



Océlio Lima de Oliveira

# O LÉXICO DA LÍNGUA DE SANTO

A língua do povo de santo em terreiros de  
candomblé de Rio Branco, Acre



Océlio Lima de Oliveira

# O LÉXICO DA LÍNGUA DE SANTO

A língua do povo de santo em terreiros de  
candomblé de Rio Branco, Acre



Edufac

Edufac 2019

Direitos exclusivos para esta edição:

Editora da Universidade Federal do Acre (Edufac),

Campus Rio Branco, BR 364, km 4,

Distrito Industrial — Rio Branco-AC, CEP 69920-900

68. 3901 2568 — e-mail [edufac.ufac@gmail.com](mailto:edufac.ufac@gmail.com)

Feito Depósito Legal

Editora Afiliada



Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

Océlio Lima de Oliveira

**O LÉXICO DA LÍNGUA DE SANTO:**  
A língua do povo de santo em terreiros de candomblé de  
Rio Branco, Acre



O léxico da língua de santo: a língua do povo de santo em terreiros de  
candomblé de Rio Branco, Acre  
ISBN 978-85-8236-106-1  
Copyright © Edufac 2019, Océlio Lima de Oliveira  
Editora da Universidade Federal do Acre - Edufac  
Rod. BR-364, KM 04 • Distrito Industrial  
69920-900 • Rio Branco • Acre

» **COORDENADOR DA EUDFAC**

Antonio de Queiroz Mesquita

» **CONSELHO EDITORIAL**

Antonio de Queiroz Mesquita (Pres.), Antonio Gilson Gomes Mesquita, Crístieli Sérgio de Menezes Oliveira, Esperidião Fecury Pinheiro de Lima, Francisco Raimundo Alves Neto, Humberto Issao Sueyoshi, João Silva Lima, José Porfiro da Silva (Vice-Pres.), Lucas Araújo Carvalho, Manoel Limeira de Lima Júnior Almeida, Mário Luis Villarruel da Silva, Mônica da Silva Nunes, Sérgio Roberto Gomes de Souza, Sérgio Roberto Gomes de Souza, Yuri Karaccas de Carvalho

» **COORDENADORA COMERCIAL / SECRETÁRIA GERAL**

Ormifran Pessoa Cavalcante

» **EDITORAS DE PUBLICAÇÕES**

Jocília Oliveira da Silva  
Maria Iracilda Gomes Cavalcante Bonifácio

» **DESIGN EDITORIAL / CAPA**

Rogério da Silva Correia

» **AUXILIAR DESIGN EDITORIAL**

Thirson Rodrigues de Medina

» **FOTO DA CAPA**

Océlio Lima de Oliveira

» **REVISÃO DE TEXTO**

Júlia Simone Ferreira

---

**DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)**

O482l Oliveira, Océlio Lima de

O léxico da língua de santo: a língua do povo de santo em terreiros de candomblé de Rio Branco, Acre / Océlio Lima de Oliveira. – Rio Branco: Edufac, 2019.

138 p.

ISBN: 978-85-8236-106-1

1. Candomblé. 2. Candomblé – Oralidade. 3. Léxico. I. Título.

*(...) do que se vê nos terreiros, muito se esparrama pela sociedade toda, sobretudo entre os segmentos sociais mais pobres, que dependem muito das velhas e renovadas tradições para a construção de seus meios e estratégias de sobrevivência.*

(PRANDI, 2002)



Dedico este trabalho à ialorixá Laura de Oxalá (*in memoriam*), por ter me ensinado a amar os orixás e a dar os primeiros passos na “vida do santo”. E ao babalorixá Adélio de Oxum, por ter aberto as portas de sua casa para a realização deste trabalho.



# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....	11
CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	17
<b>CAPÍTULO 1 - OS TERREIROS DE CANDOMBLÉ COMO COMUNIDADES DE FALA .....</b>	<b>25</b>
1.1. Algumas características de Rio Branco, Acre .....	29
1.1.1. As comunidades de fala: Ilê Axé Sesilé – IAS e Ilê Oxum Apará – IOA .....	29
1.1.1.1. Epa Babá – A comunidade de fala IAS: aspectos sócio-históricos .....	29
1.1.1.2. “Ora yeyê ô” – a comunidade de fala IOA: aspectos sócio-históricos .....	32
1.2. A relação entre a oralidade e a escrita no candomblé.....	34
1.3. A linguagem verbal e não-verbal no candomblé.....	38
1.3.1. Linguagem não-verbal nos terreiros de candomblé .....	38
1.3.2. Algumas características etnográficas do ritual “saída de iaô” nos candomblés IAS e IOA: a relação entre linguagem verbal e a não-verbal no candomblé riobranquense.....	40
1.3.2.1. “A sonoridade” nos terreiros .....	41
1.3.2.1.1. Os toques.....	43
1.3.2.1.2. Os atabaques Rum, Rumpi e Lé.....	43
1.3.2.2. As saídas de iaô .....	46
<b>CAPÍTULO 2 - LÍNGUA, CULTURA E NAÇÃO NO CANDOMBLÉ DE RIO BRANCO-AC .....</b>	<b>51</b>
2.1. Diversidade linguística e os conceitos de nação.....	54
2.2. Considerações sobre os primeiros candomblés .....	57
2.2.1. As nações do candomblé como grupos étnicos.....	59
2.2.2. As “nações” do candomblé riobranquense.....	62
<b>CAPÍTULO 3 - A LÍNGUA-DE-SANTO E A LÍNGUA-DO-POVO-DE-SANTO EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE RIO BRANCO-AC: APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS LEVANTADOS.....</b>	<b>67</b>

3.1. A classificação de Greenberg.....	71
3.2. A classificação de Guthrie.....	73
3.3. Domínios linguísticos africanos no Brasil .....	73
3.3.1. Domínio Banto.....	74
3.3.2. Domínio Oeste-africano.....	74
3.4. Algumas características gerais das línguas banto.....	75
3.5. Línguas kwa e/ou Yoruboid .....	76
3.6. Contato linguístico e a “reafricanização” .....	81
3.6.1. A reafricanização por meio da LS .....	81
3.6.2. A interrelação da LS entre os terreiros de candomblé.....	85
3.6.2.1. A provável origem das lexias da LS em Rio Branco.....	86
3.6.2.2. Das línguas africanas à LS: aspectos fonético- fonológicos .....	87
3.7. Algumas considerações sobre o léxico do português [língua-do-povo- -de-santo] falado nos terreiros Ilê Axé Sesilé e Ilê Oxum Apará.....	106
3.8. Algumas considerações sobre o léxico da LPS nos terreiros pesquisados .....	107
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>129</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>133</b>

# APRESENTAÇÃO

*... Conta o mito que Exu foi aconselhado a ouvir do povo todas as histórias que falassem dos dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, assim como por animais e outros seres que dividem a Terra com o homem... Assim fez ele, reunindo 301 histórias, o que significa, de acordo com o sistema de numeração dos antigos iorubás, que Exu juntou um número incontável de histórias. Realizada essa pacientíssima missão, o orixá mensageiro tinha diante de si todo o conhecimento necessário para o desvendamento dos mistérios sobre a origem e o governo do mundo dos homens e da natureza, sobre o desenrolar do destino dos homens, mulheres e crianças e sobre os caminhos de cada um na luta cotidiana contra os infortúnios que a todo momento ameaçam cada um de nós, ou seja, a pobreza, a perda dos bens materiais e de posições sociais, a derrota em face do adversário traíçoeiro, a infertilidade, a doença, a morte (PRANDI, 2001, p. 17).*

Em 2010, quando passei a conhecer mais profundamente um terreiro de candomblé na cidade de Rio Branco, fiquei impressionado como aquele grupo possuía características que o diferenciavam de outros grupos já conhecidos, tanto no que se refere à linguagem como também às relações interpessoais. Logo percebi que se tratava de um ambiente altamente interessante para a realização de um estudo linguístico.

Pode-se afirmar que Rio Branco é uma cidade multicultural, com várias religiosidades convivendo no mesmo espaço. Concentrar em uma mesma localidade várias tradições religiosas que, aparentemente<sup>1</sup>, convivem em harmonia é, até certo ponto, raro. Entre essas religiosidades destacamos, nesse trabalho, o candomblé, como ambiente de culto aos orixás, inquices ou voduns, concentrando as ações dos adeptos em uma cosmologia afro-brasileira. Os filiados aos terreiros do candomblé rio-branquense,

<sup>1</sup> Volta e meia, nas entrevistas para o desenvolvimento dessa pesquisa, os pais-de-santo relatam casos de intolerância junto às práticas religiosas afro-brasileiras, oriundos, principalmente, de adeptos de religiões cristãs, essas intolerâncias de cristãos frente às religiões afro-brasileiras no Acre são comentadas em Silva (2009).

seguindo uma tradição religiosa que está presente nos “quatro cantos” do Brasil, vivem em torno de narrativas que se configuram como eventos históricos, mitos e lendas. Nessas histórias, África e Brasil se confundem, tornando-se ambientes guiados pelas forças da natureza.

No candomblé, histórias reais e não-reais se interconectam, diluindo-se em uma tradição sociocultural, cuja remissão ao processo que, atualmente, chamamos de reafrikanização (CAPONE, 2009, p. 302) é constante. A reafrikanização consiste em construir/desenvolver, no espaço ritualístico, um ambiente africano – negando-se até certo ponto a influência cosmológica de outras religiões ligadas ao catolicismo ou às práticas ritualísticas de povos indígenas – para se cultivar tradições que façam alusão à influência africana trazida pelos negros.

As narrativas construídas em torno do candomblé se consolidam não muito diferentemente de outras religiões, de símbolos sagrados para “sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem” (GUEERTZ, 1973, p. 67).

Para Gueertz, a prática religiosa ou qualquer crença sobre o divino está baseada no entendimento que um determinado grupo tem sobre a vida, ou seja, a visão que esse grupo tem do mundo, criando-se um ethos. Bateson define *ethos* como “o sistema de atitudes emocionais que comanda o valor conferido pela comunidade a uma variedade de satisfações ou insatisfações que os contextos da vida podem oferecer”. Refere-se ainda ao *ethos* como “o tom do comportamento adequado” e como um “conjunto definido de sentimentos em relação à realidade” (1936, p. 220).

Ao longo da tradição religiosa, essa visão de mundo grupal solidifica o *ethos*, por se ampliar, atingindo outras pessoas, cuja imagem do estado das coisas real, verdadeira “para acomodar tal tipo de vida” é cultivada. Nesse sentido, entrar no mundo de uma determinada religião para estudá-la, seja em qual aspecto for, é tentar entender – nem que seja em poucas nuances – uma compreensão de mundo, de vida e, obviamente, do divino

seguido por um grupo, especificamente um grupo étnico (BARTH, 2011, p. 56).

Entendemos que essa visão de mundo é construída, desenvolvida e estabilizada pela linguagem, ou, particularmente, por atos de fala. Assim, o que nos propomos a fazer neste estudo está ligado também – nem que seja preliminarmente – a uma experiência pessoal, enquanto membro de um terreiro de candomblé que, indubitavelmente, corrobora com uma visão particular de mundo comungada por um grupo étnico. Logo nos primeiros contatos com o candomblé, muitas inquietações surgiram.

Em 2010, quando nos deparamos com um terreiro de candomblé contendo características de fala próprias que até certo ponto se diferenciavam de outros grupos, religiosos ou não – singularidades no léxico e construções lexicais com significados variados –, percebemos que estávamos diante de um campo de estudo altamente interessante e pouco estudado pelas ciências sociais e, particularmente, pela linguística.

Nesse sentido, compreendemos a necessidade de estudar, em uma fase preliminar, as características etnolinguísticas de dois terreiros de candomblé localizados na cidade de Rio Branco-AC, sem desvinculá-los, obviamente, do candomblé de forma geral, haja vista que é de fundamental importância classificar – mesmo que seja uma classificação que necessita periodicamente de ser revista – o candomblé acreano como resultado do candomblé que é desenvolvido no Brasil.

Embora o foco desta pesquisa não seja a comparação de aspectos sócio-religiosos entre o candomblé acreano e outros candomblés, partiremos da perspectiva de que o candomblé desenvolvido em Rio Branco apresenta algumas características que se assemelham a outros candomblés existentes no Brasil, mas que tem suas características próprias<sup>2</sup>, principalmente no que condiz aos aspectos linguísticos.

---

2 Essas considerações serão melhor desenvolvidas em trabalhos posteriores. À priori, pode-se adiantar que a língua-de-santo que se consolidou nos terreiros acreanos, embora tenha uma similaridade com a língua-de-santo dos candomblés já estudados (PÓVOAS, 1989), apresenta algumas peculiaridades. Isso se deve, dentre outras coisas, aos aspectos sociolinguísticos da comunidade acreana que frequenta os terreiros pesquisados.

A presença africana no Brasil foi fundamental para a construção da cultura brasileira, principalmente através das línguas advindas do tráfico negreiro. Tem-se por certo que as línguas africanas faladas no Brasil durante o período escravocrata deram ao português determinadas características<sup>3</sup>, aumentando as diferenças entre o português brasileiro (PB) e o português europeu (PE) (CASTRO, 1983; LUCCHESI, BAXTER & RIBEIRO, 2009).

Inegavelmente, as inúmeras línguas africanas que chegaram ao Brasil (BORTONI-RICARDO, 2011; CASTRO, 1980; PETTER, 2010) influenciaram o PB, dando a ele características próprias. No entanto, essa influência era até certo ponto negada por muitos estudiosos, até porque as próprias línguas africanas não eram compreendidas como línguas e sim como dialetos<sup>4</sup>.

Segundo Lopes (2006, p. 213), uma das formas de racismo anti-negro mais arraigadas no Brasil é aquela que procura reduzir as línguas africanas à condição de dialetos. Entretanto, esse posicionamento não-científico é inconsistente, haja vista que dialeto é a variação de uma língua dentro de uma comunidade linguística em que se predomina “um falar mais amplo” (LYONS, 1981). Esse “falar mais amplo” é influenciado por fatores sociolinguísticos diversos como: idade, classe social, região, nível de escolaridade etc. de seus falantes, originando ao que se chama de dialetos/variedades.

Portanto, a partir dessa perspectiva, pode-se falar que a África possui diversas línguas, com suas variedades específicas. Assim, como o Quicongo, por exemplo, que possui suas variantes regionais, o PB é, como afirma Mendonça (1948, p. 213), um dialeto desdobrado em várias formas subdialetais. Assim, um dos fatores que mais contribuíram, certamente, para tornar o PB uma língua com características próprias em relação ao PE, foi a presença de línguas africanas no Brasil desde o século XVI.

---

3 Alguns sociolinguistas acreditam que essa influência das línguas africanas no PB está mais no nível lexical do que em qualquer outro nível linguístico (NARO & SCHERRE, 2007).

4 Atualmente, algumas vertentes da linguística, numa visão menos estruturalista de língua, entendem que as variedades ou dialetos são elementos intrínsecos das línguas.

No Acre, como em outras regiões do país, houve um processo natural de línguas em contato, através do qual a língua portuguesa prevaleceu, por motivos histórico-econômicos (BORTONI-RICARDO, 2011), recebendo influência, principalmente lexical, das línguas indígenas e africanas. No tocante aos africanismos, trabalhos importantes como de Angenot & V. Angenot (2008) e o de Pessoa de Castro (1983; 1995, dentre outros) foram desenvolvidos. No entanto, como Castro afirma, há uma grande quantidade de “africanismos” correntes em certas regiões do país ainda não estudados.

Para se entender/conhecer como se deu a influência das línguas africanas em várias regiões do Brasil, é importante haver estudos linguísticos, até então pouco desenvolvidos no país, que analisem/descrevam situações etnolinguísticas dos prováveis vestígios de falares africanos em pontos específicos do território brasileiro.

Portanto, a presente pesquisa, como uma análise preliminar da relação entre os vestígios de línguas africanas e do português no candomblé de Rio Branco, Acre, por meio de decalques linguísticos, é uma contribuição para o entendimento do que são as diversas influências dos vestígios de línguas africanas em território nacional.



# CONSIDERAÇÕES INICIAIS

*Como linguistas, estamos sempre buscando novidades nos fenômenos ou nos modos de abordar os fenômenos. Boa parte da graça em nos engajarmos num empreendimento complexo – e muitas vezes desanimador – como o estudo da linguagem, está na possibilidade de descobrirmos fatos novos, de reanalisarmos fatos velhos, de virarmos de ponta cabeça análises bem estabelecidas, de estabelecermos novas relações entre fatos etc. Cada linguista, individualmente, vive essas experiências em seu trabalho. Cada linguista já deve ter se defrontado com situações em que é preciso ignorar o que já foi dito e ousar, abrir caminhos, redizer em outras bases o que já foi dito ou até mesmo ficar sem ter o que dizer (BORGES NETO).<sup>5</sup>*

A pesquisa que deu origem a este livro foi desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade Federal de Rondônia – *campus* Guajará-Mirim, cuja proposta era fazer um estudo preliminar sobre alguns aspectos etnolinguísticos, levantando prováveis vestígios de línguas africanas que se concentraram em dois terreiros de candomblé da cidade de Rio Branco-AC.

Esses prováveis vestígios de línguas africanas se fixaram nos terreiros de candomblé<sup>6</sup>, se concretizando em uma língua ritualística denominada por Castro (1983) de língua-de-santo (LS). Nesse ínterim, algumas considerações foram feitas sobre a relação entre esses vestígios de línguas africanas e o português falado pelos frequentadores desses dois terreiros. Castro (1983) classifica o português falado pelas comunidades de terreiros de língua-do-povo-de-santo (LPS).

5 BORGES NETO, José. Apresentação. In: *Ensaio de filosofia da linguística*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 7.

6 E de outras religiões afro-brasileiras.

Do ponto de vista macro, esta obra pretende contribuir com os estudos em torno das influências das línguas africanas em território nacional e ampliar o conhecimento do universo afro-religioso acreano, auxiliando com subsídio científico para as políticas públicas no âmbito cultural. A presente pesquisa representa um esforço, mesmo que pequeno, de contribuir com estudos sobre o candomblé no município acreano.

Do ponto de vista micro, trata-se de uma investigação linguística dentro de dois renomados terreiros de candomblé da cidade de Rio Branco, o Ilê Axé Sesilê – IAS e o Ilê Oxum Apará – IOA, onde se estudou as particularidades fonético-fonológicas de alguns componentes lexicais da língua-de-santo desses ambientes.

Para o estudo fonético-fonológico da língua-de-santo, levar-se-á em consideração as particularidades etnolinguísticas de alguns rituais e situações corriqueiras dos dois terreiros e claro, respeitando os limites do que pode ou não ser escrito conforme a autorização dos líderes das casas.

Além disso, ao longo desta pesquisa, percebemos<sup>7</sup> que os adeptos do candomblé, no português que falam, apresentam algumas características lexicais interessantes, se consubstanciando na interrelação entre língua-de-santo e língua-do-povo-de-santo. Portanto, para melhor compreendermos como se dá essa interrelação, descrevemos algumas características lexicais da língua-do-povo-de-santo – numa perspectiva preliminar.

Para o trabalho em questão, estudar os trabalhos etnográficos existentes sobre o candomblé é fundamental. Dessa forma, entende-se que um estudo etnográfico descreve características de uma determinada cultura em um espaço específico.

Gueertz (1989, p. 4) discute que existem vários conceitos – também classificados por ele como uma difusão teórica – de cultura. Dentre esses conceitos, o autor aponta alguns desenvolvidos por Clyde Kluckhohn, que entende cultura como sendo: (i) “um modo de vida global de um povo”; (ii) “o legado social que o indivíduo adquire do seu grupo; (iii) “uma forma de pensar, sentir e acreditar” etc.

---

7 Essa percepção das singularidades do português falado nos terreiros pesquisados foi subsidiada por Castro (2002) e Póvoas (1989), cujos trabalhos apresentam uma sistematização no tocante às características linguísticas dos terreiros de candomblé.

Apesar de discutir questões mais gerais envolvendo alguns dos conceitos de Kluckhohn, Gueertz frisa que o conceito de cultura por ele defendido é o semiótico. Vemos que há uma preocupação de Gueertz em delimitar, teoricamente, o seu campo de pesquisa, cujo entendimento se pauta na interpretação dos fenômenos culturais – por não ser uma ciência experimental, uma ciência “exata” – e não em formular leis de organização de um possível sistema cultural.

Em relação ao posicionamento contrário do autor em se trabalhar com um conceito de cultura voltado para o desenvolvimento de leis gerais, Gueertz exemplifica sua oposição, citando o desuso, por parte da comunidade científica, de teorias das ciências sociais do início do século XX:

o operacionismo como dogma metodológico nunca fez muito sentido no que concerne às ciências sociais e, a não ser, por alguns cantos bem varridos – o *behaviorismo* skinneriano, os testes de inteligência, etc. – está agora praticamente morto (GUEERTZ, 1989, p. 4). [grifo nosso]

O conceito de cultura de Gueertz é extremamente importante para os estudos etnográficos – sendo utilizado em demasia pelas diversas ciências sociais – porém, concordando com Parés (2006), compreendemos que o conceito de grupo étnico de Barth, que se consubstancia numa perspectiva relacional e não em “teias de significados”, melhor ajuda na compreensão da formação das nações do candomblé no Brasil e particularmente no candomblé acreano.

Segundo Barth (2011), são as diferenças que delimitam a construção de uma cultura. O olhar de um grupo sobre outro, detectando as diferenças, se torna fundamental para a construção das culturas e das suas diversas fronteiras. Parés discute que os grupos étnicos se delimitam – construindo suas fronteiras – pelos traços diferenciadores entre seus pares, por isso apontamos como melhor a proposta relacional de Barth para interpretar as características socioculturais das nações no candomblé:

Um dos problemas centrais desse trabalho é compreender a gênese e a manutenção das identidades étnicas dos africanos no Brasil. Para abordar essa questão, optei por utilizar as teorias da etnicidade de caráter ‘relacional’ propostas por Barth,

em detrimento daquelas de carácter 'primordial' sustentadas por autores como Max Weber ou Clifford Gueertz. A teoria situacional de Barth entende a identidade étnica como uma dinâmica relacional, ou dialógica, segundo a qual 'os nós se constroem em relação a eles'. A identidade étnica não seria, portanto, simplesmente um congelamento de sinais diacríticos fixos (origem, parentesco biológico, língua, religião, etc.), mas um processo histórico, dinâmico, em que esses sinais seriam selecionados e (re)elaborados em relação de contraste com o 'outro' (PARÉS, 2006., p. 15).

Após um levantamento geral das etnografias brasileiras, principalmente para nos subsidiar na compreensão da organização do candomblé via nações, será feito um estudo linguístico dos dois terreiros escolhidos para essa pesquisa, focando-nos em aspectos lexicais e fonético-fonológicos. Para tal ato, recorreremos aos pressupostos teórico-metodológicos da fonética-fonologia descritiva, da etnolinguística e do conceito de comunidade de fala proposta pela sociolinguística. Para o desenvolvimento do estudo sociolinguístico, foi feita uma remissão aos trabalhos de Labov (1974), Thomanson (1996 e 2001) entre outros.

De maneira geral, Labov e Thomanson afirmam que a sociolinguística é uma área da linguística que pesquisa a língua em seu uso real, analisando as relações entre o sistema linguístico e os aspectos sociais e culturais da produção linguística. Assim, o trabalho com a sociolinguística permite ver regularidade e sistematicidade por trás do aparente caos dos diferentes usos de uma língua.

Os autores pretendem delimitar a base de estudos da pesquisa sociolinguística e inserir nos estudos linguísticos clássicos<sup>8</sup> os fatores sociais como elementos relevantes nas práticas de fala e como indicadores importantes nos processos de variação e mudança linguística.

