e 2 advérbios, e do ponto de vista etimológico a maior parte das palavras tem origem do quimbundo. Vogt e Fry (2013, p. 35), ressaltam que a

língua falada no Cafundó, “pode ser vista não só como um sinal diacrítico que demarca simbolicamente a comunidade do Cafundó, mas também como um elemento importante nas interações sociais dentro e fora do grupo”.

Como a *cupópia*, a *língua dos negros de Tabatinga*, está relacionada à cor e à classe social. Tabatinga fica no estado de Minas Gerais, situada a 140 km de Belo Horizonte. Ressalta-se que, até meados deste século, Tabatinga era “um aglomerado de cafuas, habitadas predominantemente por negros e alguns poucos brancos”, mas hoje, “compondo uma só realidade sócio-cultural, a contrastar com o resto da cidade”, ela se tornou uma área periférica do município de Bom Despacho (QUEIROZ, 1998, p. 51).

A língua utilizada pelos negros de Tabatinga foi tema de dissertação da Pr.^a Dr.^a Sônia de Queiroz, em 1983, defendida na Universidade Federal de Minas Gerais, com o título *Pé preto no barro branco: a língua dos negros de Tabatinga* - título esse que permaneceu na publicação em livro, feita em 1998. A *língua dos negros de Tabatinga*, assim como a *cupópia*, acrescenta à identidade étnica dos negros, dessa comunidade, um sentimento de pertença, consciência e orgulho de suas origens. Chamada, também, por seus falantes de *gíria da Tabatinga*, *gíria dos cativeiros*, ou simplesmente *gíria*, ela funciona “como um sinal diacrítico que marca o grupo de negros da Tabatinga por oposição aos brancos do centro da cidade” (QUEIROZ, 1998, p. 106).

Também conhecida como *língua do negro da costa*, os seus falantes são cerca de 207, com o predomínio absoluto de falantes negros. A “língua” possui, em sua grande maioria, vocabulário de origem banta, com muitos termos semelhantes aos do Cafundó. A “língua” não se transmite como língua materna, sendo adquirida na juventude. Segundo Queiroz (1998, p. 76), a sua transmissão “não se dá na escola nem na família, mas entre amigos, numa faixa etária entre 11 e 20 anos [...], ou seja, quando o indivíduo já domina totalmente a língua materna e começa a intensificar as relações fora do lar, nos bares, nas festas”, e, “com efeito, é nessas situações de lazer, predominantemente, que a Língua dos Negros da Costa é utilizada”.

Cafundó e Tabatinga têm em comum a origem banto em seus traços linguísticos. Outro fator que merece a atenção é que as línguas presentes nessas comunidades não se difundiram para as vizinhanças, ficando confinadas aos seus ambientes de uso. Isso ocorre pois ambas as línguas, *cupópia* e a *língua dos negros da Costa*, funcionam como código secreto, não tendo motivos, assim, para se dinamizar fora de suas esferas de uso. Por fim, o “segredo” de seus usos, veiculações e transmissões é feito unicamente através da linguagem oral. Fato esse que revela sua característica de identidade e pertença. Essas mesmas

características estão presentes nas mais diversas civilizações africanas e ocupam um espaço de privilégio por estarem associadas às filosofias e sacralidades constituidoras de identidade e humanidade nessas civilizações. A oralidade presente nessas comunidades é por isso sinônimo de resistência e elo ininterrupto com o continente Africano e com sua forma de conceber o conhecimento.¹⁸

1.7. O português afro-brasileiro: “eu vô falá uma coisa pa senhora”

Recentemente, o debate sobre a criouliização no português brasileiro, foi retomado pelos linguistas Guy (1981, 1989), Holm (1987, 1992) e Baxter (1992). Boa parte desses postulam que apesar de “reunir condições sócio-históricas, em princípio, muito propícias à criouliização da língua do colonizador europeu”, não ocorreu no Brasil “um processo estável, duradouro e representativo de criouliização da língua portuguesa” (LUCCHESI, 2009, p. 28). Pensa-se em uma possível criouliização do português brasileiro a partir de um fenômeno historicamente efêmero e localizado. No entanto, essa colocação não descaracteriza o fato de que a língua portuguesa tenha sido afetada diretamente “pelo contato do português com as línguas africanas de uma forma bem ampla e representativa” (LUCCHESI, 2009, p. 28).

A obra *O Português Afro-Brasileiro*, publicado em 2009, organizado por Lucchesi, Baxter e Ribeiro, aborda, por exemplo, a linguagem de comunidades quilombolas e discute a situação da criouliização permeando a análise da fala de seus membros no nível lexical, semântico, fonético-fonológico e morfossintático. Esse trabalho é, sem dúvidas, o mais extenso, nessa área, apresentando análises concisas da fala de quatro comunidades quilombolas de diferentes regiões do Estado da Bahia.

Ainda, através de outra ótica e não menos importante, têm-se as/os obras/trabalhos de Tânia Alkmim (2002; 2006), que ocupam-se das investigações acerca da linguagem e representações da fala dos negros e escravizados.

No que concerne, especificamente, o debate das “influências das línguas africanas no português do Brasil”, esse foi retomado mais recentemente por Yeda Pessoa de Castro (1976; 1980; 2001; 2002). Os estudos pioneiros de Castro são, hoje, um dos mais expressivos sobre as influências africanas no PB, contendo o maior vocabulário já mapeado sobre os étimos africanos no PB. Destacam-se, entre suas obras e trabalhos, o livro *Falares Africanos na*

¹⁸ Ver em: BÂ HAMPATÉ, A. A tradição viva; JUNIOR, Henrique Cunha. NTU: Introdução ao pensamento filosófico Bantu, 2010.

Bahia: Um vocabulário Afro-brasileiro, publicado pela primeira vez em 2001 (e que apresenta, também, problemas no que concerne a utilização de termos racistas e pejorativos), fruto de sua tese *De l'Intégration des Apports Africaines dans les Parllers de Bahia au Brésil*, pela *Université Nationale du Zaire, Lumumbashi, Zaire*, de 1976, e a já citada *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*, de 2002.

A africanização no português brasileiro, segundo Castro (2005), é resultado não apenas de fatores linguísticos favoráveis, como da proximidade relativa da estrutura linguística do português europeu antigo e regional com as línguas negro-africanas que o mestiçaram – em especial as do grupo banto –, mas também de interações de ordem sociohistórica. Ainda, segundo Castro (2005, p.79), as africanias estão mais ou menos completamente integradas ao sistema linguístico do português brasileiro através dos níveis socioculturais de linguagem, os quais “representam elos de uma cadeia ininterrupta situada entre as línguas africanas que foram faladas no Brasil e o português europeu, arcaico e regional”. O enfoque dado por Castro (2005, p. 79), a esses níveis, foi sincrônico, e esteve “centrado nos aspectos da integração dos aportes lexicais africanos através de diferentes contextos sociolinguísticos”.

Os contextos investigados por Castro (2005, p.79 - 130) foram 5:

N1 ou *LS* – a linguagem religiosa dos candomblés ou língua-de-santo;

N2 ou *PS* – a linguagem de comunicação usual do povo-de-santo;

N3 ou *LP* – a linguagem popular da Bahia;

N4 ou *BA* - a linguagem cuidada e de uso corrente, familiar na Bahia;

N5 ou *BR* – o português do Brasil em geral.

Assim como Mendonça (1935 e 1936, apud CASTRO 2005, p. 56), Castro (2005) associa a diferentes contextos socioculturais de linguagem a influência das línguas africanas no português falado; em que seus lexemas, como *caçula* e *cochilar*, por exemplo, substituíram, indiscutivelmente, o seu respectivo léxico na língua lusitana. A essas relações de integração ou modificação, das LA ao PB, a autora pontuou como advindas de fatores sociolinguísticos em que a Mulher Preta, a grande e primeira professora, marcando tão profundamente a sociedade brasileira ao ser sujeitada a “mãe-preta”, alterou inquestionavelmente a intimidade da família colonial. A começar pela criação

o desempenho da mulher negra na função de ama-de-leite e criadeira foi tão marcante no ambiente familiar da casa senhorial que até hoje chamamos o filho mais jovem pelo termo angolano *caçula* em lugar de benjamim, como se diz em Portugal (...), uma evidência, entre muitas, que nos leva a admitir

que essa foi a nossa grande mãe ancestral (CASTRO, *Marcas de Africania no Português Brasileiro*, 2011, p. 2)

Assim é “neste momento que outros termos angolanos, como no presente caso, deixaram fora de uso na linguagem brasileira os seus equivalentes em português” (CASTRO, 2011, p. 2-3). A exemplo desses bantuisismos têm-se, segundo a autora, os lexemas: *moringa* em lugar de bilha, *corcunda/cacunda* por giba, *capenga* por coxo, *cachaça* por aguardente, *cochilar* por dormir, *xingar* por injuriar, *dendê* por óleo de palma, *molambo* por trapo, *marimbondo* por vespa, *denço* por mimo, *caxumba* por trasorelho, *xingar* por insultar, *lengalenga* por enganação, *babatar* por tatear.

Embora a Mulher Negra, em condição de escravizada e não de mãe, tenha desempenhando papel crucial para a africanização do PB, é necessário que lancemos um olhar sério e crítico a essa relação (e não mais romantizado): enquanto a Negra Mulher se via sujeitada a criar os filhos da família imperial, vigiada por punições a si e a seus iguais, seus filhos padeciam sem *denço* e o de comer. Essa perversa realidade que violava as negras, os seus cônjuges e descendentes ao/do direito do afeto, do amar, do viver, do existir, de ser humana(o) perdura hodiernamente, em situações análogas, como herança ideológica, simbólica e sistêmica da colonização, do escravagismo e do racismo. É certo que a importância sociolinguística da mulher negra não pode ser ignorada, sendo no léxico em que observa-se, mais facilmente, seu desempenho e a presença das línguas africanas no português falado do Brasil; entretanto, é importante que se saiba, na mesma medida, de que forma sucedeu-se esse fato.

Para além do léxico, Castro (2005) demonstra como as Línguas Africanas influenciaram, segundo ela, a pronúncia com a rica marcação de vogais no PB (**ri.ti.mo, pi.néu, a.di.vo.ga.do**), na sintaxe (tendência a não marcar o plural do substantivo no sintagma nominal – **os menino(s), as casa(s)**), na dupla negação (**não quero não**), e no emprego preferencial pela próclise (**eu lhe disse, me dê**).

Não menos importante, visualiza-se a necessidade de problematizar algumas das construções feitas por Castro (2005), na medida em que essas são um tanto quanto racistas: a autora faz uso de termos como possessão e exorcismo para categorizar o ritual de transe ou de energização pelo qual o iniciado nas tradições do Candomblé passa (p. 87-94). Para além do mau gosto e a nítida violação das cosmologias e cosmovisões dos povos de santo, Castro (2005) faz afirmações desrespeitosas e grosseiras, demonstrando um despreparo para abordar o assunto. A linguista chega afirmar que, no que diz respeito ao que categorizou como

glossolalistas e ideofones ao se referir, provavelmente, aos sons e palavras emitidas pelos *Minkisi*, *Orixás* e *Voduns*, nos seus respectivos rituais, que esses se mostram “com uma verbalização mais rudimentar, entrecortada, seguidamente, por *ideofones* e por *frustos de fonação*”, em que nestes últimos, há um “tom áspero e desagradável, um tanto amedrontadores aos ouvidos alheios, e que se fazem acompanhar de movimentos corporais bruscos e nervosos” (CASTRO, 2005, p. 93). Castro (2005), erroneamente, chega, ainda, a dizer que as divindades presentes nos Candomblé são entidades¹⁹.

Ao lado de Castro, há os trabalhos, de igualável valor, de Margarida Petter, em específico as obras por ela organizadas, sendo uma em conjunto com Fiorin (2014), *África no Brasil: a formação da língua portuguesa* (2014), e a outra *Introdução à Linguística Africana* (2015); essas obras reúnem inúmeros pesquisadores da área. Em ambos os livros, retoma-se, com focos diferentes, grandes estudos já feitos acerca das línguas africanas, seja no continente ou em diáspora, ora aprofundando em alguns pressupostos, ora rebatendo outros. Tanto *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*, quanto *Introdução à Linguística Africana*, hoje, são obras de consulta obrigatória, em que nelas são trabalhados todo o sistema linguístico das Línguas africana e o reflexo dessas em setores da língua portuguesa, em especial na sintaxe. Bonvini (2014, p. 15-62; p. 101-144), um dos pesquisadores que estão inclusos em *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*, acredita que as relações estabelecidas entre as LA com o PB se caracterizam enquanto empréstimos, por, ainda, carecer de investigações mais profundas para entender as diferenças do PB com o lusitano pelas influências de línguas africanas e ameríndias. Mas reconhece, entretanto, a existência dos falares africanos na colônia e seu reflexo eminente no português brasileiro.

1.8. Pensando referenciais

Como visto, foi e é indiscutível o fato da existência dos falares africanos na colônia e seu eminente contato com o português falado. Independentemente da posição tomada frente o reflexo do contato das línguas africanas com a língua portuguesa no Brasil, foi e é consensual o fato que as LA estiveram presentes em terras brasileiras e que desse contato mudanças foram geradas. Atualmente, os trabalhos de maior referência e que vem orientando novas investigações acerca das línguas africanas são os de Castro (2005) e de Fiorin e Petter (2014) e Petter (2015). Castro nega a existência da criouliização, mas compactua da perspectiva de

¹⁹ A discussão acerca das cosmovisões, das cosmologias e das performances/oralidades presentes nos Terreiros de Candomblé será feita na sessão 4 deste trabalho.

que a língua africana, mais que um simples empréstimo, influenciou de forma decisiva a língua falada no Brasil – seja no léxico, na fonologia, na morfologia, sintaxe ou semântica –, enquanto Petter (FIORIN e PETTER, 2014; PETTER, 2015), no que diz respeito ao léxico, pontua que, desse contato, emergiram-se empréstimos e que ainda as interferências das línguas africanas na “fonética ou na morfossintaxe nem sempre podem ser explicadas, exclusivamente pela influência de línguas africanas” (PETTER 2015, p. 27). Para isso, segundo a autora, se faz necessário estudos mais aprofundados para que se possa, com exatidão, postular as mudanças no PB como advindos, exclusivamente, das influências das LA e não de uma mudança já esperada na língua (deriva).

Entretanto, tanto em Castro quanto as postulações presentes nas obras supracitadas (de Petter), reconhecem-se marcas das línguas africanas no léxico, na sintaxe, e na semântica da língua portuguesa brasileira. Asseguradamente, é o léxico a face mais visível da presença africana no português brasileiro. Entretanto, paradoxalmente, é essa face a que vem se tornando a mais invisível. Isso deve-se ao fato de que, segundo Petter (2014), sua invisibilização deriva ora do desaparecimento de muitos termos, ora pelo esquecimento da origem africana de muitos outros os quais estão integrados no português falado no Brasil.

É no Candomblé, visto por Castro (2005) como o primeiro nível sociocultural de linguagem na integração das africanias, que os lexemas africanos se encontram de forma mais expressiva, o que não minimiza a expressividade da integração das africanias no vocabulário comum do PB. Nos próximos capítulos, serão apresentadas reflexões teóricas acerca das cosmovisões e cosmologias do Candomblé Congo-Angola para que os objetivos, a metodologia e a descrição desta pesquisa sejam compreendidas em sua totalidade.

2. A BOCA DO MUNDO: CANDOMBLÉ, LÍNGUA E SOCIEDADE

“O candomblé não é um empoderamento. É a minha posse, é a minha vida, é a fonte que eu bebo a minha água em qualquer momento, é a luz dos meus olhos, é o som que eu ouço, é o canto dos pássaros, é o lamento das nossas crianças, do morro, da periferia, dos homossexuais, é a minha estrada, é a encruzilhada em que eu nasci, é o rio do Recôncavo, cachoeira do Paraguaçu, a fome que eu passei em criança, a boneca que eu não tive o direito de ter. O candomblé é para isso, e que me deu oportunidade de tudo isso. É a minha cultura, a minha vida! – Lázaro, o meu pai me tirou do colégio no terceiro ano que filha dele não aprendia a ler para não fazer bilhete para não aprender a chamar homem para de trás da casa. E eu aprendi a ler com um papel velho, do lixo. Então candomblé para mim é isso, é a minha cultura, é o sangue do meu povo!” (Mãe Beata de Iemanjá)²⁰

“Com os nossos ancestrais vieram suas divindades”, e por isso “seus modos singulares e diversos de visão de mundo, sua alteridade linguística, artística, étnica, técnica, religiosa, cultural, suas diferentes formas de organização social e de simbolização do real” (MARTINS, 1997, p. 25-26). Centro das análises deste trabalho, é no/na repertório linguístico/linguagem dos terreiros/ dos Candomblés, que as vozes africanas ressoam – junto de atabaques, cantigas, danças, vestimentas, comidas, comportamentos – falares que transitam a intensidade de fatores identitários e de identidade.

Entende-se como *Candomblé* expressões religiosas que se originaram nas/das Áfricas, as quais, na diáspora, foram (re)organizadas dentro de uma infraestrutura social brasileira. Os Candomblés são caracterizados, sobretudo, pelos processos iniciáticos/rituais que, mesmo modificados, são baseados nas matrizes espirituais de sua origem do continente. Nessa direção, pode-se inferir que “os candomblés são partes de Áfricas transplantadas para o Brasil em que se mesclaram povos, línguas e culturas” (MONADEOSI, 2015, p. 251). Nessa (re)organização, seus integrantes “buscaram uma organização hierárquica socioreligiosa, inserida num mundo afro-brasileiro, no qual a figura mais importante é a da *mãe* ou *pai de santo*, caracterizando-se pela incorporação²¹ das divindades ou entidades em seus adeptos” (MONADEOSI, 2015, p. 251).

²⁰ Sacerdotisa Beatriz Moreira Costa, conhecida como *Mãe Beata de Iemanjá*, entrevista dada ao programa *Espelho*, para Lázaro Ramos em fevereiro de 2015. Disponível em: <https://globosatplay.globo.com/canal-brasil/v/4037781/>. Acesso em: 01 abr. 2020.

²¹ A palavra adequada é *transe*.

Nesse sentido, o Candomblé se baseia na relação, na compreensão e na prática que se tem de espiritualidade que fora legado das áfrias das quais os seus grupos de matriz deixaram como herança. Segundo Zamenga (1996, apud. ZEMEWANGA²², 2013, p. 167), diferente daquilo que o ocidente constrói enquanto religião, para os *Bakongo*, bem como para todos os africanos Bantu, “é antes de tudo, vida, uma vida vivida no cotidiano”, em que

a sua religião, ao menos a crença em um ser supremo, nasce da visão de mundo e reúne leis e ligações que os vivos estabelecem entre o passado, os mortos, o presente e o futuro. Mas também leva em conta as interações que operam perpetuamente ou por intermitência. Essas são as explicações que os membros duma sociedade dão ou tentam dar a todos os acontecimentos d vida, são as ligações que os vivos estabelecem entre eles e os elementos que os cercam. Esses elementos poder ser de natureza visível e invisível. Logo, a concepção do mundo é feita da percepção do meio ambiente conforme o que se acha diante do desconhecido ou inacessível (ZAMENGA, 1996, apud. ZEMEWANGA, 2013, p. 167)

O que se tem, portanto, tanto nas Áfrias tradicionais quanto nos Candomblés, vai além do que o homem/mulher branco(a) compreende e constrói enquanto religião: o que há de fato é uma relação intrínseca entre o visível e o inviável; entre energia e matéria. O que há é a prática da espiritualidade no dia-a-dia. É o tecer do passado, do presente e do porvir: o todo e o nada; a comida, a colheita, a caça, o mercado, a aldeia, a escuta e a fala. Por isso, infere-se que, o que se observa, diferentemente da Europa, não é uma estruturação eurocêntrica de religião, mas sim uma relação íntima com a espiritualidade e o todo que a integra.

O conceito de prática espiritual deixada pelos *Bakongo*, por exemplo, lega para a matriz do Candomblé Congo-Angola, no Brasil, a estruturação de uma complexa hierarquia, repertório linguístico e prática ininterrupta de cosmovisões e cosmologias, que estavam e estão presentes no outro lado do atlântico. Nesse sentido, a existência de uma família espiritual nos Candomblés só é possível se alicerçada nas diversas Áfrias trazidas para o Brasil, que aqui ganharam o nome de nações: a nação no candomblé dá forma e sentido de ser para cada casa de culto. Ressalta-se que, a concepção de nação nos Candomblés tem, hoje, caracterizações distintas da que identifica grupos étnicos, embora os agentes desses grupos sejam os fundadores e responsáveis pela difusão das noções basilares de cada casa/nação. Conforme Monadeosi

um grupo étnico é identificado com base em semelhanças biológicas, culturais, históricas e linguísticas. Não serão essas características que definirão uma *nação* de candomblé. A palavra *nação* é usada no candomblé

²² *Zimewanga* é a *Dijina* de Makota Valdina – nome civil: Valdina Oliveira Pinto –, uma das maiores referências do Candomblé Congo-Angola e que, no século passado, passou a empunhar seu nome e título religioso tanto na esfera do culto quanto na civil.

para distinguir seus segmentos, aos quais são chamados de modalidades e que dizem respeito à língua sagrada, aos toques dos atabaques, aos deuses e à liturgia (MONADEOSI, 2015, p. 254).

Atualmente, no Brasil, as nações de Candomblé estão divididas em Ketu, com os *Orixás* do mundo iorubano, a nação Jeje, com os *Voduns* dos povos daomeanos, e a nação Bantu, com os *Minkisi* das cosmologias congo-angola, dentre outras²³. Sendo a última nação foco deste trabalho, as discussões se delimitarão nas noções básicas tradicionais desse culto. Dito isso, o Candomblé da família Bantu encontra sua origem, ou os dogmas, no território da África Central, Oriental e Meridional, sobretudo nas regiões congolenses e angolanas com os povos *Bakongo*, os *Ambundu* e os *Ovimbudu*, com as respectivas línguas *kikongo*, *kimbundo* e *umbundo*.