---

8 Labov (1974, p. xiii e xiv da introdução) demonstra uma preocupação em problematizar algumas questões teórico-metodológicas que foram deixadas de lado pela linguística clássica. Dentre elas, para ele a mais importante, é não trabalhar com fatores sociais na análise dos fenômenos linguísticos: "... a simple review of the literature might have convinced me that such empirical principles had no place in linguistics: there were many ideological barriers to the study of language in everyday life... A third restriction was perhaps the most important: free variation could not in principle be constrained. The basic postulate of linguistics (Blomfield 1993:76) declared that same utterances were the same".

Nessa perspectiva, entende-se que os terreiros de candomblé se constituem como comunidades de fala que possuem suas características linguísticas próprias em relação a outras comunidades. Como os terreiros de candomblé são lugares em que se preservaram alguns vestígios de línguas africanas, sendo que as pessoas que os frequentam são falantes de português, pode-se entender que há nessa comunidade de fala uma interrelação de variedades linguísticas. Com isso, não se está afirmando que sejam faladas duas línguas nos terreiros, pois os prováveis vestígios de línguas africanas são usados em momentos específicos dos rituais e de atos de fala, porém, há influência do português na língua-de-santo e uma inserção de características dos prováveis africanismos no português do povo-de-santo<sup>9</sup>.

Contudo, apesar de não se estar considerando nesse trabalho que existem níveis de bilinguismo<sup>10</sup> nos terreiros de candomblé, mas situações especiais em que se efetua um contato direto entre africanismos e língua portuguesa, foram analisadas pesquisas de línguas em contato, pois isso nos ajudou na compreensão da influência de uma língua em uma outra. Para tal intento, foram analisados os textos de Thomanson (1996 e 2001) e Weinreich (1957), além de estudos de linguistas que pesquisaram línguas em contato pelo mundo. Thomanson mostra que:

O resultado mais comum de contato linguístico é a mudança em algumas ou todas as línguas: normalmente, embora nem sempre, pelo menos uma das línguas. E o tipo mais comum de influência é o empréstimo de palavras entre as línguas (THOMANSON, 1988, p. 10 – nossa tradução)<sup>11</sup>.

Faz-se necessário enfatizar a influência da religião na formação vocabular de uma variedade linguística. Segundo Castro (1983), é o povo-de-santo que tem demonstrado grande resistência às transformações

9 Os pertencentes às comunidades de fala em terreiro de candomblé.

10 Segundo Thomanson (2001), níveis de bilinguismo se dão quando duas línguas ou mais são faladas, concomitantemente, em um mesmo território.

11 Trecho original: “The most common result of language contact is change in some or all of the languages: typically, though not always, at least one of the languages. And the most common specific type of influence is the borrowin of words”.

ocasionadas pelo contato, preservando um provável vocabulário africano nos seus rituais.

A metodologia utilizada baseia-se na perspectiva etnolinguística, tendo a pesquisa de base qualitativa como elemento primordial. Recorreu-se a esse tipo investigação de cunho qualitativo para analisar as entrevistas feitas com os adeptos do candomblé em Rio Branco, Acre.

Essas entrevistas semiestruturadas foram realizadas com a ialorixá responsável pelo terreiro Ilê Axé Sesilé – Mãe Laura D’Olissa (MLO) – e com o babalorixá do terreiro Ilê Axé Oxum Apará – Adélio D’Oxum (ADO) e registrados no gravador de som Digital Voice Recorder DVR-1082 1.5V x AAA Battery. Gravamos situações de fala nos terreiros, sobretudo rituais públicos que envolviam oferendas, orações, cantigas.

Para analisar esse material, nos subsidiamos dos pressupostos teórico-metodológicos da linguística descritiva, particularmente da fonética-fonologia distribucionalista e da sociolinguística, até certo ponto de base laboviana<sup>12</sup>.

Os atos de fala foram transcritos a partir do IPA (International Phonetics Alphabet). Para análise de aspectos sócio-histórico-culturais dos terreiros, utilizamos o Questionário Etnográfico desenvolvido pelo grupo de pesquisa Estudo das Línguas do/no Acre: Múltiplos Olhares da Universidade Federal do Acre – Ufac, instituição à qual estamos vinculados.

Além desses dois pais-de-santo, entrevistamos chefes religiosos de outras casas-de-santo da cidade e adeptos da religião com diferentes cargos dentro do candomblé rio-branquense.

Juntamente a essas entrevistas, conversas informais se deram ao longo de toda a pesquisa para termos, dentre outras informações, conhecimento de como se formou historicamente o candomblé em Rio Branco. Nesse sentido, a retomada de informações oriundas da memória dos adeptos do candomblé na cidade foi de fundamental importância.

Devido aos chefes dos terreiros IAS e IOA serem considerados, entre os adeptos do candomblé riobranquense, os mais antigos em “idade

---

12 Até certo ponto, porque a pesquisa em questão não é de base quantitativa.

no santo”, optamos por focar nossa pesquisa nesses terreiros. Além disso, essas casas-de-santo são filiadas a duas diferentes nações do candomblé, a Jeje-Mahi, para o IAS, e a Queto, para o IOA. A diferença, quanto à nação, entre as duas casas, nos ajudou a compreender como os pais-de-santo estabelecem seus traços diferenciadores e delimitadores culturais, além de aspectos linguísticos que estabelecem marcas identitárias.

Faz-se importante considerarmos que, embora haja reformulações consideráveis, o candomblé acreano, na fala de seus adeptos, é considerado uma filiação dos candomblés desenvolvidos na Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo. Dessa forma, torna-se fundamental uma remissão às etnografias de terreiros realizadas naquelas regiões.

Além disso, pretendeu-se entender quais eram, dentre os prováveis vestígios de línguas africanas existentes no Brasil, os termos que, presumivelmente, deram origem ao léxico da LS, focando na análise das características fonético-fonológicas. Para tal intento, fez-se necessário observar/ analisar os prováveis vestígios de línguas africanas que serviram como “língua de substrato” da LS.

A proposta foi analisar algumas características linguísticas – principalmente no campo lexical – do português “língua-do-povo-de-santo” falado nos terreiros e em situações corriqueiras, cujo aparato lexical tivesse influência da LS, conforme Póvoas explica:

Face às convenções do grupo social que a adota, a língua apresenta variações de nível para nível, conforme as classes dos falantes, sua condição econômica, papel a desempenhar, grau de escolaridade, local de habitação, para citar os principais fatores. Assim ocorre em um terreiro de candomblé, por menor que seja, cuja confraria se fundamenta, principalmente, na hierarquia de cargos religiosos. Mesmo aparentando-se como uma sociedade simples, no que diz respeito à estrutura econômica e política, um terreiro caracteriza-se como complexo, quando examinado sob a ótica da hierarquia religiosa, dos papéis a serem desempenhados, fatores que determinam o vocabulário, o conhecimento e o domínio da língua do candomblé (PÓVOAS, 1989, p. 5).

Para o autor, há fatores extralinguísticos que influenciam na composição dos fenômenos do português da LPS. Como ele frisa, mesmo o

terreiro sendo pequeno, nele há um conjunto de características sociais – hierarquia religiosa, nível socioeconômico, nível de alfabetização etc – que faz o português do lugar apresentar recursos linguísticos diferenciados.

Póvoas (1989, p. 5) salienta que o terreiro “é uma sociedade, até certo ponto, autônoma que se julga possuir uma língua própria e particular, mas que está encaixado num contexto mais amplo: a sociedade brasileira. Apesar de toda uma forte subjacência africana, o terreiro estabelece verdadeira interação linguística com a comunidade local”.

Por fim, pretendeu-se com esse trabalho, entender como é a relação existente entre o português e a LS nos terreiros pesquisados. Ou seja, em quais aspectos a LPS influenciou a LS e o contrário também.

Póvoas (1989, p. 21), analisando a LS e, principalmente, a LPS, em candomblés da Bahia, afirma que é na fala que as interferências linguísticas ocorrem, determinando um enriquecimento recíproco entre as duas línguas – no caso, entre o nagô e o português. Para o autor, a interferência do nagô no português ocasiona a sacralização do léxico vernáculo e a introdução de novos conteúdos semânticos. Póvoas lembra que o contrário também acontece, pois a interferência do português no nagô ocasiona o uso do léxico africano com uma semântica brasileira, proporcionando o aportuguesamento do léxico do candomblé (ver exemplos no quadro de lexias da página 89 a 105 e da 111 a 129).

# 1

## **OS TERREIROS DE CANDOMBLÉ COMO COMUNIDADES DE FALA**

*A relação entre oralidade e escrita no candomblé é frequentemente percebida como conflituosa. De fato, há uma tendência de se abordar a tradição oral como se fosse necessariamente oposta à escrita... Textos escritos e fotografias, por serem passíveis de se utilizar fora do contexto e por comunicarem seu conteúdo exclusivamente através dos domínios verbais ou visuais, são considerados substitutos empobrecidos da experiência direta (CASTILLO, 2010, p. 25).*

Poucos são os trabalhos que analisam as características linguísticas das variedades do português brasileiro faladas em terreiros de candomblé. Algumas pesquisas, geralmente no campo das ciências sociais, visam a descrever/analisar os aspectos históricos/sociais/culturais das populações negras que se concentram em terreiros de candomblé espalhados pelo Brasil, contendo uma quantidade considerável de trabalhos sobre os candomblés da Bahia e do Rio de Janeiro. No que concerne ao campo linguístico, ainda há um número reduzido de estudos: destaque pode ser dado aos trabalhos de Castilho (2008), Castro (1968a e 1968b; 1977; 1980; 1983), Petter (2007 e 2008), Póvoas (1989), entre outros.

No que diz respeito ao candomblé acreano, não se pode falar em um número considerável de estudos – nem mesmo etnográficos, históricos etc. –, sobre as variedades linguísticas faladas por adeptos do candomblé nas atividades corriqueiras de terreiros, tampouco em cultos, rezas e oferendas desenvolvidas durante as atividades religiosas.

Para se analisar os componentes linguísticos encontrados em terreiros de candomblé, primeiramente faz-se necessário caracterizar um terreiro como um lugar que possui características de fala diferentes de outros ambientes linguísticos. Partindo desse pressuposto, este trabalho centrar-se-á na definição de comunidade de fala usada por Burke:

A noção de “comunidade de fala” tem sido criticada – o mesmo ocorrendo com outras noções de comunidade – por pressupor um consenso social e ignorar o conflito e a subordinação. Sem dúvida, seria errado ignorar o conflito linguístico e social, mas a rejeição da ideia de comunidade certamente vai longe demais. Afinal, solidariedade e conflito são lados opostos da mesma moeda. Os grupos se definem e forjam solidariedades ao longo do conflito com outros (...). Daí o fato de a validade dessa críti-

ca à idéia de “comunidade de fala” depender da maneira pela qual o conceito é usado. Nestas páginas, ele será empregado tanto para descrever traços comuns do falar quanto para fazer referência à identificação individual ou de um grupo com formas de falar específicas, sem que se pressuponha a ausência de conflitos, linguísticos ou de outro tipo, ou a sobreposição entre uma comunidade definida em termos linguísticos e as comunidades sociais ou religiosas a serem encontradas na mesma região (BURKE, 1995, p. 18).

Para o autor, existem diversos elementos que devem ser considerados em uma pesquisa científica. Alguns pesquisadores, principalmente aqueles que não aderem aos princípios da ciência cartesiana<sup>13</sup>, o termo ‘comunidade de fala’ desconsidera fatores sociais/históricos/culturais na pesquisa linguística.

Discordando dessa posição, Burke afirma que o conceito de comunidade de fala é extremamente importante, pois, além de possuir diversos significados que são definidos pelo objeto pesquisado, caracteriza espaços linguísticos independentes. Indo mais além, Burke afirma que os sociolinguistas inseriram em suas análises componentes analíticos importantes, até então não incorporados “à prática” de cientistas sociais, como os que se seguem abaixo:

---

13 “A pesquisa cartesiana, ou o formalismo científico no campo da linguagem, se deu, primeiramente, com Ferdinand de Saussure, culminando no surgimento de sua obra póstuma, publicada originalmente em francês, Curso de Linguística Geral. Na segunda metade do séc. XX, Noam Chomsky consolida a prática cartesiana na análise linguística ao propor a urgência de se descrever as funções de uma gramática universal, componente inicial de uma faculdade da linguagem – própria da espécie humana –, cuja independência é total em relação a fatores ambientais. Assim, Chomsky define, a partir de Descartes, como é considerado o seu objeto de pesquisa: “Embora Descartes faça apenas escassas referências à linguagem em suas obras, certas observações sobre a natureza da linguagem desempenham papel significativo na formulação de sua concepção geral. No curso de seu estudo, cuidadoso e intensivo, dos limites da explicação mecânica, que o levou além da Física à Fisiologia e à Psicologia, Descartes convenceu-se de que todos os aspectos do comportamento animal podem ser explicados com base na suposição de que o animal é um autômato (...) Mas chegou à conclusão de que o homem possui faculdades exclusivas, que não podem ser explicadas em bases puramente mecanicistas, embora em larga extensão seja possível dar uma explicação mecanicista do funcionamento e do comportamento corporais humanos. A diferença essencial entre o homem e o animal revela-se de modo mais claro na linguagem humana, em particular na capacidade humana de formar novas proposições, que exprimem novos pensamentos, apropriados a novas situações” (CHOMSKY, 1972, p. 13).

## CAPÍTULO 1:

### Os terreiros de candomblé como comunidades de fala

- a) Grupos sociais diferentes usam variedades diferentes de língua;
- b) Os mesmos indivíduos empregam variedades diferentes de língua em situações diferentes;
- c) A língua reflete a sociedade ou a cultura na qual é usada;
- d) A língua molda a sociedade na qual é usada.

A partir da definição de comunidade de fala de Burke e suas considerações sobre aspectos analíticos, até então não levados em conta por alguns pesquisadores, entende-se que os terreiros de candomblé são comunidades de fala e que, portanto, há um conjunto de elementos linguísticos que as caracteriza independentemente de outras comunidades linguísticas existentes em território brasileiro. Segundo Póvoas,

Face às convenções do grupo social que a adota, a língua apresenta variações de nível para nível, conforme as classes dos falantes, sua condição econômica, papel a desempenhar, grau de escolaridade, local de habitação, para citar os principais fatores. Assim ocorre em um terreiro de candomblé, por menor que seja, cuja confraria se fundamenta, principalmente, na hierarquia de cargos religiosos. Mesmo aparentando-se como uma sociedade simples, no que diz respeito à estrutura econômica e política, um terreiro caracteriza-se como complexo, quando examinado sob a ótica da hierarquia religiosa, dos papéis a serem desempenhados, fatores que determinam o vocabulário, o conhecimento e o domínio da língua do candomblé (PÓVOAS, 1989, p. 5).

O autor complementa:

[o terreiro de candomblé] é uma sociedade, até certo ponto, autônoma que se julga possuir uma língua própria e particular, mas está encravado num contexto mais amplo, a sociedade brasileira. Apesar de toda uma forte subjacência africana, o terreiro estabelece verdadeira interação linguística com a comunidade local (PÓVOAS, 1989, p. 5).

As considerações de Burke e de Póvoas se complementam no que condiz à caracterização de um terreiro de candomblé ser passível de uma análise linguística, por se constituir em um ambiente de fala independente – mas interrelacionado a – de outros linguisticamente constituídos.

## **1.1. ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DE RIO BRANCO, ACRE**

Rio Branco, capital do estado do Acre, é uma cidade que foi formada por seringueiros nordestinos e imigrantes de outras regiões do país, indígenas e comunidades afrodescendentes. O Ciclo da Borracha representou um momento marcante de deslocamentos internos, consolidando a população acreana e, por extensão, a cidade de Rio Branco. A cidade é dividida ao meio pelo Rio Acre e cercada pela floresta amazônica. É considerado o maior centro econômico e cultural do Estado. Algumas características históricas peculiares do Acre, como a corrida pela extração da borracha nos anos 70, impulsionaram a ida de pessoas de várias regiões do país para as cidades acreanas, principalmente, as do interior que, com o passar dos anos, dirigiram-se para Rio Branco, concentrando-se na periferia ou na zona rural do município. Além dessa migração campo-cidade feita dentro do território acreano, outras migrações foram fundamentais para o processo de formação histórico-social de Rio Branco.

### **1.1.1. AS COMUNIDADES DE FALA: ILÊ AXÊ SESILÊ – IAS E ILÊ OXUM APARÁ – IOA**

Tendo como perspectiva a “independência” linguística dos terreiros de candomblé, analisando-os como comunidades de fala e que, portanto, a(s) variedade(s) linguística(s) ali falada(s) possui(em) uma organização, abordaremos algumas características sócio-históricas dessas comunidades.

#### **1.1.1.1. EPA BABÁ – A COMUNIDADE DE FALA IAS: ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS**

O IAS, cujo significado é “A casa do ninho de pombo de Oxalá”, está localizado no km 25 da rodovia Transacreana, ramal São Luís, Rio Branco-AC. É coordenado pela ialorixá Laura Santiago Barcellos, a mãe Laura d’Olissa – MLO, falecida um tempo depois desta pesquisa (em abril de 2014). Ela relatou que, quando chegou à capital acreana, por volta dos anos 70, só existia um terreiro, dirigido por mãe Maria Elisa d’Obá, pertencente à nação Angola.

Após a consolidação desse terreiro como, até então, o único de candomblé em Rio Branco<sup>14</sup>, instalou-se na cidade o babalorixá João d'Ogum, que era acreano, mas morava no Rio de Janeiro, onde foi iniciado por pai Dirceu D'Oxalá na nação Jeje-Mahi. Na década de 70, MLO é então iniciada no candomblé.

*Eu era da umbanda e, com 8 anos de idade, já recebia a minha preta-velha, vovó Joaquina. Mas, eu sabia que eu não era de umbanda, então, quando me mudei pra Rio Branco, comecei a frequentar o único terreiro de candomblé da cidade, Mãe Maria Elisa D'Obá. Mãe Maria Elisa jogou os búzios pra mim e me disse que eu era de Xangô, mas eu não sentia nada quando tocava pra esse santo. Então, foi quando o pai João chegou na cidade e fui jogar búzios com ele. Quando ele viu nos búzios que eu era de Oxalá, eu 'virei' no santo na hora, recebi Oxalá nos pés dele. Foi aí que ele me passou o que tinha de comprar pra feitura e fiz o santo com ele.*

MLO nasceu em 6 de janeiro de 1938, em Rio do Sul, Santa Catarina. Veio para o Acre acompanhando o marido e um filho pequeno. Ao longo desses anos, estudou, concluiu o ensino médio, sendo aprovada em dois concursos públicos: o da Câmara Municipal de Rio Branco e o da Assembleia Legislativa do Estado do Acre, permanecendo nesse último por cerca de 35 anos, até a aposentadoria. Em 2010, recebeu o título de cidadã acreana honorária. Paralelamente ao seu trabalho na Assembleia Legislativa, mãe Laura exercia suas funções de mãe-de-santo e se refere a isso com orgulho:

*Em um certo dia, deixei dois iaôs recolhidos no roncó e fui trabalhar. Deixei o meu pai-de-santo [João D'Ogum], cuidando deles... Naquela época, a vida não era fácil, mas eu tinha de fazer as coisas que meu santo ordenava.*

Além de mãe Maria Elisa e pai João, que estavam iniciando o candomblé na cidade, pai Hilton de Ogum, da cidade de Porto Velho-RO, também iniciou outras pessoas na religião em Rio Branco. Pai Hilton d'Ogum, falecido em 2012, é considerado um dos mais importantes baba-

---

14 Não há estudos sobre os primeiros candomblés no Acre. Assim, especula-se que o de Mãe Maria Elisa seja o primeiro do Estado.

lorixás da região e contribuiu, juntamente com os demais líderes citados, com a formação do candomblé rio-branquense.

MLO estava com quarenta anos de “santo feito” e era, entre as ialorixás, a mais antiga com casa-de-santo aberta na cidade e afirma que suas raízes são oriundas de Cachoeira e São Félix, na Bahia, do Zoogodô Bogum Malê Seja Hundê. Durante todo esse tempo de iniciada, “correu gira” (andou) em busca de “fundamentos” (segredos). A ialorixá relatou ainda sobre a dificuldade em adquirir os materiais necessários para sua feitura naquela época, tendo de buscar tudo no Rio de Janeiro, e que teve apenas um irmão de “decisa” (um irmão de santo que foi iniciado juntamente com ela). Como foi dito anteriormente, MLO, antes de ser do candomblé, era da umbanda e a mudança não foi fácil, pois já estava acostumada e já tinha seus guias de incorporação:

*Antes eu era da umbanda, eu nasci na umbanda, com sete anos eu entrei (...) e depois fui pro candomblé, mas quem já veio da umbanda não tem mais jeito, tem seus ‘cabocos’, tem seus preto-velhos, eu pelo menos, meu pai-de-santo nunca pôde tirar da minha cabeça, já fazia muitos anos, não tinha mais jeito...*

MLO ainda era criança quando teve suas primeiras experiências com a umbanda: aos sete anos de idade recebeu seu Caboclo Pena Verde e a partir daí começou a trabalhar com seus guias, auxiliada pelos tios paternos, já que os pais não sabiam como lidar com a situação e eram contra o desenvolvimento de sua mediunidade.

Conforme as memórias da ialorixá, Pai João fez vários “barcos” (conjunto de iniciados), mas após sua morte, o terreiro foi desativado e MLO inaugurou seu próprio barracão dedicado a Oxaguiá (Olissa na tradição Jeje-Mahi). Os trabalhos de candomblé já aconteciam no terreno, mas não era uma casa aberta ao público e seus primeiros filhos-de-santo foram “feitos” (iniciados) no barracão de seu pai-de-santo, quando ele ainda era vivo, localizado no Bairro da Paz, Rio Branco-AC. O terreiro de mãe Laura está em atividade há quase uma década, embora sua idade de santo completou 40 anos em agosto de 2013: “...não pude abrir terreiro antes, porque tinha o meu trabalho. Terreiro tem de ter dedicação exclusiva.”

MLO falou sobre as festas no seu candomblé com entusiasmo e em sua casa realizava saídas de iaô sem datas determinadas, aniversários de feitura de seus filhos-de-santo. Além dessas atividades, ela relatou sobre outras festas que podem entrar no calendário do terreiro, na maioria, obedecendo a um calendário católico, como a feijoada da vovó Joaquina (preta-velha) em maio, a fogueira de Xangô em junho que coincide com as festas juninas e a fogueira de São João, a festa de Ogum em abril, Iemanjá dia 31 de dezembro, de Oxum dia 08 de dezembro, o Olubajé de Omolu e Águas de Oxalá.

### **1.1.1.2. “ORA YEYÊ Ô” – A COMUNIDADE DE FALA IOA: ASPECTOS SÓCIO-HISTÓRICOS**

O IOA é dirigido por Adélio Jorge Pereira da Silva, que foi iniciado no candomblé em 1977, em Manaus-AM, por Jair de Ogum, na casa de Maria José de Xangô. Veio para o Acre em 1990, fundando seu terreiro na rua Santa Terezinha, 146, bairro da Conquista, Rio Branco-AC, onde está até hoje.