A ideia que se tem sobre nação é um fundamental pilar não só para compreender a forma que se dá a difusão dos fundamentos de cada casa, como, também, das práticas linguísticas desses territórios. Portanto, o que possibilita a edificação de uma nação é também a língua/linguagem utilizada; sendo ela o esteio responsável por categorizar, conceituar, distinguir termos, espaços materiais e espirituais, visíveis e invisíveis, corpos e energias. Assim, é de praxe que casas que tenham por nação Congo-Angola, por exemplo, tenham na dinâmica de seus cultos, e nas relações do dia-a-dia, a predominância no emprego do *kikongo*, *kimbundo* e/ou *umbundo*. Embora tenha-se uma inter-africanidade nas nações, com a presença de misturas na sua dinamização, por exemplo, é quisto a predominância de práticas e empregos linguísticos correspondentes a de seu povo de origem.

Nesse sentido, “pertencer a uma *nação* significa ter uma raiz na qual se apoiar para poder transmitir aos iniciados”, o que os integrantes do culto “denominam como *fundamentos da nação* que, mesmo distante no tempo e no espaço” se alimentam e estão ligados as visões de mundo dos respectivos povos trazidos para o Brasil (MONADEOSI, 2015, p. 255). De acordo com Zimewanga,

conforme a predominância de traços culturais de determinado grupo étnico, as casas de culto, ou seja, os terreiros, de candomblé se autodenominam de nação angola, congo ou congo-angola, quando há predominância de traços culturais bantus. Quando os traços predominantes são do grupo ewe-fon, se chamam nação jêje, e quando há predominância dos traços do grupo yorubá se auto denominam nação ketu (ZIMEWANGA, 2013, p. 173).

²³ VODUM (étimo fon) entre as nações JEJE; ORIXÁ (étimo yorubá) entre as nações NAGÔ, QUETO, IJEXÁ; de INKISE (étimo banto) entre as nações CONGO, ANGOLA (CASTRO, 1981, p. 61).

Esses traços culturais, conforme Makota Zimewanga, são, principalmente, de “termos ritualísticos da língua de cada grupo contidos nas rezas, nas cantigas, em algumas formas de expressão e comunicação entre os membros do grupo”; e de “ritos com traços das matrizes africanas; formas de conceber o mundo, de se relacionar com o sobrenatural, de interações e inter-relações do ser humano” (2013, p.173). Nessa direção, no Candomblé de Angola ou Congo-Angola, como é conhecido, cada casa ou *Kânda* (comunidade)²⁴ tem sua *Ndanji* (raiz), e essa, por sua vez, nasce dos povos ou das etnias que a fundaram.

As *Ndanji* dão origem as *Kânda*: cada casa é, sobretudo, ramificações de grandes famílias como *Bate Folha*, *Goméia*, *Tumba Junçara*, *Tombeicí*, e *Viva Deus e Vida a Deus Filho*. Ressalta-se que, mesmo uma única nação, como a de Angola, em suas ramificações, apresenta línguas e algumas práticas distintas, haja vista que os povos Bantu traficados para o Brasil eram de regiões e aldeias diferentes, cada qual com suas subjetividades (*Bakongo*, os *Ambundu* e os *Ovimbudu*, por exemplo). Embora as práticas e línguas possam dar tons por vezes específicos para cada família, essas diferenças não são suficientes para apartar a sua centralidade e encontro nas noções de mundo, de sacralidade, de organização, de relações e concepções de família e etc., pois elas se encontram depositadas nas noções gerais de ancestralidade do mundo Bantu.

Toda a narrativa sagrada e de culto dos povos Bantu, em especial a que será narrada neste parágrafo, reside em elementos ligados à natureza e a seus fenômenos; e é essa que se faz viva em cada casa de culto de matriz africana da nação aqui discutida: na cosmologia Kongo, “o mundo em seu começo era vazio; era um mbungi, uma coisa vazia, uma cavidade, sem vida visível” (FU-KIAU, 1969, apud SANTANA, 2019, p. 20). No mbungi, há forças ativas que, conforme Fu-Kiau (1969), poderiam explodir: “onde há vazio e nada, agem forças desconhecidas, invisíveis, naturalmente” (FU-KIAU, 1969, apud SANTANA, 2019, p. 21). Em diante, “uma força de fogo completa em si mesma, kalunga, emergiu dentro do mbungi, o vazio/nada, e tornou-se a fonte da vida (môyo wawo um nza) na Terra” (FU-KIAU, 1969, apud SANTANA, 2019, p. 21). Fu-Kiau ressalta que “a vida do homem está integrada a todo esse evento: “rodeada de diversas forças e ondas que a governam como num mbungi” (FU-KIAU, 1969, apud SANTANA, 2019, p. 21).

²⁴ “Comunidade, conjunto de miêlo-nzo (plural de mwêlo-nzo); um grupo étnico ou uma bio-ramificação com seu próprio ‘nome de glóri’, ndumbudulu” (SANTANA, 2019, p. 36).

A *Kalunga* significa, também, oceano, um portal e uma parede entre a vida terrestre e espiritual²⁵: “a força aquecida de kalunga detonou como uma enorme tempestade de projéteis, kimbandênde, produzindo uma enorme massa em fusão” (FU-KIAU, 1969, apud SANTANA, 2019, p. 21). Essa massa em fusão é nomeada *Nzâmbi*, tida nas diásporas do povo Bantu como Ser-supremo (lido “eurocentricamente” enquanto Deus). Prosseguindo, Fu-Kiau (1969) relata que, de acordo com as tradições orais, ao esfriar, “a massa em fusão (zenge-zenge/ladi diambangazi), solidificou-se (kînda) e deu à luz a Terra” (SANTANA, 2019, p. 22). No processo de esfriamento, “a matéria em fusão (luku lwalâmba Nzâmbi) produziu água (luku lwasânda), cujos rios, montanhas, etc. são os resultados” (FU-KIAU, 1969, apud SANTANA, 2019, p. 22). E assim “o mundo”, (nza), tornou-se uma realidade física pairando em kalunga (água interminável dentro do espaço cósmico)”, emergindo vida na Terra “sob todas as sortes de tamanho e forma: plantas, insetos, animais, rochas, seres humanos, etc.” (SANTANA, 2019, p. 22)²⁶.

O ser humano foi chamado a viver em alguns dos mundos surgidos desse evento, e esse, por sua vez, é como um segundo sol nascendo e se pondo na terra: “ele tem que nascer, como o sol faz”. E ainda, conforme o autor, suas vidas estão rodeadas “de diversas forças e ondas que a governam como num mbungi” (FU-KIAU, 1969, apud SANTANA, 2019, p. 26), em que “a vida de um ser humano é um contínuo processo de transformação, um ir ao redor e ao redor, Mûntu ye zîngu kiândi i madièdie ye n’zûngi nzila” (FU-KIAU, 1969, apud SANTANA, 2019, p. 33). O ser humano é a soma e o contínuo de todos os *Bakulu*²⁷: “eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente” (SANTANA, 2019, p. 14). Assim “o ser humano é kala-zimakala, um ser-vivo-de-vida-e-morte. Um ser de movimento ininterrupto” (SANTANA, 2019, p. 33).

²⁵ “Kalunga tornou-se também a ideia de imensidão (sêsele/wayawa) que não se pode medir; uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades, (n’kîngu-nzâmbi) o princípio deus-da-mudança, a força que continuamente gera. Segundo Makota Zimeuanga, o termo *Kalunga* “é o alguém-que-é-completo-por-si-mesmo, o todo-em-tudo. É também usado como um sinônimo e epíteto de *Nzâmbi* (Deus), entre os grupos bantus, especialmente entre os *bakongo*. (...) “Entre nós do angola, o termo Kalunga está associado ao mar, com a ideia de infinito e, de certo modo, de mistério, de algo que não se alcança – daí a expressão “poço kalunga é um poço fundo...” (2013, p. 155).

²⁶ Em particular para os povos do Kongo, “o universo como vemos e conhecemos é o resultado de um evento ‘primitivo’ que aconteceu em e ao redor dele (dûnga kiantete), mais conhecido como luku lwalâmba Nzâmbi – Deus cozinhou a massa, isto é, as matérias magmáticas, o big bang” (FU-KIAU, 1969, apud SANTANA, 2019, p. 23).

²⁷ Ancestrais;

No culto do Candomblé da nação de Angola/Congo-Angola, cada *Mûntu*, assim como nas noções do Kongo, é regido por esses elementos da natureza (*Nkisi*), os quais foram juntamente com os Bantu²⁸, cozidos por *Nzâmbi*:

a atenção da vida do homem, ku nseke, está centrada no n'kisi (N), que é o elemento mais importante e central neste mundo. É a força-elemento que tem o poder de “kînsa”, radical de n'kisi, significando cuidar, curar, tratar, guiar por todos os meios, inclusive por cerimônia. O n'kisi cuida dos seres humanos e todos os aspectos de vida no mundo por ter um corpo material que requer cuidado através de n'kisi (remédio) (FU-KIAU, 2001, apud SANTANA, 2019, p. 34).

No Candomblé de Angola, cada *Mona Nkisi*²⁹ tem uma energia principal que o rege, juntamente com uma segunda energia, lida pelos integrantes como uma Mãe e um Pai (vice-versa), como um Pai e outro Pai, uma Mãe e outra Mãe. Essas energias correspondem a agentes naturais: *Zumbarandá* é a Divindade feminina ligada ao barro, à lama, a morte e a vida conjugadas na mesma esfera, a mais Velha *Muhatu*³⁰, o mangue/pântano: a vida-visível onde não parece existir; *Katendê* são as ervas, e tudo o que brota da terra; *Lembarenganga* é a Divindade da criação, o eterno, ligada ao ar, o Pai e o mais Velho *Diala*³¹; *Kaiaia* mora e é a *Kalunga*, a água salgada, ligada à maternidade; e *Njunvi* é a divindade feminina e, por vezes, cultuada como masculina ou divindades irmãs, ligada ao parto, à gestação, ao cuidado do feto e do líquido que o envolve, a protetora, principalmente de gêmeos. Os *Minkisi* no Candomblé Congo-Angola, diferente dos Orixás do mundo Nagô – os quais possuem diversas qualidades que dizem respeito a uma única energia – são agrupados em *Hâmba*, ou seja, em famílias: em uma única família, tem-se diversas energias comuns cada qual ligado a um setor específico.

No rito de nascimento³², cada Filho é iniciado para determinada energia regente, a qual se revela através do *Jogo de Búzios*³³. E assim, cada *Mona*, após seu nascimento, herda de seu *Nkisi* uma *Dijina*, um outro aspecto da nação de Angola que pode ser considerado como elemento de diferença. A *dijina*, o nome, é “adquirido pela pessoa iniciada no candomblé de

²⁸ Plural de *Mûntu*;

²⁹ *Mona Nkisi* significa *filho de Nkisi/Santo*, porém sem a designação de gênero. A marcação de gênero, masculino e feminino, é feita da seguinte maneira: *Mona Muhatu Wá Nkisi* – Filha de Nkisi/Santo –; *Mona Diala Wá Nkisi* – Filho de Nkisi/Santo –.

³⁰ Energia feminina

³¹ Energia masculina

³² Os Candomblés se constituem por inúmeros ritos/rituais, e cada qual com seus respectivos nomes. Para este trabalho, optou-se por não os discutir e apresentá-los só quando devido (a partir das respostas dadas pelo entrevistado).

³³ Na casa investigada, a consulta é feita pelo Jogo de Búzios através do *Tata Riá Nkisi* (sacerdote). O Jogo só pode ser aberto por sacerdotes e sacerdotisas (*Mam`etu Riá Nkisi*) ou pelos *Kota* (todos os mais velhos/ todas as mais velhas que já passaram de 7 anos de iniciados/as) do *Nzó* (Casa de Santo).

angola”, em que, “no caso dos *banankisi* (baana n’kisi), plural de *monankisi*, esses são portadores de duas dijinas ou dois nomes” (ZIMEWANGA, 2013, p. 151). Os dois nomes são: 1º “o nome particular do seu n’kisi, considerado secreto, uma só vez dito em público, no dia da dijina do n’kisi – dia do “nome do santo”; e 2º “a sua dijina, o nome pelo qual deve ser conhecido e chamado na comunidade dos iniciados” (ZIMEWANGA, 2013, p. 151).

A *Dijina* está intimamente ligada ao *Mona Nkisi*, de maneira que, o significado de cada nome diz respeito a missão que cada um deve cumprir ou aprender enquanto matéria na terra:

(...) onde é que a gente resgata o nome Africano, se não no candomblé? (...) a dijina é a sua identidade. A dijina de uma pessoa que é do Candomblé Angola é a identidade africana que você resgata. É de tal maneira que dentro da comunidade (...) os mais velhos exigiam demais você só ser tratado dentro do Terreiro pela sua dijina: “cê é Valdina lá fora! Aqui dentro você é Zimewanga... Makota Zimewanga!”. Isso é pra firmar sua... sua identidade, seu nome! E isso eu achei muito importante! (ZIMEWANGA, 2018³⁴)

Junto ao nome, o/a *Mona Nkisi* herda, também, ensinamentos e práticas que o/a aproximam dos arquétipos partilhados, em sua *Kânda*, que descrevem as características de seu Ancestral: e nessa direção os rolos de memórias atribuídos a eles, por meio de suas Divindades, faz com que, no instante da iniciação, seu filho seja a própria memória em corpo e no agora. Por isso é comum que, em casas de Candomblés, seja disseminado que filhos ou filhas regidos/as pela divindade/energia *Samba Kalunga*, por exemplo, sejam pessoas amorosas, mas que como a pororoca, são grandes e estrondosas. Há, ainda, inúmeras festas distribuídas no calendário das casas: as festas celebram, comumente, algumas energias como o caso da festa da *Kukuana*, que marca a celebração em agradecimento à terra, através do culto as energias de *Nsumbo*, *Kaivungo* e *Kitembu*.

A organicidade no Candomblé de Angola, como dito, se dá a partir de relações hierárquicas, que, no entanto, não devem ser galgadas na subtração do outro: independentemente do espaço hierárquico que cada membro se encontra, é imprescindível o existir de todos para que o culto possa existir. Nesse sentido a hierarquia diz respeito as funções de cada um ou do trabalho de cada um na *kânda*, e não em relações opressivas. Na *Abassá Cajámungunssu Maza Kabila Dya Gongobila*, a hierarquia se estrutura da seguinte maneira:

³⁴ Makota Valdina, aula ministrada para o Programa Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG em 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-5T7qD_sux0&t=1s. Acesso em: 20 de abril de 2020.

Tabela 1 – Hierarquia.

CARGO	FUNÇÃO/SIGNIFICADO
Mam'etu Dya Nkisi. Tat'etu Dya Nkisi.	Mãe de Santo/zeladora. Pai de Santo/zelador.
Tata Ndenge/Pai Pequeno.	Auxilia o/a sacerdote.
Mãe Criadeira.	Cargo destinado às mulheres que são Kota. A Mãe Criadeira é responsável por criar o Muzenza durante todo o período de seu recolhimento
Makota: Makota Rifula (mulheres responsáveis pelos alimentos).	Mulheres confirmadas para o Nkisi e que desempenham várias funções, como: o de zelar pelas divindades, as vestimentas, danças e pelo cuidado do Muzenza.
Kambundu: Tata Ngoma (Pai do atabaque, o responsável por tocar para os Minkisi); Tata Pokó (Pai da faca, que sacraliza); Tata Nsaba (Pai das Folhas, o responsável por ação que envolve a Nsaba).	Homens confirmados para o Nkisi e que desempenham várias funções.
Mona Nkisi. Muzenza.	Filho(a) de Santo iniciados(as)
Abiã	Novatos. Aqueles não iniciados no segredo.

Fonte: elaborado pelo autor – 2020

Os conhecimentos e os fundamentos, tal como a permissão (ou o acesso) a eles respondem aos propósitos hierárquicos e concomitantemente aos anos de iniciados: nem todos podem ter acesso a determinados espaços, práticas, eventos e saberes, como no caso dos *Azenza*³⁵ e em maior grau os *Ndumbi*³⁶. Os “segredos” são decodificados por aqueles que têm condições e o direito a interpretá-los. Nessa perspectiva, é o *Tata Dya Nkisi* e a *Mam'etu Dya Nkisi* juntamente com os homens e mulheres confirmados para *Nkisi* e todos os *Kota*, é que têm posse de todo aporte de saberes de sua *Kânda* e, conseqüentemente do saber linguístico – ou melhor dizendo, que têm as condições para interpretar e digerir o saberes.

A língua, nesse contexto, é de extrema importância. Essa é própria de cada povo, e seus significados e graus de relevância também o são. Ela

é um dos elementos fundamentais de identidade para cada grupo etnocultural africano, por isso considero muito importante a manutenção da linguagem, dos termos utilizados por cada terreiro, bem como a forma de realizar seus

³⁵ Plural de Muzenza;

³⁶ Ndumbi é a palavra bantu para Abiã.

rituais conforme o recebido do seu terreiro matriz (...) “Língua do angola”... ou seja, do candomblé de mação angola (...) está contida nas rezas, nas cantigas dos *n’kisi*, nos cantos ritualísticos, no vocabulário e expressões usados, onde um misto de termos das línguas *kikóngo* e *kimbundu*, sobretudo, (...) compõem esse universo. A língua de uma nação de candomblé é um dos elementos que a identificam e a tornam diferente das demais nações, bem como os ritmos, a forma de executá-los e de expressar cada ritmo. Esses elementos podem ser notados até mesmo por um leigo em rituais públicos. (ZIMEWANGA, 2013, p. 151)

Nesse sentido, é próprio ressaltar que “cada língua é uma forma de interpretar a realidade” (FIORIN, 2019, p. 16), o que faz ser inapropriado e infundado afirmar que as nações existentes no Brasil não têm distinções profundas entre si. Embora partilhem de características por vezes semelhantes, tal fato não é suficiente para categorizá-los como o mesmo esteio, haja vista que as mitopoesias fundadoras de cada cosmovisão e cosmologia, que dão forma aos fundamentos, aos *Minkisi* (ou que os *Minkisi* dão forma) e suas filosofias, por exemplo, se encontram depositadas nas noções gerais de mundo, especificamente, de cada povo: no caso do povo Bantu, as concepções de família, ancestralidade, de organização social, de códigos de conduta e acepções de justiça são subjetivos de seus Antepassados, constituídos a partir da língua/linguagem, de seu ambiente geofísico e de suas condições específicas. Mas por outro lado, toda essa diversidade não implica, necessariamente, a apartação com o todo africano (continente), pois é na unidade africana que também se constituem, categorizam e significam as particularidades.

Posto então ser a inter-africanidade algo própria do africano, ressalta-se também e por isso, que os Candomblés são inviolavelmente organizações, expressões e práticas de pretos e pretas. Por isso é de suma importância que se combata consistentemente todas as formas de racismo que podem invadir e deturpar esses espaços. Nesse sentido, é importante, também, que pessoas brancas iniciadas no segredo africano saibam de seus papéis no combate e no reconhecimento tanto do racismo quanto de seus privilégios. Candomblé é sobre a vivência plena do ser melaninado e suas potências.

Reitera-se, por isso, que as concepções sobre gênero e sexualidade nos Candomblés são necessariamente africanas, e que, com isso, são diferentes das postuladas no ocidente sobre o mesmo objeto: o que faz um homem em África não são os mesmos fundamentos que fazem ser homem na Europa, tal como o que faz uma mulher em África tampouco se assemelha às condições e violências do eurocentrismo. Essas sujeições nunca, antes da colonização, foram uma realidade para os povos africanos. Isso faz com que as relações sobre

raça, sobre sexualidade e construção e identidade de gênero vão além das classificações engessadas, costuradas, intencionalmente, pelo branco.

Com isso, é interesse chamar a atenção para o fato de que as religiões de matriz africana são necessariamente caracterizadas pelo sistema matriarcal africano e que, por isso, são fundamentadas em matrigestão e matripotência. Cabe, portanto, advertir que os Candomblés, estados africanos em diáspora, são e devem ser em essência, também, contrários a toda forma de opressão e violência, como, por exemplo, o machismo e a LGBTfobia, pois estes ferem seus pilares na medida em que não fazem parte de práticas espirituais do continente mãe: permitir que tais opressões se deem nas territorialidades pretas é concretizar o projeto da colonização.

Nesses traços marcantes das culturas africanas e afro-diaspóricas, está a sua forma singular de atualização dessas e de outras tradições: que é por via da oralidade. E para a discussão dessa concepção, busca-se-á, na próxima sessão, descrever de que maneira as experiências são construídas e partilhadas, tais como as origens que fundamentam os seus processos.

2.1. “Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere”

“A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos (...). Dentro da tradição oral (...) o espiritual e o material não estão dissociados (...). Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor nos permite remontar à Unidade.” (Amadou Hampâté Bâ)³⁷

Todo o repertório ou as tradições presentes nos Candomblés são transmitidos através da oralidade apoiado em um comportamento consuetudinário dos seus adeptos. Ela, tradição viva na diáspora, é alimentada e se alimenta pelos testemunhos e arquivos da humanidade – a fala/palavra. Para Bâ,

quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apóie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longos dos séculos (BÂ, 1982, p. 181).

³⁷ BÂ, A TRADIÇÃO VIVA, 1982, p. 183.

Igualmente ao Território Mãe, a palavra no Candomblé tem e é poder, em que por meio dela se cria, se nasce, se transforma, abençoa, se amaldiçoa, constrói, destrói. Assim, tanto nas sociedades africanas do continente quanto em suas diásporas, “a ligação entre o homem e a palavra é mais forte” (BÂ, 1982, p. 182). Por isso, é nessa teia que territórios negros vão se rearranjando: estreitando a ligação entre o homem e a Palavra ao mesmo tempo em que transforma o homem no próprio dito. O dito, nesses espaços, é por si só a ação, o movimento, o sagrado, a materialidade das proposições e transformações:

lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra (BÂ, 1982, p. 182).

A palavra, dessa forma, é divina; e por isso, quando falada, se empossa, “além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas”. Ela, por isso, é “agente mágico por excelência, grande vetor de ‘forças etéreas’” (BÂ, 1982, p. 182). Com isso, a linguagem no Candomblé de Angola toma proporções díspares das dinamizadas em sociedades eurocêntricas; pois, como no Congo, a palavra uma vez emitida torna o passado o presente, o futuro o passado, e o agora todas essas instancias em congruência³⁸. Isso ocorre pois

a história oral é móvel, ágil e espontânea, o que impede a sua esclerose. Diferentemente do livro, suporte em que desvanece toda improvisação, não caduca: transforma-se. Trata-se de um meio de transmissão de conhecimento que, em maior ou menor grau, canaliza uma carga subjetiva, a que inclui os fermentos que permitirão ao mito mudar de máscara, responder a situações novas e às necessidades simbólicas que elas representam (...) A oralidade não é um instrumento frio que se eleva diante do homem e o submete, desumanizando-o. Ao contrário, entre o homem e o instrumento, produz-se uma simbiose (...)

Pelo seu próprio movimento, a oralidade não é somente tradição, mas, também, devir, projeto (COLOMBRES, 2010, p. 78-79, apud SANTANA, 2019, P. 165)

Por isso, Makota Zemewanga (2013, p. 160) afirma que, “quando a gente fala, fala o que antes foi pensado e alguém ouve ainda que a gente não veja (...). A palavra é algo muito importante, seja ela dita, rezada ou cantada”. A fala ou a palavra dita provoca ondas e radiações; e as ondas e radiações, por sua vez, convertem-se em formas e imagens que também podem falar³⁹. Assim o corpo (inteiro) é e se faz, nas culturas do Congo, (o) verbo

³⁸ “Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente” (SANTANA, 2019, p. 14)

³⁹ “Por isso, a maior atrocidade que fizeram conosco, com aqueles que foram tirados de suas terras, de seus lugares, falando a sua língua, tendo o seu próprio nome, a maior violência que fizeram com essas

(SANTANA, 2019, p. 156): o corpo apossado da fala, ou a fala apossada do corpo, é memória que presentifica conteúdos e símbolos ancestrais; “é linha de força que reúne as temporalidades possíveis” a partir daquele que é a síntese dessa dinâmica, que a vive-pensa, o qual emana a existência que vibra: o ser humano (*muntu*) (SANTANA, 2019, p. 156). O corpo, nesses territórios, é emissor e receptor.

O que somos, nossos gestos, nossa vibração afetam nosso ambiente e atuam como ondas na água, no oceano. Os choques das nossas vibrações, isto é, nossos gestos, falas, transmitem-se a longas distâncias, ainda mais, por serem munidos de uma potência energética (B., 1996, p. 19, apud. SANTANA, 2019, p. 156).

Nas performances ritualísticas do Candomblé de Angola, os corpos contam, narram, gritam, exprimem e ensinam: as *Jingoma*, no batucar das mãos sagradas do *Tata Ngoma* (que nelas escrevem, inscrevem, grafam e postulam), ressoam e erguem memórias tão antigas quanto a *Kalunga*. E nessa batida-verbo, cada *Jipange* cantarola cantigas sagradas para cada *Nkisi*. Cada *Nkisi*, por sua vez, em ritmo e dança e por vezes em fala, excede a oralidade; pois, ao tecer voz e corpo em simbiose, expurga falares antigos (falares múltiplos) por vias diversas, em que na narração, se constroem propósitos ancestrais a todos os adeptos. Assim há a oralitura, a soma da performance com a oralidade, em que a existência de uma depende da outra.

Mas, por que performance? E qual o critério que a permite se forjar ferramenta para análise das experiências do povo de Santo?

De acordo com Martins (2003, p. 65), “o termo performance, conforme Richard Schechner (1988, vi), é inclusivo, podendo a performance ser abordada tanto quanto um leque (ou ventilador) quanto como uma rede”. Como um leque, “inclui por aderência modal ritos, performances do cotidiano, cenas familiares, atividades lúdicas, o teatro, a dança, processos do fazer artístico, assim como, dentre outras práticas, performances de grande magnitude”. Conforme Martins, “no leque, todas essas práticas, com seus modos próprios e convenções específicas, estão dispostos como ambientes não hierarquizados, numa paisagem horizontilínea, processando-se como um continuum”. Já “pensado como rede, em um outro desenho e visada epistemológica, esse sistema organiza-se mais dinamicamente, não mais

peças foi tirar o direito de ser chamado pelo seu próprio nome, de sentir as irradiações do seu próprio nome e impedir que eles se comunicassem nas suas Línguas. (...) E, nos foi imposto um novo nome, foi imposto uma nova Língua” (ZIMEWANGA, 2013, p. 160).

pelas relações de disposição no continuum, mas sobretudo pelas interações ali processadas”. (MARTINS, 2003, p. 65).

A teoria adotada por Martins, “abraça e tem por objeto tanto as performances teatrais experimentais (no sentido estrito da ação teatral), quanto as cerimônias litúrgicas de culturas predominante ritualísticas” em que essas, por sua vez, desenvolvem-se “na liminaridade mesma das relações entre a prática teatral e a Antropologia” (MARTINS, 2003, p. 65) Por isso é próprio buscar compreender as culturas afro-diáspóricas emergidas na noção da oralitura (junção de oralidade e performance), em suas diversas maneiras do escrever e perpetuar memória:

o termo oralitura, da forma como apresento, não nos remete univocamente ao repertório de formas e procedimentos culturais da tradição linguística, mas especificamente ao que em sua performance indica a presença de um traço cultural estilístico, mnemônico, significante e constitutivo, inscrito na grafia do corpo em movimento e na velocidade. (MARTINS, 2001, p. 84)

A oralitura é um dos ambientes de memória. Por isso, como em Bâ (1982) acerca da oralidade, é inconcebível analisar a experiência afro-diaspórica buscando decodificá-la apenas a circunstâncias restritos aos sistemas de códigos da escrita e a esferas que não considerem os corpos. O corpo, como fora adiantado no início do parágrafo, faz parte, para Martins (2003) – referindo-se a Nora (1994) – dos ambientes de memória (*milieux de mémoire*)⁴⁰. Esses ambientes dizem respeito a todos os repertórios orais e corporais, que são gestos, hábitos, “cujas as técnicas e procedimentos de transmissão são meios de criação, passagem, reprodução e de preservação de saberes” (MARTINS, 2003, p. 67). Nessa direção, é pertinente concluir que os rituais do Candomblé, como de todos os altos afro-brasileiros, são ambientes de memória; eles “transmitem e instituem saberes estéticos, filosóficos e metafísicos, dentre outros, além de procedimentos, técnicas, quer em sua moldura simbólica, quer nos modos de enunciação, nos aparatos e convenções que esculpem sua performance” (MARTINS, 2003, p. 67).

No âmbito desses rituais,

a palavra poética, cantada e vocalizada, ressoa como efeito de uma linguagem pulsional e mimética do corpo, inscrevendo o sujeito emissor, que a porta, e o receptor, a quem também circunscreve, em um determinado circuito de expressão, potência e poder. Como sopro, hálito, dicção e acontecimento performático, a palavra proferida e cantada grafa-se na performance do corpo, portal de sabedoria. (MARTINS, 2003, p. 67)

⁴⁰ Em contraponto, existem os locais de memória, propriamente dito, como: bibliotecas, museus, arquivos, monumentos oficiais, parques temáticos, etc.

Sendo assim, entende-se o “porquê” de Martins (2003) propor a concepção de oralitura atrelada à performatividade, e ambas às tradições orais. A fim de elucidar a aplicabilidade de tal noção nos territórios negros, trazem-se as dinâmicas de cada casa de axé do Candomblé de Angola como exemplo: no transe, o *Nkisi* manifesta a personificação da natureza no corpo do *Mona Nkisi* e, nessa potencialização, estreita o passado, o presente e o futuro, na instância do agora. A essa manifestação, que se dá o nome de ritual de transe, que seria “assim, não apenas ‘teatro vivido, mas história vivida, história atualizada e reescrita continuamente na performance”, faz com que a “memória e agência se entrecruzam no devir (PARÉS, 2016, p. 354)”. Assim o *Nkisi*, quando potencializado no *Mona Nkisi* – o qual encontra-se na encruzilhada da manifestação da natureza ancestral em si – narra no corpo presentificado, através da dança somada às cantigas assopradas, suas histórias, as conquistas dos seus e os ensinamentos antigos que quer deixar para a sua *Kânda*. Com isso,

como um logos em movimento do ancestral ao performer e deste ao ancestre e ao ifans, cada performance ritual recria, restitui e revisa um círculo fenomenológico no qual pulsa, na mesma contemporaneidade, a ação de um pretérito contínuo, sincronizada em uma temporalidade presente que atrai para si o passado e o futuro e neles também se esparge, abolindo não o tempo, mas sua concepção linear e consecutiva. (MARTINS, 2003, p. 76)

Kitembu, no contratempo do tempo ocidental, nos mostra que *Tempo/Vento* é Rei e que tudo nasce, cresce e se transforma⁴¹ no momento certo. Esse *Tempo/Vento*, por sua vez, não é linear, mas o encontro de todos eles juntos: “nós temos documentos com dados necessários dizendo que nascemos em tal dia. Será que realmente nascemos pela primeira vez naquele dia ou renascemos ou “rerenascemos”?” (ZIMEWANGA, 2013, p. 159); *Mutalambô*, o Caçador, na sagacidade, na agilidade e perspicácia faz das caças projetos de fartura, faz do silêncio – muitas vezes – o grito, faz desafios se tornarem conquistas e a comunidade o seu bem maior. Ele é o pisar calmo, mas preciso, é, também, a inteligência e controle de si e do que lhe rodeia; *Nkosi*, energia ligada ao ferro, a agricultura e à tecnologia, ferreiro e pai da metalurgia, dança batalhas e a própria conquista; *Matamba*, na fúria e na paixão, sopra ventos de bonança, de força, de guerra na busca da paz, do movimento, de despachos ancestrais. A Mãe dos *Bakulu*⁴² e de todos aqueles que partiram da materialidade de seus corpos estreita os

⁴¹ A palavra mais adequada é “se transforma”, pois, a morte, para os Angolas, não representa o fim, mas novamente o início: 1) “a planta ainda balança, tem raiz, cresce, reproduz como a gente e morre. Aliás, não morre; renasce, e como diz o *Ngânga* Fu-Kiau, ‘sai de férias’, porque vai voltar, vai renascer” (ZIMEWANGA, 2013, p. 159); 2) “o que nós chamamos de morte, na realidade é mudança de formas de vida, é transformação, é renascimento. Cantar, dançar, festejar a outra vida unida à ‘Energia Viva Matriz’ – Kalunga, no plano sobrenatural” (ZIMEWANGA, 2013, P. 161).

⁴² Plural de *Akulu*.

dois mundos tecendo-os em um único fio, em que vida e morte passam a se conjugar em um único estado, e o visível e o invisível também: “quem já foi, tem muito o que ensinar!”. E assim, “a representação teatralizada pela performance ritual, em sua engenhosa artesanaria” passa a ser, e pode ser, “lida como um suplemento que recobre os muitos hiatos e vazios criados pelas diásporas oceânicas e territoriais dos negros” (MARTINS, 2003, p. 77)”, algo que, segundo Martins (2003), “se coloca em lugar de alguma coisa inexoravelmente submersa nas travessias, mas perenemente transcriada, reincorporada e restituída em sua alteridade, sob o signo da reminiscência. Um saber, uma sapiência”.

Assim,

nas culturas predominantemente orais e gestuais, como as africanas e as indígenas, por exemplo, o corpo é, por excelência, o local da memória, o corpo em performance, o corpo que é performance. Como tal esse corpo/corpus não apenas repete um hábito, mas também institui, interpreta e revisa o ato reencenado. Daí a importância de ressaltarmos nas tradições performáticas sua natureza meta-constitutiva, nas quais o fazer não elide o ato de reflexão; o conteúdo imbrica-se na forma, a memória grava-se no corpo, que a registra, transmite e modifica dinamicamente. (MARTINS, 2003, p. 78)

Até este instante, buscou-se ampliar as noções que se tem sobre as possibilidades de escrita e inscrição, oralidade e oralitura, os fundamentos e as noções e as características do Candomblé de Angola. Diante do exposto, infere-se que, perceber as experiências afro-diaspóricas é compreender, sobretudo, a sua capacidade de reinvenção e do seu fazer científico atrelado a inviolabilidade de seus fundamentos (suas tradições africanas), sejam as discutidas aqui, ou as outras inúmeras que as grafias não são capazes de materializar e, por isso, também de esvaziar.

Na próxima sessão será percorrido outro *locus* epistêmico de grande relevância disseminado dentro dos Candomblés para a compreensão do ser e estar afro-diaspórico, que é a encruzilhada: sem tal noção, tão pouco seria possível o processo de reinvenção, de fala e escuta. Compreende-se que, o corpo preto – passado-presente-futuro – e o hálito que é soprado dele, por ser dinamizado e retroalimentado na(s) encruzilhada(s), consegue fazer do estático, o movimento contínuo de saberes que atravessaram o atlântico e que se reatualizam constantemente nas encruzilhadas da América Latina: onde se dançam, contam, fazem, comem e bebem, projetos de sumos Ancestres que perpetuam a magnitude do ser Africano e suas histórias.

2.2. Phambu Njila: encruzilhando sabres, trocando palavras

“A colonização da África, a transmigração de escravos para as Américas, o sistema escravocrata e a divisão do continente africano em guetos europeus não conseguiram apagar no corpo/corpus africano e de origem africana os signos culturais, textuais e toda a complexa constituição simbólica fundadoras de sua alteridade, de suas culturas, de sua diversidade étnica, linguística, de suas civilizações e história.” (Leda Maria Martins)⁴³

Assim como a palavra é movimento, as culturas negras também são, não estando, portanto, estáticas e nem acabadas. A matiz da experiência afro-diaspórica e as identidades de seus sujeitos vêm sendo tecidas nas encruzilhadas,

num processo vital móvel (...) nos quais as falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e reatualizam-se, continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridades (MARTINS, 1997, p. 25-26).

Enxergar as encruzilhadas como espaço epistêmico para compreender as africanias e seus agentes é fundamental. Martins relembra que “nas elaborações discursivas e filosóficas-africanas e nos registros culturais delas também derivados, a noção de encruzilhada é um ponto nodal” de uma complexa formulação (1997, p. 26). Nela, lugar de interseções, reina o senhor das encruzilhadas, portas e fronteiras: “Exu Elegbara, princípio dinâmico que medeia todos os atos de criação e interpretação do conhecimento” (1997, p. 26). Como mediador, Exu é o canal de comunicação em que nas narrativas mitológicas, “mais do que um simples personagem, figura como veículo instaurador da própria narração” (1997, p. 26).

Para os povos Bantu, a divindade que reside na e é a encruzilhada, se chama *Phambu Njila*⁴⁴, que como “a própria palavra já diz, é o caminho, o remédio do caminho” (ZIMEWANGA, 2013, p. 164). Nos ensinamentos legados, “depois da reverência aos bakulu, os ancestrais, Unjira é o primeiro *n’kisi* a ser reverenciado” (ZIMEWANGA, 2013, p. 164). É sabido que “o poder de selar, codificar, enlaçar, (kanga) empoderar cada um no seu caminho é de Bombojira, Unjira”: o “*n’kisi* que sinaliza o equilíbrio ou o desequilíbrio do caminho de cada um (ZIMEWANGA, 2013, p. 164).

⁴³ MARTINS, AFROGRAFIAS DA MEMÓRIA 1997, p. 25.

⁴⁴ Segundo Castro (2005, p. 85), Pambu Njila, ou Mpambunjila, é um lexema Banto que significa “caminho bifurcado, a encruzilhada”.

Portanto, assim como para os nagôs, *Phambu Njila* para o povo Bantu é o propiciador de todo o processo de semiose e, assim, como assinalou Martins (1997), ao se referir à divindade iorubana, de produção e comunicação de sentido. *Nkisi* dos caminhos e das encruzadas, Ele, o intérprete e linguista, o falo que baba e procria, é o intermediário que estabelece a ligação entre o ser humano (*Mûntu*) às suas Divindades (*Minkisi*). A encruzilhada, dessa forma, para os Bantu, possui sentidos diversos, mágicos e epistemológicos. É compreendida, assim como a *Kalunga*, como o centro do universo, onde se retém grande força energética: o *Ngúzu* (força vital, o princípio dinâmico, o Axé):

estar em *mpámbu anzila* é estar numa encruzilhada, o que significa estar num ponto de tomada de decisão e isso vale para tudo. (...) Estar em *mpámbu anzila*, ou numa encruzilhada pode ser também estar num ponto grande, alto e de auto poder, pois é estar num ponto dos setes movimentos de um ser humano: ir para frente, ir para trás, ir para a direita, ir para a esquerda, ir para cima, ir para baixo, e sobretudo ir para dentro de si mesmo a fim de fazer a escolha correta de que caminho tomar. (...) A encruzilhada não é o mal, mas sim um lugar de grande concentração de poder. (ZIMEWANGA, 2013, p. 165).

A diáspora é encruzilhada, e pelo fato da encruzilhada ser *Njila*, todo caminho africano e de seus descendentes se faz o espaço da inscrição do inacabamento e, portanto, da invenção. Diáspora e encruzilhada se fazem, nesse sentido, o encontro das temporalidades e o apontamento das diversas direções (pluridimensional), “com todos os orifícios para as passagens dos diversos tempos, nos diversos graus de vivacidades” (SANTANA, 2020).⁴⁵ Nessa dinâmica, a palavra não teria como não ser vibração e frequência pulsante, ou seja, um fazer essencial que provoca o alardear das possibilidades de inscrição a partir da centralidade que se expande para as bordas-rumos. Pois como bem lembrado por Filho e Alves, a oralidade/oralidade “transporta o homem ao seu passado, conduz pelo presente prepara para o futuro, interligando os sujeitos comunitários e as gerações continuamente” (2017, p. 64)

Sabe-se que o projeto de colonização desencadeou um estado quase permanente de descarrilhamento e desafricanização dos negros africanos e seus descendentes, no qual “o caminho do desenvolvimento africano em termo de socialização, vida familiar, educação, formas de conhecer a Deus, padrões de governo, pensamento filosófico profundo”, tais como as “invenções científicas e técnicas foi descarrilhado pela a invasão e dominação

⁴⁵ Tiganá Santana, palestra ministrada para o canal do grupo de pesquisa "Yorubantu - Epistemologias Yorùbá e Bantu nos estudos literários, linguísticos e culturais" do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia em 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1Wki3SL-2hw&t=7712s>. Acesso em: 13 de junho de 2020.

estrangeira” Na metáfora do descarrilhamento, é desenhado o fato de que, quando há o desencarrilhamento

o trem continua em movimento, entretanto fora dos trilhos; o descarrilhamento cultural do povo africano é difícil de detectar porque a vida e a experiência continuam. A experiência do movimento (ou progresso) humano continua, e as pessoas acham difícil perceber que estão fora de sua trajetória de desenvolvimento. A experiência vivida, ou a experiência dos vivos, não permite perceber que estar no caminho, seguindo sua própria trajetória de desenvolvimento, proporcionaria a eles uma experiência de vida mais significativa (NOBLES, 2009, p. 284)

Embora esse processo tenha destituído identidades culturais, em contrapartida a essa lógica colonial, traz-se aqui, justamente, a figura de *Njila* e dos locais e ambientes afro-diaspóricos: pois esse(s) se faze(m) e se constitue(m) em si o ecoar das vozes outrora diluídas nas amordaçadas do racismo. Essas vozes, uma vez ecoadas, são por si a fecundação das narrativas africanas e diaspóricas em corpo e energia de e em seus filhos que, nesse momento podem, novamente, constituir e gozar da humanidade preta, sinônimo de alteridade e grandeza. Portanto, *Phambu Njila* nas traquinagens, no falar sem amordaças, na petulância, e no contra, juntamente dos Candomblés, Congadas, Capoeiras etc., foram, são e continuarão sendo o contraponto, a socialização da colonização e do racismo, pois esses Quilombos vivos colocam, novamente, negros e negras frente aos verdadeiros fundamentos epistemológicos que constroem o significado de ser e se (re)fazer humano, em que há a possibilidade de construir o ser africano a partir de/das vivências, das experiências, das memórias e das identidades ancestrais.

Fazendo valer as postulações de Nobles (2009) acerca da construção das emancipações dos povos negros em diáspora e no continente, o retorno da humanidade do negro só é possível, se em coletividade e galgado em seus locais e ambientes sagrados, onde se movimenta ininterruptamente o senso do que é ser africano (NOBLES, 2009): os Candomblés – e me refiro especificamente ao de Angola, por ser o foco deste estudo – é a priorização das experiências negras como mecanismos epistemológicos para a emancipação através do culto. Nessa direção, percebe-se que, na medida em que os agentes aqui destacados elucidam outras possibilidades de significar e decodificar o mundo, mais eles possibilitam e alastram os processos ora destituídos pelos homens brancos e mulheres brancas.