Pai Adélio d’Oxum – PAO, em seu depoimento oral, afirmou que após sua chegada no Acre deu “obrigação” com pai Ribamar de Oyá, da nação Queto, que era filho de pai Hilton de Ogum, e este, filho do baba-lorixá, José Nilton Viana Reis, chamado entre os adeptos da religião por Torodê – baba efá, do Rio de Janeiro. PAO está há 24 anos à frente de seu terreiro de nação Queto, em Rio Branco:

*Passei pro Queto com pai Ribamar, que é filho de pai Hilton, lá de Porto Velho, e pai Hilton é filho de Torodê, do Rio de Janeiro. Hoje em dia, todo mundo aqui no Acre faz axé Torodê, inclusive coisas de salão.*

Torodê, em 1976, estudou e iniciou-se no Culto de Ifá com africanos que vieram ao Brasil disseminar esse conhecimento. Através de pai Hilton, o “axé” de Torodê chegou ao Acre, já na década de 90, quando começaram os primeiros terreiros da nação Queto em Rio Branco. Pai Hilton veio ao Acre e iniciou pessoas na religião, disseminando seu “axé” por toda a região.

Durante todos esses anos, PAO já fez inúmeros filhos-de-santo, inclusive alguns já se tornaram pais e mães-de-santo com casa aberta na cidade de Rio Branco. O babalorixá faz referência a alguns desses líderes: mãe Claudia D'Iemanjá, que possui um terreiro há vários anos e foi uma das primeiras iniciadas em seu ilê, no ano de 1992; pai Germano d'Oxum, pai Anderson d'Omolu, mãe Gesilda d'Iemanjá e outros que já são ebômes, mas que não possuem casa aberta. Alguns fizeram a “troca de águas” (mudança de terreiro), passando para outros “axés” (outras famílias de santo). Ao todo, pai Adélio iniciou 59 filhos-de-santo.

No que se refere a memórias do candomblé no Acre, PAO fez o seguinte relato:

*Em 1990, já tinha terreiros abertos aqui no Acre, eram exatamente quatro terreiros, da Marlene Magalhães, da Helena de Omolu, do pai João e da Doutora Maria Elisa. Então eram os terreiros que existiam na época e com a morte de pai João todos os terreiros “foram extinguidos” né, só ficando eu.*

PAO é auxiliado por uma equipe de oito ogãs, além disso, tem as equedes mais novas e as equedes mais velhas, como a equede Francidalva, uma das primeiras equedes feitas em seu ilê que lhe acompanha há bastante tempo e está sempre presente nos eventos da casa. Atualmente, ele conta com aproximadamente 25 filhos-de-santo.

A hierarquia na sua casa funciona “como deve ser em qualquer casa de santo”: os mais novos devem obediência aos mais velhos, visando o aprendizado que será fundamental para a vida espiritual dos iniciados.

O IOA possui um calendário religioso que se inicia em abril com a “feijoada D'Ogum” e termina com o “Ipeté D'Oxum” em dezembro – essas são as duas principais festas do terreiro oferecidas a Orixás. No tocante a outras entidades, na lua cheia de agosto, realiza-se a festa da cigana (pomba-gira) Estrela Dalva, carinhosamente conhecida como Dalva. Essa festa mobiliza todo o povo-de-santo, pois é uma das mais tradicionais da cidade. Entre uma festa e outra são realizadas as obrigações de santo como feitura, iniciação, confirmação de Ogã, Equede, realização de bori e outras obrigações internas.

## 1.2. A RELAÇÃO ENTRE A ORALIDADE E A ESCRITA NO CANDOMBLÉ

Segundo Castillo (2010), o discurso religioso do candomblé torna-se parte fundamental no processo de iniciação, já que os conhecimentos serão repassados “oralmente” de acordo com uma escala iniciática. Nesse interstício, o iaô será observado enquanto sua capacidade de guardar o segredo, haja vista que nem todos os filhos-de-santo serão alvo de confiança por parte do pai ou mãe-de-santo. Além disso, a oralidade torna-se uma forma de conexão entre os integrantes da comunidade. A palavra proferida pela mãe ou pai-de-santo é considerada portadora de axé – força vital responsável pelo equilíbrio espiritual do terreiro. Através da palavra, o sacerdote ou sacerdotisa torna-se mediador entre os homens e o divino e logo no início da convivência com os adeptos, o abiá, que ainda não passou pelo processo iniciático, percebe o poder da palavra.

Pode-se afirmar que foi na religião onde os africanos e os seus descendentes construíram novos laços de solidariedade, novas identidades e novas comunidades. O que se convencionou chamar de práticas mágico-religiosas, por meio das quais os homens entram em contato com entidades sobrenaturais, espíritos, deuses e ancestrais, foi um aspecto central da vida de todos os africanos trazidos ao Brasil, assim como viria a ser na de seus descendentes brasileiros. Nesse sentido, para que os descendentes de africanos conservassem na memória coletiva ritos africanos e para que esses elementos fossem ressignificados, a transmissão cultural tornou-se, fundamentalmente, necessária:

Esse movimento de volta à África, desde sempre presente no candomblé, é uma reativação, mais simbólica que real, de uma tradição “pura” que deve ser reconstruída em solo brasileiro. A necessidade se faz sentir de modo mais urgente, à medida que os efeitos nefastos do turismo e da participação de brancos e mulatos no candomblé cavam um fosso cada vez mais nítido entre os terreiros “tradicionais” e aqueles que “buscam tanto a estética quanto à religião (CAPONE, 2009).

Segundo algumas etnografias de terreiros tradicionais da Bahia (VERGER, 1981; ALBEIN, 1984), esse retorno à África é feito via oralidade. Castillo (2009) problematiza essa total adesão dos terreiros de can-

domblé à oralidade, mostrando-nos que, em muitos terreiros, a escrita é usada como um recurso para perpetuar tradições, consideradas até então pelos adeptos como oriundas da África. A escrita, principalmente na contemporaneidade – onde terreiros de candomblé assimilam, como qualquer outro ambiente cultural, características da modernidade – anda lado a lado com a oralidade, promovendo o resguardo dos fundamentos de uma comunidade de terreiro. Assim, a escrita participa das relações de poder que se constroem em torno do terreiro, sobretudo na promoção, em torno de um pequeno grupo, do que se deve ou não saber sobre os fundamentos do candomblé.

Os fundamentos são segredos que, na formação dos primeiros terreiros de candomblé, eram guardados “a sete chaves” pela complexa hierarquia da religião. Por esses primeiros terreiros terem se constituído em torno da oralidade – haja vista que o número de analfabetos era alto – muitos pais ou mães-de-santo morriam com os fundamentos, sendo necessário que, para a não derrocada da religião, os segredos fossem passados àquele “digno” de confiança do chefe religioso. Com o advento do candomblé e pela própria mudança do público que frequenta os terreiros – observa-se a grande quantidade de professores, antropólogos, advogados, médicos, sociólogos etc. que são adeptos ou simpatizantes da religião – muitos fundamentos foram transcritos em livros. No entanto, o saber oriundo dos livros, embora seja usado, não é tão valorizado quanto o conhecimento adquirido pelo contato. Nessa perspectiva, Castillo descreve a fala do Ogã Thiago que se mostra contrário à total adesão da escrita nos rituais:

Você pode descrever como é a feitura da iaô, mas só uma pessoa vendo como é que faz, que vai saber como é que realmente faz. Não ouvindo falar, e não lendo no livro. O segredo é isso. O que você lê, você não está tendo a visão do que realmente acontece. A pessoa não vai saber como abrir uma casa de candomblé com um livro. Só uma pessoa experiente, que pratica, que vai saber conduzir aquilo (CASTILLO, 2010, p. 29).

A autora considera que o mais interessante no depoimento acima é a não aderência de uma aprendizagem a partir de um texto falado ou escrito, por serem desvinculados, na essência, da prática. É na prática que

sensações como aromas, paladares, melodias, ritmos, movimentos e sensações físicas são percebidos e que, indubitavelmente, para uma religião marcada pela constante realização de rituais – permeados por cantigas, rezas, evocações e sacrifícios de animais – as sensações trazidas pelo contato direto é fundamental. Quanto a isso, MLO, em vários momentos que presenciamos as suas práticas, disse:

*Se vou arriar uma comida para Xangô, o interessado por esse agrado ao orixá tem de estar presente para ir pegando o axé da comida. No caso do filho-de-santo, para ele aprender a fazer todas as comidas-de-santo, tem que ficar do meu lado, me ouvindo e vendo o que estou fazendo. Filho-de-santo, para receber meus fundamentos, tem que estar do meu lado.*

Vemos que, como o ogã Thiago, MLO frisou a necessidade de se ouvir e praticar ao mesmo tempo, porque a própria religião exige essa total adesão entre fala/escrita e prática. Em outro momento, MLO se referiu aos textos escritos:

*Filho-de-santo não pode ser cosi. Para saber das coisas tem que estudar. Todos têm os seus cadernos, se não sabem, é porque não querem aprender. Mas, mesmo lendo nos cadernos, tem que ver eu fazendo. Não adianta só ler, tem que estar no baracão vendo a mãe-de-santo fazendo as coisas, para eu passar fundamento.*

Os iniciados no IAS e IOA começam a produzir o “caderno de fundamento” logo nos primeiros dias que entram para a comunidade. Ali, eles escrevem as regras a serem obedecidas, cânticos, rezas da nação, mitos dos orixás “voduns”<sup>15</sup> e tudo o que vão observando através da oralidade no dia a dia, na convivência com os mais velhos. Assim, tudo se constitui em “fundamento”, que um dia precisará ser usado. No IAS, nos deparamos, algumas vezes, com a ialorixá recomendando a um futuro iaô que comprasse seu caderno. Indagada sobre o que o iaô poderia copiar ou não no caderno de fundamento, a ialorixá explicou: “ele pode copiar alguns fundamentos da casa, mas somente aqueles que um iaô deve saber, a outra

15 Constantemente, MLO sente necessidade em afirmar que é da nação Jeje-Mahi. No entanto, a referência à mitologia africana é sempre feita por meio dos orixás. Mesmo assim, todos os membros do IAS sabem qual é o seu “vodum de cabeça” e tem de aprender rezas, oferendas etc. destinadas aos voduns.

parte do caderno só pode ser copiada depois que completar sete anos de santo feito”.

Os pais e mães-de-santo dos terreiros de candomblé são reconhecidos como detentores exclusivos de um monopólio na gestão dos segredos “fundamentos” e de quem para quem esses segredos devam ser transmitidos. Em relação a isso, MLO afirma:

*Não se passa fundamentos do candomblé para qualquer um. Tem filhos-de-santo que podem ser tornar ebomi e pais-de-santo, mas mesmo assim não confio em passar fundamentos para eles. Eu observo e vejo qual é aquele que deve conhecer um fundamento. O iaô que está sempre do meu lado, vendo o que estou fazendo e escutando o que estou falando, não será um iaô descompreendido. Aquele que não acompanha a mãe-de-santo não aprende nada.*

MLO nos mostra a importância que dá para a transmissão dos fundamentos por meio da oralidade, sendo que, para que haja transmissão do que sabe, faz-se necessário o constante contato com ela.

Assim, percebemos tão qual é importante as situações de fala dos terreiros, pois é a fala que dá desenvolvimento aos rituais. No entanto, Castillo aponta um estudo do antropólogo Júlio Braga que contesta essa total adesão da oralidade no candomblé:

Júlio Braga (1980, p. 2002) é um dos poucos autores a reivindicar a necessidade de considerar as maneiras pelas quais a tradição oral coexiste com o uso da escrita nos terreiros. Braga sustenta que a lacuna em relação aos pequenos, mas reais usos da escrita, acaba promovendo uma visão exagerada da oralidade como o único meio para a transmissão do saber religioso... Nesse sentido, é importante distinguir entre os usos da escrita considerados públicos, por não transgredirem os limites do segredo, e seus outros usos, guardados em silêncio (CASTILLO, 2010, p. 59).

O autor citado por Castillo afirma a necessidade de se rever essa total adesão do candomblé à oralidade. A própria Castillo, ao estudar a oralidade em terreiros tradicionais de candomblé da Bahia, verificou que, juntamente à tradição oral, alguns cadernos – cadernos de fundamento – são usados como instrumentos para perpetuar o conhecimento nesses ter-

reiros. Mesmo assim, esses cadernos não substituem o que Verger (1972, p. 5) chama de a “força da palavra pronunciada” nos ritos analisados por ele.

### **1.3. A LINGUAGEM VERBAL E NÃO-VERBAL NO CANDOMBLÉ**

A escrita é vista de forma diferente pelo candomblé e pelas religiões judaico-cristãs. Na primeira religião, a transmissão de saberes é analisada por muitos etnógrafos como Verger e Elbein como sendo feita pela oralidade, criando-se uma lógica de não compartilhamento de conhecimento tradicional afro-religioso via texto escrito. Autores mais recentes, e já citados nessa pesquisa, como Castillo (2010) questionam essa primazia. Segundo ela, o corpo simbólico do candomblé, concretizado em danças, cantigas, rezas, oferendas etc, não se baseia em textos escritos sagrados (como a bíblia para os cristãos), promovendo-se a ideia – até certo ponto não verdadeira – de que o candomblé é uma religião fundamentalmente oral e pode “ser descrita como tendo uma tradição oral, embora se insira em/e interaja com a sociedade brasileira, a qual é profundamente marcada pela influência da tradição escrita”. Para Elbein (1976), “... a linguagem oral está indissolivelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciá-la no decorrer de uma atividade ritual dada”. Oliveira e Souza (2012), ao analisar a relação entre o som oriundo dos atabaques e o ritual de candomblé, mostram a relação existente entre oralidade e o não-verbal na representação dos mitos dos orixás. Assim, os autores afirmam que “a sonoridade de um instrumento ou objeto é um elemento constituinte do candomblé. Não se faz nada em um ritual de candomblé sem ter um batuque ou um som oriundo dos diversos instrumentos presentes em um terreiro”.

#### **1.3.1. LINGUAGEM NÃO-VERBAL NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ**

Como vimos, a produção verbal nos terreiros é intensa. Vimos também que não se pode afirmar que línguas africanas sejam faladas nos terreiros e nem que o português é a língua predominante nas relações

sócio-religiosas do terreiro, pois “línguas especiais” são usadas com propósitos específicos. Pode-se afirmar que a língua-de-santo e a língua-do-povo-de-santo foram desenvolvidas naturalmente via relação de contato entre línguas e para atender a uma necessidade identitária.

Dessa forma, percebe-se que os adeptos do candomblé, em rituais específicos e contato diverso no terreiro, usam de um aparato verbal para o desenvolvimento das suas práticas e de uma linguagem não-verbal (danças, jogos corporais, encenações, etc) para compor o(s) processo(s) ritualístico(s) no terreiro. Portanto, o terreiro de candomblé é um ambiente que aciona várias linguagens, apresentando uma manifestação linguística sincrética. Pietroforte afirma que:

os sistemas verbais são as línguas naturais e os não-verbais, os demais sistemas, como a música e as artes plásticas. Os sistemas sincréticos, por sua vez, são aqueles que acionam várias linguagens de manifestação, como ocorre entre um sistema verbal e um não-verbal nas canções e histórias em quadrinhos (PIETROFORTE, 2007, p. 11).

Complementar à citação de Pietroforte, Vogel; Mello & Barros (2001) ressaltam que a dança, diversos elementos coreográficos e sincronizados a partir de um som qualquer, além de diversos jogos corporais, funcionam como uma linguagem não-verbal que está em constante “diálogo” com as entidades invocadas no candomblé. Pode-se afirmar que esses “jogos” corporais desenvolvidos no período das senzalas são ressignificados nos terreiros. Dessa forma, entende-se como linguagem não-verbal os elementos do candomblé que não têm relação direta com uma língua, mas sim com imagens, danças, representações, relações simbólicas etc. Os autores intensificam, ainda, que a linguagem não-verbal era constantemente usada pelos negros escravizados para manter comunicação entre si, haja vista que era uma política dos escravocratas colocar em um mesmo ambiente africanos de etnias e, conseqüentemente, de regiões diferentes da África – que por extensão falavam línguas diferentes entre si – para não ter contato, evitando motins. Portanto, eram os “jogos” corporais que substituíam a palavra, tornando-se um dos únicos meios que os negros tinham para se fazer compreender. A festa, o transe e a dança começam

a fazer parte da identidade cultural afro-brasileira e os terreiros seriam uma das concretizações dessa necessidade de demonstrar uma identidade negra, especificamente afro-brasileira, através de uma resistência cultural.

### **1.3.2. ALGUMAS CARACTERÍSTICAS ETNOGRÁFICAS DO RITUAL “SAÍDA DE IAÔ” NOS CANDOMBLÉS IAS E IOA: A RELAÇÃO ENTRE LINGUAGEM VERBAL E A NÃO-VERBAL NO CANDOMBLÉ RIOBRANQUENSE**

Abaixo, apresentaremos algumas características do ritual “saída de iaô” nos terreiros IAS e IOA. Essa apresentação não tem a pretensão de mostrar as diferenças que possam existir entre os dois terreiros no momento do ritual – logo não se trata de uma descrição contrastiva – por entendermos que a “saída de iaô” nos dois terreiros tem mais similaridades do que contrastes, embora sejam de nações diferentes<sup>16</sup>.

“Não existe candomblé sem toque”. “Música e candomblé se confundem”. “Sem o ogã alabê a cerimônia não começa”. Essas são algumas repostas dadas pela mãe-de-santo da casa-de-santo IAS em Rio Branco a perguntas referentes à importância da linguagem musical nos rituais do candomblé. Vimos como os batuques oriundos dos três atabaques rum, rumpi e lé organizam essa cerimônia e como a musicalidade – linguagem não-verbal oriunda desses atabaques – se incorpora a cantigas, rezas, evocações etc – linguagem verbal – permitindo uma interrelação de linguagens que irão constituir a essência do candomblé.

Assim, descreveremos, a partir dos princípios teórico-metodológicos da etnografia e da pesquisa de base qualitativa, um ritual público do candomblé – a Saída de iaô<sup>17</sup> – discutindo como os batuques oriundos dos três atabaques Rum, Rumpi e Lé são os responsáveis pela interrelação en-

16 Nesse ínterim, constatamos nas festas – confraternização realizada após o ritual de ambas as casas – comentários depreciativos sobre o ritual anteriormente realizado. Volta e meia, algum participante interpretava momentos da “saída” como sendo erradas ou não feitas de acordo com o candomblé. Uns diziam: “isso acontece, porque é de outra nação” e outros “não, isso é pura marmotagem” (v. significado de “marmota” no capítulo 4).

17 Iaô é o termo que designa o noviço após a fase da reclusão iniciatória. Em iorubá, significa “esposa mais jovem”. (VOGEL, MELO & BARROS, 2007). Na hierarquia do candomblé, somente após a saída de iaô que é possível a participação em certos cultos sagrados.

tre a linguagem não-verbal – constituída pela vinda, danças (movimentos simbólicos) e saída dos orixás – e a linguagem verbal oriunda das cantigas e rezas – proferidas na LS. Ou seja, sem os batuques dos atabaques, o simbólico e a língua propriamente dita não estariam presentes nas festividades em questão.

### 1.3.2.1. “A SONORIDADE” NOS TERREIROS

A sonoridade de um instrumento ou objeto é um elemento constituinte do candomblé. Não se faz nada nos rituais dessa religião sem ter um batuque ou um som oriundo dos diversos instrumentos presentes em um terreiro. Para se fazer uma reza, um pedido a um orixá ou a uma outra entidade, uma oferenda qualquer, uma simples invocação tem-se por base um som, nem que seja a partir da batida de mãos com uma sincronia específica.

Dessa forma, o som é tão significativo em um terreiro que um dos principais símbolos da iniciação de uma pessoa aos ritos do candomblé é o uso do xorô, fileira de guizos que se amarram com palha da costa aos tornozelos do neófito e que produzem som ao menor movimento deste.

A música, por ser extremamente importante, não é conduzida por qualquer pessoa nos terreiros: fica a cargo dos ogãs alabês<sup>18</sup> e dos demais ebomis<sup>19</sup> a organização e desenvolvimento dos batuques dos candomblés e de todos os elementos que são conduzidos por esses batuques. Os batuques dos atabaques conduzem a produção de uma canção – em LS – com versos que podem se prolongar por vários minutos. Para cada canção oferecida ao orixá ou ao vodum, há uma saudação que o invoca, permitindo que seus filhos o incorporem.<sup>20</sup>

18 Na hierarquia do candomblé, existem as autoridades compostas pelos pais-de-santo (babalorixá) ou mães-de-santo (ialorixá), ogãs – homens responsáveis pela condução dos rituais e pelos sacrifício de animais a divindades – e equeudes – mulheres responsáveis pelas atividades domésticas da casa-de-santo e vestimentas dos orixás. Os alabês são tipos de ogãs responsáveis pelos toques dos atabaques e condução das cantigas, rezas e oferendas durante o culto.

19 Depois de um período de sete anos de preparação, iniciada com a “feitura de santo” – e apresentada à sociedade do candomblé na festa “saída de iaô” –, o adepto torna-se ebomi. Assim, como ebomi, o indivíduo poderá exercer atividades mais complexas e que exigem um alto nível de experiência como uma festa-de-santo, por exemplo.

20 Para os adeptos do candomblé, todo ser humano é “filho” de um orixá.

A maior parte dos instrumentos musicais é tocada por homens, cabendo às mulheres o adjá<sup>21</sup> ou, eventualmente, algum outro instrumento. Cada casa procura constituir o seu próprio trio de ogãs alabês, que deverão passar pelo processo de iniciação, pelo aprendizado musical e pela aquisição do repertório do xirê<sup>22</sup>. O processo de aprendizado musical e aquisição de repertório de cada “santo” podem acontecer no âmbito do próprio terreiro<sup>23</sup>. Uma vez aprendidas as noções básicas de ritmo e repertório, o conhecimento musical se enriquecerá através da maior participação dos alabês na vida da comunidade, seja no seu terreiro ou nos terreiros que visitam.

Vogel; Mello & Barros (2001) afirmam que a música, a dança, os elementos coreográficos, além de diversos jogos corporais, funcionam, no candomblé, como uma linguagem não-verbal que está em constante “diálogo” com as entidades invocadas<sup>24</sup>. No candomblé, a dança associada à música e aos mitos faz o homem reviver, na festa, o deus, o herói, a força da natureza, mimeticamente representados nas intenções dos gestos, dos olhares, do uso do corpo, na realização dos passos. Nesse sentido, o batuque dos atabaques – ou a sonoridade oriunda desses três instrumentos – assume tal importância, a ponto de iniciar, desenvolver e terminar “dar caminho” às entidades que são os atores principais da festa de candomblé.

Vogel; Melo & Barros relevam ainda que muitos negros – no período da escravidão –, por desconhecerem as línguas de seus pares, usavam um jogo de gestos e trejeitos que permitiam as trocas de informações em senzalas de todo o Brasil. Portanto, eram os “jogos” corporais que substituíam a palavra, tornando-se, assim, um dos únicos meios que os negros

21 Segundo Amaral (2002, p. 37), o adjá é uma sineta ritualística, geralmente confeccionada em latão ou zinco niquelado. A sonoridade oriunda desse instrumento ajuda no transe, pois invoca a entidade a ser incorporada pelo adepto da religião. O adjá é um dos poucos instrumentos que as mulheres podem manusear, sendo que os homens também o usam.

22 Conjunto de danças cerimoniais onde ocorrem distintos ritmos, cânticos e estilos coreográficos característicos do desempenho de cada orixá (VOGEL, MELO & BARROS, 2007).

23 Atualmente, existem cursos específicos para se aprender tocar atabaque. Essa prática de aprender a tocar os instrumentos em cursos e não no terreiro não é bem vista pelos pais e mães-de-santo dos terreiros mais tradicionais como o Opo Afonjá da nação Queto (ELBEIN, 1976) e o Seja Hundé da nação Jeje-Mahi (PARÉS, 2006), ambos localizados na Bahia.