Assim, compreende-se o porquê de o europeu sempre temer o poder espiritual do africano (no espaço do Candomblé) e demonizar *Njila/Exú*. Conforme Nobles (2009), ao reconhecer que o significado do que é ser africano (um espírito vivo consciente e cognoscível) se alimenta de forma livre e continua em seus locais e ambientes, em suas cosmovisões e

cosmologias, a prática e a presença deles em seus espaços se estabelecem como um poderoso mecanismo de resistência à socialização do racismo. E esse fato, por sua vez, sistematiza a insistência branca em apagar a história e cultura negra nas escolas, por exemplo, tal como a sua constante violência às religiões de matriz, pois eles sabem que quanto mais conscientes de suas histórias e culturas, mais difícil se torna a sustentação do racismo (NASCIMENTO, 2002).

Nessa perspectiva, a ancestralidade negro-africana, que reside e está pela e na encruzilhada, tal como suas histórias, atribui aos seres humanos uma condição de atualidade, poder, e centralidade em suas tradições (NOBLES, 2009; NASCIMENTO, 2002; 2017). Com isso, ser Angoleiro⁴⁶ é a possibilidade de resistência, de comprometimento e de reatualização, no/do (re)existir: “embora tenha sido pavoroso o ataque contra o senso de ser dos africanos, o branco não conseguiu destruir o africano dentro de nós” (NOBLES, 2009, p. 277).

2.3. Unjirê: banda gira

Para finalizar ou melhor dizendo, para emanar o eterno exercício do reinício, reitera-se que buscou-se até o momento, fomentar possíveis reflexões acerca da importância das experiências negro-africanas para além do que o homem branco e a mulher branca (de)limitaram. Para esse fomento, instaurou-se como um dos pilares a língua e a palavra atrelada às encruzilhadas como instrumentos basilares para a (re)constituição de ser e das nações e noções de Candomblé no Brasil.

Com isso, ressalta-se que, ao analisar, novamente, a maneira pela qual os intelectuais se portaram frente aos estudos africanos no Brasil, em especial dos povos advindos da área oeste-africana, percebe-se que esses estudiosos demandaram uma maior atenção para os povos nagô, o eu acabou por alimentar um movimento de sobreposição de suas linguagens, práticas e visões de mundo em detrimento a outra parcela de africanos majoritários (no caso dos povos *Bantu*, por exemplo, que estiveram desde o início do tráfico e que sempre foram maioria em território brasileiro). Esse fato, fez com que os povos do oeste-africano se fizessem, no imaginário popular, ferramentas únicas e universais de categorização, independente da multidiversidade de cultos aqui presente, por exemplo.

Nesse sentido, quando se relembra que as práticas religiosas de matriz africanas, no Brasil, não são sinônimas – embora se construam em e no contato, ou seja, nas encruzilhadas,

⁴⁶ Membro do Candomblé de Angola

nas inter-africanidades –, quer-se com isso alardear que um dos problemas causados pela academia branca para a forma com que a sociedade passa a ingerir as informações disseminadas nos grandes estudos sobre a presença africana no Brasil, resultou na sistemática invisibilização, na constante marginalização e no compulsório silenciamento de outros povos não advindos do oeste africano, junto de suas práticas, de suas filosofias, de seu desempenho religioso e de sua competência linguística. A nação Congo-Angola, por exemplo, mesmo viva e presente no dia-a-dia de todo brasileiro, não é ao menos conhecida por uma significativa parcela de sua população quando comparada à popularização da nação Ketu no Brasil.

Novamente, retomando o centro das análises deste capítulo, as culturas negras enquanto culturas de encruzilhadas, a fim de reafirmar e de se resguardar de possíveis reações descontentes com as afirmações costuradas nestas considerações, relembra-se que: sim, para a (re)existência e a (re)construção dos altos afrodiáspóricos (o seu erudito), sejam eles quais forem, foi preciso que a sua origem e dinâmica se dessem e ainda se deem a partir dos diversos encontros, sejam de línguas ou de corpos retroalimentados nas encruzilhadas da América Latina. Nesse sentido, concorda-se que é impossível, incoerente e violento discutir ou impor uma visão “purista” de nação, em que práticas e linguagens de uma “não devam, sob hipótese alguma, adentrar os espaços da outra” – a própria palavra “Candomblé”, por exemplo, por ser uma palavra Bantu, nos demonstra a inegável integração dos cultos no Brasil.

Não é sobre isso que as análises, conceituações e critérios argumentativos se debruçaram ou devem se debruçar. O que se buscou, de alguma maneira, ao direcionar as críticas e trazer à tona a singularidade do mundo Bantu, foi elucidar a necessidade de refletir e problematizar a inconsciência do narrar de uma história única para o continente africano, para as suas diásporas e o seus “produtos”. Nesse sentido, infere-se que é fundamental, para que se altere essa percepção ou crença que a colonização instaurou no senso imaginário de toda a parcela mundial, que se elucide as respectivas tradições para cá transladas na luta pela efetivação da Lei 10.639/03. Tais ações, atreladas ao um movimento de adoção de medidas mais concisas que deem suporte às religiões de matriz africana e que construam ações mais rígidas de criminalização a violências a elas destinadas e a seus filhos e filhas, podem de fato alterar o estigma deixado pela colonização no que se refere à África, seus povos e suas histórias. No próximo capítulo, serão apresentadas a metodologia e a descrição desta pesquisa.

3. NOS MEANDROS DA PESQUISA: METODOLOGIA E DESCRIÇÃO

Por ser o léxico a prova mais evidente e de fácil percepção acerca do contato das línguas africanas com o português brasileiro (CASTRO, 2005), e por sua notória relevância para a história da língua, este trabalho ocupou-se por verificar os aportes africanos no vocabulário da cidade Lavras – Minas Gerais a partir dos pressupostos da sociolinguística e da obra de Castro (2005). No que tange à presença dos aportes lexicais africanos em seu caráter de uso ritual, o trabalho baseou-se na metodologia proposta por Castro (2005), *Falares Africanos na Bahia: Um vocabulário Afro*. A decisão para tal adoção justifica-se na medida em que essa obra de Castro (2005), é de fato, como ressaltou Alkmim e Petter (2014, p. 155), a pesquisa mais completa e que apresenta um “sistemático registro de léxico de origem africana no Brasil”, em que diferentemente de outros trabalhos, estabeleceu-se níveis de integração dos aportes africanos no PB. Esses níveis de integração, por sua vez, se dinamizam, como já visto, a partir de níveis socioculturais de linguagens (N1 – *LS*; N2 – *PS*; N3 – *LP*; N4 – *BA*; N5 – *BR*)⁴⁷, que por sinalizarem os contextos sociolinguísticos de uso, nos permitem, ainda, uma leitura e uma visão organizada dos dados coletados para que se possa chegar ao português de uso corrente. Esses níveis “representam elos de uma cadeia ininterrupta situada entre as línguas africanas que foram faladas no Brasil e o português europeu, arcaico e regional” (CASTRO, 2005, p. 79). Com o sincrônico, “centrado nos aspectos da integração dos aportes lexicais africanos através de diferentes contextos sociolinguísticos”; Castro (2005, p. 79) descreveu cinco contextos investigados:

N1 ou *LS* – a linguagem religiosa dos candomblés ou língua-de-santo;

N2 ou *PS* – a linguagem de comunicação usual do povo-de-santo;

N3 ou *LP* – a linguagem popular da Bahia;

N4 ou *BA* - a linguagem cuidada e de uso corrente, familiar na Bahia;

N5 ou *BR* – o português do Brasil em geral.

São os Candomblés a fonte permanente e atual dos aportes africanos presentes no português do Brasil, a fonte pela qual negros e negras puderam manterem-se vivos, a partir de suas cosmologias e cosmovisões. Esses aportes são popularizados no cotidiano pela frequência com que seus adeptos o utilizam na vida pública, ou através da música popular brasileira (muitos dos seus compositores são membros de comunidades afro-religiosas, a

⁴⁷ Explicação ao final do parágrafo.

exemplo: Gilberto Gil, Caetano Veloso, Gal Costa e Vinicius de Moraes, de blocos de afroxés, dos sambas-enredo, e das tele-novelas de temática regionais – níveis sócio-culturais de linguagem, N2 em direção ao N3, e assim sucessivamente.

Assim, a pesquisa de campo, no que se refere aos níveis N1 e N2, concentrou-se na casa de culto *Abassá Cajámungunssu Maza Kabila Dya Gongobila*⁴⁸, da Nação Angola, situada no município de Lavras-MG, onde foram aplicadas cerca de cinco entrevistas, de 2019 à 2020, com apenas um informante, *Tat'etu Gongolecy*, 51 anos, nascido na cidade Ribeirão Vermelho-MG (11,8 km de Lavras-MG), mas residente na cidade de Lavras-MG a maior parte de sua vida. O informante, de identidade de gênero masculino, cursou até o 1º ano do ensino médio, não tendo, assim, concluído a educação básica.

A pesquisa se edifica como um estudo de caso: ressalta-se que, o Candomblé é uma religião hierárquica em que o seu ano de iniciado, correlacionado, com o cargo sinalizam o grau de permissão do conhecimento das tradições, da língua, e do culto⁴⁹. As entrevistas foram feitas com o sacerdote responsável pela casa de culto supracitada. O informante selecionado é o mais idoso, no que diz respeito aos seus anos de iniciação, e por ser o *Nganga* da *Abassá*, o sacerdote da Casa, ocupa a mais elevada hierarquia sócio-religiosa do grupo. Baseado em Castro (2005, p. 73), as perguntas da entrevista foram divididas em dois momentos:

- (i) uma introdução com questões sobre a história de vida do informante e do terreiro (38 questões);
- (ii) uma lista com diversas questões, distribuídas pelas seguintes áreas temáticas: crenças e costumes tradicionais, casa e família, funções sexuais e partes do corpo humano, alimentação e vestuário, flora e fauna, além de contos e cânticos (65 questões).

Totalizando cerca de 103 questões, a entrevista feita a partir de gravações em áudio com o aparelho celular, teve como objetivo obter do informante, no interior de cada área temática, os respectivos vocábulos africanos para as especificidades presentes no ceio da realidade sócio-religiosa de sua comunidade. Buscou-se também, ao longo da entrevista e fora dela, no dia-a-dia da casa de culto, compreender o poder da língua africana, ou palavra, por meio da tradição oral, para a construção das identidades, da organicidade e da estruturação

⁴⁸ Ver em subcapítulo: 6 *Pembelê Nzó: Abassá Cajámungunssu Maza Kabila Dya Gongobilai*.

⁴⁹ Ver em: capítulo 4 *A boca do mundo: candomblé, língua e sociedade*

das relações afro-diaspóricas dos integrantes da comunidade religiosa *Abassá Cajámungunssu Maza Kabila Dya Gongobila*.

No que se centra a construção do *corpus* referente ao “vocabulário”, após as quatro entrevistas registradas ao longo do ano de 2019, foi feita uma seleção que representa parte do léxico contido na entrevista, ou seja, não é o seu todo. Após essa seleção, outra etapa se iniciou no ano de 2020: uma nova entrevista de coleta fora realizada referente apenas aos significados dos léxicos apontados pelo o informante (que nas primeiras gravações já estavam presentes). Assim, na constituição do vocabulário, tentou-se respeitar ao máximo a fala do informante, a qual aparece entre aspas logo após cada vocábulo.

Por fim, optou-se por anexar o “vocabulário” ao corpo do texto, e não em apêndice, tendo em vista que tal *corpus* não está dissociável de todas as ideias até aqui discorridas: ele é a continuidade das discussões e fator essencial para o amalgamar das argumentações feitas no trabalho. Fato é que, o *corpus* abre caminhos para diversas outras possibilidades de análise, mas devido as questões que envolvem tempo, formação do autor e aparatos, sejam teóricos ou materiais, para análise, as acepções se encerraram a partir dos dados oferecidos pelo informante em união as acepções de dois dicionários, no caso o de Castro (2005) e de Lopes (2006).

3.1. Pempelê Nzó⁵⁰: Abassá Cajámungunssu Maza Kabila Dya Gongobila

A casa de culto *Abassá Cajámungunssu Maza Kabila Dya Gongobila* foi fundada em 22 de outubro de 1993. Ela tem como dirigente o sacerdote *Tat’etu Gongolecy*, que tinha 51 anos de idade quando a primeira gravação foi feita. Grande parte dos filhos da casa partilham de características sociais parecidas: em suma são trabalhadores e trabalhadoras, sem ensino superior, e em sua maioria pessoas negras. A casa também é composta por crianças.

Na comunidade investigada, pode-se observar o emprego de itens lexicais de algumas línguas africanas, mas que, no entanto, não são suficientes para alterar a predominância do português brasileiro: este último continua sendo a língua de comunicação. No interior das comunidades afro-religiosas, comumente, seus interlocutores, em diferentes contextos, constroem orações respeitando a sintaxe da língua materna (PB), mas com a inserção de itens lexicais de línguas africanas. Com isso, por vezes, tal situação se faz incompreensível a agentes que não estejam inclusos ou que não façam parte dos grupos em questão.

⁵⁰ O uso de *Pempelê* foi em saudação e exaltação a Casa (*Nzó*): Salve a Casa!

Ressalta-se que o domínio da língua africana nos seios dos Candomblés é reflexo de circunstâncias hierárquicas, as quais revelam os sujeitos que acessam os segredos, o conhecimento, e que são aptos a interpretá-los e partilhá-los. Compreender a língua africana revela, também, de certo modo, um *status* dentro das comunidades. Por isso, “para as pessoas ligadas aos terreiros de Candomblé, é fundamental saber o significado dos termos empregados” (MONADEOSI, 2015, p. 265).

Na casa investigada, há uma presença significativa da linguagem *iourubá* no dia-a-dia e isso se dá não só pelos fatos já discutidos nos capítulos anteriores, como, também, pela história da *Abassá*: a matriz que originou a comunidade investigada veio da *Ndanji Goméia*⁵¹ (em específico, do ilustríssimo Joãozinho da Goméia⁵²). Assim, na até então casa matriz, havia uma imbricação forte entre visões e práticas de linguagens que envolviam dois grandes povos: os *Bantu* (com a predominância) e os *Iorubá*. Aponta-se esse fato como um possível fator a mais o qual poderia explicar as razões das práticas encontradas, ainda hoje, na casa de culto pesquisada.

A título de informação, foi apenas depois do passar de muitos anos que o *Tata Gongolecy* veio a mudar de *Ndanji* – ainda dentro da própria nação Congo-Angola –, arriando sua obrigação com outra sacerdotisa: a *Mam’etu Sambaleuim*, da cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano. Tal circunstância fez com que a casa passasse a ser membro da família *Bate Folha*, em que, segundo o Sacerdote, mudanças foram necessárias: algumas já feitas, evoluindo os termos na linguagem, seja na parte do culto aberta aos visitantes ou em outras instâncias que diz respeito unicamente aos membros da comunidade⁵³, e outras que ainda estão por vir.

Outra situação – agora de caráter extralinguístico, mas que por ser social, político e ideológico, como tudo é – que pode ter impactado nas relações e práticas linguísticas dentro

⁵¹ “A boca do mundo: candomblé, língua e sociedade”.

⁵² Joãozinho da Goméia foi um grande sacerdote do Candomblé da nação de Angola.

⁵³ Em janeiro de 2020, a *Abassá* retornou com o projeto “Escolinha”: um ambiente voltado para o ensino geral das concepções do mundo Bantu com o ensino da língua kimbundu e kikongo, tais como as suas filosofias e práticas de conduta. Esse fato pode vir a modificar o emprego dos termos africanos utilizados na comunidade no seu dia-a-dia, em que a presença significativa do yorubá poderá reduzir-se e o emprego das línguas Bantu aumentar.

Por fim, ressalta-se que, nas últimas décadas, um movimento erigido por representantes religiosos da nação de Angola fundamentou e apontou, junto dos problemas, a necessidade de superar a sobreposição da linguagem e práticas da nação de Ketu nos territórios Bantu na diáspora. Tal mobilização contou com figuras importantíssimas do Candomblé de Angola como o da Makota Valdina, a qual fomentou, incansavelmente, a importância e inviolabilidade da “língua de Angola” para a existência do culto aos Minkisi junto a perpetuação dos Terreiros Bantu, e para a constituição de identidades. Esse movimento compreende as inter-africanidades e a importância de não subtrair práticas e existências outras.

da comunidade, é a história narrada pelo *Tat'etu* acerca do evento que envolveu o registro do nome da casa em documentos civis: o nome registrado em documento não é o mesmo daquele que fora determinado pelo *Nkisi* do sacerdote; pois este foi proibido de registrar o nome Bantu de sua casa de culto, *Abassá Cajámungunssu Maza Kabila Dya Gongobila*, com a justificativa de que o nome “era estranho”. Foi preciso que *Tata Gongolecy* alterasse o nome no instante de registro para *Ilê Asè Oxaguiã*, nome de origem iorubá, o qual foi aceito com a justificativa “de ausência de estranheza” e de “normalidade” no sentido de que já teriam visto “nome parecido”. A casa só passou a utilizar o verdadeiro nome, no que tange a minha lembrança, no mês que envolveu a minha iniciação: em janeiro de 2019, pois, até então, não era falado e nem de conhecimento da maioria dos filhos, essa história e, respectivamente, o nome da comunidade

Nesse sentido, deposita-se aqui um questionamento que não pretende ser respondido e encerrado em si mesmo: de que maneira relações sociais, tendo em vista todas as discussões até aqui fomentadas, impactaram e impactam no fazer linguístico e discursivo em diferentes territórios, comunidades e extratos sociais? Impactam ou não?

Como na maioria das comunidades tradicionais religiosas, as línguas africanas apareceram, principalmente, em situação ritual e popularizadas no dia-a-dia a partir do emprego dos seus adeptos em seus momentos de interação. Relatado pelo entrevistado, e presente nas reflexões de Castro (2005), percebe-se que a linguagem do povo de santo⁵⁴, quando não inserida no território e empregada por seus agentes, sofre uma alteração semântica, como no exemplo a seguir reflete a alteração semântica sobre o léxico *Mavambo*, o qual representa uma das divindades da *hâmba*, ligada aos caminhos (*Mavambo* é o guardião, o porteiro): *Mavambo*, como no caso de *Unjira*, é associado a divindade nagô *Exú*, e como tal são depreciados e descaracterizados de sua verdadeira potencialidade e referência. Se para os angoleiros *Mavambo* é o *Nkisi* guardião das aldeias e caminhos, na sociedade, no português popular, tal termo é utilizado para definir alguém perigoso, um bandido, um marginal, um fora da lei; ou até mesmo usado em cunho sexual apelativo quando direcionado ao homem negro. Esse fato, por si só, elucida as maneiras pelas quais o racismo, também, opera por meio da linguagem.

Observado na casa de culto, em relação ao processo morfológico do emprego das palavras africanas Bantu, na instância fora do rito, pode-se destacar dois fatos linguísticos:

⁵⁴ Corresponde ao primeiro e segundo nível sociocultural de linguagem, conforme Castro (2005).

1. na marca plural x singular: enquanto nas línguas Bantu, plural x singular são assinalados através de prefixos classificatórios (“*mu.ntu*” x “*ba.ntu*”, “*n.kisi*” x “*min.kisi*”), na comunidade investigada, o emprego dá-se a partir do sistema linguístico do português, em que a marca plural x singular é assinalada no sufixo: nesse caso, o plural de *Inquisi* passa a ser *Inquisis/Inquises*.

2. tendência à categorização dos tempos verbais de acordo com a oposição presente x passado do sistema linguístico do português: nesses casos, é mantido o radical africano modificando a vogal temática final: *cludiá* (comer) > *cludiô* (comeu); *cufá* (morrer) > *cufô/cufou* (morreu).

Os itens de maior ocorrência variam, como em Castro (2005), entre: 1) nomes de divindades; 2) nomes iniciáticos; 3) nomes de parentesco religioso; 4) nomes de objetos, lugares, fauna cozinha; 5) expressões referentes ao transe, saudação, benedição de pedido, de permissão, de interdição, de negação, de reverência. Os termos que seguem representam apenas uma amostra do que há na comunidade investigada e do que foi gravado. Serão apresentados os significados dados pelo o entrevistado particular, junto do dicionário apresentado por Castro (2005), Lopes (2006) e de comentários do ponto de vista linguístico e antropológico, se necessário.

A seguir será apresentado o vocabulário das palavras colhidas nas quatro entrevistas feitas entre os anos de 2019 a 2020: **o repertório é apenas uma parte daquilo que se pode observar na comunidade e uma pequena amostra dos itens selecionados (dentre mais termos dispostos nas entrevistas) para este trabalho.** Ressalta-se que estão incluídas, também, palavras e expressões que, mesmo não sendo de origem africana, fazem parte do cotidiano e das práticas litúrgicas da comunidade em questão.

Por fim, convém lembrar que os significados atribuídos aos termos da linguagem do povo de santo são de responsabilidade do informante, *Tatt’etu Gongolecy*. Da mesma forma que os verbetes dicionarizados são de responsabilidade de Castro (2005) e Lopes (2006), em que nem todos os termos os adeptos da casa possam vir a concordar.

4. TANGA O IZWELU⁵⁵: APONTAMENTOS LEXICOLÓGICOS

ABASSÁ: “casa”.

Castro (2005, p. 135):

ABAÇA (kwa) (*PS*) -s.m. sala de entrada, geralmente o maior cômodo da casa onde se realizam as cerimônias públicas festivas; varanda, espaço aberto de chão batido ou acimentado, reservado para determinadas cerimônias; (p.ext.) o **terre(i)ro**. Var. **abacé**. Cf. **ogã-de-abaça**. Fon *àgbasà*.

ACAÇA: “bolo feito de farinha de milho”.