24 O candomblé se constitui como uma religião que tem o transe, ou incorporação por uma entidade, como elemento fundamental.

tinham para se fazer compreender. Ou seja, desde cedo a linguagem não-verbal fez parte da cultura negra e que, por extensão, se constitui em um aspecto fundamental das manifestações culturais negras contemporâneas.

### **1.3.2.1.1. Os TOQUES**

Toque é o nome genérico da cerimônia pública de candomblé regida pelos atabaques. Como o próprio nome revela, “toque” constitui-se como uma cerimônia essencialmente musical. Sendo a música uma linguagem privilegiada no diálogo dos/com os orixás, inquices e voduns, o toque pode ser entendido como um chamado, ou uma prece, pedindo aos “deuses” que venham estar junto a seus filhos, seja por motivo de alegria ou de necessidade destes. Os terreiros pesquisados seguem um calendário litúrgico que estipula a periodicidade dos toques ao longo do ano. As festas-de-santo – ou qualquer cerimônia do terreiro – se dão com os toques.

Motivos específicos podem transformar o toque numa festa. Toques semanais e quinzenais também são comuns, principalmente quando têm a função de atender ao público, como é o caso dos candomblés que cultuam as outras divindades que prestam serviços mágico-religiosos através de “passes”, conselhos e receitas de “trabalhos” para a solução dos problemas que lhes são apresentados.

### **1.3.2.1.2. Os ATABAQUES RUM, RUMPI E LÉ**

Não existe candomblé sem música. As cantigas, as rezas, as oferendas etc. se iniciam e se desenvolvem a partir dos sons criados pelos atabaques. Para cada dança – ou gesto coreográfico qualquer – faz-se necessário um batuque específico para o desenrolar de uma cantiga, de uma dança ou de qualquer outro elemento constituinte do candomblé.

No candomblé, todas essas manifestações são regidas pelos atabaques. Diferentemente de outras religiões afro-brasileiras como a umbanda – onde as cantigas são iniciadas e desenvolvidas por batidas sincronizadas

de mãos<sup>25</sup> – não se faz candomblé sem o batuque dos atabaques. Esses instrumentos são o fio condutor, extremamente importante, para iniciar os cultos e dar “evolução” às atividades.

Os atabaques ou “couros” – tambores – são tidos como seres vivos<sup>26</sup> e cabe somente aos ogãs alabês tocá-los<sup>27</sup>. Cabe aos atabaques a execução do repertório apropriado a cada divindade, que compreende um conjunto de cantigas diferenciadas, com ritmos próprios. Amaral e Silva (2010) classificam os atabaques em três tipos:

- 1) Rum – tambor maior dedicado ao orixá Ogun<sup>28</sup>;
- 2) Rumpi – tambor médio, também conhecido como Pi, dedicado à orixá Iansã<sup>29</sup>;
- 3) Lé – tambor pequeno dedicado ao pai dos orixás e dos homens, Oxalá<sup>30</sup>.

Cabe a eles, a execução do repertório apropriado a cada divindade, que compreende um conjunto de cantigas diferenciadas, com ritmos próprios. Amaral e Silva (2010) complementam que cada atabaque executa uma frase rítmica, individualmente, perfazendo, no conjunto, um polirítmo, cuja marcação é dada pelo Rum, responsável ao mesmo tempo, pelo

25 No Acre, durante a pesquisa, foram identificadas algumas casas de umbanda que estão incorporando os atabaques aos seus rituais. MLO, do IAS, critica essa inserção dos atabaques na umbanda, porque, segundo ela, “umbanda de verdade se toca com as mãos”.

26 Os atabaques são extremamente importantes nos terreiros, tanto que eles “comem” – ou seja, são oferecidas a eles – oferendas.

27 Cada orixá é reverenciado por uma ou mais canções em LS com versos que podem se prolongar por vários minutos. Para cada canção oferecida ao orixá, há uma saudação que o invoca. Durante a fase dessa pesquisa, foram detectadas, no terreiro pesquisado, algumas invocações de orixás sem o batuque dos atabaques, e sim somente com a reza e cantigas proferidas pela ialorixá responsável pelo terreiro. Segundo ela, esses casos são esporádicos, pois, naquele dia, não havia nenhum ogã para tocar os atabaques: “o ideal é que todas as ‘vindas dos orixás’ sejam iniciadas e terminadas com o batuque dos atabaques. A mãe-de-santo também nos informou que devido à escassez de Ogãs Alabês em seu terreiro, 1 apenas, ogãs de outras “qualidades” são autorizados a mexer nos atabaques e esporadicamente, em ocasiões bem precisas, ogãs de outras casas.

28 Divindade da forja e dos usuários do ferro.

29 Divindade das tempestades e do Rio Niger, mulher de Ogun, e, depois de Xangô.

30 Vogel; Melo & Barros (2001) afirmam o seguinte sobre a divindade Oxalá: “Este é o nome pelo qual se conhece, no Brasil, Obatalá (O senhor do pano branco) e significa ‘o grande orixá’”. Segundo a mitologia africana, Oxalá é filho de Olorun e foi encarregado, por este, de criar o mundo e os homens.

“repique” ou “dobrado” (floreio), que dão à música um caráter diferencial acentuado conforme os ritmos de cada orixá.

Para Parés (2006, p. 321), o som dos atabaques é considerado uma linguagem que estabelece a comunicação com o mundo invisível das divindades. O elemento rítmico da música é criado pelos atabaques e nos cantos se expressa o elemento melódico. Parés cita as palavras de um ogã ao fazer referência à criação rítmica dos atabaques:

[...] eu toco segundo o tom do canto, nem tudo é ligeiro, é uma questão de educação: Nanã<sup>31</sup> dança lento; Ojá<sup>32</sup>, pontuado; Ogum<sup>33</sup>, ligeiro (PARÉS, 2006).

O ogã afirma que o Rum improvisa variações sobre o rumpi e o lé, que devem combinar seus ritmos diferenciados como se “fossem os dedos entrelaçados das mãos”. Na liturgia jeje, o gã ou agogô (ferro) acompanha a relação rítmica entre os atabaques, pois, cabe a ele, marcar a métrica e o tempo do ciclo rítmico, o que Parés chama de *time line*. *Time line* é:

categoria especial de padrões de percussão, caracterizados por uma estrutura interna assimétrica como 5+7 ou 7+9. São Padrões de uma nota só executados num instrumento musical com uma qualidade de som penetrante, como uma sineta”. Parés vai identificar o *time line* em alguns momentos da liturgia jeje: i. o *time line* do Avamunha<sup>34</sup> que consiste em 12 pulsos com 5 batidas, “/x.x.x..x.x..//”<sup>35</sup>; ii. o *time line* do Adarrum<sup>36</sup> é de oito pulsos com quatro batidas, “/x.x.x.x//”, acrescentando-se posteriormente sete, “/x.xxxxxx/...” (PARÉS, 2006, p. 361).

Soma-se ao *time line* um rápido repique das varas usadas para bater nos atabaques, gerando uma sensação de aceleração; iii. o *time line*

31 Orixá das águas barrentas, dos pântanos.

32 Uma das denominações da orixá Iansã. Divindade das tempestades e do Rio Niger (na Nigéria), mulher de Ogum, e, depois, de Xangô.

33 Divindade da forja e dos usuários do ferro.

34 O Avamunha é um toque de marcha bem rápido utilizado para chamar os voduns ao salão da festa. Nesse caso, não vem acompanhado de canção, mas há avamunhas em que o acompanhamento pela canção acontece.

35 Para transcrever os *time lines*, Parés segue a simbologia proposta por Kubik (1994), em que “/” marca o início do ciclo rítmico, e em que “x” (a batida) e “.” (o silêncio) têm a mesma duração.

36 Parés afirma que o Adahun só é tocado em ocasiões especiais na nação Jeje-Mahi, mas, atualmente, também é executado em terreiros quetos e angolas.

do Sató e do Bravum<sup>37</sup> é de seis pulsos. Os dois têm quatro batidas, “/x. xxx./”; o *time line* do *Vassa*, que é considerado um dos mais populares em todas as religiões afro-brasileiras, consiste em 12 pulsos com 7 batidas, “/x.x.x.x.x.x.x/”. Parés (2006, p. 323) acrescenta que o *Vassa* é também chamado *nagô* ou *alujá* e acompanha cantigas para divindades da categoria *nagô-vodum* (Ogum, Oxum etc.); Por fim, há uma série de ritmos quetos que podem ser escutados nos terreiros jejes: o *alujá* associado a *Xangô* de *time line* de 12 pulsos e 4 batidas, “/x..x..x..x../”. Outros toques são o dramático *opanije* de Omolu “/xxx.xxx.xx.x.xx./”; o *vivaz aguerê*, associado a Oxóssi, Oiá ou Ogum, “/xx..xxx./”, ou o *igbi*, tocado para Oxalá, “/x.xx.x.xx.xx/”.

Além do Rum, a marcação do ritmo dos atabaques pode ser feita por um instrumento de ferro, em forma de sino simples denominado “gã”, ou duplo “agô”, percutido por uma haste de metal. Ainda nas cerimônias públicas são utilizados outros instrumentos que, não fazendo parte dos atabaques, têm funções específicas. É o caso do *adjá*. A intensidade com que é agitado é o que denota a função de seu som: induzir ao transe ou ainda invocar os orixás e voduns – ou santos – para que atendam aos pedidos de seus filhos. Um instrumento com função semelhante é o *xeré* um chocalho de metal, com haste, geralmente confeccionado em cobre e consagrado a *Xangô*<sup>38</sup>.

### 1.3.2.2. AS SAÍDAS DE IAÔ

Faremos uma breve descrição do culto – saída de iaô – de forma a contextualizar previamente nossas afirmações sobre os batuques e sons diversos oriundos dos atabaques. No candomblé, a cerimônia de saída de iaô é pública, ou seja, não iniciados na religião podem participar, geralmente como expectador.

37 Segundo Parés (2006, p. 322), o Sató e o Bravum são dois ritmos unanimemente reconhecidos como jejes. O Sató é o ritmo oficial de Bessem (Vodum-rei da nação Jeje-Mahi- simbolizado pelo arco-íris e pela serpente. Em Quetu, Bessem é chamado de Oxumaré), mas se toca também em cantos de Azonsu, Nanã e Iemanjá.

38 Rei da cidade africana de Oyo e divindade do fogo, trovões, montanhas e rochas.

Segundo Amaral & Silva (2010), a saída de iaô se configura como uma manifestação pública do candomblé e é considerada uma das cerimônias mais importantes da religião. No dia da festa, o iaô normalmente costuma fazer três aparições em público: (i) “saída de oxalá” ou “de branco”; (ii) saída “de nação” ou “estampada”; (iii) saída “do ekodidé” ou “do nome”. Todas essas saídas são permeadas por saudações, oferendas e rezas – a maioria cantada – organizadas no xirê pelos batuques dos três atabaques.

Abaixo, serão descritas as contribuições dos toques dos atabaques nas três saídas de iaô<sup>39</sup>.

### a) Saída de oxalá ou de branco

A saída de oxalá ou de branco é a primeira saída do iaô. Nessa aparição ao público, o iniciado – incorporado pelo seu orixá<sup>40</sup> de cabeça – entra totalmente vestido de branco, reverenciando Oxalá<sup>41</sup>. Cumprimenta<sup>42</sup> a porta, o ariaxé<sup>43</sup>, os atabaques, a mãe-de-santo ou pai-de-santo<sup>44</sup>.

Antes da aparição do iaô, iniciam-se os toques dos atabaques. Assim que o iaô se apresenta no salão incorporado por seu “santo”, todos que estão dançando param e se sentam no chão saudando-o. Nesse momento, as batidas dos atabaques conduzem todo o movimento do orixá ou vodum que é “levado” pelos sons dos instrumentos e pelas músicas cantadas por ogãs e por outros que conhecem a canção. Para essa saída, há canções espe-

39 Embora as casas-de-santo pesquisadas sejam consideradas Queto e Jeje-Mahi pelos adeptos, ao longo dessa pesquisa foi observada uma forte influência Angola nas liturgias das casas citadas. Em relação a essas fronteiras entre as nações serem bastante tênues, Parés (2006, p. 324) faz a seguinte afirmação: “Podemos concluir que, embora no discurso do povo-de-santo se fale frequentemente dos toques de tambor como um dos fatores que distinguem a liturgia das várias nações, atualmente eles circulam de um terreiro para outro com grande fluidez”.

40 Vogel; Melo & Barros (2010) mostram que orixá é qualquer divindade ioruba, com exceção de Olorun. Na nação Jeje Mahi, o termo orixá é substituído por vodun e os nomes dos orixás também mudam nessa nação. Enquanto na nação Ketu há as seguintes denominações para as divindades: Oxalá, Xangô, Oxossi, Oxum, Iansá, Oxumaré etc, em Jeje Mahi há, respectivamente, os seguintes correspondentes: Olissa, Sobô, Odé, Aziri, Oiá, Bessém.

41 No terreiro Quetu, por exemplo, a saída do iniciado se dá sob o Alá (pano branco).

42 Referência feita aos “axés” da casa.

43 Ponto central do barracão (local onde se realiza os rituais).

44 Ou Babalorixá. Na nação Quetu, há, antes da “dança contida” do orixá, o dobale – um tipo de cumprimento - e paó – batidas de palmas em candência sincopada empregadas como saudação aos orixás.

cíficas. Depois dessas atividades iniciais, o iaô dá uma volta dançando – de modo contido – pelo barracão e se retira. Prossegue-se o xirê<sup>45</sup>.

### **b) Saída “de nação” ou “estampada”**

Na segunda saída, o iaô entra vestido e pintado com as cores do seu santo e da nação. Ele segue as ordens dos cumprimentos, anteriormente descritos, com seu jicá – movimento corporal através da movimentação rítmica dos ombros.

### **c) Saída “do ekodidé” ou “do nome”**

A terceira saída é a saída do orukó – nome –, também chamada “saída do ekodidé” – pena vermelha de uma ave relacionada à fala – momento em que a entidade revelará, publicamente, seu nome secreto, que é parte de si mesmo. O iaô está vestido com a roupa de “gala” de seu orixá ou vodum. Interessante é que se fala algo, cujo significado não pode ser interpretado pelo público. Somente o iaô e a mãe-de-santo ou pai-de-santo sabem o orukó, outras pessoas não podem saber. É um momento importante da festa, onde é esperado por todos a manifestação oral do divino. Muitos filhos-de-santo “viram no santo” no momento em que o orukó é revelado. Cantigas, rezas, evocações são cantadas logo após a revelação do orukó.

As três saídas do iaô, permeadas pelo batuque dos atabaques, são os momentos cruciais para mostrar ao povo-de-santo e aos que não fazem parte da religião que aquele iniciado pode realizar atividades importantes no barracão.

O som dos atabaques tem um papel mais significativo que o mero fornecimento de estímulos sonoros. Todas as três saídas de iaô estão apoiadas em ritmos específicos fornecidos pelos atabaques que estruturam as diversas características apresentadas durante a roda ou de qualquer atividade oferecida ao orixá. Os diversos sons produzidos pelos instrumentos do candomblé, principalmente pelos sons dos atabaques, dão as características ritualísticas indispensáveis aos ritos. A relação desses diversos sons

<sup>45</sup> Conjunto de danças cerimoniais onde ocorrem distintos ritmos, cânticos e estilos coreográficos característicos do desempenho de cada orixá. (VOGEL, MELO & BARROS, 2007).

– caracterizados como um jogo de elementos significativos ou linguagem não-verbal – dão início a uma rede de cantigas, rezas, invocações aos orixás. A relação entre esses elementos semióticos e as estruturas linguísticas – ou linguagem verbal – promoverá a ligação entre a terra – aye – e local onde estão as divindades – orun.

A sonoridade pode ser entendida como elemento constitutivo do culto, dando forma a linguagens que se articulam a partir de um todo organizado e que, ao mesmo tempo, apresenta características próprias.

É possível afirmar que no “Tocar candomblé” – termo comum entre o povo-de-santo (PS) – e, mais precisamente, no tocar do dia da saída de iaô, há uma junção entre música e candomblé. Portanto, o conhecimento dessas diversas linguagens denota prestígio e acesso às instâncias de poder na religião. A música, como elemento sagrado e sacralizante, faz com que instrumentos e “tocadores” sejam revestidos de uma aura divina, daí, serem considerados seres “especiais” dentro da comunidade.



# 2

## LÍNGUA, CULTURA E NAÇÃO NO CANDOMBLÉ DE RIO BRANCO-AC

*Os cultos de candomblé dão sentido à vida e garantia contra os sofrimentos de um mundo incerto – tal é o fato saliente que impressiona o observador que se aproxima destes cultos com os propósitos objetivos da etnologia científica. A organização do universo, como é concebida pelos crentes, e os processos que induzem os poderes com as rédeas do destino a revelar seus segredos, e, isto feito, a certeza de que suas prescrições, uma vez atendidas, resolverão problemas urgentes – tudo isso proporciona ao adorador dos santos a segurança de que precisa na sua vida diária (HERKOVITS, 2005)<sup>46</sup>.*

Com a finalidade de melhor analisar as características da “língua-de-santo” e “da língua-do-povo-de-santo” em terreiros de candomblé em Rio Branco-AC, faz-se necessário discutir como se deu a formação das nações de candomblé nesse território para se compreender a constituição linguística desses ambientes.

Há, no senso comum, uma relação entre língua e nação. Nação é um termo usado, inicialmente, para indicar a origem étnica de grupos africanos no Brasil, mas que, com o passar do tempo, passou a indicar vertentes do candomblé. Assim, atrelado ao conceito de nação, está o de grupo étnico. Grupos étnicos que há décadas lutam pelo direito de sistematizar politicamente sua língua materna, com intuito de se fixarem como uma nação independente de um grupo maior, não são raros, principalmente, em contexto europeu<sup>47</sup>.

Guerras civis foram comuns na história mundial, onde as línguas, eram utilizadas como critérios para a separação de povos e delimitação de territórios. É comum, em determinados “discursos”, populações se basearem em suas línguas maternas para afirmarem que não fazem parte de uma nação X e sim de uma nação Y ou, como ocorre na maioria das vezes, não fazerem parte de nação nenhuma, constituindo-se em um grupo independente.

A fim de exemplificar um contexto multilinguístico (multicultural), o filme “Entre os Muros da Escola”, dirigido por Laurent Cantet,

46 HERKOVITS, 2005, p. 357. In: *Antologia do Negro Brasileiro de Edson Carneiro*.

47 Os grupos basco e catalão na Espanha são exemplos a se destacar.

retrata uma situação escolar, na qual um professor francês ensina língua francesa como língua materna a um grupo de estudantes que, na sua grande maioria, eram filhos de imigrantes africanos.

Ao longo do enredo, vemos como o professor tenta ensinar o francês padrão àqueles estudantes que sabiam falar um francês que a escola renegava. Embora esses estudantes tivessem nascido na França, muitos não se consideravam franceses. Não são raras as cenas em que os alunos falam as suas línguas maternas com amigos de mesma origem étnica e, constantemente, entram em conflito com o professor, negando a nacionalidade francesa para afirmar suas origens africanas. Os alunos faziam uma relação entre a língua que falavam com os amigos e em casa, e a nação à qual julgavam pertencer. Nas ações dos personagens, percebemos que a língua é usada como um fator de delimitação de nação (e de território), origem étnica e construção de identidade.

Corroborando com a idéia, acima mostrada, de que a língua é um dos elementos constituintes da delimitação de nação, origem étnica e construção de identidade, este capítulo visa a discutir/entender a relação entre língua e nação no candomblé acreano, a partir da:

- a) diferença entre os dois conceitos de nação discutidos por Parés (2006): (i) Nação – por um critério interno – origem territorial de grupos negros que chegaram ao Brasil, a partir do séc. XVI, e de outras características identitárias e sócio-culturais (ii) e construção identitária das populações africanas já em território brasileiro, tendo como levante critérios externos – denominações metaétnicas; é deste último conceito que o candomblé se subsidiará para diferenciar as práticas religiosas entre grupos que, de certa forma, comungam de uma mesma visão mitológica de mundo. Vimos que, embora os praticantes de candomblé façam uma relação entre nação e território africano, historicamente, a constituição das nações do candomblé se deu por outros caminhos.
- b) análise, tendo como base Barth (2011), de como a “língua-de-santo” e a “língua- do-povo-de-santo” são usadas pelos adeptos

do candomblé para fazer a delimitação de fronteiras entre as nações da religião;

- c) compreensão de como os praticantes dessa religião utilizam-se de aspectos linguísticos da “língua-de-santo” e da “língua-do-povo-de-santo” para afirmar o seu pertencimento a uma nação do candomblé.

## 2.1. DIVERSIDADE LINGUÍSTICA E OS CONCEITOS DE NAÇÃO

Ao observar o contexto de formação histórica e cultural do Brasil (HOLANDA, 1936) e (FREIRE, 1933), uma máxima conhecida de todos os linguistas brasileiros se faz evidente: o Brasil possui uma grande diversidade linguística.

Para consolidar essa diversidade, fatores históricos e sócio-culturais foram extremamente importantes para que nesse território numerosas línguas indígenas (RODRIGUES, 1986), as diversas variedades da língua portuguesa (e outras línguas europeias) e quatro a cinco milhões de falantes de várias línguas africanas entrassem em contato, permitindo a modificação estrutural das diversas línguas.

No que diz respeito às línguas africanas, a contribuição foi fundamental, pois permitiu que as características da língua dominante – português – sofressem forte influência. Sobre o português brasileiro, Castro (1983) afirma:

Iniciado o tráfico entre Brasil e África, já na primeira metade do século XVI, observou-se a confluência de línguas negro-africanas com o português europeu antigo. A consequência mais direta desse contato linguístico e cultural foi a alteração da língua portuguesa na colônia sul-americana e a subsequente participação de falantes africanos na construção da modalidade da língua e da cultura representativas do Brasil. Explicar o avanço do componente africano nesse processo é ter em conta a participação do negro-africano como personagem falante no desenrolar dos acontecimentos e procurar entender os fatos relevantes de ordem sócio-econômica e de natureza linguística que, ao longo de quatro séculos consecutivos, favoreceram a interferência de línguas africanas na língua portuguesa, no Brasil. Isso se fez sentir em todos os setores: léxico, semântico,

prosódico, sintático e, de maneira rápida e profunda, na língua falada (CASTRO, 1983, p. 5).

Em relação aos números de escravos africanos que desembarcaram no Brasil, não há um acordo entre os pesquisadores: para Lucchesi (2009) não é possível afirmar um número exato, pois,

[...] Oficialmente, o tráfico negreiro para o Brasil é autorizado por um alvará de D. João III, datado de 29 de março de 1549, facultando aos donos de engenho do Brasil o resgate de escravos da Costa da Guiné e da Ilha de São Tomé, por sua própria conta, até o limite de cento e vinte “peças” para cada engenho montado [...] (LUCCHESI, 2009, p. 45).

Já para Castro, o tráfico negreiro, do século XVI ao século XIX, trouxe ao Brasil quatro a cinco milhões de africanos – com línguas e características culturais diferentes uns dos outros – originários, principalmente, de duas regiões da África subsaariana: “a região banto, situada ao longo da extensão sul da linha do equador, e a região oeste-africana, que abrange territórios que vão do Senegal à Nigéria” (CASTRO, 1983, p. 3).

Percebemos que, embora os números se contradigam, a contribuição do negro africano ao Brasil não foi apenas braçal, mas cultural e linguística.

Para classificar as levas de africanos que chegavam ao Brasil, traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias utilizavam o termo nação. Embora esse termo fosse comum, determinar a qual nação um dado africano pertencia não era fácil.

Inicialmente, segundo Parés (2006), a palavra nação era usada por ingleses, franceses, holandeses e portugueses para designar os diversos grupos populacionais existentes em território brasileiro e, conceitualmente, tinha uma perspectiva identitária. Os europeus transferiram o senso de nação, oriundos do desenvolvimento de identidade coletiva surgida a partir da consolidação das monarquias locais, para as colônias, a fim de delimitar os grupos.

Não é por acaso que, paralelamente a nação, termos como país e reino também eram usados para designar esse tipo de organização de grupos étnicos.

Parece estranho, à primeira vista, que os europeus transferissem um critério tão peculiar de sua cultura para as colônias conquistadas. No entanto, Parés esclarece:

Esses estados soberanos europeus encontraram um forte e paralelo sentido de identidade coletiva nas sociedades da África Ocidental. Essa identidade baseava-se, sobretudo, na afiliação por parentesco a certas chefias normalmente organizadas em volta de instituições monárquicas. Por outra parte, a identidade coletiva das sociedades da África ocidental era multidimensional e estava articulada em diversos níveis (étnico, religioso, territorial, linguístico, político). Em primeiro lugar, a identidade de grupo decorria dos vínculos de parentesco das corporações familiares que reconheciam uma ancestralidade comum. Nesse nível, a atividade religiosa relacionada com o culto de determinados ancestrais ou de outras entidades espirituais era o veículo por excelência da identidade étnica ou comunitária (PARÉS, 2006, p. 23).

O autor afirma que a cidade ou território de procedência, língua, alianças políticas e dependências tributárias de certas monarquias também eram importantes fatores para denominações de identidades grupais, além de configurarem novas e abrangentes identidades nacionais.

Ao longo do tempo, em algum momento histórico, a classificação quanto à nação dos escravos que chegavam ao Brasil passava a não ter o critério “origem de procedência” e outras características culturais dos africanos como classificadores e delimitadores de fronteiras entre nações, mas com os portos onde aportavam os navios negreiros ou portos de embarque, dependendo do interesse dos traficantes de escravos:

A menção aos crioulos (descendentes de africanos nascidos no Brasil) como uma ‘nação’ sugere que já no século XVII esse conceito não respondia a critérios políticos ou étnicos prevalentes na África, mas a distinções elaboradas pelas classes dominantes na colônia em função dos interesses escravistas (PARÉS, 2006, p. 24).

Portanto, os nomes de nações passaram a não ter critérios homogêneos para sua delimitação, podendo ter “portos de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades” como referência para sua classificação.

Esses termos criados a partir de critérios mais diversificados passaram a não coincidir com as autodenominações étnicas utilizadas pelos negros em território africano, embora, em alguns casos, essa coincidência ainda ocorresse. Alguns termos que comungavam dessa coincidência passaram a ter uma ampliação semântica assimilando grupos que, até então, eram considerados diferentes do ponto de vista cultural. Parés afirma que esse “parece ter sido o caso de denominações como Jeje e Nagô” (PARÉS, 2006, p. 25).

Tendo como base esses critérios para a delimitação do conceito de nação, Parés discute a utilidade de se distinguir as “denominações internas”, utilizadas pelos grupos para se autodenominarem, das “denominações externas”, utilizadas pelos próprios membros do grupo ou pelos escravocratas europeus para denominarem grupos originalmente diferentes.

A primeira denominação é classificada de “etnônimo ou denominação étnica” e a segunda “denominação metaétnica”. Para Pérez (*apud* PARÉS, 2006, p. 26) seria a denominação externa aquela utilizada para classificar grupos vizinhos que possuíam traços linguísticos e culturais diferentes, mas que em um contexto de escravidão, foram considerados um grupo só. É essa segunda denominação que será utilizada para nomear as nações do candomblé.

A partir dos conceitos discutidos até aqui, podemos compreender melhor o conceito de nação no candomblé e a formação das chamadas “nações” em contexto brasileiro e, posteriormente, acreano.

## **2.2. CONSIDERAÇÕES SOBRE OS PRIMEIROS CANDOMBLÉS**

Embora, muitos sejam os significados atribuídos ao termo “candomblé”, essa palavra é de uso corrente para designar os grupos religiosos que cultuam orixás, voduns e inquices. Porém, muitos são os significados atribuídos a este termo: um deles, bastante comum, é o próprio lugar onde

são realizadas as cerimônias do povo-de-santo, sendo também o termo “candomblé” usado como sinônimo de terreiro, de casa-de-santo ou de roça.

Trata-se de um termo que, atualmente, refere-se a uma religião (ou ao espaço onde os cultos são realizados), mas que, antes do início da formação litúrgica do candomblé, remetia-se apenas “às festas públicas anuais das seitas africanas” (CARNEIRO, 1943, p. 19).

Para se entender como se constituíram as nações no candomblé riobranquense, faz-se necessário situar, historicamente, esses terreiros no contexto do candomblé brasileiro.

O candomblé se desenvolveu a partir do que os escravos africanos entendiam por religião. Na memória, os negros africanos trouxeram ao Brasil fragmentos da organização religiosa que havia na África, mesclando características ritualísticas tradicionais com as religiões já presentes em solo brasileiro. Chamando a atenção para os aspectos miscigenados do candomblé, Carneiro afirma que:

O candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e do espiritismo. Há sempre um pequeno altar com imagens e registros católicos na sala de festas, mas os seres que vêm ao terreiro são legítimos deuses africanos, o deus do ferro Ogun, o deus da caça Oxosse, o deus das tempestades Xangô; são personificações das tribos naturais do país, como Tupinambá; são figuras fantásticas, que ora divinizam as árvores, como Loko e Juremeiro, ora idealizam uma profissão, como o boiadeiro; são antepassados comuns, que se singularizam no favor dos deuses, como os eguns... Assim se realiza a comunhão dos seres humanos com os deuses e os ancestrais. Não se trata de uma vaga comunhão espiritual, simbólica e remota, como no catolicismo, nem de uma simples ligação passageira e acidental com os mortos, como no espiritismo. Os dois mundos se confundem no candomblé [...] (CARNEIRO, 1967, p. 17).

Assim, o autor remete-se à relação entre a memória do escravo africano – com seu panteão divino – e as religiões que já eram praticadas no Brasil. Para Bastide (1958), essa relação se deu, porque a comunidade afro-brasileira conseguiu (re)criar novas instituições – com a criação de estruturas sociais complexas (infraestruturas) – que acomodassem o

conhecimento cultural africano (superestrutura) trazido por indivíduos ou grupos de escravos. Portanto, pode-se dizer que a diversidade cultural foi a máquina propulsora da formação de comunidades religiosas afro-brasileiras, ou o que se constitui chamar de povo-de-santo, onde novas instituições religiosas foram reconstruídas.

### **2.2.1. AS NAÇÕES DO CANDOMBLÉ COMO GRUPOS ÉTNICOS**

Sabe-se que, na contemporaneidade, há uma certa liberdade para o desenvolvimento dos cultos religiosos de origem africana, apesar da gênese desses cultos estar atrelada ao catolicismo, religião majoritária dos senhores de escravos. Embora as práticas religiosas africanas fossem, socialmente, negadas, a influência que elas receberam do catolicismo e exerceram sobre este é nítida.

Nesse sentido, Parés mostra que os primeiros terreiros de candomblé da Bahia surgiram de comunidades católicas formadas por negros que não deixavam de praticar suas atividades religiosas tradicionais. Percebe-se que os grupos africanos, mesmo inseridos nas festividades católicas, diferenciavam-se por suas características próprias.

Essa diferenciação não se dava a nível somente africano *versus* europeu, mas a africano *versus* africano, a partir de língua, canto, dança e instrumentos. Portanto, apesar de os grupos dominantes não darem liberdade de culto (na verdade nenhum tipo de liberdade) aos africanos, os europeus sabiam que se tratava de povos com características culturais próprias e que, por conseguinte, não eram grupos homogêneos. Com isso, “a dinâmica dialógica de diferenciação étnica” (PARÉS, 2006, p. 101) entre os grupos africanos persistia.

Na tentativa de se compreender como os grupos se diferenciam entre si (com vistas a entender a constituição das nações do candomblé acreano), usaremos “a problemática” desenvolvida por Barth (2011) em torno do conceito tradicional de grupo étnico e os critérios, desenvolvidos pelo antropólogo, para definir as fronteiras entre as culturas.

Para se constituir como um grupo étnico diferente de outro, Barth afirma que não são quaisquer características culturais que são levadas em consideração, mas sim aquelas que têm uma certa relevância. Paralelamente, o autor analisou que o “conteúdo cultural das dicotomias étnicas” segue dois padrões:

- (i) sinais ou signos manifestos – os traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como o vestuário, a língua, a moradia, ou o estilo geral de vida;
- (ii) orientações de valores fundamentais – os padrões de moralidade e excelência pelas quais as ações são julgadas.

Por isso, ser identificado como pertencente a uma determinada cultura “implica o direito de ser julgado e julgar-se pelos padrões que são relevantes para aquela identidade”. Barth frisa que esses dois padrões que possibilitam contrastes não são julgados aleatoriamente pelos grupos e que, porventura, não são passíveis de uma delimitação (ou interpretação) muito rígida por parte de um pesquisador. Os grupos étnicos mantêm relações entre si, formando/ (re)formulando suas características identitárias e, ao mesmo tempo, fixam suas marcas étnicas para se diferenciarem entre si.

Barth afirma que a definição tradicional de grupo étnico, amplamente utilizada pelos antropólogos, não alcança a delimitação de fronteiras étnicas como um problema a ser discutido e que, portanto, torna-se muito “simplista”:

[...] minha principal objeção é que tal formulação impede-nos de entender o fenômeno dos grupos étnicos e seu lugar na sociedade e na cultura humanas. Isso acontece porque ela foge de todas as questões problemáticas: pretendendo propiciar um modelo ideal típico de uma forma empírica recorrente, ela implica um ponto de vista preconcebido a respeito dos fatores significativos quanto a gênese, estrutura e função de tais grupos (BARTH, 2011, p. 190).

Ao discordar de uma interpretação dada à definição de fronteiras étnicas, Barth entende que as diferenças culturais não estão atreladas a isolamento geográfico e social e que, portanto, não podem ser critérios

definidores de “sustentação da diversidade cultural”. O autor esclarece que as fronteiras entre as culturas existem mesmo que elas se relacionem: essa visão de Barth é classificada por Parés de teoria “relacional” por seguir uma linha que privilegia a definição de fronteiras étnicas e, por extensão, identidades étnicas, a partir da relação entre os diferentes grupos. Por isso, “os nós se constroem em relação a eles”. Mesmo com a inserção de características culturais de um outro grupo, o grupo receptor dessas características ainda se definirá como uma comunidade culturalmente independente:

Em primeiro lugar, fica claro que as fronteiras persistem, apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais (BARTH, 2011, p. 188).

O autor discute que as identidades étnicas se constroem a partir do contraste cultural que um grupo faz em relação a outro, permitindo a inserção de novos elementos em sua cultura, (re)formulando novos paradigmas e perpetuando elementos considerados tradicionais. Ou seja, um grupo étnico se efetiva como um grupo social pleno tendo a observação contrastiva sempre como parâmetro para avaliar os aspectos culturais do grupo vizinho: “... de outro modo, uma dicotomização dos outros como estrangeiros, como membros de outro grupo étnico, implica que se reconheçam limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de julgamentos, de valor e de ação, e uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo” (BARTH, 2011, p. 196).

Dessa forma, analisaremos, de maneira preliminar, a formação do candomblé acreano, a partir da sua organização social construída por meio de nações, compreendendo que elas são importantes delimitadores culturais utilizados pelos adeptos do candomblé para marcar sua identidade, resultando, conseqüentemente, em grupos distintos. Portanto, consideraremos que as nações do candomblé acreano se constituem como grupos

étnicos e que têm a língua-de-santo, utilizada em seus rituais, como um delimitador fronteiriço.

### **2.2.2. AS “NAÇÕES” DO CANDOMBLÉ RIOBRANQUENSE**

Nas conferências de cultura que estão ocorrendo periodicamente em Rio Branco com a mobilização de ativistas, ONGs, políticos, universidades, membros da sociedade civil e representantes das comunidades de terreiro<sup>48</sup>, estão se discutindo várias questões relacionadas às populações negras a partir de algumas perspectivas que perpassam aspectos políticos e identitários. Esses debates são importantes na atual conjuntura brasileira, cujas políticas públicas de intervenção junto às populações negras estão em foco. Ademais, participar dessas discussões nos leva a refletir sobre a formação de elementos próprios ou oriundos de populações negras como é o caso do candomblé. No Brasil e, em particular no Acre, analisar a formação de grupos religiosos, faz-nos pensar como teve início tal organização grupal e como essas comunidades resistiram até os dias atuais, mantendo algumas características culturais e (re)formulando-as ao longo do tempo.

Entendendo que o candomblé acreano é uma religião que a todo momento faz remissões, seja por meio de rezas, cantigas, oferendas etc. ou alusão direta a seres mitológicos que tenham a África como ambiente de diversas práticas (PRANDI, 2001), as nações do candomblé acreano se consubstanciaram em grupos étnicos que, de uma forma ou de outra, recorreram aos prováveis vestígios de línguas africanas, ora para fazer referência a uma entidade – por meio de rezas, invocações, cantigas, cumprimentos etc., ora para fazer uma remissão à África, considerada, entre muitos praticantes do candomblé entrevistados, o ambiente que preserva

---

48 Silva não vê com bons olhos essas empreitadas, pois, segundo ela, elementos de ordem socioeconômica não podem ser analisados a partir de um viés cultural: “Em Rio Branco, as manifestações religiosas de matrizes africanas, somente em tempos recente vêm ganhando certa projeção, em razão de todo um discurso promovido por algumas agências de propaganda disfarçadas de movimentos sociais que tentam desviar o foco do debate, tratando questões de ordem sócio-econômica como se fossem apenas cultural, restringindo a questão do elemento negro a simples cor de pele, aspecto que merece ser melhor analisado...” (SILVA, 2009, p. 43).

a religião africana tradicional, pura e livre de misturas, marcando assim o grupo a qual pertence mais próximo a dos ritos considerados tradicionais<sup>49</sup>.

Há uma tradição etnográfica no Brasil (v. Bastide, 1958; Verger, 1981; Carneiro, 1967 e Santos, 1977<sup>50</sup>) de se considerar que existem candomblés mais “puros” que outros. Por essa lógica, os terreiros de candomblé da Bahia como o Gantois, o Opô Afonjá e a Casa Branca (terreiros alvo das grandes etnografias brasileiras) são considerados os que mais se aproximam, liturgicamente, da África. Contemporaneamente, as etnografias abandonam esse critério de pureza e estabelecem que as diversas características do candomblé podem apresentar um *continuum* de relação. Portanto, para Sjørølev (*apud* CAPONE, 2009, p. 23): “o jogo com elementos ou formas não é devido à degradação de uma realidade que deve permanecer imutável, ao contrário, isso é a condição prévia para a continuação do ritual”.

Embora o Acre não seja considerado um estado que tenha tradição histórica na prática do candomblé, pois a formação de terreiros é de certa forma recente nesse território, constatou-se que em Rio Branco os adeptos da religião procuram se vincular aos terreiros tradicionais citados, por também, entenderem que eles são os que melhor praticam os cultos africanos. Fundamentalmente, essa tentativa de se filiar a um desses terreiros é um traço definidor da formação das nações em Rio Branco.

Para melhor delimitarmos o conceito de nação em Rio Branco, levaremos em consideração a autointitulação, ou seja, a qual nação o auxiliar de pesquisa se vincula e, posteriormente, as características linguísticas

49 Identificamos, na fala de alguns auxiliares de pesquisa, uma tentativa incessante de relacionar a nação a qual pertencem aos ritos que eles consideram puramente africanos. Nesse sentido, algumas entidades não africanas ou que na sua origem não tenham relação com a África como exus (não orixá) e pombas-gira, embora sejam bastante invocadas pelos adeptos da religião, são considerados seres não tão puros quanto os orixás. É comum, nos terreiros de candomblé de Rio Branco, uma divisão espacial entre as representações materiais dos orixás (assentamentos) e os assentamentos dos exus e pombas-gira. Isso ocorre devido a questões mitológicas (PRANDI, 2001) e, do ponto de vista interpretativo, da não possibilidade de haver “mistura” entre os rituais destinados aos orixás e àqueles realizados para as outras entidades (CAPONE, 2009).

50 Esses antropólogos concentraram seus estudos em terreiros de tradição Quetu-nagô. Atualmente, terreiros de outras nações passaram a ser objeto de estudos. Destaque para o trabalho de Parés (2001), referente ao terreiro Seja Hundé de tradição Jeje, já citado nesse trabalho.

apresentadas em rezas, canções, invocações, cumprimentos etc., no momento da realização litúrgica de algum culto nas nações observadas<sup>51</sup>.

Considerando, portanto, que os candomblés de Rio Branco filiam-se aos candomblés da Bahia, mesmo que isso seja confirmado apenas no discurso do praticante da religião (que pretende dar um *status* mais tradicional ao seu terreiro), os termos que nomeiam as nações também serão influenciados por essa tradição do candomblé baiano. Carneiro (1954) identificou cerca de cem candomblés baianos, destes, examinou 67, cujas nações são:

**Quadro 1 – Nações do candomblé<sup>52</sup>**

<b>Nações</b>	<b>N.º de terreiros filiados</b>
Angola	15
Caboclo	15
Kêto <sup>53</sup>	10
Gêge	8
Ijexá	4
Congo	3
Ilú-ijexá	2
Alakêto	1
Muçurumim	1
Nagô	1
Africano	1
Dahoméa	1
Yórubá	1
Moxê-Congo	1
Angola-Congo	1
Congo-caboclo	1
Angolinha	1
<b>Total</b>	<b>67</b>

51 Os capítulos 3 e 4 tratarão, mais profundamente, das características linguísticas das nações mencionadas.

52 Carneiro (1954, p. 41 e 42).

53 Preservou-se a ortografia original encontrada em Carneiro (1954).

Vemos que há uma grande diversidade<sup>54</sup> de nações no candomblé da Bahia. Em se tratando do candomblé riobranquense, os terreiros existentes se filiam às nações: Queto e Jeje.

---

54 Talvez, essa diversidade se dê porque as nações são criadas, segundo Parés (2001), a partir de critérios subjetivos e que tinham como elemento definidor de fronteiras étnicas – entendendo-se também como elemento definidor de identidades étnicas – as línguas maternas dos negros africanos.



# 3

## **A LÍNGUA-DE-SANTO E A LÍNGUA-DO-POVO-DE-SANTO EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE RIO BRANCO-AC:**

APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DOS  
DADOS LEVANTADOS

Para se entender/conhecer como se deu a influência das línguas africanas em várias regiões do Brasil é importante haver estudos linguísticos que analisem/descrevam situações de “fala”<sup>55</sup> dos resquícios dessas línguas em pontos específicos do território brasileiro.

Apesar de não haver nenhuma língua africana falada atualmente em território nacional, várias são as contribuições das línguas africanas na constituição do português brasileiro. Com uma quantidade considerável de línguas africanas convivendo junto ao português dos senhores de escravos, a tendência era haver uma interrelação entre as línguas, por ter sido o ambiente de contato entre línguas (WEINREICH, 1957). Como no Brasil houve uma situação sociolinguística onde prevaleceram variedades do português como língua majoritária da população (BORTONI-RICARDO, 2011), algumas características das línguas africanas se incorporaram ao português brasileiro:

O [possível] processo de pidginização foi acelerado pela chegada dos escravos trazidos da África, com os quais os portugueses e seus descendentes e os índios cristianizados conviveram em contato próximo nas vilas e nas áreas rurais. Os escravos eram classificados em ladinos ou boçais, conforme falassem ou não os pidgins (grifo da autora) africanos de base portuguesa, e não constituíam um grupo linguisticamente homogêneo (BORTONI-RICARDO, 2011, p. 28).

Ao longo do tempo, essas línguas se reduziram a vestígios linguísticos concentrados, na sua maioria, em cerimônias religiosas de origem africana, como o candomblé e a umbanda, ou no vocabulário dos adeptos dessas religiões em contextos sociolinguísticos específicos.

Os prováveis vestígios de línguas africanas falados nos rituais afro-brasileiros e a fala dos adeptos dessas religiões em situações referentes às práticas religiosas – principalmente, os atos de fala no terreiro, por exemplo – são intitulados por Castro (1968 e 1983) de língua-de-santo - LS e língua-do-povo-de-santo - LPS, respectivamente. A autora assim caracteriza LS:

55 O vocábulo “fala” está entre aspas por fazer referência, também, a ambientes linguísticos que não pressupõem um contexto de fala como as cantigas, rezas, evocações etc. que são feitas em LS.

Esse repertório linguístico, genericamente chamado de língua-de-santo (grifo da autora) na Bahia, compreende uma terminologia religiosa operacional, de caráter mágico semântico e de aparente forma portuguesa, mas que repousa sobre sistemas lexicais de diferentes línguas africanas que provavelmente foram faladas no Brasil durante a escravidão, vindo a constituir uma língua ritual, mítica, que se acredita pertencer à nação do vodum, do orixá ou do inquice e não a determinada nação africana política atual (CASTRO, 1983, p. 84).

Outras religiões afro-brasileiras apresentam, também, um léxico litúrgico permeado por termos africanos, como o Santo Daime, por exemplo. Nesse trabalho, somente serão analisados os termos africanos do candomblé.

Para a autora, a LS se constitui como variedade linguística que não pertence a nenhum país africano, mas que tem uma função linguística e extralinguística dentro dos terreiros. Não se trata de uma língua, como quimbundo, por exemplo, mas de uma “língua especial” com função específica. Em relação ao repertório lexical da LS, Castro complementa:

São palavras que descrevem a organização sócio-religiosa do grupo, objetos ritualísticos e sagrados, cozinha ritualística, cânticos, saudações e expressões referentes a crenças, costumes específicos, cerimônias e ritos mágicos, todas apoiadas em um tipo consuetudinário de comportamento bem conhecido dos participantes desses cultos por experiência pessoal. Nesse vocabulário, de estrutura ligada a certas formulações simbólicas, não há metáforas, sinonímia precisa, pois cada “palavra-de-santo” é mantida dentro da fidelidade ritual de apelo, da denominação dos referentes (CASTRO, 1983, p. 85).

Castro (1968, p. 31) afirma que as línguas africanas, além de se reduzirem às LS, também se concentraram nas falas de adeptos dos cultos afro-brasileiros, particularmente nos rituais do candomblé, que, apesar de resistirem à interferência do prestígio crescente do português, “tem, com o tempo, dele recebido uma boa influência morfológica e vocabular, notadamente nos candomblés de origem congo-angola”.

A autora acrescenta que, além dos termos usados nos terreiros de candomblé serem prováveis resquícios de línguas africanas, vários termos do português, nesses ambientes, perderam o seu significado original e as-

similaram características semânticas de termos africanos. São os decalques linguísticos (CASTRO, 1983). Castro explica o que são decalques linguísticos:

Há decalque linguístico quando, para denominar uma noção ou um objeto novo, uma língua A (aqui, o português) traduz uma palavra simples ou composta pertencente a uma língua B (aqui, as línguas africanas). Quando se trata de uma palavra simples, o decalque se manifesta pela adição, ao sentido corrente do termo, de um “sentido” tomado emprestado a língua B; assim, a palavra despacho, cujo sentido de envio tomou talvez aquele de oferenda (= envio às divindades) por decalque dos itens africanos bozó (banto) e ebó (kwa) (CASTRO, 1983, p. 93).

Como podemos ver pela citação de Castro, a influência das línguas africanas para a formação do Português Vernacular Brasileiro não se deu, somente, com empréstimos diretos dessas línguas, mas, também, por vias semânticas.