Castro (2005, p. 139):

ACAÇA (kwa) 1.(^o*BR*) -s.m. bolo de milho branco ou amarelo, cozido até se tornar gelatinoso e envolvido, ainda quente, em folha de bananeira; refresco de fubá de milho ou de arroz, fermentado em água açucarada; (p. ext.) coisa apetitosa, refrescante. Var. **acaçá-de-leite**, **acacá-de-milho-branco**, **acaçá-vermelho**. Cf. **ecó**. Fon *akasá*, *akasã*.

ACARÁ: “bolo feito de feijão fradinho”.

Castro (2005, p. 139):

ACARÁ (banto) 1. (*LS*) -s./v. fogo, carvão; tocar fogo, incendiar. Cf. **incúio**, **inculo**, **mindá**, **mindacará**. Kik./Kimb./Umb. (*m*)*akala*.
2. (*LS*) -s.m. “torcida que o **santo** come”, ou seja, “mecha de algodão embebido em **dênde** que se incendeia e se faz com que os indivíduos possuídos pelas divindades ingiram para confirmar sua presença, rito de confirmação dos devotos de **Iansã**. Var. **micará**.
(kwa) 3. (*LS*) -s.m. Ver **acarajé**. Yor. *àkàrà*.

Lopes (2006, p. 26):

ACARÁ, s.m. Nacos de algodão em chamas que, em candomblés bantos, são dados a ingerir às pessoas supostamente em transe para confirmar a presença do inquice (DL) – Do quicongo *kala*, carvão ardente, brasa.

ACARAJÉ: “bolo feito de feijão fradinho”.

Castro (2005, p. 139):

ACARAJÉ (kwa) 1. (^o*BR*) -s.m. bolo de feijão fradinho, temperado e moído com camarão seco, sal e cebola, frito em **azeite-de-dendê**; serve-se quente, com **molho-de-nagô** e **vatapá**. Ver **acarajé-com-pimenta**, **baiana-do-acarajé**. Cf. **acará**. Fon *àklàje*, **acará** vermelho, frito no **dênde** em lugar do óleo de amendoim e eu se oferece às divindades / Yor. *àkàrà je*, na região **ijexá**.

⁵⁵ “Tanga o izwelu” – Leia as palavras.

2. (BA) -s.m. (p.ext.) diz-se de uma pessoa sardenta e **cabelo-dendê**.

ÁGUAS DE OXALÁ/ ÁGUAS PARA OXALÁ: “cerimônia das águas de purificação do começo do ciclo”.

Castro (2005, p. 145):

ÁGUA-D(E)-OXALÁ (FB) (°BR) -s.f. cerimônia propiciatória eu inicia o ciclo das festas públicas de cada **terre(i)ro**, por meio da qual a água dos potes e das quartinhas sagradas é trocada pela água que as iniciadas vão buscar, de madrugada, à fonte mais próxima, em longa procissão. Cf. **maianga, maa-malemba**. Port. água de + **Oxalá**.

ALGUIDAR (subs. masc.): “prato de barro”.

Castro (2005) – sem entrada

Lopes (2006) – sem entrada

AIÊ: “terra”.

Castro (2005, p. 146):

AIÊ (kwa) (LS) -s.m. o mundo. Cf. **ilê aiyê**. Yor. *aiyé*.

AJEUM: “comida”.

Castro (2005, p. 148):

AJEUM (kwa) 1. (LS) -s./v. comida; comer. Var. **jeum, onjé**. Cf. **inguidá**. Yor. *jeun*.

2. (LS) -exp. Convite para comer. Yor. *wajeun*, venha comer > (resp.) *àje' mánún*, coma em paz.

ALUÁ: “bebida”.

Castro (2005, p. 150):

ALUÁ (/banto/hauçá) 1. (PS) -s.m. bebida refrescante, preferida de **caboc(I)lo**, feita de cascas de abacaxi fermentadas por três dias, em um pote de barro com água, caroços de milho, raiz de gengibre e rapadura. Var. **aruá, ualuá**. Cf. **garapa, unguala**. Kik./Kimb./Umb. *wala. walwa/ Hauçá àlewá, ruwa*, suco, sumo, refresco.

2. (°BA) -s.m. a mesma bebida tomada como refresco.

Lopes (2006, p. 27):

ALUÁ, s.m. Bebida refrescante, à base de farinha de arroz, milho torrado ou cascas de abacaxi (BH) – Do quimbundo *uálua*, cerveja. A *Enciclopédia Delta Lrousse* consigna uma outra acepção, que é a de “doce de farinha de arroz, manteiga e jagra, feito no Oriente e semelhante ao manjar branco”. Nessa acepção p étimo é árabe, e chegou ao hauça (língua não banta) nas formas *eléwa* e *allewa*. Nesta mesma língua, hauça, existe o termo *ruwa*, água, no qual a Câmara

Cascudo julgava estar a origem do vocábulo aqui verbetado. Em abono ao étimo banto que propomos, vamos ver em Obenga (1985: 34-35) a notícia da existência de uma cerveja fabricada no Reino do Congo no séc. XVIII, e que era conhecida sob os nomes de *vuallo* e *ovallo*.

ALUVAIÁ: “morador da encruzilhada. Guardião da rua”.

Castro (2005, p. 150):

ALUPAIDÁ (kwa) 1. (PS) -s. um dos nomes de **Exu**. Var. **Aluvaiá**. Yor. *àkùkpàidà*, trapaceiro, conjurador.
2. (PS) -s.f. erva usada para fins ritualísticos e medicinais. Yor. *àlúpaydà*, erva das Papilionáceas, cujas folhs pulverizadas são usadas para gonorreia.

Lopes (2006, p. 27):

ALUVAIÁ, s.m. Inquice dos candomblés bantos correspondente ao Exu nagô. (OC) Possivelmente relacionado ao quicongo *lu-vuya*, aliança feita com uma entidade espiritual (Laman).

ANGOLA: “Angola é Nação”.

Castro (2005, p. 153):

ANGOLA (banto) 1. (°BR) -s. pís do sudeste da Ádrica, na costa do Atlântico, de povos do grupo linguístico **banto**, entre os quais se destacaram no Brasil os de fala **quimbundu**, **quicongo** e **Umbundo**. Sua capital Luanda aparece frequentemente invocada em cânticos e folclóricos sob a forma **Aruanda**. Cf. **capim-d(e)-angola**, **capoe(i)ra-angola**, **ervilha-d(e)**, **galinha-d’angola**. Ver **angolano**, **angolense**, **angole(i)ro**. Kimb. *Ngóolá/Ángoola*, título do soberano dos territórios que os portugueses conquistaram no século XVI e denominaram de Angola.

Lopes (2006, p. 29):

ANGOLA, s. 2gên. Angolense; negro; banto; /// s.f. (2) Galinha-d’angola (3) Modalidade mias tradicional do jogo da capoeira (4) Uma das nações do Candomblé – De Angola, topônimo que, por sua vez, se origina do quimbundo *Ngola* “nome do primeiro rei dos angolenses, ao qual atribuem estes as doutrinas que fixaram seus usos e costumes” (Alves, 1952: 945). O vocábulo ganhou a acepção de título real (soberano, monarca) e passou a preceder o nome de todo rei dos ambundos, como *Ngola Kiluanji*, *Ngola Kanini* etc.

ANGOLEIRO: “angoleiro é quem pratica a nação Angola, o culto Angola”.

Castro (2005, p. 154):

ANGOLE(I)RO (FB) 1. (PS) -s.m. membro de **terre(i)ro congo-angola**; (pejorativo) o mesmo que **macumbe(i)ro**, dito por membros do **queto**. Cf. **angola** + Port. -eiro.
2. -s.m. lutador de **capoe(i)ra-angola**.

Lopes (2006, p. 29):

ANGOLEIRO, s.m. (1) jogador da capoeira angola (WR). (2) Adepto do candomblé-angola (ENC).

ANGORÔ: “Angorô é o Inquici da transformação”.

Castro (2005, p 154):

ANGORÔ (banto) (*PS*) -s. o arco-íris; **inquice** que preside o arco-íris. Ver **Besseim**, **Oxumarê**. Nomes: **Angoroméia**, **Anvula**, **Anvulá**. Simbolismo: **monjolo**. Kik. (*N*)*kongolo*/ Kimb. *angolo*, *hangolo*/ Umb. *angolo*.

Lopes (2006, p. 30):

ANGORÔ, s.m. Nos terreiros de origem banta, entidade correspondente ao Oxumarê nagô (OC) – Do quimbundo *hongolo*, arco-íris.

ANGOROMÉIA: “Inquici fêmea (...) ligada a mudança de ciclo. Chuva”.

Castro (2005, p. 154):

ANGOROMÉIA (banto) (*PS*) -s. nome de **Angorô**. Kik./Kimb.n(*N*)*Kongolo Meya*, grande arco-íris, tratamento respeitoso.

Lopes (2006, p. 30):

ANGOROMÉIA, no culto omolocô, parte feminina de Angorô (OS, YC) – Provavelmente, de Angorô + menha, água, do quimbundo. Na Angola antiga, *Ngolomen* era o nome de uma lagoa (Cf. Parreira, 1990, pág. 168).

APOTI: “banco”.

Castro (2005, p. 156):

APOTI (kwa) (*LS*) -s. banco. Ver **zimpô**. Fon/Yor. *àkpótí*.

ARIAXÉ: “centro de chão, Força de chão”. Ver **intoto**.

Castro (2005, p. 157):

ARIAXÉ (kwa) 1. (*LS*) -s.m. banho ritual de folhas e ervas pela madrugada, durante o noviciado. Var. **alixé**. Ver **axé**. Cf. **maianga**.

ARUANDA: “céu dos angoleiro”.

Castro (2005, p. 158):

ARUANDA (banto) (*LS*) -s. a África mítica, termo que aparece frequentemente em cânticos rituais e do folclore afro-brasileiros, com nos versos: “*Quando eu vim de Aruanda*” ou “*Eu sou negro de Aruanda*”. Ver **Banza Congo**, **Ilu-Aiê**. Cf. (a)*Luanda*, nome da capital de **Angola**.

Lopes (2006, p. 32):

ARUANDA, s.f. morada mítica dos orixás e entidades superiores da Umbanda (OC) – De Luanda, topônimo [“ARUANDA, forma toponímica feminina através da qual a memória coletiva do negro brasileiro teria conservado a reminiscência de São Paulo de Luanda, capital de Angola, porto africano do tráfico de escravos (...). Com o tempo, deixou de designar o porto de Angola, para se transformar em lugar utópico, passando, como utopia, a abranger toda a África: pátria distante, paraíso da liberdade perdida, terra da promessa” – *Encicl. Delta-Larousse*, 1970].

AXEXÊ: “encerramento. Cerimônia fúnebre”.

Castro (2005, p. 161):

AXEXÊ (kwa) (*°PS*) -s.m. candomblé funerário, preliminar à missa de sétimo dia. Ver. **sirrum**, **zarrim**. Cf. **intambe**, **xorrum**. Yor. *ijeje*, cerimônia fúnebre do sexto dia.

BAMBURUCEMA: “guerreira. Mulher do vento. A divindade do vento”.

Castro (2005, p. 167):

BAMBURUCEMA (banto) (*PS*) -s. nome de **Matamba**. Cf. **Amburucema**, **Nunvurucema**. Kik. *mbamu luseema*, o rugir do trovão.

Lopes (2006, p. 37):

BAMBURUCEMA, s.f. Nos candomblés de origem angola-congouesa, inquite correspondente à Iansã dos nagôs (DL) – Var. de Angurucema.

BANDEIRA DE TEMPO: “bandeira é a marca da direção. (...) A distinção das casas, né.. de angola. A Bandeira de Tempo é como se fosse o símbolo de direção do povo angoleiro”.

BARCO: “barco dentro da casa é um conjunto de iniciantes”.

Castro (2005, p. 170):

BARCO (kwa) (*PS*) – s.m. grupo de iniciação que chegava a contar com quinze noviços de ambos os sexos. De acordo com a ordem de precedência de posseção e transe, recebe cada qual um título específico, de origem **fon**, que indica o grau hierárquico dentro do grupo e com que passará a ser conhecido, independentemente do seu nome iniciático, e, em muitos casos, apostos ao nome próprio como um apelido.

1° adofona	6° gamutinha	11° vito
2° adofonitinha	7° vimo	12° vitutinha
3° fomo	8° vimutinha	13° nitinha
4° fomitinha	9° gremo	14° restitinha
5° gamo	10° gremutinha	15° trenitinha

Como as mulheres estão sempre em maioria no grupo, sob a interferência da língua portuguesa, as terminações e, “a” são as mais comuns. Por sua vez, o mais moço de cada grupo, ou seja, o último a ser manifestado, é conhecido como **caçula**, e o mais velho, por **ebome**. Todos se tratam como irmãos-de-criação, companheiros ou **malugos**. Ver **bota(r) um barco**. Cf. **irmão-d(e)-este(i)ra, runcó**. Var. **barco-das-iaôs**. Fon *agbãku* / Yor. *ibákú, ábákú*, os que morrem para renascer juntos + Port. barco, transporte.

BORI: “dar comida à cabeça”.

Castro (2005, p. 179):

BORI (kwa) (*PS*) -s.m. cerimônia propiciatória de purificação e renovação das forças espirituais em que se sacrificam animais para **da(r)-de-come(r)- à-cabeça**, logo, ao **dono-da-cabeça**, considerada o centro normativo da vida em todos os seus aspectos. Ver **ori**. Yor. *bóri*, oferenda à cabeça.

BOTAR BAIANA: “botar saia”.

Castro (2005) – sem entrada

Lopes (2006) – sem entrada

BATE FOLHA: “bate folha é uma tradução de uma palavra do nome da nossa casa, que é Unsaba Kupa(pa)”.

Castro (2005) – sem entrada

Lopes (2006) – sem entrada

CABILA: “é uma divindade caçadora, agricultora”.

Castro (2005) – sem entrada

Lopes (2006) – sem entrada

CABULA: “é um ritmo”.

Castro (2005, p. 184):

CABULA (banto) 1. (*PS*) -S. toque para **Obaluaê** e **Besseim** em **angola**. Kik. *Kimbula*.

Nei Lopes (2006, p. 50):

CABULA, s.f. (1) Antiga seita religiosa afro-brasileira (OC). (2) Ritmo tocado em candomblés de origem banta (YC) – De origem banta, talvez quicongo *kabula*, animar, encorajar. Ou do suaíle *kabula*, distribuir, partilhar.

CACUETO: “é o Inquici das água revolta, do mar”.

Castro (2005, p. 215):

COQUETO (kwa) (*PS*) -s nome de **Iemanjá**. Var. **Quiqueto**.

Lopes (2006, p. 87):

CUQUETO, s.m. Inquice da nação angola, o mesmo que *Tempo-dia-mbaganga* (ENC) – Provavelmente da expressão *kukui'etu*, nosso velho, do quimbundo. OU Corruptela de Cacuete.

CAÇUTÉ: “é uma divindade branca velha”⁵⁶.

Castro (2005, p. 188):

CAÇUTÉ (banto) (*LS*) -s. nome de **Lemba**, equivalente a **Oxaguiã**. Kik./Kimb. (*Ka*) *Ntutu*.
2. -s. bode. Var. **quiçuto**. Cf. **abucó**. Kimb. (*ka*) *kisutu*.

Lopes (2006, p. 53):

CAÇUTÉ, s.m. Divindade dos cultos angola-congueses correspondente ao Oxaguiã nagô (YP) – Variante Cassuté.

CAÇUTÉ-LEMBÁ: “é o mais velho. É uma Lembá velha, branca, do *funfun*”.

Lopes (2006, p. 72):

CASSULEMBÁ, s.m. Um dos nomes angolo-congueses do orixá nagô Oxalá (OC) – Do nome da divindade *Lemba*, entidade da procriação tanto entre os bacongos quanto entre o ambundos, talvez procedido do quicongo *nkasu*, qualidade de quem é grande, gordo, forte, vigoroso.

CAIÁIA/CAIALA: “é também uma divindade do oceano”.

Castro (2005, p. 191):

CAIÁIA (banto) (*PS*) -s. nome de **Quissimbe**, a velha. Kik/Kimb. *Nkaaya*, a avó.

Castro (2005, p. 191):

CAIALA (banto) (*°PS*) -s. nome de **Quissimbe**. Kik. *Nkaya Nsala*, lit. a avó da vida.

Lopes (2006, p. 56):

CAIAIA, s.m. Velho (JD) – Do quicongo *kayaya*, ESTAR SECO. Veja-se também o quicongo *nkaya*, avó ou avô materno, da mesma raiz.

Lopes (2006, p. 56):

CAIALA, s.f. Nos candomblés angola-congueses, entidade correspondente a Iemanjá – Certamente, do elemento quicongo *ayala*,

⁵⁶ *Nkisi* branco diz respeito as cores que simbolizam seus adornos e indumentárias.

presente na expressão *mbu-ayala*, oceano, vasto mar (Laman). Veja-se também o quimbundo *kaijala*, moça.

CAIANGO: “é a mãe do raio”.

Castro (2005, p. 191):

CAIANGO (banto) (*PS*) -s. Ver **Matamba**. Kik *Nkaya Myangu*, lit. a avó da vida.

Lopes (2006, p. 56):

CAIANGO, s.f. Um dos nomes de Iansã nos candomblés de nação angola – Abon.: “Caiango, Matamba e Angurucema é um tipo de Iansã, as contas delas são de um vermelho-vivo” (ENC, 1984: 36). Do quicongo *Yanngu*, nome de um inquite com oposição ou do prefixo diminutivo *ka*, ou do substantivo *nkai*, avó.

CALUNGA: “é o mar grande”.

Castro (2005, p. 192):

CALUNGA (banto) 1. (*LS*) -s. o mar; o fundo da terra, o abismo; divindade poderosa; seus símbolos. Cf. **ocum**. Ver **calungambá**, **calunganzambe**, **calunganzimbe**. Kik./Kimb/Umb. *kalunga*.

2. (*LS*) -int. salve! viva! Kik./Kimb. *kalunga!*

3. (*°LP*) -s.f. bibelô, qualquer imagem pequena, estatueta. Cf. **clunga-de-botica**. Kik. *kolunga*.

4. (*°BR*) -s.f. cada uma das duas bonecas eminentes do **maracatu**. Kik./Kimb. *kalúnga*, eminente, insigne, pessoa de alta hierarquia.

5. (*°BA*) -s.m. rato pequeno, doméstico; (p.ext.) vadio, sabido, gatuno. Var. **calungo**, **canunga**. Ver **camundongo**, **catito**, **ecutê**, **impuco**. Cf. **calungage(m)**. Kik./Kimb. *kalúnga*.

6. (*°BR*) -s.m. ajudante, carregador de caminhão. Kik./Kimb./Umb. *kolonga* < *kalongela*, carregar.

Lopes (2006, p. 57):

CALUNGA, s.m. (...) Do termo multilinguístico banto *Kalunga*, que encerra ideia de grandeza, imensidão, designando Deus, o mar, a morte.

- “O vocábulo *Kalunga* (Deus), do verbo *oku-lunga* (ser esperto, inteligente), encontra-se no dialeto dos Ambós e em outros grupos vizinhos. O prefixo *ka* aparece aqui sem a função diminutiva usual, sua característica. Antes, pelo contrário, impõe-se como uma afirmação de coisa importante, grande, valiosa” (Lima, 1977: 152). Para os umbundos, “Céu é a morada de Nzambi, *kalunga* é *kalunga* (...) Céu é a morada de Nzambi, *kalunga* o lugar para onde *Kalung’a* Ngombe leva as pessoas que vem buscar” (Manuel P. Pacavira, *Nzinga Mbandi*, Luanda, 1985, pág. 56).

CAMBONDU: “uma pessoa iniciada para cuidar dos Inquici”.

Castro (2005, p. 194):

CAMBONDO (banto) (PS) -s. m. o tocador do atabaque, dos toques sagrados. Var. **cambona**, **cambono**. Cf. **alabê**, **runtó**. Kik. / Kimb. *kiambondo*.

Lopes (2006, p. 60):

CAMBONDO, s. m. (1) Tocador de engoma ou ingoma (MA0).

CAMISU: “é uma peça da indumentária feminina que usa debaixo da bata”.

Castro (2005, p. 194):

CAMISU (FB) (°BA)-s.m. camisa sem fralda e sem colarinho, usada por pescadores. Ver **abadá**. Port. camisão < camisa.

Lopes (2006, p. 60):

CAMISU, s.m. (1) Camisa sem fralda e sem colarinho. (BH): (2) Bata do traje de baiana. Segundo Nascentes, trata-se de africanização do português camisa. É mais provável que o fenômeno tenha surgido na fala de negros bantos, já que os nagôs e seus aparentados tinham o termo **abadá**, até hoje corrente na Bahia.

CANDOMBLÉ: “é um conjunto de cerimônia”.

Castro (2005, p. 196):

CANDOMBLÉ (banto) 1. (PB) – local de adoração e de práticas religiosas afro-brasileiras da Bahia; o culto ou o conjunto de crenças religiosas dedicadas as divindades africanas (**santos**); a cerimônia pública festiva; (pejorativo) cerimônia de magia negra, de feitiçaria, **macumba**. Var. **canombé**. Cf. **candombe**, **candomblé**, **canzuá**, **ilê-orixá**. Kik./Kimb./Umb. *kandombele* < *kulombela* < *lomba*, rezar, invocar, pedir pela intercessão dos deuses e local onde se realiza o culto.

2. (PS) – associações religiosas afro-brasileiras, espécie de igrejas independentes, cada qual dirigida por uma personalidade sacerdotal (**pai-** ou **mãe-de-santo**), submetida apenas à autoridade suprema dos **inquices**, **voduns** ou **orixás**, e organizadas por linhas hierárquicas bem definidas entre homens (Cf. **ogã**), e mulheres, mas privilegiando as mulheres, sempre a maioria no grupo; local e conjunto de suas cerimônias públicas, geralmente na casa de residência do líder religioso. Var. **candombé**. Ver **bembé**.