Segundo Petter (2008), as línguas negro-africanas, transplantadas para o Brasil há quase quinhentos anos, sobrevivem hoje sob a forma de línguas especiais, ou seja, como modos de falar próprios de uma faixa etária ou de um grupo de pessoas dedicadas a atividades específicas. Não se apresentam mais como línguas plenas, mas revelam traços de seu longo e intenso contato com o português. O seu uso – além de estar associado a grupos específicos – está vinculado a duas funções principais: ritual, nos cultos religiosos afro-brasileiros e demarcação social: como língua “secreta”, utilizada em comunidades negras rurais, e de grupos socialmente marginalizados como os de travestis<sup>56</sup>.

As “línguas cultuais” foram empregadas, desde pelo menos o século XIX, nos cultos ditos afro-brasileiros. Estes são principalmente de dois tipos: os da espécie candomblé, mais próximo da tradição africana, e os da espécie umbanda, que justapõem diversas tradições, africana, indígena e europeia (catolicismo e espiritismo).

Os candomblés apresentam distinções quanto à base da LS empregada nos seus rituais, dependendo da sua subdivisão interna (V. capítulo

<sup>56</sup> Os movimentos sociais LGBT’s preferem o uso do termo no gênero feminino (BENEDETTI, 2009).

sobre as nações do candomblé), sendo que o uso diferenciado de termos da LS será usado como marca identitária e, conseqüentemente, delimitador de fronteiras entre os grupos do candomblé. O acesso a alguns desses termos é difícil (ao pesquisador ou a outro “interessado”) pelo fato de serem reservados, na maioria das vezes, aos iniciados. Nesse ínterim, a LS e a LPS servem de suporte ao ritual – cânticos, saudações, nomes/mensagens de/ aos iniciados – e à comunicação no interior da comunidade ritual.

Neste trabalho, será considerado que a LS e a LPS possuem uma estrutura, pois são faladas em uma comunidade de fala – os terreiros de candomblé. Mesmo que as variedades linguísticas citadas não cheguem ao status de línguas plenas – mas uma interrelação de várias línguas –, essa estrutura perpassa os domínios linguísticos que vão do fonológico ao semântico, passando pela morfossintaxe.

### **3.1. A CLASSIFICAÇÃO DE GREENBERG**

Para exemplificar, Petter (2008) acrescenta, à classificação genealógica de Greenberg citada anteriormente, algumas línguas que pertencem às famílias e grupos mencionados:

- a) Congo-cordofaniano (Niger-Congo + Cordofoniano): mais de mil línguas faladas por centenas de povos negro-africanos, praticantes das mais diversas formas de religião, das nativas tradicionais às de imposição colonial cristã e islâmica, ocupando um vasto território que se estende da direção sul do Saara ao cone sul-africano e do Atlântico ao Pacífico. Compreende quatro grandes famílias:
  - a.1. Niger-congo, com mais de mil línguas e 260 milhões de falantes, concentrados na África ocidental, central, oriental e meridional, e distribuídas em seis ramos:
    - a.1.1. Atlântico Ocidental (uolofe, fulani, serere, diola, ...)
    - a.1.2. Mandê (solinquê, suçu, malinquê, bambara...)
    - a.1.3. Voltáico (gur) (senufô, moci, grunche, bariba...)
    - a.1.4. Kwa (ibô, ijó, fon, ewe, gun, mahi...)

a.1.5. Benue-congo:

- as línguas do platô (cambari, birom...) e da região do Cross-Rivers (ibibio, efique...), na confluência dos rios Níger e Benue, na Nigéria;
- as línguas do grupo banto, cerca de 500, faladas em toda a extensão ao sul da linha do Equador (anjico, quicongo, quimbundo, umbundo, zulu, quioco, macua, maconde, herero, ronga, Tonga, jaga, luba, teque, bamba, lunda...).

a.1.6. Adamaua Oriental, línguas da República Centro-Africana (adamaua, imbaca, songo...)

A.I. Cordofaniano: um pequeno grupo de línguas pouco conhecidas, faladas em uma das regiões do Cordofão, no Sudão.

- b) Nilo-saariano: cem ou mais línguas faladas por 30 milhões de pessoas no Sudão, Etiópia, Uganda, Quênia e norte, da Tanzânia e sul do Saara (canure, songai, massai, nuer, turcana...).
- c) Afro-asiático: antes chamadas de hamito-semíticas, são cerca de 300 línguas com 250 milhões de falantes. Foram introduzidas na África, no 7º século, depois das invasões islâmicas. Esse grupo compreende cinco ramos:
- Semítico (árabe e línguas etíopes)
  - Egípcio antigo
  - Berbere (Maghreb)
  - Caxítico (Somáli)
  - Chádico – da qual faz parte o hauçá, no noroeste da Nigéria, na África Ocidental, com extensão no sudoeste da atual República do Níger.
- d) Coissá: usadas, hoje, na África do Sul, Namíbia, Botsuana e Angola, sua característica marcante está no uso dos “cliques”, razão por que são conhecidas como “línguas do clique”. O termo é composto dos vocábulos khoikhoi (hotentotes) e san (bosquímanos), cada grupo com cerca de mil falantes. Consideradas “as primeiras línguas” da África do Sul. Dentre essa diversidade de línguas africanas apresentadas anteriormente, Petter mostra que chegaram ao Brasil, via tráfico negreiro, por volta de 200

a 300 línguas africanas : “uma pequena parcela do conjunto linguístico africano que conta com 2000 línguas, segundo o inventário mais recente de Grimes (1996)”. Segundo a autora, essas línguas são originárias, essencialmente, das duas grandes áreas africanas já citadas : (i) área oeste-africana, cuja língua fon, pertencente ao grupo “kwa” ou “gbe” servirá de língua substrato para o léxico da LS dos terreiros jejes (CASTRO, 2001; PETER, 2008, PARÉS, 2006); (ii) área *banto* - caracterizada por um número reduzido de línguas, tipologicamente homogêneas, mas falada por um número maior de escravos africanos. Dentre essas línguas, para o estudo em questão, destacam-se as línguas quicongo (H10), quimbundo (H20) e a umbundo (R10) que, primordialmente, influenciaram o léxico da LS dos terreiros, incluindo o “cluster” formado pelo “hinterland” congo-angola.

### 3.2. A CLASSIFICAÇÃO DE GUTHRIE

Com base tipológico-geográfica, M. Guthrie, que teve sua primeira versão em 1948, faz a seguinte divisão para as línguas banto.

- Línguas diferentes em grupos (conjunto de línguas com falares regionais que têm um dado número de traços comuns e que estão próximas geograficamente), representados por números;
- Os grupos em 15 zonas (conjunto de grupos que têm um dado número de traços comuns e que estão próximos geograficamente), designadas por uma letra maiúscula (A, B, C...) (Meussen introduziu uma décima-sexta zona, J ou D-E);
- Em cada zona (A, B, C...) um número variado de grupos (1, 2, 3...), denominados pelo nome de uma língua ou de duas línguas representativas.

### 3.3. DOMÍNIOS LINGÜÍSTICOS AFRICANOS NO BRASIL

Considerando-se que, por mais de 4 séculos, os povos africanos foram trazidos de duas regiões subsaarianas, dois grandes domínios linguísticos africanos podem ser descritos em território brasileiro: banto e oeste-africano. Esses dois domínios linguísticos são compostos por línguas

que serviram como línguas de substrato para o desenvolvimento da LS nos terreiros de candomblé brasileiros.

### **3.3.1. DOMÍNIO BANTO**

De acordo com o mapa etnológico africano no Brasil, praticamente todas as regiões brasileiras tiveram contato com línguas banto. As características da colonização portuguesa que impulsionaram essa expansão foram: a agricultura do séc. XVI ao XIX, a mineração a partir do séc. XVIII e serviços urbanos a partir do séc. XIX.

### **3.3.2. DOMÍNIO OESTE-AFRICANO**

Dentre os oeste-africanos, destacam-se aqueles que falavam línguas de um grupo de variedades linguísticas chamadas de yoruboid e línguas do grupo ewe-fon. Essas línguas são faladas na parte oriental da Costa do Marfim, sudeste de Gana, sul do Togo, Benim Meridional e Nigéria Ocidental, ao longo dos portos de Aladá, Anexô, Uidá, Cotonu, Badagri e Lagos. Até agora, as que se mostraram mais intensas em território brasileiro foram as do grupo ewe-fon e do yoruboid.

As variedades linguísticas pertencentes ao yoruboid possuem cerca de 20 milhões de falantes, concentrados no reino de Queto, atual Benim, onde é chamada de Nagô, e na Nigéria ocidental, tornando-se uma das três línguas nacionais. As outras duas são o hauçá (29 milhões), na região norte, e o ibo (12 milhões), ao leste do país. O hauçá, língua afro-asiática, chegou ao Brasil nas primeiras décadas do século XIX trazida pelos seus falantes escravos que se instalaram na cidade de Salvador, em um período em que se exigia trabalho escravo para afazeres domésticos e urbanos. Instalar-se em território urbano e doméstico, permitiu que esses escravos pudessem se organizar em várias revoltas, ocasionando na “Revolta dos Malês”, a mais famosa dentre várias que ocorreram. Castro (2002) afirma que Nina Rodrigues (1932, p. 216-217) chegou a registrar um vocabulário com cerca de 88 termos, lembrados por descendentes diretos desses escravos. Além disso, a autora afirma que Rodrigues documentou um vocabu-



Maniacky (2011)<sup>58</sup> apresenta as seguintes características gerais das línguas banto:

- a) As línguas banto são pertencentes a um mesmo tronco linguístico, o proto-banto;
- b) A maioria das línguas banto são tonais, tendo dois sistemas básicos de tom: o tom alto e o tom baixo;
- c) As línguas banto possuem, extensivamente, um sistema de prefixos de classes nominais;
- d) Cada nome pertence a uma classe;
- e) Cada classe é identificada por um prefixo no substantivo. Se o substantivo for acompanhado de adjetivos e verbos, estes terão prefixos que concordarão com o prefixo do substantivo;
- f) A marcação de pluralidade é dada por um prefixo específico.

### 3.5. LÍNGUAS KWA E/OU YORUBOID

No Brasil, são esparsas as pesquisas sobre a influência das línguas do ramo kwa, principalmente das variantes fon ['Fõ], ewe [i'βi], também chamadas de Gbe [g'be] e mahi [ma'hi]. Como já foi mencionado nesse trabalho, alguns vestígios dessas variantes, possivelmente, se fixaram no candomblé Jeje-Mahi.

Devido à dificuldade de se encontrar material bibliográfico sobre essas línguas no Brasil, nos basearemos no artigo “Obra Nova da Língua Geral de Mina: a língua ewe nas minas gerais” de Aryon Dall’Igna Rodrigues” (2003). Nesse texto, Rodrigues faz uma pequena alusão ao trabalho de Antônio da Costa Peixoto, natural de Entre o Douro e Mina, que escreveu um manual de conversação da língua falada pelos escravos africanos que trabalhavam nas minas de ouro. Esse manual é conhecido por meio de dois manuscritos datados nos anos de 1731 a 1741, respectivamente.

---

58 As considerações, acima mencionadas, sobre as línguas bantu foram apresentadas na disciplina Tonologia Comparativa das Línguas Bantu ministrada pelo Prof. Dr. Jack Maniacky – docente visitante da Unir e membro do Museu Real da África Central Tervurem – Bélgica.

O primeiro se encontra na Biblioteca Nacional de Lisboa (fundo geral nº 3052), com 14 folhas não numeradas, cuja titulação é “Alguns apontamentos da Lingoa Minna com as palavras portuguezas correspondentes”. O outro, com o título “Obra Nova da lingoa geral de mina, traduzida, ao nosso igdioma” está na biblioteca pública de Évora (códice CX-VI/1-14b). Segundo Rodrigues, o manual foi feito com intuito de ensinar os senhores de escravos a “lidar” com a língua falada pelos escravos, por ocorrerem vários problemas devido à dificuldade de comunicação entre algoz e escravo.

Ao longo das suas explicações, Rodrigues comprovou a importância do trabalho de Costa Peixoto ao concluir que boa parte das lexias apresentadas pelo autor era reconhecida por estudantes africanos que estudavam na Unicamp à época da pesquisa:

[...] e tendo voltado ao Brasil em 1960, afastei-me da linguística africana e só voltei a lidar com o trabalho de Costa Peixoto na década de 80, quando fiz amizade com alguns estudantes da República Popular do Benim (ex-República do Daomé) que foram fazer um curso de português na Unicamp, todos falantes de línguas do complexo dialetal Ewe, também chamado mais recentemente Gbe: dois de Fon, um de Gum e outro de Mahi. Um dos falantes de fon, Lucien Akabassi, dispôs a percorrer comigo todos os dados de Costa Peixoto, dando os equivalentes e prováveis equivalentes em sua língua materna, os quais transcrevi foneticamente. Pelo menos 90% dos dados do manual de Costa Peixoto foram imediatamente reconhecíveis, não só os vocábulos soltos, mas igualmente as sentenças, de modo a não deixar dúvidas de que a língua em questão pertence ao complexo dialetal Ewe e coincide sobretudo com o Fon [...] (RODRIGUES, 1932, p. 93).

Rodrigues aponta também que algumas formas divergem do Fon, mas se identificam com outra variedade de mesma família “ora com o Gun, ora com o Mahi”.

Para fazer algumas considerações sobre o manual de Costa Peixoto e a língua fon atualmente falada na África, Rodrigues utilizou-se do manuscrito de 1741, cuja obra apresenta mais lexias do que a primeira publicação:

- Tem 899 itens na língua africana com a respectiva tradução em português;

- Quase metade dos itens (426) é de palavras avulsas, associadas semanticamente;
- A outra parte (473) são frases avulsas ou integradas em pequenos diálogos característicos da relação entre brancos e africanos.

Abaixo, segue-se uma reprodução da pequena comparação fonético-fonológica de Rodrigues (2003, p. 95-96) com os termos correspondentes em Fon atual:

**Quadro 2 - Algumas considerações fonético-fonológicas sobre as lexias de Costa Peixoto (1741) e a língua Fon atual, feitas por Rodrigues (2003)**

Características fonético-fonológicas da língua fon apontadas por Rodrigues	Registro de Costa Peixoto (1741)
<p><b>Consoantes oclusivas de dupla articulação</b></p>	<p>O Fon tem duas oclusivas de dupla articulação lábio-velares, uma surda e outra sonora: <math>\bar{k}</math> p e <math>\bar{g}</math> b. Ambas foram registradas por Costa Peixoto como simples labiais e, assim, confundidas com as labiais simples do Fon: 168<sup>59</sup> <math>\bar{k}</math>po 'pedaço de pau': po [po]<sup>60</sup> 'bordão', 62 af<math>\bar{k}</math> pa 'sapato': afópá [afó'pa], 131 <math>\bar{g}</math>ák po 'barro de ferro': gampou [gã'po]<sup>61</sup> 'alavanca'; 122 <math>\bar{g}</math> bo 'cabra': bô [bô], 51 <math>\bar{g}</math> bakū 'chapéu': bàcom [ba'kô], 33 al<math>\bar{g}</math> bakame 'em baixo do braço': alóbacáme [aloba'kame]<sup>62</sup> 'braço'. Exemplos de oclusivas labiais simples (só sonoras): 212 buko' 'oráculo': buço [bu'kô] 'cirurgião', 214 ba! 'chicote': ba [ba] 'bacalhau de açoutar', 217 nūbioto 'mendigo': numbiatô [nūbia'tô] 'pobre que anda tirando esmolas'.<sup>63</sup></p>

59 Rodrigues explica como os dados estão sequenciados: “Os exemplos têm um número, que indica sua posição na sequência dos dados na Obra nova [2º manuscrito de Costa Peixoto datado]; este é seguido da forma em Fon atual e da tradução portuguesa; a esta seguem-se dois pontos e a forma escrita por Costa Peixoto e, entre colchetes, em símbolos fonéticos, a provável pronúncia que daria a essa forma um leitor português ou brasileiro; acrescentou-se ainda a tradução de Costa Peixoto, quando esta diverge, ainda que só ligeiramente, da que foi obtida junto ao informante do Benim” (RODRIGUES, 1932, p. 94).

60 Rodrigues não fez marcação de acento nos vocábulos monossílabos.

61 O autor não usou o [ã] e nem o [ẽ].

62 Há possibilidade do [a], do vocábulo apresentado, ser nasalizado, atendendo ao padrão de nasalização do português que se dá da direita para a esquerda (CÂMARA JR., 2008).

63 Função dos diacríticos: (´) tom alto, (˘) tom baixo, (ˆ) tom descendente.

Características fonético-fonológicas da língua fon apontadas por Rodrigues	Registro de Costa Peixoto (1741)
<p><b>Consoantes oclusiva dental retroflexa</b></p>	<p>O Fon tem uma oclusiva dental retroflexa sonora [ɖ] e duas simples, uma surda [t] e a outra sonora [d]. Costa Peixoto registrou a retroflexa da mesma maneira que a dental sonora simples [d], com a letra d: ɖa ‘cabelo’: da [da], 49 aɖiɖo ‘urina’: adidô [adi‘dô]<sup>64</sup> ‘urina’; com oclusiva sonora simples: 218 dokuno ‘rico’: dôcuno [do‘kuno]<sup>65</sup>, 202 vodũno ‘sacerdote, pai-de-santo’: avo‘duno [avo‘duno] ‘padre’, 205 aguda ‘Portugal’: aguda [a‘guda] ‘a Bahia’.</p>
<p><b>Consoantes fricativas surdas velar e glotal</b></p>	<p>O Fon tem duas fricativas surdas posteriores, a velar [x] e a glotal [h]. A primeira foi identificada por Costa Peixoto com a fricativa alveo-palatal surda [ʃ] do português e transcrita com ch, enquanto que a glotal foi identificada com a oclusiva (ou com a fricativa [ʒ]) velar sonora do português [g] e representada pela letra g. Exemplos: 20 xome ‘interior da barriga’: choume [‘ʃome] ‘barriga’, 121 xe ‘pássaro’: echê [e‘ʃe], 211 xõtõ ‘amigo’: chomto [ʃõ‘to] ‘amigo, camarada’, 223 axõ‘su ‘governador’: achósú [aʃõ‘su], 188 atãxoleto ‘barbeiro’: atamchólatô [atãʃõlãto]<sup>66</sup>, 291 xoxo ‘há muito tempo’: chouchou [ʃoʃo]<sup>67</sup> ‘muito tempo’; 6 ahõ ‘miolos’: agom [a‘gõ], 105 ohã ‘porco’: ugam [u‘gã], 132 hũ ‘canoa’: gum [gũ], aha ‘aguardente’: agam [a‘gã]<sup>68</sup>.</p>

64 Outra transcrição para o vocábulo seria [aɖʒi‘dô], devido a palatalização do [d] seguido de [i] em algumas variedades do PB.

65 V. nota 73.

66 Rodrigues não marca o acento desse vocábulo. Quanto ao uso de [ã], v. nota 72.

67 Também não há marcação de acento por Rodrigues.

68 Nesse vocábulo, Rodrigues não coloca a numeração de Costa Peixoto. Para [u‘gã] e [a‘gã], v. nota 72.

CAPÍTULO 3:

A língua-de-santo e a língua-do-povo-de-santo em terreiros de candomblé de Rio Branco-AC:  
Apresentação e análise dos dados levantados

Características fonético-fonológicas da língua fon apontadas por Rodrigues	Registro de Costa Peixoto (1741)
<b>Aproximante vocálica anterior</b>	<p>A aproximante vocálica anterior [j] foi percebida como tal e escrita com y, exceto quando precedendo a vogal homorgânica [i], caso em que foi escrita com h e quando contígua à vogal nasal, caso em que foi escrita com nh: 45 ajo 'vagina': ayó [a'jɔ] 'cono', 187 ajato 'ferreiro': ayótó [ajɔ'tɔ], 399 ajihũ 'brincadeira': ahigum [aigũ] 'zombar ou folgar', 455 maji 'do ajikũ 'vou plantar feijão': mahidou ahicum [mai'doaikũ], 92 ji 'boi': nhi [i], 97aju 'couro': nhũ [ɲu].</p>
<b>Aproximante vocálica posterior</b>	<p>A aproximante vocálica posterior [w] foi de percepção difícil para Costa Peixoto, que ora escreveu o uh, ora huh: 181 kowe 'argila branca': couhê [kɔ'e] 'pito de gesso', 193 gãweno 'dono de metal brilhante, de quinilharias': gauheno [gaw'eno] '(homem) branco', 362 awi 'gato': ahuhy [au'i], 372, 373 wema 'escrita, documento': huhema [u'ema] 'o escrito (documento)'</p>
<b>Algumas frases</b>	<p>293 ndʒedê 'estou suando': humgédem [ũʒedê]; 294 sũsũ 'limpe-se!': sumsum [sũ'sũ], 295 Gum ŋkudiho (Fon ŋkudʒi) 'estou sujo': humcudiu [ũku'diu], 296 klo 'lave-se!': cló [klo], 297 Gum sɔ avɔ námi masũsũ (Fon... nu)mi...) 'dê-me a toalha para eu me limpar!': sóvóaname másusum [sɔvɔ'namɛ masu'su] 'dequá a toalha p' me limpar', 298 tʃite wabi 'levante-se e vá (buscar)!': titê huhábi [tʃite u 'abi] 'levantece ande buscalla'.</p>

Essa tabela nos ajuda a compreender, algumas características da língua Fon e, também, como se deu o processo de interferência do português – língua materna de Costa Peixoto – nos seus registros da língua africana em questão.

### 3.6. CONTATO LINGUÍSTICO E A “REAFRICANIZAÇÃO”

O contato linguístico é um fenômeno normal e muito frequente. Resulta do contato de línguas em situações sociolinguísticas apropriadas como foi o caso da colonização portuguesa no Brasil. Durante esse contato, ocorreu uma troca multilinguística entre falantes, em um contexto onde línguas são faladas em um mesmo território. Os termos originários de línguas africanas, atestados em vários elementos da estrutura linguística do Português Vernacular Brasileiro (PVB)<sup>69</sup>, testemunham esse contato. No Brasil, ele se deu entre a segunda metade do século XVI e o final do século XIX.

Segundo Munanga (2009), há uma certa dificuldade em se descrever as características de línguas africanas no PVB por não se ter informações precisas sobre essas línguas no período que entraram em território brasileiro. Para o autor, “tanto os banto quanto os oeste-africanos entraram no Brasil em proporções difíceis de quantificar por falta de fontes seguras e que todos deram igualmente suas contribuições na construção da sociedade e da cultura brasileiras”. Ou seja, sabe-se que a influência africana no português é grande, no entanto, faz-se necessário um conjunto satisfatório de pesquisas para mostrar como essa(s) influência(s) se deu/deram.

#### 3.6.1. A REAFRICANIZAÇÃO POR MEIO DA LS

Por volta dos anos 60, um fenômeno novo, que recebe o nome de “reafricanização” (CAPONE, 2009), ou simplesmente africanização (PRANDI, 2001, p. 7) estabeleceu-se no seio dos cultos afro-brasileiros. Para Prandi, a africanização:

<sup>69</sup> Alguns sociolinguistas discordam de alguns pesquisadores brasileiros e estrangeiros que se utilizam do contato português/línguas africanas em território brasileiro para explicar alguns fenômenos do PB rural. Segundo Naro & Scherre (2009), fenômenos de concordância, por exemplo, muito usados para exemplificar uma possível interferência gramatical de alguma língua africana no PB, já ocorriam em Portugal antes da chegada dos portugueses no Brasil (NARO & SCHERRE, 2009). Como o trabalho em questão refere-se a aspectos que estão no nível lexical, não abordaremos tais estudos e nem nos posicionaremos em torno de uma proposta teórica específica no tocante a esse assunto.

### CAPÍTULO 3:

A língua-de-santo e a língua-do-povo-de-santo em terreiros de candomblé de Rio Branco-AC:  
Apresentação e análise dos dados levantados

É o processo de retomada das tradições religiosas africanas iniciado na década de 60 em terreiros de nação de origem iorubá ou nagô. Implica reaprendizado da língua iorubá, recuperação da mitologia e de rituais esquecidos e alterados na diáspora, inclusive os procedimentos oraculares, e abandono das práticas sincréticas católicas e do culto de entidades de origem não iorubá, como os caboclos (PRANDI, 2001).

O autor nos mostra ainda que foi Mãe Stella Odé Kaiodé, ialorixá do Axé Opó Afonjá, de Salvador-BA, dentre as lideranças religiosas mais conhecidas, a precursora dessa “luta” contra o sincretismo católico, abandonando em suas práticas religiosas qualquer atividade considerada remissora a um rito católico.

Nos terreiros IAS e IOA, o sincretismo com a igreja católica não é bem visto, embora, no primeiro terreiro, algumas atividades estejam vinculadas ao calendário católico quaresmal. No IAS, sempre na quarta-feira de cinzas, MLO realiza o ritual “Fechar Gira”<sup>70</sup>, ocasião em que todas as festividades do terreiro são encerradas, sendo que nenhuma entidade pode ser invocada durante quarenta dias. Até mesmo os assentamentos dos orixás são cobertos com um pano branco “Alá” – assimilando-se ao que ocorre na igreja católica no tocante aos santos.

No sábado de aleluia, a ialorixá, na primeira hora do dia, vai ao roncó de seu barracão, com seu adjá na mão, “acordar os santos”.

Nesse momento, por meio de interpelações feitas aos orixás/voduns<sup>71</sup> em LS, os filhos-de-santo da casa recebem seus orixás. Ao ser questionada sobre os rituais do terreiro terem certa ligação com a liturgia católica, MLO se põe contrária, negando qualquer influência do catolicismo às suas práticas religiosas. Em alguns momentos, a ialorixá foi enfática: “na minha casa não há sincretismo, nós não cultuamos santos católicos, aqui não tem São Sebastião, Nossa Senhora Aparecida, São José, aqui tem Xangô, Oxum, Iemanjá”.

70 Parés (2006) afirma que no terreiro Seja Hunde, após o carnaval, é realizado o ritual “fechar o balaio” e também se encerram todas as atividades ritualísticas, retornando-as no sábado de aleluia. Vejamos, portanto, que essas atividades do candomblé vinculadas à quaresma é um aspecto da tradição Jeje Mahi. Essa questão reafirma a base católica do terreiro Seja Hunde – terreiro fundado a partir da irmandade católica Nossa Senhora da Boa Morte – e, por consequência, da nação Jeje Mahi.

71 MLO ora faz referência aos nomes dos orixás, ora aos nomes dos voduns.

Mãe Laura vincula o sincretismo com a igreja católica à prática de cultos aos santos, portanto, para ela, em seu terreiro não há sincretismo, mesmo utilizando-se do espaço quaresmal e de termos como *santo*, fazer festa para São João etc.

Pai Adélio também se põe contrário ao sincretismo religioso, afirmando:

*aqui nós somos do candomblé, então não tem essa história de quaresma. Faço todos os rituais necessários nesse período que, em outras casas, com pais-de-santo mais velhos (faz referência direta ao terreiro de mãe Laura), não são feitos. Respeito, mas aqui fazemos tudo, porque não somos católicos.*

No plano linguístico, a reafricanização traduziu-se pela valorização quase exclusivamente da “língua iorubá” (ou do que os falantes compreendem por iorubá). Esse movimento exprime de fato o desejo de uma maior autenticidade no que concerne à “africanidade” dos cultos.

Capone (2009) discute o processo da reafricanização, ao problematizar as etnografias de terreiros tradicionais da Bahia que consideram os cultos afros “mais próximos da África” como sendo os “mais puros” do que outros. Talvez, por isso e por outros motivos, atualmente, muitos terreiros de candomblé tentam ligar-se a algum terreiro da Bahia e, por extensão, do Rio de Janeiro, para ter, também, uma origem africana.

O processo de reafricanização, que vimos em ação na reinterpretação ritual dos exus de umbanda, encontra suas origens na busca incansável dos “africanismos” nos cultos afrobrasileiros. Desde o início dos estudos afro-brasileiros – e o próprio nome da disciplina o sublinha –, a atenção dos pesquisadores se voltou várias vezes para os traços culturais que mostravam uma origem africana. Na verdade, os cultos foram analisados em função dos ‘elementos que não podem ser explicados como fatos sociais que pertencem a esta sociedade, porque na verdade são externos a ela, já que tiveram a África como origem’ (CAPONE, 2009, p. 29).

Dessa forma, o iorubá – com o intuito de resgatar as tradições africanas – foi/está (sendo) utilizado como um delimitador dessa tradição, devido, dentre outras coisas, ao baixo conhecimento que pais e mães de santo têm da realidade linguística da África, até mesmo de aspectos histó-

ricos desse continente e de sua contribuição sócio-linguístico-cultural ao Brasil. A autora complementa que “a pedido dos seus responsáveis ‘pais e mães-de-santo’” e “sob o impulso de intelectuais nigerianos”, cursos de iorubá foram ministrados, não somente aos iniciados, mas também a todos aqueles que desejavam aprofundar-se na prática do candomblé.

A “língua iorubá” (ou as variedades linguísticas que constituem o chamado ioruboid), embora não seja a única língua de substrato das LS e LPS, é considerada por alguns adeptos das religiões afro-brasileiras como a única língua que influenciou os cultos afros. Dentre os nossos auxiliares de pesquisa, há a seguinte referência à língua iorubá:

*Quando um pai ou mãe de santo quer repreender um filho [filho de santo] e pra ninguém saber que tá chamando atenção ali se fala em iorubá, os de fora [os que não são da casa ou não são “feitos no santo”] fica vendo navio. Se você é um iãô ou um ebo-mi, seja lá como for a idade do santo, e ficar inventando coisa de outra pessoa no barracão e a gente não quer que os outro entenda, a gente vai chamar tua atenção, nós diz assim: fulano, kelori [kelo'ri] loxê [lo'je] bokê, bokê [bo'ke] (MLO/IAS)*

Segundo Castro (2002), a lexia [bo'ke] é do grupo linguístico ewe-fon ou gbe do ramo kwa da família Niger-Congo, mais especificamente, da língua fon. Vemos que a mãe-de-santo em questão desconhece o contexto linguístico que originou a formação da LS e LPS, mas conhece uma certa realidade linguística africana quando cita o iorubá, utilizando-o para delimitar sua identidade enquanto sacerdotisa de uma religião afro-brasileira (resgatando sua africanidade).

Para MLO, essa lexia, além de ser de origem iorubana, só é usada na nação Jeje-Mahi (nação que ela se vincula). Essa observação é interessante, porque nos mostra a aversão da ialorixá frente a possíveis “misturas” de sua nação com outras que constituem o candomblé. Em várias ocasiões, nos deparamos com a seguinte afirmação de Mãe Laura: “ninguém tira a mão de Jeje”, apresentando-nos que sua nação é “melhor”, mais “tradicional”, mais “pura” do que as outras.

Embora MLO demonstre uma postura de não interrelação com outras nações do candomblé, em algumas festas públicas realizadas em

seu terreiro (vimos cerca de quatro festas, sendo três de saída de iaô e uma de entrega de decá), presenciamos o toque dos atabaques, cantigas, invocações etc. realizados por adeptos da nação Queto. Assim, vemos que em sua fala, Mãe Laura se põe contrária à influência de outras nações, mas na prática, “canta-se, reza-se, invoca-se também em Queto” no seu terreiro.

A língua fon, como já foi citada, é a que mais influenciou a nação Jeje. Portanto, apesar de MLO não saber a origem do termo que usa, a lexia [bo'ke] poderia ser considerada um termo Jeje, sendo, nesse aspecto, um delimitador identitário:

Por sua vez, na Bahia, um sistema lexical de base fon não só é utilizado nas práticas litúrgicas dos terreiros de tradição jeje que se encontram, em maioria, nas cidades de Cachoeira e São Félix, no Recôncavo, mas ainda na estrutura conventual do modelo urbano prestigioso dos candomblés em geral, que sejam eles de raízes congo-angola (banto) ou nagô-queto (ioruba). São de origem ewe-fon a estratificação e terminologia dos grupos de iniciação ou barcos (adofona, adofonitinha, fomo, fomitinha, etc.), os termos peji e pejigã (o santuário e seu encarregado), runcó e rumpame (quarto de iniciação e terreiro), ajuntó (o espírito guardião), assento (o altar), e, como na Casa das Minas, a orquestra cerimonial composta pelos atabaques rum, rumpi, lé, percutidos com aguidavis (CASTRO, 2002, p. 63).

Comparando essa citação de Castro com a fala de MLO, há uma questão interessante: a ialorixá afirma que “suas raízes” se encontram no terreiro Seja Hundé (em Cachoeira de São Félix – v. capítulo comunidade de fala), igualando-se ao que Castro afirma sobre o uso de lexias em terreiros tradicionais de Cachoeira e São Félix. Vemos que o resgate à tradição africana, via terreiros tradicionais da Bahia, por meio de lexias próprias, é feita pela auxiliar de pesquisa.

### **3.6.2. A INTERRELAÇÃO DA LS ENTRE OS TERREIROS DE CANDOMBLÉ**

Ao longo da pesquisa, constatamos que os termos de origem Fon e Banto estão presentes tanto no terreiro de ascendência Jeje-Mahi como no de ascendência Queto.

Apesar da intensa influência Jeje nos cultos de candomblé (PARÉS, 2006), rezas, cantigas, rituais diversos da nação Queto influenciam o Ilê Jeje de Rio Branco. Em alguns rituais públicos observados, membros de terreiros Queto contribuíram com a “festa”, a partir de um conjunto de elementos característicos de seus terreiros de origem, mas, em nenhum momento, foi-se questionado a “nação” desses ritos. Ou seja, na festa pública o que importou foi a realização do ritual em LS.

### **3.6.2.1. A PROVÁVEL ORIGEM DAS LEXIAS DA LS EM RIO BRANCO**

Ao longo dessa seção, faremos algumas considerações sobre a possível origem das lexias da LS nos terreiros pesquisados. Para chegarmos a esse fim, utilizaremos as propostas etimológicas de: (i) Castro (2002), cuja obra foca algumas lexias com uma provável origem fon e (ii) Angenot & Angenot (2008) e Lopes (2006) para analisarmos as lexias de provável origem banta.

Fundamentalmente, em um estudo como esse, entendemos que precisamos apontar uma questão: faltam trabalhos, pelo menos no campo etimológico, sobre a possível origem africana de muitos termos do PB. Não se sabe, exatamente, de quais línguas africanas, ou de outras línguas, muitos lexemas são oriundos, impossibilitando uma análise mais aprofundada. Viaro (2004) afirma:

Na verdade, faltam trabalhos que estudem bem as línguas em questão [línguas africanas] e, ao mesmo tempo, faltam métodos para o estabelecimento de uma boa metodologia. Falta, ainda, compreender as circunstâncias de sua formação e do contato entre falantes [...] (VIARO, 2004, p. 299).

Devemos levar em consideração que os trabalhos dos autores utilizados nessa pesquisa apresentam etimologias presumíveis, muitas vezes se configurando como especulações das possíveis origens do étimo estudado. Dessa forma, ao fazer um levantamento das características fonético-fonológicas que sofreram mudança do étimo proposto à LS falada nos terreiros IOA e IAS, estamos, de toda forma, apresentando possibilidades – ou até mesmo especulações – de mudanças fonético-fonológicas, por não termos

evidências empíricas mais contundentes sobre a validade do étimo citado. Além disso, compreendemos que Castro (2002) estudou uma língua falada em Minas Gerais no séc. XVIII, o que, evidentemente, é uma variedade linguística de origem africana, já integrada ao contexto brasileiro, diferente das variedades africanas discutidas em Angenot & V. Angenot e Lopes, cuja influência na LS dos terreiros de candomblé baiano e carioca foi mais intensa. Logo, em se tratando da LS, apresentaremos apenas os presumíveis fenômenos fonético-fonológicos dos lexemas.

### 3.6.2.2. DAS LÍNGUAS AFRICANAS À LS: ASPECTOS FONÉTICO-FONOLÓGICOS

Embora entendamos que os terreiros IAS e IOA apresentem suas marcas identitárias – cuja divisão por nação faz essa delimitação –, esses terreiros se interrelacionam, mesmo que não seja de maneira direta (sendo muitas vezes essa relação negada pelos adeptos), no que se refere à LS. Nesse sentido, as lexias abaixo expostas estão presentes nos dois terreiros, independentemente da nação. Isso não quer dizer que a nação Jeje – cujo pertencimento à nação é (re)afirmada paulatinamente por MLO – não tenham lexias desconhecidas pelos frequentadores do IOA e vice-versa. Perante tal questão, faz-se necessário dizer que este trabalho focará as semelhanças lexicais entre os terreiros, haja vista, que mesmo que essas semelhanças existam para um trabalho como este, nas falas dos sacerdotes dos dois terreiros em questão, as diferenças são mais patentes do que as semelhanças. Ou seja, mesmo que uma lexia como *pejigã* seja considerada de origem fon, portanto, tipicamente da nação jeje-mahi, o terreiro Queto riobranquense estudado, não entende o termo dessa forma, analisando-o como uma palavra própria da sua nação. Essa questão é corroborada pela afirmação de Castro:

Entre os terreiros, seus seguidores podem compreender o sentido denotativo de certos termos, expressões, trechos de cânticos e saudações, mas ignoram as alusões e implicações mais profundas que cada um deles contém... Sendo assim, o repertório linguístico de suas cerimônias se conservou estranho ao domínio da língua portuguesa, enquanto o vocabulário necessariamente se cristalizou mais, tendendo a se modificar

### CAPÍTULO 3:

A língua-de-santo e a língua-do-povo-de-santo em terreiros de candomblé de Rio Branco-AC:  
Apresentação e análise dos dados levantados

menos, apesar das criações individuais, no momento em que foi aceito pela comunidade sócio-religiosa<sup>72</sup> como meio primordial de contatar as suas entidades, e o acesso ao seu conhecimento, como fator preponderante de integração e identidade etno-religiosa do grupo em geral, e de cada um, em particular (CASTRO, 2002, p. 196).

A afirmação da autora nos leva a concluir que a estrutura socioreligiosa ou etno-religiosa dos terreiros organiza o uso da LS, apresentando particularidades de uso entre os terreiros.

A partir do levantamento das características linguísticas das lexias da LS nos terreiros pesquisados, a tabela abaixo foi organizada, tendo a seguinte estrutura:

- *1ª coluna* – ortografia da língua portuguesa;
- *2ª coluna* – provável língua africana que deu origem à lexia na LS;
- *3ª coluna* – presumível mudança fonético-fonológica do termo base até o termo da LS;
- *4ª coluna* – transcrição fonética (como é falada a lexia na LS);
- *5ª coluna* – possível significado na LS que pode ser bem diferente do significado base das lexias;
- *6ª coluna* – outros significados possíveis para as lexias;
- *7ª coluna* – fontes de referência.

---

72 Fomos fiéis à ortografia usada pela autora.

**Algumas características fonético-fonológicas da LS, a partir das propostas etimológicas de Angenot & V-Angenot (2005), Lopes (2006) e Castro (2002) e de outros pesquisadores citados pelos autores**

<b>Ortografia da língua portuguesa</b>	<b>Provável procedência</b>	<b>Presumível mudança Fonético-Fonológico</b>	<b>Forma Fonética na LS</b>	<b>Significado na LS</b>	<b>Outros significados</b>	<b>Fontes</b>
Abará	Fon – Ablá	Rotacismo + inserção de uma V, resultando em sílaba CV	[aba'ra]	Bolo de feijão fradinho	-----	Castro (2002)
Abiã	Fon-Avinõ	Troca da consoante fricativa lábio-dental [v] pela consoante bilabial [b]; Queda da consoante nasal alveolar [n] e substituição da vogal média-fechada nasalizada [õ] pela vogal central baixa nasalizada [ẽ]	[abi ẽ]	Pré-noviço	mulher que tem um bebê para aleitar	Castro (2002)
Abô	Fon-Gbô	Redução de grupos consonânticos, resultando em sílaba CV e inserção de uma V no início de sílaba formando uma sílaba V	[a'bo]	Infusão de ervas para banhos	Carneiro	Castro (2002)
Acaçá	Fon-akasá, akasã	Levando em consideração o termo <b>akasã</b> , houve uma Desnasalização da vogal [ã]	[ aka'sa]	Iguaria feito de milho branco	-----	Castro (2002)

Ortografia da língua portuguesa	Provável procedência	Presumível mudança Fonético-Fonológico	Forma Fonética na LS	Significado na LS	Outros significados	Fontes
Adarrum	Fon- Àdâhũ	Desnasalização da V da segunda sílaba	[ada'hũ]	Toque de atabaque	-----	Castro(2002)
Adofona, Adofono ~ <sup>73</sup> dofona	Fon- Dòfônũ	Desnasalização de vogal; variação entre os sons [ɔ] e [o]	[dɔ'fõnɐ] ~ [do'fõnɐ]	Primeiro no barco	-----	Castro (2002)
Adofonitim, Adofonitinho ~ dofonitim, dofonitinho	Fon- dòfônũtĩ	Desnasalização da penúltima e última vogal; Anteriorização da vogal posterior alta arredondada nasalizada [ũ]; Palatalização da consoante [t] antes de [i]	[dɔfõni'ɥĩ] ~ [dɔfõni'ɥĩ]	Segundo no barco	-----	Castro (2002)
Adupé	Fon- do kpe'	Redução do grupo consonântico kp̃, resultando em sílaba CV; Alçamento da vogal posterior média-alta [o] e inserção da vogal central baixa [a]	[adu'pe]	Licença	-----	Castro (2002)

<sup>73</sup> Há variação na ortografia.

<b>Ortografia da língua portuguesa</b>	<b>Provável procedência</b>	<b>Presumível mudança Fonético-Fonológico</b>	<b>Forma Fonética na LS</b>	<b>Significado na LS</b>	<b>Outros significados</b>	<b>Fontes</b>
Aguidavi, Oguidavi	Fon- Àgidàvi	Na integração com uma língua acentual, houve a perda dos tons	[agida'vi]	Vareta de percussão	-----	Castro (2002)
Ajuntó, Ajotó, Juntó	Fon- àjɔtɔ'	Epêntese vocálica; Alçamento da vogal posterior média-baixa [ɔ], resultando na vogal posterior alta nasalizada [ũ]	[ʒũ'tɔ]	Espécie de anjo-da-guarda	Segundo orixá que rege a vida de algum ser humano	Castro (2002)
Alá	Fon- Àlà	Perda dos tons	[a'la]	Pano branco, espécie de toldo	-----	Castro (2002)
Angola	Kim- ngóolá, angoola	Alteração de consoantes pré-nasalizadas, promovendo a modificação de estruturas silábicas e nasalização do núcleo silábico anterior; Considerando-se a lexia ngóolá, houve uma epêntese vocálica; Redução da vogal longa [o:]	[ã'gɔlɛ]			Lopes (2006)

Ortografia da língua portuguesa	Provável procedência	Presumível mudança Fonético-Fonológico	Forma Fonética na LS	Significado na LS	Outros significados	Fontes
Angu	De origem africana, mas de étimo controverso <sup>74</sup> -ngu	Se levar-se em consideração o étimo <b>ngu</b> , houve redução de grupos consonânticos, resultando em sílaba V nasalizada. A nasalização se deu, provavelmente, por, um dos elementos do grupo consonântico reduzido ser a consoante nasal [n] <b>Regra:</b> <b>1º passo</b> Ø → V/___ Nc <b>2º passo</b> V → Ñ/___ N <b>3º passo</b> N → Ø <b>Resultado</b> NCV → ÑCV	[ã'gu]	Pirão ou papa de farinha de milho, arroz, mandioca ou banana cozida. Muito usado na cerimônias ritualísticas	-----	Lopes (2006) (v. nota 7)

74 Lopes (2006) faz a seguinte afirmação quanto à origem desse étimo: "... De origem africana, mas de étimo controverso. Em algumas línguas do grupo banto, um elemento **ngu** (grifo nosso) entra na composição de vocábulos correspondentes ao português "milho". Ex.: masangu (quimbundo), hungu (quimbundo, dialeto omumbuim). Entretanto, **mangu** e **angu** são formas que em quimbundo significam "erva, pastagem". Raymundo (1933:102), então, tenta ver a origem na expressão quimbunda **nfundi-io-angu**, i.e., "funje com ervas". É essa tentativa etimológica vai encontrar guarida nesse texto, sobre um jantar no antigo Daomé em 1796: "Nada mais nos mandou senão uma espécie de angu feito de diversas ervas, com uns bolos de milho cozido em água e sal..." (Clado Ribeiro de Lessa, Viagem de África em o Reino de Dahomé, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1957, pag. 63). Uma das línguas do antigo Dahomé é o fongbé, falado pelo povo fon (Jeje no Brasil). Nessa língua, que não pertence ao grupo banto, e portanto foge ao âmbito do nosso trabalho, o termo que designa a "papa de milho, aipim etc." é agou, aportuguesado, agu. O termo seria autóctone ou um portuguesismo de origem africana (nfundi-io-angu, quimbundo >angu (grifo do autor), português > agou, fon)?

<b>Ortografia da língua portuguesa</b>	<b>Provável procedência</b>	<b>Presumível mudança Fonético-Fonológico</b>	<b>Forma Fonética na LS</b>	<b>Significado na LS</b>	<b>Outros significados</b>	<b>Fontes</b>
Arroboboi	Fon- Awóbóbó	Deslabialização da glide [w], resultando na consoante fricativa glotal [h] e inserção do glide [j]	[ahobo'boj]	Saudação para o Vodum Bessém	-----	Castro (2002)
Axé	Fon- Ásê	Desnasalização; Abaixamento da vogal anterior média-fechada[e], resultando em vogal anterior média-aberta [ɛ];	[a.ʃɛ]	Os objetos sagrados	O fundamento do terreiro, a base da vida	Castro (2002)
Atacã	Fon- atakã'	Não houve mudança fonológica	[ata'kɛ̃]	Faixa em torno dos atabaques	-----	Castro (2002)
Babá	Fon- Bàbà	Não houve mudança fonológica	[ba'ba]	Pai	-----	Castro (2002)
Barco	Fon- Agbāku	Queda da vogal [a]; Redução da consoante com articulação dupla [gb], resultando em consoante labial [b]; Desnasalização da vogal [ã]; Inserção da consoante fricativa glotal [h]	[ˈbahku]	Grupo de iniciação	Os que morrem para renascer juntos	Castro (2002)

Ortografia da língua portuguesa	Provável procedência	Presumível mudança Fonético-Fonológico	Forma Fonética na LS	Significado na LS	Outros significados	Fontes
Besseim, Obesseim	Fon- gb`esê	Reestruturação da consoante com articulação dupla [gb], resultando em consoante labial [b]; Alçamento da vogal média-aberta [e], resultando na vogal média-fechada [e]; formação do ditongo nasal [ẽ]	[be'sẽ]	Vodum representado pela cobra, o arco-íris	-----	Castro (2002)
Brajá	Fon- Blaja	Rotacismo, resultando na substituição de [l] por [r]	[bra'ʒa]	Espécie de colar de búzios	-----	Castro (2002)
Búzio	De origem africana, mas de étimo controverso <sup>75</sup> -buzi	Inserção do glide [w] em final de palavra	[`buziw]	Concha do mar usada, outrora, na África como moeda, e hoje, no Brasil, nas práticas da tradição religiosa afro-brasileira	-----	Lopes (2006) (v. nota 8)

75 Para Lopes: "... o étimo tradicionalmente aceito é o latim *bucina*, trombeta, que pode se associar à origem do nome das conchas grandes, mas não ao das pequenas conchas a que este verbete se refere. E mesmo assim, o lat. *Bucina* tem parentesco com o protobanto *n-budy*, segundo Raymundo (1933, pag. 35)".