Lopes (2006, p. 63):

CANDOMBLÉ, s.m. (1) Tradição religiosa de culto aos orixás jeje-nagôs. (2) Celebração, festa dessa tradição; xirê. (3) Comunidade-terreiro onde se realizam essas festas – De origem banta mas de étimo controverso. Para A. G. Cunha é híbrido de **candombe** mais o iorubá *ilê*, casa. Nascentes dá apenas origem africana. Raymundo dá *ka + ndombe*, com epêntese do I. E Yeda P. de Castro aponta longa evolução, a partir do protobanto. Q. v. **candombe** [2].

CANDOMBLECISTA: “praticante do candomblé”.

Lopes (2006, p 63):

CANDOMBLECISTA, s. 2 gên. Adepto do Candomblé.

CANDOMBLÉ-DE-ANGOLA: “uma direção bantu... de culto bantu”.

Lopes (2006, p 63):

CANDOMBLÉ-DE-ANGOLA, s.m. Candomblé em que, na linguagem ritual, predominam termos bantos.

CANDOMBLÉ-DE-CABOCLO: “é uma mistura de Inquisi (...) com o caboclo brasileiro”.

Castro (2005, p. 196):

CANDOMBLÉ-DE-CABOCLO (FB) (°BR) -s. local de adoração e práticas religiosas dedicadas ao **caboc(l)o**. Ver **vadia(r)-no-canзуá**.

Nei Lopes (2006, p. 63):

CANDOMBLÉ-DE-CABOCLO, s.m. Candomblé com predomínio de influências indígenas.

CANJICA: “milho branco cozido”.

Castro (2005, p. 198):

CANJICA (banto) (°BR) -s.f. papa de milho verde ralado a que se junt leite de coco, açúcar, cravo e canela. Cf. **mungunzá**. Kik./ Kimb. *Kanjika*.

Nei Lopes (2006, p. 66):

CANJICA, s.f. (1) Espécie de mingau feito com milho branco com leite, açúcar etc. (2) Milho branco (p. ext.). (3) Papa de milho verde.

CANZUÁ/CAZUÁ: “tenda. Casa de Santo. Espaço sagrado”.

Castro (2005, p. 199):

CANZUÁ (banto) (°BA) -s.m. a casa do **candomblé**; (pejorativo) casa suja e estragada. Var. **ganзуá**. Ver **canzó**. Kik./ Kimb. *kanswa*, local de rezas, de bênçãos.

Nei Lopes (2006, p. 66):

CANZUÁ, s.m. (1) Candomblé (BH). (2) Local, terreiro ou salão onde se realizam s cerimônias, nos rituais de origem banta (OC). (3) Casa, na linguagem desses terreiros – Do quimbundo *nzua*, cabana.

CAPANGA: “embornal. Sacola”.

Castro (2005, p. 198):

CAPANGA (banto) 1. (°BR) -s.m. guarda-costas, **jagunço**. Cf **capangada**. Kik./Kimb. *Kimpunga/kimbangala*.

2. (°BR) -s.f. pequena bolsa que se leva a tiracolo. Cf. **indiequê**. Kik./ Kimb. *Kimanga*, SACOLA.

Nei Lopes (2006, p. 67):

CAPANGA [1], s.f. (1) Bolsa pequena, usada a tiracolo. (2) P. ext., moderna bolsa de mão usada principalmente por homens (BH). Do quimbundo *capanga*, axila.

CARGO: “título de responsabilidade do iniciado”.

Castro (2005) – sem entrada

Lopes (2006) – sem entrada

CARREGO: “coisa ruim. Energia ruim tirada dos outros”.

Castro (2005, p. 203):

CARREGO (FB) (PS) -s.m. obrigação religiosa; herança de obrigação religiosa de outra pessoa; despojos iniciáticos, tudo o já que foi usado no rito purificadorio.

CARURU: “comida de *Vunji*”.

Castro (2005, p. 203):

CARURU (banto) 1.(°BR) -s.m. iguaria feita à base de **quiabo** cortado, temperado com camarões secos, **dendê**, cebola, pimenta, prato típico da cozinha baiana. Var **calulu**, **cariru**. Cf. **caruru-de-quiabo**, **caruru-de-folha**. Kik./ Kimb. *kalulu/ kalalu*, prato típico à base de folhas, tipo bredo (*nlulu*) ou **quiabo**, **dendê**, camarões e peixe.

Nei Lopes (2006, p. 71):

CARURU [2], s.m. Prato da culinária afro-baiana (...)

CASA-DE-AXÉ: “casa de força. Casa sagrada.

Castro (2005) – sem entrada

Lopes (2006) – sem entrada

CASA-DE-TEMPO: “casa de Tempo é um cercado direcionado a Tempo e as divindades ligadas a Tempo: Katendê, Angorô, Mutacalambô, Bamburucema e Tempo”.

Castro (2005) – sem entrada

Lopes (2006) – sem entrada

CATENDÊ: “divindade das folhas”.

Castro (2005, p. 205):

CATENDÊ (banto) (*LP*) -s. o **inquire** das folhas. Ver **muxila**. Cf. **Agué, Ossaim**. Kik. *Kantedi*, árvore da floresta/ *Katendi*, título de nobreza.

Nei Lopes (2006, p. 72):

CATENDE, s.m. Inquire banto correspondente às veze a Iroco, às vezes a Ossain (OC) – Do quicongo *katendi*, título de nobreza (Laman, Bentley).

CATULADO(A): adjetivo. Ver **catular**.

Nei Lopes (2006, p. 74):

CATULADO, adj. Iniciado, “feito no santo” – Q. v. catular.

CATULAR: “cortar o cabelo curto”.

Castro (2005, p. 206):

CATULA(R) (banto) (*PS*) -V. raspar a cabeça do noviço durante a **feitura-de-santo**. Cf. **nasce(r)-feito**. Kik./ Kimb. *kulula*, raspar a cabeça, o cabelo.

Nei Lopes (2006, p. 74):

CATULAR, v. Raspar a cabeça para fazer o santo, iniciar-se (OC) – De *katula*, privar, tirar, remover, do quimbundo e do quicongo.

CATULOU: Ver **catular**.

CAVUNGO: “divindade da Terra”.

Castro (2005, p. 207):

CAVUNGO (banto) (*LS*) -s. Ver **Imbalanganze**. Var. **Cavango, Caviungo**. Kik. *Kavungu*, varíola.

Nei Lopes (2006, p. 75):

CAVIUNGO, s.m. Nos candomblés de origem banta, divindade correspondente ao Omolu nagô (OC) – Do quicongo *ka-vungu*, “uma espécie de ídolo” (Laman).

COTA: “iniciado com mais de sete anos”.

Castro (2005, p. 213):

COTA (banto) (*PS*) -S título **congo-angola** para aqueles com mais de sete anos de **feito**. Var. **cótua, macota**. Cf. **ebome**. Kik. Kimb. (*ma*)*kota*, o irmão mais velho.

Nei Lopes (2006, p. 84):

COTA, s.f. Cargo auxiliar feminino nos candomblés bantos (OC), correspondente à equéde dos candomblés nagôs (ENC) – Do quimbundo *kota*, pessoa respeitável.

CONTREGUM: “trança de braço⁵⁷. Trança de palha”.

Castro (2005, p. 198):

CONTREGUM FB (PS) -s.m. espécie de bracelete trançado de tirinhas de **palha-da-costa** que se coloca na parte superior do braço para afastar os **eguns** da pessoa que está com **obrigação** recente; nas cerimônias de **axêxê** é usada pelos participantes com a mesma finalidade. Ver **mocã**. Cf. Port. contra + **egum**.

CUCUANA: “a festa da terra”.

Nei Lopes (2006, p. 85):

CUCUANA, s.m. Refeição comunal; banuete semelhante ao olubajé nagô, realizado nos candomblés da tradição angola-conguesa (RL) – Do ronga *kokwana*, avô, avó (alusão ao “velho”, a Omulu oi Caivungo, o “dono” do olubajé). Ou fusão das expressões *kúuku*, cozinha e *wáana*, família, do quicongo, dando origem a algo como “baquete familiar”.

CUDIÁ: “engolir. Comer. Satisfazer”.

Castro (2005, p. 214):

CUDIÁ (banto) (LS) -v. comer. Var. **cudiá**, **cuniá**, **curiá**. Ver **inguidiá**. Cf. **ajeum**. Kik. / Kimb. *kudyá*.

Nei Lopes (2006, p. 86):

CUDIAR, v.t. Comer (VF) – Var. de **cudiá** [2].

CUFADA: Ver **cufa(r)**.

Nei Lopes (2006, p. 86):

CUFADO, s.m. Morto (AT) – De **cufar**.

CUFA(R): “morrer. Desligar”.

Castro (2005, p. 214):

CUFA(R) (banto) (LS) -v. morrer. Var. **afá**. Cf. **ecoibi**, **ocu**. Kik./ Kimb./ Umb. *Kufa*.

Nei Lopes (2006, p. 86):

CUFAR, v. 81ntr.. Morrer (OC, ZN) – Do quimbundo *ku—fa*, morrer.

CUFÔ: expressão. Ver **cufa(r)**.

⁵⁷ Trança feita de palha da costa usada nos braços.

Castro (2005, p. 214):

CUFÔ (banto) (*LP*) – exp. Modo de dizer que alguém morreu ou maneira de se referir ao morto, ao **finado**. Var. **afô**. Cf. **cufá** + Port. - ou > ô.

CUIA: “uma cerimônia entregue a pessoa que já tem sete anos; seria direito”⁵⁸.

Castro (2005) – sem entrada

Lopes (2006) – sem entrada

CUMEEIRA: “o centro da casa... nas casas de angola. É o centro de força eu fica presa no telhado”.

DANDALUNDA: “uma divindade da água doce”.

Castro (2005, p. 218):

DANDALUNDA (banto) (*°PS*) -s. **inquire** das águas, equivalente a **Oxum** e **Iemanjá**, patrona das mulheres grávidas e dos recém-nascidos.

Nei Lopes (2006, p. 90):

DANDALUNDA, s.f. (1) Inquire correspondente a Iemanjá em terreiros bantos (BH). (2) Sobrenome dado aos orixás que vêm do fundo do mar (OC) – Provavelmente, do quicongo *ndanda*, título que designa os mais velhos, que vêm depois do chefe em dignidade, acrescido do etnônimo Lunda. Veja-se tb. no quimbundo: *kianda*, sereia; *nda*, mulher nobre (com reduplicação: *ndanda*?).

DA(R)-ADOBÁ: “dobrar o corpo no chão em respeito ao sagrado”.

Castro (2005, p. 218):

DA(R)-DOBALÉ (FB) (*PS*) -v. render homenagem aos chefes de culto; (p. ext). render homenagem a quem não merece, humilhar-se. Ver **deita(r)-debalé**. Cf. Port. dar + **dobalé**.

DA(R)-DE-COME(R)-À-CABEÇA: “buscar força... Energizar o mutuê. Que é o caso o obi, bori, lavar a cabeça”.

Castro (2005, p. 198):

DA(R)-DE-COME(R)-À-CABEÇA (FB) (*°PS*) -v. Ver **bori**. Port. dar comida ou o-de-come(r) à cabeça, em alusão aos animais sacrificados na cerimônia (...)

DA(R)-SANTO: “entrar em transe”.

⁵⁸ Expressão: “entrega da cuia”.

Castro (2005) – sem entrada

Lopes (2006) – sem entrada

DA(R)-OBRIGÇÃO: “confirmação de ciclo”.

Castro (2005) – sem entrada

Lopes (2006) – sem entrada

DA(R)-PAÓ: “acordar o Santo. É palma”.

Castro (2005, p. 314):

PAÓ (kwa) (*LS*) -s. o bater de palmas, para saudar divindade e pessoas importantes. Var. **paô**. Cf. **bate(r) paó**. Fon *kpà ó/ Yor. kpàte ʷɔ*.

DARRUM: “quando a pessoa em transe entra pra roda. Que vai dançar, que vai tomar rum”.

Castro (2005, p. 218):

DARRUM (kwa) (*PS*) -s./v. tocar atabaque para chamar a divindade, provocando o transe de possessão; o nome do **toque**. Var. **darrumo**. Ver **puxarrum**. Fon *da/ do hun*, bater tambor, invocar a divindade.

DECÁ: “cerimônia de sete anos”. Ver **cuia**.

Castro (2005, p. 198):

DECÁ (kwa) (*°PS*) s.m. insígnias e apetrechos dos iniciados; transmissão de obrigações nos terreiros, ou seja, concessão de autoridade religiosa àqueles plenamente iniciados nos segredos do ulto e que consiste no ato de devolver, em uma cabaça, certos objetos sagrados que lhes permitirão, a cada um individualmente e sob sua responsabilidade, cultuar as divindades a que foram consagrados, bem como a abrir uma casa própria para adoração e práticas religiosas. Var. **tomada-do-decá**. Ver **tirada-do-decá**. Fon *dèka*, livrar dos grilhões, libertar + de *ká*, “retirar a cabaça”, cerimônia religiosa.

DECIZA: “esteira”.

Castro (2005, p. 219):

DECIZA (banto) (*LS*) -s. Ver **dijiça**.

Castro (2005, p. 222):

DIJIÇA (banto) (*LS*) -s. esteira. Var. **deciza**. Cf. **enim**. Kik./Kimb./Umb. (e)*deshisa*.

Lopes (2006, p. 26):

DECISA, s. f. O mesmo que adicissa, esteira (MAS).

Lopes (2006, p. 26):

ADICISSA, s. f. Esteira usada nas casas de culto com diversas finalidades (OC) – Do quimbundo *dixisa*, esteira.

DELOGUM: “conjunto de missanga de sete, quatorze ou vinte-um fio... e fechado com um fechamento”.

Castro (2005) – sem entrada

Lopes (2006) – sem entrada

DENDÊ: “óleo de palma”.

Castro (2005, p. 219):

DENDÊ (BANTO) 1.(°BR) -s. m. palmeira (*Elaeisis guineenses*) ou o fruto da palmeira. Var. **dendeze(i)ro**. Kik./Kimb./Umb. (*o*)ndende.
2.(°BR) -s. m. óleo vermelho obtido da palmeira **dendê**, de grande uso na culinária religiosa afro-brasileira e baiana.

Lopes (2006, p. 90):

DENDÊ, s. m. (1) Dendezeiro. (2) O fruto do dendezeiro. (3) Óleo extraído desse fruto. (...) – Do quimbundo *ndende*.

DIJINA: “nome do... nome d’uma pessoa iniciada em angola... na nação angola. (...) Única nação que tem dijina é angola. Só ganha dijina angolero... mais ninguém. Só nois... é direito nosso. Nosso! Assim... único exclusivo angolero. Só angolero que tem dijina”.

Castro (2005, p. 222):

DIJINA (banto) (°PS) -S.F. denominação corrente para o **nome-de-santo**, geralmente referente à origem ou a uma **qualidade** da divindade. Cf. **orucó**. Kik./ Kimb. *dijina*, nome.

Nei Lopes (2006, p. 92):

DIJINA, s. f. Nos candomblés bantos e na Umbanda, nome iniciático pelo qual o filho ou filha-de-santo será conhecido após a feitura. (OC) – Do quimbundo *dijina*, nome.

DILONGA: “caneca”.

Castro (2005, p. 222):

DILONGA (banto) (LS) -s. Ver **dibungo**. Kik./ Kimb./ Umb. (*e*)*dilonga*.

Castro (2005, p. 221):

DIBUNGO (banto) (LS) -s. caneca, copo. Kik./ Kimb. *dibungu*.

Nei Lopes (2006, p. 92):

DILONGA, s. f. Designação em alguns terreiros, de cada um dos pratos de louça ou de barro usados para compor os assentamentos dos

orixás ou para o uso convencional (OC) – Do quimbundo *dilonga*, prato.

DOFONITINHA: “segundo”.

Castro (2005, p. 142):

ADOFONITIM (kwa) (*PS*) -s.2gen. a segunda em cada grupo de iniciação. Ver **barco**. Var. **(a)dofonitinhas, (a)dofonitinho**. Fon *dòfònùntín*.

DOFONO: “primeiro”.

Castro (2005, p. 142):

ADOFONA (kwa) (*PS*) -s. f. a primeira confirmada em cada grupo de iniciação. Ver *barco*. Var. **(a)dofono, dofono**. Fon *dòfònun* + Port. -a.

DUBURU: “pipoca”.

Castro (2005, p. 244):

GUGURU (kwa) (*LS*) -s. pipoca. Var. **doburu, duburu**. Ver **maçango**. Yor. *gúgúrí*.

ECODIDÉ: “pena”.

Castro (2005, p. 225):

ECODIDÉ (kwa) (*LS*) -s.m. pena vermelha de uma espécie de papagaio cinzento africano, usada pelos iniciados no culto. Ver **acanim, penade-papagaio-da-costa**. Var. **acodidé**. Yor. *ikódíde*.

EGUM: “é um espírito de uma pessoa iniciada”.

Castro (2005, p. 226):

EGUM (kwa) 1. (*LS*) -s. osso. Var. **eguigum**. Cf. **quifuba**. Yor. *eegum / egigum*.

2. (*°PS*) -s. m. o espírito do morto, a alma humana; o espírito desencarnado dos antepassados no culto **nagô-queto**, sempre tratado por **babá**; o mascarado na evocação ou aparição dos mortos, cujo terreiro principal se encontra na localidade de Amoreiras, na ilha de Itaparica, em frente à cidade do Salvador, na Bahia.

EJÓ: “fofoca. Perturbação”.

Castro (2005, p. 227):

EJÓ (kwa) (*LS*) -s Ver **fuixico**. Yor. *ejó*.

EJOINA: “fofoqueira”.

Castro (2005) – sem entrada

Lopes (2006) – sem entrada

ERÊ: “divindade criança”⁵⁹.

Castro (2005, p. 230):

ERÊ (kwa) (°PS) -s. um dos estados de transe; espíritos infantis também cultuados pelos iniciados ao lado da divindade a que foram consagrados.

ERUEXIM: “chicote de rabo de cavalo, rabo de boi”.

Castro (2005) – sem entrada

Lopes (2006) – sem entrada

EXÚ: “guardião. Guardião das encruzilhada. O princípio de tudo”.

Castro (2005, p. 232):

EXU (kwa) (1. °PS) -s. m. divindade **nagô-quetto**, capaz de fazer tanto o bem quanto mal, tido como mensageiro dos **orixás**, preside a fecundidade, as encruzilhadas, os caminhos perigosos e escuros (...)

FAZE(R)-A-CABEÇA: “iniciação”.

Castro (2005, p. 234):

FAE(R)-A-CABEÇA (FB) (°PS) -v. iniciar-se nos segredos do culto, onde a cabeça (**ori**) é o centro da **feitura** de todos os rituais.

FAZE(R)-O-SANTO: “iniciação”. Ver **faze(r)-o-santo**.

Castro (2005, p. 234):

FAZE(R)-O-SANTO (FB) (PS) -v. submeter-se ao processo de iniciação. Ver **faze(r)-a-cabeça**. Cf. Port. fazer o santo.

FEITA/O: “uma pessoa feita é uma pessoa iniciada”.

Castro (2005, p. 234):

FEITA/O (FB) (°PS) -s. a(o) iniciado nos segredos do culto. Ver **faze(r)-a-cabeça**, **nasce(r)-feito**. Cf. Port. feito < fazer.

FEITURA: “é a junção... é o conjunto da iniciação. Do processo da iniciação”.

Castro (2005) – sem entrada

Lopes (2006) – sem entrada

FOMO: “terceiro de um barco”.

⁵⁹ Transe em estado infantil: o Erê, nesse sentido, é a essência e a memória de quando criança dos seus adeptos quando em transe.

Castro (2005, p. 236):

FOMO (kwa) (*PS*) -s. o terceiro de cada **barco**. Fon *yomo*.

FUNÇÃO: “lida... Serviço... obrigação: reunião de pessoa em benefício de um... de um... um ambiente. Seria faxina”.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

FUNDAMENTO: “é o mistério de tudo... é o... o fundamento é o sagrado... é o guardado... é o passado de um pro outro”.

Castro (2005, p. 237):

FUNDAMENTO (FB) (*PS*) -s. m. Ver **axé**. Cf. Kik. *mfundu*, segredo, coisa secreta + Port. fundamento, base, alicerce.

GALINHA D’ANGOLA: “é conquém”.

Castro (2005, p. 239):

GALINHA-D’ANGOLA (FB) (*BR*) -s. f. ave galinácea oriunda da África. Cf. **acanga**, **aquicoié**, **capote**, **conquém**, **etu**, **galinha-da-guiné**, **gonguê**, **pintada**, **tô-fracá**. Port. galinha + **Angola**.

Lopes (2006, p.

GALINHA-D’ANGOLA, s. f. Ave originária da África, da família dos galiformes. (BH) do top. Angola.

GONGOBILA: “uma divindade entre água e mata. Uma divindade jovem... é pescador... um pescador!”

Castro (2005, p. 211):

CONGOMBIRA (banto) 1.(*PS*) -s. **inquire** protetor dos caçadores e do mundo animal

Lopes (2006, p. 83):

CONGOBILA, s. m. Divindade caçadora dos terreiros angola-conguesa correspondente ao Oxóssi nagô ou, mais especificamente, ao Loguin-Edé Ijexá – Do quicongo *Ngòbila*, nome de um inquece, precedido do nome *nkongo*, caçador, i.e., “O Caçador Ngòbila”. Observa-se também que Gobila (ou Ngòbila) era o nome de um chefe, no Congo do século passado (cf. Henry M. Stanley, *The Congo and the founding of its free state*, 1886, vol. I, pág. 405).

GONGOLECY: “é a minha dijina. (...) Gongolecy quer dizer ‘barco do encanto. Pro povo do congo, o gongo era um barco... barco feito de uma tora só... sem emenda’⁶⁰.”

⁶⁰ A dijina é dada pelo Nkisi que rege seu Mona, por isso que para a sua construção lança-se mão de suas histórias e de seu próprio nome para a formação do novo nome de seu filho/a.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

GUZO/NGUZU: “força”.

Castro (2005, p. 245):

GUZO (banto) (*LS*) -s. força, **axé**. Cf. **gorô**. Kimb. *nguzu*.

Lopes (2006, p. 113):

GUZO, s.m. Força (MS, MV) – Do quimbundo *nguzu*, força.

IABÁ: “mulher”.

Castro (2005, p. 246):

IABÁ (kwa) (°PS) -s. f. Ver **aiabá**. Yor. *iyá àgbà*, a mãe velha, a rainha.

IAÔ: “iniciado. Noviço”.

Castro (2005, p. 248):

IAÔ (kwa) (°PS) -s.2gen. designação genérica dada aos noviços de ambos os sexos, postos em reclusão por três meses ou sete semanas, sozinhos ou em grupos (Ver **barco**), período e eu submetem a certos ritos secretos, que contemplam a sua iniciação religiosa (...) Terminada a reclusão, continuam a ser chamados como tal por mais sete anos. Ver **ebame**. Var. **filho/filha-de-santo**. Cf. **mona-d(e)-inquice**, **Muzenza**, **vodunce**. Yor. *iyàwó*, esposa.

IANSÃ: “divindade do fogo, do vento. A mulher guerreira... a divindade guerreira”.

Castro (2005, p. 247):

IANSÃ (kwa) (°BR) -s. f. **orixá** do fogo, trovão e tempestade, uma das três esposas de **Xangô**, mulher corajosa e destemida, a única **aiabá** a quem é permitido dançar qualquer **toque** consagrado às divindades. Cores: vermelho e rosa.

IBÁ: “um conjunto de prato, barro ou quartinha... ou terrina, que forma um ibá”.

Castro (2005, p. 248):

IBÁ (kwa) (*PS*) -s. f. quartinha usada por **Ossaim**; cuia com uma vela acesa, usada durante os ritos funerários. Cf. **axexê**. Fon *gbá*/ Yor. *igbá*, cuia.

IDÉ: “pulseira de aço, de cobre ou de latão”.

Castro (2005, p. 249):

IDÊ (kwa) 1.(*LS*) -s. bronze, metal; bracelete de **Oxum**. Yor. *idê*.

IEMANJÁ: “mãe dos oceanos”.

Castro (2005, p. 249):

IEMANJÁ (kwa) (°BR) -s.f. o **orixá** do mar, equivalente a N. Sra. Da Conceição, do Carmo ou das Candeias.

IJEXÁ: “é o ritmo... é um ritmo da nação Ijexá”.

Castro (2005, p. 250):

IJEXÁ (kwa) 1.(°BR) -s. antiga nação iorubana na Bahia. Var. **iguexá, guexá, jexá**. Ver. **Iorubá**. Yor. *iješa*.

ILÊ: “casa”.

Castro (2005, p. 251):

ILÊ (kwa) (°PS) -s. m. casa, **terre(i)ro**; pequenas construções situadas ao fundo do **terre(i)ro**, cada qual destinada à adoração de uma divindade. Var. **ilele**. Cf. **unzó**. Yor. *ilé*.

INCÔSSI: “divindade dos caminho (...) Iquici dos caminhos”.

Castro (2005, p. 253):

INCOCE (banto) (LS) -s. Ver **Roxo**. Kik. *Nkosi*, um grande **inquice**.

INCÔSSI-MUCUMBE: “divindade dos caminhos. O que muda muita das vezes um caminho é uma encruzilhada”.

Castro (2005, p. 253):

INCOCE-MUCUMBE (banto) (LS) -s. Ver **Roxo Mucumbe**. Kik. *Nkosi Mukumbu*.

Lopes (2006, p. 1160):

INCÔSSI-MUCUMBE, s. m. Inquice dos candomblés bantos correspondente a Ogum – Do quicongo *Nkosi*, nome de um inquice, anteposto a um qualificativo como o quicongo *mukumbi*, velho, ou o quimbundo *mukumbi*, cantor; ou o ronga *um-kombi*, guia.

INDACA: “língua”.

Castro (2005, p. 253):

INDACA (banto) (LS) -s. boca, língua; maldição, intriga. Var. **aca**. Cf. **afidã, ejó**. Ver **lenum**. Kimb./Kik./Umb. (*o*)*ndaka*, língua, intriga, obscenidade.

Lopes (2006, p. 116):

INDACA, s. f. (1) Discussão, litígio. (2) Confusão, barulho, tumulto (BH) – Do quicongo *ndaka*, língua, garganta, voz, linguagem; maldição.

INQUICI: “sopro sagrado. É o sagrado. É a divindade”.

Castro (2005, p. 118):

INQUICE (banto) (*°PS*) -s. m. designação genérica das divindades em **congo-angola**. Cf. **orixá, vodum**. Kik./Kimb. *nkísi/ Umb. ekisi*.

Lopes (2006, p. 118):

INQUICE, s. m. Divindade dos cultos de origem banta correspondente aos orixás.

INGOMA: “tambor. Atabaque”.

Castro (2005, p. 357):

ZINGOMA (banto) (*PS*) -s. m. tambor cilíndrico, de uma faze, feito de um toro oco, usado nas cerimônias **congo-angola**. (...) Cf. **xicarangoma**. Var. **engoma, ingoma**. Kik. (*zi*)*ngoma/ Kimb. ngoma*.

Lopes (2006, p. 97):

ENGOMA, s. m. Atabaques dos candomblés bantos (BH) – Do termo multilinguístico *ngoma*, tambor.

INSABA: “folha”.

Lopes (2006, p. 118):

INSABA, s. f. Folha, erva; conjunto de folhas de utilização ritual (ENC) – De étimo banto. No quicongo, *nsaba*, significa pequeno jardim, plantação de tabaco. O termo quimbundo que corresponde ao português “folha” é *kisaba* que talvez faça o plural em *insaba* ou *isaba*.

INSUMBO: “terra”.

Castro (2005, p. 255):

INSUMBO (banto) (*LS*) -s. nome de **Imbalanganze**. Kik. *Nsumberu*, um **inquice**.

Lopes (2006, p. 119):

INSUMBO, S. M. Inquice correspondente a Obaluaiê (ENC) – De *Nsumberu* nome de um inquice congo.⁶¹

INTOTO: “centro do chão de uma casa de axé. É um centro de força”.

Castro (2005, p. 255):

INTOTO (banto) 1.(*LS*) -s. terra, barro, solo, chão. Cf. **ilu**. Kik./Kimb. (*mu*)*ntoto*.

Lopes (2006, p. 119):

⁶¹ Na comunidade investigada, Nsumberu corresponde ao orixá Omolu e não à Obaluaiê como Lopes (2006) indica.

INTOTO, s. m. (1) Inquice correspondente a Omolu. (2) Terra, solo (YP) – Do quicongo: *ntoto*, terra; *Ntoto*, antropônimo.

INZALA: “fome”.

Castro (2005, p. 256):

INZALA (banto) (*LS*) -s. fome. Cf. **ebim**. Ver **inzalá**. Kik./ Kimb./ Umb. (*o*)*nzala*.

JOGO-DE-BÚZIOS: “oráculo”.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

KITALA MUKONGO: “uma dijina. Uma dijina de uma senhora de Mutacalambô”.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

KITALECY: “é a sua dijina⁶²”.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

LEMBA: “é um Inquici ligado a atmosfera... ao ar”.

Castro (2005, p. 264):

LEMBA (banto) (*°PS*) -s. divindade da procriação, da paz, pai de todos os **inquices**, equivalente a **Lisa** e **Oxalá**.

Lopes (2006, p. 125)

LEMBÁ, s. m. Representação de Oxalá nos candomblés bantos (BH) – De *Lemba*, divindade abunda da procriação (Ribas, 1985:78); inquice congo ligado à paz, à tranquilidade.

LEMBA-DILÊ: “é um Lembá guerreiro... é um Inquici guerreiro. Um Inquici branco”.

Lopes (2006, p. 125):

LEMBA-DILÊ, s. m. O mesmo que Lembá (OC) – De Lembá, talvez numa expressão onde entrassem as seguintes formas pronominais: do quimbundo, *l’eme*, comigo; *l’ie*, contigo ou *l’enhe*, convosco. Ou do cruzamento com o iroubá ilê, casa: “lemba de ilê”, o senhor da casa ou na casa⁶³.

⁶² Nesse momento o entrevistador se referia a mim (mona Nkisi na Abassá e entrevistador).

⁶³ Referente ao étimo proposto por Lopes (2006) pontua-se que essa inferência carece de pesquisas mais aprofundadas. Embora há controversas, neste trabalho não iremos aprofundar devido a falta, no momento, de ferramentas suficientes para averiguação.

LEMBARENGANGA: “é um Inquici velho... branco”.

Castro (2005, p. 264):

LEMBARENGANGA, (banto) (^oLS) -s. nome de **Lemba**. Kik. *Lemba-lunganga*, o eterno.

Lopes (2006, p. 125):

LEMBARENGANGA, s. m. Lembá (BH) – De Lembá + ganga.

LIDA: Ver **função**.

LUANGO: “um Inquici do... do furacão, do vento”.

Castro (2005, p. 266):

LUANGO (banto) (LS) -s. título de **Zazi**, identificado como São Pedro e equivalente a **Xangô** velho. Kik. *Lunangu*, vento forte, forjador.

Lopes (2006, p. 127):

LUANGO, s. m. Divindade dos cultos bantos do Brasil (YP) – Do quicongo *Lw-àngu*, nome de um inquice.

MAIONGA: “banho”.

Castro (2005, p. 271):

MAIONGA (banto) (^oPS) -s. f. banho ritual dos noviços, tomada pela manhã, em fonte ou riacho próximo ao terreiro. Cada qual carrega um pote de cerâmica (...) Var. **maianga**, **manianga**, **manionga**. Cf. **analeiú**. Kik./ Kimb. (*ma*)nyunga.

Lopes (2006, p. 134):

MAIOGA, s. f. Banho ritual de folhas (OC, BH) – Do quimbundo *maiunga*, pl. de *iunga*, banho, correspondente ao quicongo *ma-yungu*.

MACOTA: “mulher escolhida pra cuidar dos Inquici enquanto função, enquanto virado”.

Castro (2005, p. 269):

MACOTA (banto) 1.(PS) =s. os mais velhos, mais importantes na hierarquia religiosa **congo-angola**. Var. **mameto**, **miacota**, Ver **báculo**. Kik./ Kimb. (*ma*)kota, o irmão mais velho, mais idoso; chefe religioso.

Lopes (2006, p. 131):

MACOTA, s. m. (1) Homem de prestígio e influência. (2) O maior ou mais importante de todos. (...) s. f. (5) Nos candomblés bantos, equéde mais velha. /// adj. 2 gên. (6) Grande, enorme (BH) – Do quimbundo *makota*, pl. de *dikota*, mais velho, maior; “conselheiro de soba⁶⁴.

⁶⁴ Soba = rei.

Indivíduo de respeitabilidade, pela idade, saber ou riqueza” (Ribas, 1979).

MACOTA RIFULA: “uma mulher confirmada pra cozinha um axé... que toma conta da cozinha da casa de Santo”.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

MAMETU/MAM’ETU DYA NKISI: “mãe que zela do Santo”.

Castro (2005, p. 274):

MAMETO-D(E)-INQUICE (banto) (°PS) -s. f. **mãe-de-santo**. Cf. **Ialorixá, rumbondo**. Ver **mameto**. Kik./Kim. *Mametu dya nkisi*.

Lopes (2006, p. 136):

MAMETO-DE-INQUICE, s. f. Mãe-de-santo nos candomblés bantos (BH) – Do quimbundo *mama etu, mama’etu*, nossa mãe + inquice.

MATAMBA: “uma divindade do vento, do raio, do fogo... guerreira”.

Castro (2005, p. 279):

MATAMBA (banto) 1.(LS) -s. **inquice** dos raios, trovões e tempestades, equivalente a **Iansã**. Cf. **Zazi**.

Lopes (2006, p. 144):

MATAMBA, s. f. Nos candomblés bantos e de caboclo, entidade correspondente à Iansã nagô (OC) – Do quicongo *Ma-támba*, nome de um inquice.

MAVAMBO: “um Inquici de rua”.

Castro (2005, p. 280):

MAVAMBO (banto) (LS) -s. m. nome de **Bambojira**. Cf. **Jiramavambo**. Kik. *Mavambu*, encruzilhada.

MOCÃ: “uma trança de palha da costa eu carrega no pescoço”.

Castro (2005, p. 284):

MOCÃ (kwa) (PS) -s. m. colar de **palha-da-costa** trançada, enfeitado de búzios, tendo as duas pontas unidas por uma espécie de vassoura feita da mesma palha.

MONA NKISI: “iniciado”.

Castro (2005, p. 288):

MONA-D(E)-INQUICE (banto) 1.(PS) -s. 2gen. Ver **filha-de-santo**. Kik./ Kimb. *mwana/ mona dya nkisi*.

Lopes (2006, p. 154):

MONA-INQUICE, s. 2 gên. Filho ou filha de santo, nos candomblés bantos (ENC) – Do quimbundo mona, filho + inquice (q. v.).

MUCONGO: “um título de caçador”.

Castro (2005, p. 290):

MUCONGÔ (banto) (PS) -s. nome de **Congombira**. Kik./Kimb. *mucongo*, caçador.

Lopes (2006, p. 157):

MUCONGO, s. m. Em certos terreiros baianos, divindade da caça (YP) – Do quimbundo *mukongo*, caçador.

MUCUIÚ: “quer dizer bença”.

Castro (2005, p. 285):

MOCOIÚ (banto) (LS) -exp. Forma de bênção entre os iniciados. Respostas: **mocoiú**, **Zâmbi**; **mocoiú mozambi**. (...) Kik. *Mokulu*, que lhe abençoe.

Lopes (2006, p. 151):

MOCOIÚ, Interj. Pedido de bênção, nos terreiros de origem banta (ENC) – Do quicongo *mu-kuyu*, espírito (cf. Laman). Através da expressão *mokoyu Zâmbi*. Saudação ritual (cf. Yeda P. Castro).

MUCUIÚ N’ZAMBI: “Deus te abençoe”.

Castro (2005, p. 285):

MOCOIÚ-(MO)ZÂMBI (banto) (LS) -exp. Ver **mocoiú**. Kik. *Mokulu mosi Nzambi*, que Zâmbi lhe abençoe.

MUILA: “vela”.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

MUNGUNZÁ: “comida feita de milho branco”.

Castro (2005, p. 293):

MUNGUNZÁ (banto) (°BR) -s. f. milho debulhado, cozido em leite de côco, sal e açúcar. (...) Var. **mucunzá**, **mugunzá**. Cf. **canica**. Kik. *mugenza*/ Kim. *mugunza*.

Lopes (2006, p. 160):

MUNGUNZÁ, s. m. Mingau de milho da tradição afro-brasielira; canjica (BH) – Do quimbundo *mukunza*, milho cozido.

MUTACALAMBÔ: “um Inquici morador da parte mais sombria... mais... das matas mais fechada. Um Inquici mais velho”.

Castro (2005, p. 294):

MUTACALOMBÔ (banto) (*LS*) -s. nome de **Congombira**. Var. **Mutaculombô**. Kik. *mutaka nlongo*, arco sagrado, interdito.

Lopes (2006, p. 161):

MUTACALOMBO, s. m. Nos antigos candomblés, entidade correspondente ao Oxóssi nagô (OC) – Do quimbundo *Mutaka-lombu*, entidade dos ambundos, ligada aos animais aquáticos.

MUTALAMBÔ: “morador dos campos. É um caçador dos campos”.

Castro (2005, p. 294):

MUTALAMBÔ (banto) (*PS*) -s. nome de **Congombira**. Kik. *mutalongo*, fuzil sagrado.

MUTUÊ: “é orí. É cabeça”.

Castro (2005, p. 294):

MUTUÊ (banto) (*LS*) -s. cabeça, testa. Ver **camutuê**. Cf. **ori**, **utá**. Kik./Kimb./Umb. (*mu*)*ntwe*.

Castro (2005, p. 195):

CAMUTUÊ (banto) (*LS*) -s. cabeça, ciso, juízo. Ver **mutuê**. Kik./Kimb. *kamutwe*, local da cabeça, do juízo.

Lopes (2006, p. 62):

CAMUTUÊ, s. m. Cabeça (OC) – Do quimbundo *kamutue*, cabecinha.

MUZENZA: “iniciado”.

Castro (2005, p. 293):

MUNZENZA (banto) (*°PS*) -s. f. o noviço em **congo-angola**. Cf. **iaô**, **vodunce**. Var. **Muzenza**. Kik./Kimb. *muzenza*, pagão, estrangeiro.

Lopes (2006, p. 163):

MUZENZA, s. f. (1) Filha-de-santo, em candomblés de nação angola. (2) Primeira dança pública dos recém-iniciados. (OC) – Buarque de Holanda registra muzenga – Do quimbundo *munzenza*, ignorante; ou do quicongo, *muzenze*, pronto, preparo.

OBI: “um fruto sagrado”.

Castro (2005, p. 299):

OBI (kwa) (*°PS*) -s. m. noz-de-cola, fruto muito sado em oferendas e ritos religioso. Cf. **gorô**, **orobô**. Fon *vì*/ Yor. *obi*.

OBORISADA: “batizada”. Ver **bori**.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

OGÃ: “tocador de atabaque”.

Castro (2005, p. 301):

OGÃ (kwa) (*PS*) s. m. título **nagô-queto**, dado aos membros do **terre(i)ro** que são escolhidos pelos **orixás** para exercer uma função civil, podendo desempenhar papéis especificamente religiosos no contexto sagrado.

OGUM: “divindade dos caminhos, do ferro, da metalurgia”.

Castro (2005, p. 303):

OGUM (kwa) 1.(*PS*) -s. m. divindade do ferro e da guerra. (...) Fon *Gu* / Yor. *Ògùn*.

ORÍ: “cabeça”.

Castro (2005, p. 308):

ORÍ (kwa) (*LS*) -s. cabeça. Cf. **mutuê, utá**. Ver **bori**. Yor. *orí*.

ORIXÁ: “divindade pro nagô”.

Castro (2005, p. 309)

ORIXÁ (kwa) (1. (*PS*) -s. m. designação genérico das divindades do panteon **iorubá** ou **nagô-queto**. Cf. **inquice, vodum**. Ver **orixá-funfum**. Yor. *òrìṣà*.

OSSÉ: “limpeza”.

Castro (2005, p. 310):

OSSÉ (kwa) (*LS*) -s. oferecimento de alimentos ao **orixá** no dia da semana eu lhe é consagrado; **dia-de-guarda**, no qual também se procede ao arranjo do **quarto-de-santo**. Var. **ossém**. Fon *s3* / Yor. *ò`s3`*.

OTÁ: “pedra”.

Castro (2005, p. 310):

OTÁ (kwa) (*LS*) -s. no **peji**, pedras sobre as quais se assentou o **axé**. Var. **itá**. Cf. **ocutá**. Ver **assento**. Yor. *ò ta*.

OXAGUIÃ: “guerreiro. Uma qualidade de Oxalá novo”.

Castro (2005, p. 311):

OXAGUIÃ (kwa) (°PS) -s. **Oxalá**, o jovem. Var. **Orixaguiã**. **Oxagriã**. Cf. **Caçute**. Yor. *Òšà ògìnyàn*

OXÓSSI: “caçador”.

Castro (2005, p. 311):

ÓXOSSI (kwa) (°LP) -s. m. **orixá** da caça, protetor dos caçadores.

OXUM: “divindade da água doce, da fertilidade”.

Castro (2005, p. 312):

OXUM (kwa) (°LP) -s. f. **orixá** que comanda os rios e todas as águas doces, sem a qual a vida na terra seria impossível.

PADÊ: “uma farofa de farinha com dendê, de farinha com cachaça, de farinha com água”.

Castro (2005, p. 313):

PADÊ (kwa) (°PS) -s. m. rito propiciatório para **Exu** que precede todas as cerimônias **jeje** e **nagô-queto**. (...) Fon *kpadénu* / Yor. *ìkpàdè*.

PAI-DE-SANTO: “zelador de Santo”.

Castro (2005, p. 313):

PAI-DE-SANTO (FB) (°BR) -s. m. sacerdote nas religiões afro-brasileiras.

PAI-PEQUENO: “auxiliar do pai de Santo”.

Castro (2005, p. 313):

PAI-PEQUENO (FB) (PS) -s. m. o padrinho do iniciado. (...) Port. pai pequeno, secundário, honorífico.

PEMBA: “terra branca”. Ver **sacudir a pemba**⁶⁵.

Castro (2005, p. 315):

PEMBA (banto) 1.(°PS) -s. f. caulim reduzido a pó, de largo uso ritualístico. Ver. **Efum**. Var. **pemba-branca**, **pó-de-pemba**. Cf. **pemba-vermelha**. Kik./Kimb. *mpemba*.

Lopes (2006, p. 174):

PEMBA [1], s. f. (1) Na umbanda, pedaço de giz usado para riscar no chão os pontos emblemáticos ou sinais cabalísticos de cada entidade (AN). (2) O pó extraído da raspa desse giz, que se asperge ou passa no corpo, como proteção. Do quicongo *mpemba*, giz, correspondente ao quimbundo *pemba*, cal.

⁶⁵ Mpemba nos Candomblés congo-angola é um Nkisi.

PEMBELÊ: “viva! Aleluia! Louvado seja”

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

PEPELÊ: “altar”.

Castro (2005, p. 315):

PEPELÊ (kwa) (*LS*) -s. altar, plataforma de barro, santuário **nagô-quetto**. Cf. **assento**, **peji**. Yor. *kpèkpélé*.

QUARTINHA: “um vaso de barro”.

Castro (2005, p. 319):

QUARTINHA (FB) (*PS*) -s. f. pequeno vaso votivo, em barro. Ver **vasilha-de-barro**, **moringa**. Port. quartinha.

QUÊLE: “aliança do Santo”.

Castro (2005, p. 319):

QUÊLE (kwa) (*PS*) -s. m. espécie de colar em palha-da-costa que os iniciados usam em sinal de sujeição. Var. **gravata-d(e)-orixá**. (...) Yor. *kélé*.

QUISSIMBI: “um Inquici da água doce”.

Castro (2005, p. 327):

QUISSIMBE (banto) (*LP*) -s. f. **inquice** que preside as águas salgadas, equivalente a **Iemanjá**; personagem de contos populares; sereia, **mãe d'água**. (...) Kik./Kimb. *Kisimbi*.

Lopes (2006, p. 190):

QUISSÍMBI, S. F. Antigo nome da divindade correspondente a Oxum, ente os negros angol0congueses no Brasil (OC - grafa com k) – Do quicongo *Simbi*, entidade marinha. Ou do quimbundo *kiximbi*, poderoso, grande senhor.

QUIZILA: “proibição”.

Castro (2005, p. 329):

QUIZILA (banto) 1. (*PS*) -s. f. tabu, interdição religiosa, a exemplo de não poder comer abóbora para quem é de **Iansã**, ou, amendoim, para uem é de **Oxóssi**. Cf. **euó**. Var. *quijila*. Kik. *kizila*/Kimb. *kijila*.

Lopes (2006, p. 191):

QUIZILA [1], s. f. (1) Ojeriza, aversão, implicância (BH). (2) Proibição ritual, tabu alimentar ou de outra natureza (OC) – Do termo multilinguístico *kijila* (quimbundo), ou *kizila* (quinguana), proibição, castidade, jejum, tabu alimentar etc.

QUIZILADO: Ver **quizila**.

Castro (2005, p. 229):

ENQUIZILADO (FB) (°BA) -adj. Mofino, magro, cheio de **quizila** + Port. -ado.

Lopes (2006, p. 97):

ENQUIZILADO, adj. Que tem aversão, quizila.

QUIZILAR: Ver **quizila**.

Castro (2005, p. 229):

ENQUIZILAR (FB) (°BR) -v. causar aborrecimento, antipatia; irritar-se, embirrar, implicar, estar cheio de **quizila** + Port. -en.

Lopes (2006, p. 97):

ENQUIZILAR, v. t. d, intr.. e p. O mesmo que quizilar.

RASPADO-E-CATULADO: “bem iniciado”.

Castro (2005, p. 329):

RASPADO-E-CATULADO (FB) (PS) -exp. Diz-se de alguém que passou por todo o processo de iniciação. Cf. Port. raspado + **catula(r)**.

ROÇA: “casa de Santo”.

Castro (2005, p. 330):

ROÇA (FB) 1.(PS) -s. f. local onde se encontra o **terre(i)ro**.

ROXO-MUCUMBE: Ver **Mocumbe**.

Castro (2005, p. 330):

ROXOMUCUMBE (banto) (LS) -s. **inquire** equivalente a **Ogum**. (...) Kik. *Nkosi Makumbu/ Mukumbu*, nome de **inquire**, o que dá um grito de guerra.

Lopes (2006, p. 195):

ROXO-MUCUMBE, s. m. Um dos nomes de Ogum na nação-angola (OC) – Provavelmente, de palavras correspondentes a estas, do ronga: *kosi*, rei + *mukombi*, guia. Em uimbundo *mukumbi* significa cantor. E em quioco, *mukhumbi* é uma espécie de cocar usado pelo chefe religioso *samakoko*.

RUNCÓ: “quarto sagrado”.

Castro (2005, p. 331):

RUNCÓ (kwa) 2. (PS) -s. m. a clausura ou **camarinha**, quarto especial do **terre(i)ro** onde os noviços são alojados e passam a dormir no chão, sobre esteiras, durante o período de reclusão. (...) Fon *hunko*´.

SABAJI: “espaço entre o quarto sagrado e a sala do candomblé”.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

SACUDIR-A-PEMBA: “movimentar. Começar a função”.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

SAÍDA-DE-SANTO: “dia de festa. Dia do Santo”.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

SAMBALEUIM: “dijina da minha zeladora”.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

SIRRUM: “encerramento”⁶⁶.

Castro (2005, p. 337):

SIRRUM (kwa) (°PS) -s. m. cerimônia funerária pública, realizada seis meses e um ano após falecimento de um iniciado. (...) Fon *sinhun*.

SUSPENSO/A: “é quando a pessoa é apontada pra assumir um cargo dentro do Candomblé. (...) Ela é suspendida”.

Castro (2005, p. 338):

SUSPENSO (FB) (PS) -adj. diz-se do candidato à iniciação como **ogã** que é aclamado numa festa pública do candomblé quando é carregado pelos participantes da cerimônia. Port. suspensio < suspendere, elevar.

TATA-DE-INQUICE/TAT’ETU DYA NKISI: “o pai que cuida do Santo”.

Castro (2005, p. 340):

TATA-D(E)-INQUICE (banto) (°PS) -s. m. sacerdote **congo-angola**. (...) Kik./Kimb. *taata dya inkisi*.

Lopes (2006, p. 211):

TATA-DE-INQUICE, s. m. Tata, pai-de-santo (BH) – Q. v. tata e inquice.

⁶⁶ **MUCONDO** (banto) -s. ritual fúnebre. Cf. **intambe**. Kik./Kimb. *mukondo*.

TATA LONDIRÁ: “dijina do meu tataravô”.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

TATA INGOMA/TATA NGOMA: “tocador de atabaque”.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

TATA INSABA/TATA NSABA: “colhedor de folhas”.

Castro (2005, p. 341):

TATA-QUINÇABA (banto) (*PS*) -s. m. o encarregado das folhas, da plantação. Kik./ Kimb. *tata (kin)saba*, folhas, pequena plantação.

Lopes (2006, p. 211):

TATA-QUINSABA, S. M. Em candomblés bantos, homem encarregado da coleta das folhas rituais (ENC) – De tata +insaba = “pai das folhas”.

TATA POCÓ: “um cargo dado pra homem que sacrifica os animais dentro do candomblé”.

Castro (2005, p. 341):

TATA-POCÓ (banto) (*LS*) -s. m. o encarregado da **matança**, do abate de animais. (...) Var. **tata-quivonda**. Cf. **pocó**. Kimb. *tata mpoko*.

TEMPO: “divindade... o Rei da Nação Angola. É o Inquici”.

Castro (2005, p. 341):

TEMPO (banto) (*°PS*) -s. **inquice** que reside numa árvore sagrada, tem o domínio do vento, da tempestade, equivalente a **Iroco** (...) Kik. Kimb. *Tembu*, divindade do vento, tempestade.

Lopes (2006, p. 212):

TEMPO, s. m. Divindde angola-conguesa, correspondente ao Irôco jeje-nagô (OC) – Do quicongo *Témbo (Tembwa)*, nome de um inquice; derivado de *témbo*, vento violento.

TE(R)-RUMBÊ: “ter ‘tombo’, ser bem educado, ser disposto... é gente de educação!”.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

UMBANDA: “um culto brasileiro. Uma reunião de várias crenças num culto só”.

Castro (2005, p. 347):

UMBANDA (banto) (*°BR*) -s. f. religião afro-brasileira que surgiu neste século com assimilação de elementos d espiritismo Kardecista e do catolicismo. (...) Kik./Kimb./Umb. (*m*)*banda*.

Lopes (2006, p. 218):

UMBANDA, s. f. Religião brasileira, de base africana (BH) – O vocábulo *umbanda* ocorre no Umbundo e no quicongo significando arte de curandeiro, ciência médica, medicina. Em Umbundo, o termo que desgnia o curandeiro, o médico tradicional, é *mbanda*; e seu plural (uma das formas) é *imbanda*. Em quimbundo, o singular é *quimbanda*, e seu plural *imbanda*.

UNJILA: “divindade moradora de rua. (...) Encruzilhada”.

Castro (2005) – sem entrada.

Lopes (2006) – sem entrada.

UNZÓ: “casa de Santo”.

Castro (2005, p. 348):

UNZÓ (banto) (*LS*) -s. casa, **terre(i)ro**. Cf. **canzuá**, **ilê**, **runcó**. Kik./Kimb./Umb. (*o*)*nzo*.

VUNJI: “divindade infantil... gêmeas”⁶⁷.

Castro (2005, p. 350):

VUNJE (banto) 1.(*LS*) -s. **inquice** protetor das crianças, equivalente a **Ibêji**. Var. **Invunje**. (...) Kik. *mvunji*, criança.

Lopes (2006, p. 222):

VÚNGI, s. m. Em terreiros bantos, cada uma das divindades que se situam no mesmo plano dos ibejis nagôs (RL) – Q. v. em *vnje*.

XANGÔ: “um Orixá nagô”.

Castro (2005, p. 351):

XANGÔ (kwa) 1.(*PS*) -s. **orixá** dos raios e do trovão, rei-herói do povo iorubá. (...) Yor. *šàngó*.

ZAMBI: “Deus. Deus Supremo”.

Castro (2005, p. 355):

ZAMBI (banto) (*PS*) -s. Deus Supremo. Var **Inzambi**. Ver **Zambiapungo**. (...) Kik./ Kimb. *Nzambi*.

⁶⁷ Em casas da nação angola é comum que seus adeptos refiram aos Erês como Vunji.

Lopes (2006, p. 227):

ZÂMBI, s. m. Divindade suprema dos cultos de origem angolo-conquesa e da umbanda, correspondente ao nagô Olorum e ao Deus católico – Do termo multilinguístico banto *Nzambi*, o Ser Supremo.

ZAMBIAPUNGO: Ver **Zambi**.

Castro (2005, p. 355)

ZAMBIAPUNGO (banto) 1.(PS) -s. m. nome de **Zambi**. Var. **Zambiampungo**, **Zambiapombo**, **Zambiapongo**, **Zambiapunga**, **Zambiupongo**, **Zamiapombo**, **Zamunipongo**, **Zamuripongo**. Cf. **Angananzambi-opungo**, **Calungamgombe**. Kik. /Kimb. *Nzambi ampungu*, o grande Deus.

ZAMBINAQUATESSALA: “muito obrigado!”.

Castro (2005, p. 355):

ZAMBINAQUATESSALA (banto) (LS) -exp. Saudação em resposta a **inzambi**. Cf. **zambiajiá**, **zambiazoquê**. Kik. *Nzambi wa kwatesala*, que **Zambi** lhe faça o bem, que lhe abençoe.

ZARA-TEMPO: “Viva Tempo!”.

Castro (2005, p. 356):

ZARATEMPO (banto) (°LS) -exp. saudação para **Tempo**. Kik./Kimb. *sala- / zara Tembu*.

Lopes (2006, p. 229):

ZARATEMPÔ, Interj. Saudação ao Iquice Tempo (BH) – De origem banta.

ZAZI: “é Inquici entre o raio, o vento e o trovão”.

Castro (2005, p. 356):

ZAZI (banto) (PS) -s. **inquice** dos raios, equivalente a **Sobô** e **Xangô**. (...) Kik./Kimb. *Nzazi*.

Lopes (2006, p. 229):

ZAZE, s. m. Divindade banta correspondente ao Xangô nagô (OC) – Do quicongo *Nzazi*. Inquice que provoca o raio.

ZUELA(R): “cantar. Falar”.

Castro (2005, p. 357):

ZUELA(R) (banto) 1.(PS) -v. cantar, falar, rezar. Ver **azuela** (...) Kik./Kimb. *zueala*.

Lopes (2006, p. 33):

AZUELA, s. f. Nos terreiros de origem banta, ordem para bater palmas e animar a festa (OC) – Do quimbundo *zuela*, falar.

ZUMBÁ: “divindade do barro, da terra. A Mãe da Terra”.

Castro (2005, p. 274):

MAMEMTO-ZUMBÁ (banto) (*LS*) -s. **inquice** das fontes e poços, equivalente a **nanamburucu**. Var. **Zumbá**, **Quiçumbelê**, **Zumbanganga**. (...) Kik. *mametu nsumba*, nossa mãe do pântano, brejo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: SOMOS INICÍO, MEIO E (RE)INICÍO

No Brasil, percebe-se que, no que tange às africanias, há, ainda, certas resistências no reconhecimento e na valorização quanto ao constructo pedagógico de ações que visem a atestar a importância e salientar as contribuições dos saberes africanos para a construção das diversas ciências. A situação se faz ainda mais preocupante, quando se analisam as posições dos estudos linguísticos, haja vista que têm-se um eminente descaso por parte das ciências linguísticas com a investigação, descrição e análise dos falares africanos e seu respectivo reflexo na constituição da língua portuguesa no Brasil. É necessário superar essa “tendência generalizada de considerarmos qualquer que seja o conhecimento relativo à África mais como objeto de pesquisa do que como uma possível contribuição à pesquisa” (CASTRO, 2005, p.15). A persistência a esse fato tenciona, ainda mais, a postura eurocêntrica da academia e da sociedade, o que sinaliza para uma emergente adoção de práticas que mirem uma educação descolonizada em que as vozes africanas encontrem espaços para ecoarem e serem escutadas.

Portanto, seja para estudar a língua portuguesa falada no Brasil ou as línguas africanas e os seus reflexos na diáspora, é preciso considerar os aspectos socioculturais e históricos constituintes da nação. O português falado no Brasil difere do lusitano por causa das relações que atravessaram a constituição da colônia à contemporaneidade. Esses elementos devem ser considerados no ensino da língua portuguesa no Brasil, pois ao levar em consideração todas as questões socioculturais que envolvem o estudo da língua, estaremos colaborando, de forma efetiva, para a formação de identidade, para o fim de conflitos e para o entendimento da língua como uma prática social.

Destaca-se aqui a importância do Candomblé como fonte atual e passada dos aportes lexicais africanos no português do Brasil, haja vista que é nessa esfera que se mantém “vivas” e resguardadas a memória e a recordação dessas vozes do além-mar, e que são, assim como os Quilombos, Capoeiras, Coletivos Negros e Congadas, os responsáveis por atualizar a identidade e restituir a humanidade de negros e negras da diáspora.

A partir do exposto, torna-se questionável que, ainda, as universidades, as escolas e o estado, negligenciem os estudos sobre Linguística Africana e requeiem as africanidades a um espaço marginalizado e desvalorizado. De antemão, é necessário que se invista e amplie a oferta de cursos, pesquisas e projetos voltados à Linguística Africana, tais como as africanidades, pois a língua falada no Brasil é e deve ser vista em sua multipluralidade em que agentes de diferentes inscrições tecerem suas subjetividades no que hoje entende-se e denomina-se “a língua portuguesa brasileira”. É inegável a integração das LA ao nosso léxico,

tais como seus reflexos na fonologia, sintaxe e semântica, e o fato de o Brasil ter participado de modo importante da diáspora africana.

Reitera-se, por fim, que este trabalho é o tecer de diversos inícios sem a pretensão de querer-se “verdade absoluta e acabada”. Há, portanto, provocações: compreendendo que muitas discussões ainda precisam ser revistas, ampliadas e (r)elaboradas. Nesse sentido, este trabalho é uma encruzilhada de possibilidades que podem ser aprofundadas nas academias, nos jongos ou nas encruzas. Entre essas possibilidades, está o estudo comparativo entre a sintaxe do *kimbundo* com a do português brasileiro, a investigação sobre os falares de comunidades rurais afro-brasileiras e a pesquisa mais apurada sobre a linguagem nos Candomblés que envolvam a fonética/fonologia, a morfossintaxe e a semântica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALKMIM, Tania. *Estereótipos linguísticos: negros em charges do século XIX*. In: ALKMIM, Tania (org.) *Para a história do português brasileiro: novos estudos*. São Paulo: Humanistas FFLCH/USP, v. 3, 2002.

_____. *A fala como marca: escravos nos anúncios de Gilberto Freire*. Belo Horizonte, v. 9, n. 18, p. 221-9, 2006.

ALKMIM, Tania; PETTER, Margarida. *Palavras da África no Brasil de ontem e de hoje*. In: FIORIN, José Luiz; PETTER, Margarida (org.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2014.

BAXTER, Alan Norman. *A contribuição das comunidades afro-brasileiras isoladas para o debate sobre a criouliização prévia: um exemplo do estado da Bahia*. In D'ANDRADE, Ernesto; KIHM, Alain (eds.). *Actas do Colóquio sobre "Crioulos de base lexical portuguesa"*. Lisboa: Edições Colibri, p. 7-35, 1992.

BONVINI, Emilio. *Língua africanas e português falado no Brasil*. In: FIORIN, José Luiz; PETTER, Margarida (org.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2014.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *D l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*. Universidade Nacional do Zaire, 1976 (Tese de Doutorado).

_____. *Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia*. Salvador: UFBA/CEAO, 1980.

_____. *Os Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2005⁶⁸.

_____. *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Secretaria de Estado da Cultura, 2002.

_____. *Marcas de Africania no Português Brasileiro*. Africanias, 2011.

⁶⁸ 1ª ed. 2001.

DIAS, Pedro. *A arte da língua de Angola, oferecida a Virgen Senhora N. do Rosario, Mãe e Senhora dos mesmos Pretos*. Lisboa, na officina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Magestade. Com todas as licenças necessárias, 1967.

DORNAS FILHO, João. *A influência social do negro brasileiro*. Curitiba: Editora Guaíba (Caderno Azul, 13), 1943.

FILHO, Eudaldo Francisco dos Santos; ALVES, Janaína Basto. A tradição oral para os povos africanos e afro-brasileiros: relevância da palavra. *Revista da ABPN*, v. 9, n. Ed. Especial - Caderno Temático: Saberes Tradicionais, 2017, p. 50-76.

FIORIN, José Luiz. *A linguagem humana: do mito à ciência*. In: FIORIN, José Luiz (org.) *Linguística? Que é isso?*. 1ª ed. São Paulo: Contexto, 2019.

GREENBERG, Joseph. *The langages of Africa*. Bloomington: Indiana University Center in Anthropology, Folcklore and Linguistincs; The Hangu: Mouton, 1963.

GUY, Gregory. *Linguistic Variation in Brazilian Portuguese: Aspects of Phonology, Syntax and Language History*. Ph D. Dissertation. University of Pennsylvania. Ann Arbor: University Microfilms International.

_____. On the Nature and Origins Of Popular Brazilian Portuguese. *Estudios sobre Español de América y Linguística Afroamericana*. Bogootá: Instituto Caro y Cuervo, p. 227-245, 1989.

HAMPATÉ BÂ. *A tradição viva*. In: *A história geral da África*. São Paulo: Ática, UNESCO, 1982.

HOLM, John. “Creole Influence on Popular Brazilian Portuguese”. In: GILBERT, G. *Pidgin and Creole Languages*. Honolulu: University of Hawaii Press, p. 406-429, 1987.

_____. “Popular Brazilian Portuguese: a Semi-Creole”. In: D’ANDRADE, Ernesto; KIHM, Alain (eds.). *Actas do Coloquio sobre “Crioulos de base lexical portuguesa”*. Lisboa: Edições Colibri, p. 37-66, 1992.

LARKIN NASCIMENTO, Elisa (org.). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

LAYTANO, Dante. *Os africanismos no dialeto gaúcho*. 2ª ed. Porto Alegre: Oficina Livraria do Globo, 1936).

LIMA, Ivana Stolze; Carmo, Lauro do. *História da Língua Nacional 2: Diáspora Africana*. 1. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2014.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. 1ª ed. Rio de Janeiro, 2006.

LUCCHESI, Dante; BASTER, Alan; RIBEIRO, Ilza. *O Português Afro-Brasileiro*. Salvador: EDUFBA, 2009.

MACHADO FILHO, A. M. *O negro no garimpo em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1943.

MARTINS, Leda. *Performances da oralitura: corpo, lugar da memória*. Letras (Santa Maria). Santa Maria, v, 25, p. 55-71, 2003.

_____. *Oralitura da memória*. In: FONSECA, M. N. S. (Org.). *Brasil afrobrasileiro*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. *Afrografias da Memória: O Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MELO, Gladstone Chaves de. *A língua do Brasil*. São Paulo: Agir Editora, 1946.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1973.

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

NASCIMENTO, Abdias. *Axés do sangue e da esperança (orikis)*. Rio de Janeiro: Achiamé/Rio Arte, 1983.

_____. *O quilombismo*. 2ª ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/ OR Editor Produtor Editor, 2002.

_____. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NOBLES, W. *Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado*. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-297.

PEIXOTO, Antônio da Costa. *Obra nova da língua geral de Mina*. Lisboa: Agência Geral das Colônias.

PETTER, Margarida (org.). *Introdução à Linguística Africana*. São Paulo: Contexto, 2015.

_____. *Línguas africanas no Brasil: vitalidade e invisibilidade*. In: História Social da Língua Nacional 2: Diáspora Africana. Rio de Janeiro: NAU, 2014b.

QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

RAYMUNDO, Jacques. *O elemento afro-negro na língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Renascença Editora, 1933.

_____. *O negro brasileiro e outros estudos*. Rio de Janeiro: Record, 1936.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1945.

VALDINA PINTO⁶⁹. *Meu caminhar, meu viver*. 1ª ed. Salvador: Sepromi, 2013.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *Cafundó: A África no Brasil*. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

⁶⁹ Makota Zimewanga.