Ortografia da língua portuguesa	Provável procedência	Presumível mudança Fonético-Fonológico	Forma Fonética na LS	Significado na LS	Outros significados	Fontes
Cabaça	Kim/Kik-kabasa	A lexia passou de um sistema tonal a um sistema acentual onde as pré e pós- tónicas sofrem mudanças	[ka'base]	Elemento que tem várias funções: desde instrumento musical (para obter sons específicos) até como objeto ritualístico	Criança gêmea que nasce em segundo lugar	Lopes (2006)
Cachimbo	A sua origem é controversa <sup>76</sup> - Kim-kuxiba <sup>77</sup>	Substituição da vogal posterior alta [u] pela vogal central baixa [a]; Posteriorização da vogal [a], resultando na vogal posterior alta [u]; Nasalização da vogal anterior alta [i]	[ka'ʃi bo]	Aparelho para fumar composto de um forninho onde se põe o tabaco. Nos candomblés e na umbanda pequisados, os cachimbo são usados pelos pretos-velhos	-----	Lopes (2006) (v. nota 9)

76 Lopes (2006) afirma a controvérsia em delimitar a origem desse étimo: “... A. G. Cunha e M. Soares, o étimo é o quimbundo kixima, poço. Sampaio (1986:82) afirma ser palavra genuinamente guarani. Raymundo formula várias hipóteses, como a seguinte: ‘Os landinos de Moçambique chamam ao chocalho, feito do quengo de um coco, chi-imbo, cujo diminutivo é ka-chi-imbo, que pode ser verdadeiro étimo de cachimbo’ (1933:111). Para nós, o étimo está no quimbundo kuxiba: chupar, aspirar, sorver (Ribas, 1989: 161) e veio através da locução kuxiba ni bexi=chupar no bexi, no cachimbo, ou seja, cachimbar///BATER NO CACHIMBO (grifo do autor), loc. verb. O mesmo que morrer: ‘Quando alguém acaba de fumar cachimbo, bate com ele em alguma coisa para limpar; quando se bate o cachimbo é porque acabou de fumar. Daí a relação com o fim da vida’ (SOUTO MAIOR, 1973, p. 40)

77 Dentre as possibilidades de origem para a lexia cachimbo, optaremos pelo mais aceito por Lopes.

Ortografia da língua portuguesa	Provável procedência	Presumível mudança Fonético-Fonológico	Forma Fonética na LS	Significado na LS	Outros significados	Fontes
Colunfê	Fon- ku#nu#we	Formação de vocábulo fonológico; abaixamento da vogal posterior alta [u], resultando na vogal posterior média-fechada [o]; Deslabialização da glide [w], resultando na consoante fricativa lábio-dental [f]; Alçamento da vogal [e]	[kolo'fe]	Bem-vindo, boa sorte	-----	Castro (2002)
candomblé	Termo de origem banta, mas de étimo controverso <sup>78</sup>	Se levarmos em consideração apenas o étimo ka+ndombe, houve uma reestruturação de consoantes com fase inicial nasalizada, resultando em nasalização das vogais [a] e [o]; Abaixamento da vogal [e]	[kôdô'ble]	Tradição religiosa de culto aos orixás, voduns e inquices	-----	Lopes (2006)
Canzuá	Kim-Ka-Nzua	Reestruturação de consoantes com fase inicial nasalizada, resultando nasalização da vogal [a]	[kêzo'a]	Local, terreiro ou salão onde se realizam as cerimônias, nos rituais de origem banta	Cabana	Lopes (2006)

78 Como a origem dessa lexia apresenta controvérsias entre os pesquisadores, Lopes expõe: “Para A. G. Cunha é híbrido de candombe mais o ioruba ilê (grifo do autor), casa. Nascentes dá apenas origem africana. Raymundo dá ka+ndombe, com epêtese do L. E Yeda P. de Castro aponta longa evolução, a partir do protobanto.” Veja o que propõe AA!

Ortografia da língua portuguesa	Provável procedência	Presumível mudança Fonético-Fonológico	Forma Fonética na LS	Significado na LS	Outros significados	Fontes
Cufã	Kik/Kim/Umb-ku-fwa	Epêntese consonantal; Deslabialização da consoante fricativa lábio-dental [fw]	[ku'fã]	Morrer	-----	Castro (2001)/ Mendonça (1933-1973)/ Lopes (2003)/ Freitas (s/d)/Jurema (s/d)/ Raimundo (1993) <i>apud</i> Angenot & V-Angenot
Decá	Fon-Dèka	Não houve mudança fonológica	[de'ka]	Transmissão de obrigação do terreiro	Libertar, retirar a cabaça, cerimônia religiosa	Castro (2002)
Dendê	Kim-Ndende	Reestruturação de consoante com fase inicial nasalizada, resultando em consoante oral e nasalização do núcleo silábico anterior	[dê'de]	Espécie de óleo usado em rituais e oferendas para algumas entidades.	O fruto do dendezeiro. Tãmara, fruto da palmeira	Lopes (2006)
Dengue	Yor-dêng'ê	Reestruturação de consoante com fase inicial nasalizada, resultando em consoante oral e nasalização do núcleo silábico anterior; Alçamento da vogal anterior média-aberta[ɛ], resultando em vogal anterior média-fechada [e]; Labialização da consoante oclusiva velar [g]	[dê'gwe]	Banho sagrado. Feito com milho branco cozido e águas, acrescido um pouco de açúcar	Mingau	Castro (2001)/ Raimundo (1933)/ Jurema (s/d) <i>apud</i> Angenot & V-Angenot

<b>Ortografia da língua portuguesa</b>	<b>Provável procedência</b>	<b>Presumível mudança Fonético-Fonológico</b>	<b>Forma Fonética na LS</b>	<b>Significado na LS</b>	<b>Outros significados</b>	<b>Fontes</b>
Dilonga	Kik/Kim/Umb-edilonga	Afêrese vocálica; Reestruturação de consoantes com fase inicial nasalizada, resultando em consoante oral e nasalização do núcleo silábico anterior; Palatalização da consoante [d] antes de [i]	[dʒi' lõgɐ]	Caneca	-----	Castro(2001) <i>apud</i> Angenot &V-Angenot
Ebó	Fon-vo`	Afêrese vocálica; Troca da consoante fricativa lábio-dental [v] pela consoante bilabial [b]; Inserção de vogal anterior média que produz uma alofonia entre as vogais [e] alta e [ɛ] baixa	[e' bɔ] ~ [ɛ' bɔ]	Oferenda propiciatória	-----	Castro (2002)
Fomo	Fon-Yomo	Troca do glide [j] pela consoante fricativa lábio-dental [f]; Alçamento da vogal posterior média-fechada [o], resultando na vogal posterior alta [u]; Nasalização da vogal [o] junto à consoante nasal bilabial [m]	[ˈ fõmɔ]	3º do barco	-----	Castro (2002)

<b>Ortografia da língua portuguesa</b>	<b>Provável procedência</b>	<b>Presumível mudança Fonético-Fonológico</b>	<b>Forma Fonética na LS</b>	<b>Significado na LS</b>	<b>Outros significados</b>	<b>Fontes</b>
Fomutim, Fomitinho, Fomutinha	Fon- yomutf	Troca da glide [j] pela consoante fricativa lábio-dental [f]; Nasalização da vogal [o] junto da consoante nasal bilabial [m]	[fõmu'ti]	4º do barco	-----	Castro (2002)
Gamo	Fon- nogamu	Afêrese silábica; Nasalização da vogal central-baixa [a], resultando na vogal central-baixa nasalizada [ã]	[gẽmu]	6º do barco	-----	Castro (2002)
Gamutinha, Gamutinho	Fon- nogamutĩ	Afêrese silábica; Nasalização da vogal central-baixa [a], resultando na vogal central-baixa nasalizada [ã]	[gẽmu'ti]	7º do barco	-----	Castro (2002)
Gira	Umb-chila ou ti-jila	Sonorização do fone fricativo palatal [ʃ]. No caso do étimo tijila, queda de CV no início de palavra e dissimilação de [l] por [r].	[ʒiɾɐ]	Roda feita pelos adeptos da religião durante um ritual	Dançar, bailar, da mesma raiz de ochila, lugar de dança	Lopes (2006)

Ortografia da língua portuguesa	Provável procedência	Presumível mudança Fonético-Fonológico	Forma Fonética na LS	Significado na LS	Outros significados	Fontes
Gum, Ogum	Fon- Gu	Afêrese vocálica; Nasalização da vogal posterior alta [u], resultando na vogal posterior alta nasalizada [ũ]	[o'gũ]	Vodum da guerra, ferreiro	Também chamado de Orixá	Castro (2002)
Ibá	Fon- gbá	Reestruturação de consoante com dupla articulação [gb̃], resultando em consoante com articulação simples bilabial [b]; Epêntese vocálica	[i'ba]	Quartinha, cuia	-----	Castro (2002)
Ibim	Fon gbĩ	Reestruturação de consoante com fase inicial nasalizada, resultando na consoante oral [n]; Epêntese vocálica	[i'bĩ]	Caracol	-----	Castro (2002)
Indaca	Umb-daka/õndaka	Redução de consoantes pré-nasalizadas, resultando em sílaba CV, anteriorização e nasalização do núcleo silábico anterior; Considerando-se a lexia <b>daka</b> , houve uma epêntese vocálica	[ĩ'dakɛ]	Maldição	-----	Castro (2001) <i>apud</i> Angenot &V-Angenot

Ortografia da língua portuguesa	Provável procedência	Presumível mudança Fonético-Fonológico	Forma Fonética na LS	Significado na LS	Outros significados	Fontes
Kitanda	Kim-Ki-tanda	Reestruturação de consoante com fase inicial nasalizada, resultando na consoante oral [d] e na nasalização do núcleo silábico anterior	[ki'tãde]	Feira	No terreiro Ilé Axé Sesilé, sempre é feita uma kitanda com erês (entidades infantis) após uma festa de “feitura de santo”	Castro (2001)/ Mendonça (1933-1973)/ Raimundo (1933)/ Casculo (1964)/ Trigueiros (1977)/ Schneider (1991) <i>apud</i> Angenot & V-Engenot
Marafo	Kik-malavu	Dessonorização da consoante [v], resultando em [f]; Rotacismo de [l] por [r]	[ma'rafu]	Cachaça	-----	Castro (2001)/ Raimundo (1933)/ Mendonça (1933-1973)/ Freitas & Pinto (1955)/ Carneiro (1954)/Vogt & Fry (1983, 1985, 1996) <i>apud</i> Angenot & V-Engenot
Miçanga	Kik/Kim-minsanga	Reestruturação de consoante com fase inicial nasalizada, resultando em consoante oral [g] e nasalização do núcleo silábico anterior	[mi'sãge]	Contas de vidro coloridas	-----	Castro (2001) <i>apud</i> Angenot & V-Engenot

Ortografia da língua portuguesa	Provável procedência	Presumível mudança Fonético-Fonológico	Forma Fonética na LS	Significado na LS	Outros significados	Fontes
Mukuiuzambi	Kik/Kim-moloku#mosinzambi	Reestruturação de consoante com fase inicial nasalizada, resultando em consoante oral [b] e nasalização do núcleo silábico anterior; Formação de vocábulo fonológico; Alçamento da vogal posterior média-fechada[o], resultando em vogal posterior alta [u]	[mukuju'zɛ bi]	Saudação entre os iniciados da nação Angola	-----	Castro (2001)/ Machado Filho (1944)/ Dornas Filho (1943) <i>apud</i> Angenot &V-Angenot
Mulambu	Kik/Kim-mulamba, mulumbi, mulambu	Reestruturação de consoante com fase inicial nasalizada, resultando em consoante oral [b] e nasalização do núcleo silábico anterior	[mu' lɛ̃ bɔ]	Nome de um tipo de pomba-gira	Pedaço de pano velho	Castro (2001) <i>apud</i> Angenot &V-Angenot
Neca	Fon- Ne	Apócope silábica; Abaixamento da vogal posterior média-fechada [e], resultando na vogal posterior média-aberta [ɛ]	[ˈneke]	Pênis	-----	Castro (2002)
Obi	Fon- vi	Epêntese vocálica; Troca da consoante fricativa lábio-dental [v] pela consoante bilabial [b]	[o'bi]	Noz-de-cola	Caracol	Castro (2002)

<b>Ortografia da língua portuguesa</b>	<b>Provável procedência</b>	<b>Presumível mudança Fonético-Fonológico</b>	<b>Forma Fonética na LS</b>	<b>Significado na LS</b>	<b>Outros significados</b>	<b>Fontes</b>
Ogã, Gã, Gano	Fon- gã, gãnu	Epêntese vocálica; Apócope da sílaba final, promovendo a nasalização do núcleo silábico anterior	[o'gẽ]	Zelador, protetor	-----	Castro (2002)
Padê	Fon- kpadénu	Reestruturação de consoante com dupla articulação [kp̃], resultando em consoante com articulação simples [p]; Apócope da sílaba final	[pa'de]	Rito propiciatório para Leba.(EXU) precede todas as cerimônias	-----	Castro (2002)
Paó, Paô	Fon- kpà#ó	Reestruturação de consoante com dupla articulação [kp̃], resultando em consoante com articulação simples [p]; Formação de vocábulo fonológico	[pa'ɔ]	Palmas	-----	Castro (2002)
Pejigã	Fon- kpeji#gã	Reestruturação de consoante com dupla articulação [kp̃], resultando em consoante com articulação simples [p]; Formação de vocábulo fonológico; Alçamento da vogal anterior média-aberta [ɛ], resultando em vogal anterior média- fechada [e]	[peʒi'gẽ]	Zelador do peji	-----	Castro (2002)

<b>Ortografia da língua portuguesa</b>	<b>Provável procedência</b>	<b>Presumível mudança Fonético-Fonológico</b>	<b>Forma Fonética na LS</b>	<b>Significado na LS</b>	<b>Outros significados</b>	<b>Fontes</b>
Pemba	Kik/Kim- mpemba	Reestruturação de consoante com fase inicial nasalizada, resultando em consoante oral [p]/[b] e nasalização do núcleo silábico anterior	[ˈpẽbɛ]	Caulim reduzido a pô de largo uso ritualístico	-----	Castro (2001)/ Jurema (s/d)/Nery (1963)/ Bastide (1967) <i>Apud</i> Angenot & V-Angenot
Pomba-gira	Kik-kim mpemba#ndzila	Posteriorização e nasalização do núcleo silábico anterior; Formação de vocábulo fonológico.	[põbaˈʒire]	Entidade congo-angola equivalente a Exu	-----	Castro (2001)/ Cacciatore (1988)/ Carneiro (1954)/ Freitas (s/n)/Bastide (1967) <i>Apud</i> Angenot & V-Angenot
Runcó ~ Roncó	Fon- hũko	Abaixamento da vogal posterior alta nasalizada [ũ], resultando na vogal posterior média- fechada nasalizada [õ]	[hõˈkɔ]	Camarinha, clausura	-----	Castro (2002)
Runjebe	Fon- hũjebe	Alçamento da vogal anterior média-aberta [ɛ], resultando em vogal anterior alta [i];	[hũˈʒɛbi]	Colar, pulseira ou rosário feitos de contas pretas ou marrom, símbolo da nação mina-jeje	-----	Castro (2002)

<b>Ortografia da língua portuguesa</b>	<b>Provável procedência</b>	<b>Presumível mudança Fonético-Fonológico</b>	<b>Forma Fonética na LS</b>	<b>Significado na LS</b>	<b>Outros significados</b>	<b>Fontes</b>
Tó	Fon- t'ɔ	Mudança de padrão tonal para acentual	[tɔ]	Banheiro	Rio	Castro (2002)
Vodum	Fon- vodu	Mudança de padrão tonal para acentual	[vo'dũ]	Divindade ewe-fon	-----	Castro (2002)
Vodunce	Fon- vodunsi	Apócope da sílaba final; nasalização da vogal posterior alta [u], resultando na vogal posterior alta nasalizada [ũ]	[vo'dũsi]	A/O iniciado	-----	Castro (2002)
Xaorô	Fon- kaolo	Substituição da consoante oclusiva velar [k] pela consoante fricativa palatal [ç]; Semivocalização da vogal posterior média-fechada [o]; Dissimilação de [l] por [r]	[ʃaw'rɔ]	Guizos presos nos tornozelos	-----	Castro (2002)
Tempo/ Zaratepo	Kik/Kim-tembu/ zaratembu	Reestruturação de consoante com fase inicial nasalizada, resultando em consoante oral [p] e nasalização do núcleo silábico anterior; Formação de vocábulo fonológico; Dessonorização da consoante [b], resultando em [p]	[zara'tẽpo]	Saudação à/ao inquite orixá Tempo	-----	Castro (2001)/ Carneiro (1954) <i>Apud</i> Angenot & V-Angenot

### **3.7. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O LÉXICO DO PORTUGUÊS [LÍNGUA-DO-POVO-DE-SANTO] FALADO NOS TERREIROS ILÊ AXÊ SESILÊ E ILÊ OXUM APARÁ**

Lucchesi, Baxter & Ribeiro (2009, p. 57) nos informa que a influência das línguas africanas sobre o PB foi mais intensa do que a das línguas indígenas. Segundo o autor, o Brasil apresentou características colonialistas que impediram uma maior participação das línguas indígenas na formação do PB. Dentre essas características, podem-se destacar a transplantação da civilização cristã ocidental para o Brasil, a dizimação dos grupos autóctones por meio de moléstias, a expulsão de suas terras – onde encontravam abrigo na “civilização”, intensificando a perda de sua cultura nativa –, além de serem escravizados, sendo que, por questões culturais, não se adaptavam ao trabalho forçado, sobretudo o agrícola. Tudo isso promoveu o intenso genocídio de populações indígenas, diminuindo a possibilidade de uma maior contribuição das línguas maternas desses grupos na formação do PB. Portanto, questões históricas, sociais, antropológicas, geográficas etc. foram fundamentais para tornar as línguas africanas as que mais contribuíram com a constituição do PB. Lucchesi (2009, p. 58) aponta algumas características sócio-históricas e demográficas que melhor nos revelam a importância dos africanos na formação “da língua que se tornaria hegemônica no Brasil: o português”:

- a) Número de escravos africanos trazidos para o Brasil e impacto, em termos demográficos, desse contingente sobre a composição étnica da sociedade brasileira;
- b) Origem geográfica e caracterização etnolinguística dos africanismos e sua distribuição pelo território brasileiro;

Formas de interação desses indivíduos, nos níveis social, cultural e linguístico, com o grupo dominante.

Quanto à influência lexical no PB, Petter (2001) faz um levantamento de pesquisas sobre a influência lexical das línguas africanas no PB. A partir desses apontamentos, vemos que há uma quantidade considerável

de trabalhos no Brasil que consideram o PB<sup>79</sup> uma língua com forte influência lexical das línguas africanas e indígenas:

A diversidade do léxico do português do Brasil foi notada pelos primeiros viajantes e tornou-se matéria de estudo linguístico no século XIX. Os primeiros trabalhos sobre a diferença entre o português de Portugal e o português brasileiro (PB) observaram que a variedade nacional se distinguia da língua da antiga metrópole pela incorporação de termos de origem indígena e africana, decorrente do contato dos falantes de línguas diversas e da necessidade de denominar realidades novas encontradas na América [...] (PETTER, 2001).

A autora chama a atenção para o fato de alguns textos de viajantes terem se tornado fontes de algumas etimologias, ainda no séc. XIX, por fazerem menção à diversidade lexical do PB. Esses trabalhos foram fundamentais para se chegar à conclusão que há forte influência africana na constituição do nosso léxico.

### **3.8. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O LÉXICO DA LPS NOS TERREIROS PESQUISADOS**

Para fazermos algumas considerações sobre a língua-do-povo-de-santo nas comunidades-de-terreiro supracitadas, precisamos analisar como os vestígios de línguas africanas se interrelacionam com o português, principalmente com o PB falado pelos adeptos do candomblé. Para tanto, como subsídio para a caracterização dos níveis sociolinguísticos de integração entre os prováveis vestígios de línguas africanas e o PB, nos basearemos em Castro (1980) e Póvoas (1989).

Castro (1980, p. 32) identifica um padrão sociolinguístico para explicar o resultado da influência de vestígios de línguas africanas no PB falado na sociedade baiana. Segundo a pesquisadora, a contribuição africana no PB se organiza em 5 níveis sociolinguísticos:

79 Petter faz referência à influência das línguas africanas no português, antes dos portugueses chegarem ao Brasil: “Antes da chegada dos portugueses ao Brasil, a língua portuguesa já havia entrado em contato com as línguas africanas, como se observa em documentos portugueses dos séculos XVI e XVII (Bonvini, 1996) que revelam o uso de termos emprestados, principalmente ao quimbundo, referentes à escravidão, ao tráfico, à vida militar e ao cotidiano” (PETTER, 2001).

### CAPÍTULO 3:

A língua-de-santo e a língua-do-povo-de-santo em terreiros de candomblé de Rio Branco-AC:  
Apresentação e análise dos dados levantados

**Nível 1** – a terminologia religiosa dos candomblés – “língua-de-santo”;

**Nível 2** – a linguagem de comunicação usual do povo-de-santo, membros e adeptos dos candomblés;

**Nível 3** – a linguagem popular da Bahia;

**Nível 4** – o português regional da Bahia;

**Nível 5** – o português do Brasil.

No nível 1, estão localizados os vestígios de línguas africanas que, recebendo influência do português, se consolidaram no candomblé. No nível 2, está o português falado pelos adeptos dos cultos afro-brasileiros que recebe influência da língua-de-santo no campo lexical. As nações que formam o candomblé possuem características lexicais peculiares. No entanto, devido à maior relação existente outrora e na contemporaneidade entre os candomblés, essas peculiaridades lexicais se consolidam mais como delimitadoras identitárias de fronteiras entre as nações, do que em reais diferenças linguísticas. Quanto ao nível 3, a autora afirma que se encontram os falares de brasileiros de camadas menos privilegiadas da sociedade, onde se encontra um elevado nível de negros e mestiços que, às vezes não sendo membros das comunidades afro-religiosas, de alguma forma, mantém contato com os terreiros. No nível 4, encontram-se as variedades do português consideradas mais valorizadas que, de uma forma ou de outra, também está nos terreiros afros, devido à ascensão sócio-cultural dos membros dos terreiros. Em se tratando do nível 5, estão os diversos falares regionais que forma o PB, principalmente pelo grande número de diferentes empréstimos lexicais africanos de uso corriqueiro.

Castro complementa:

O estudo, portanto, da integração dos empréstimos lexicais africanos, e pelo fato mesmo culturais, através dos diferentes níveis de linguagem identificados, oferece numerosas possibilidades de investigação para a sociologia, a antropologia, a história, a linguística etc., sobretudo como fonte complementar de informações históricas quanto às origens étnicas dos povos africanos que foram introduzidos no Brasil (CASTRO, 1980, p. 33).

Nesse sentido, consideraremos que esses níveis sociolinguísticos desenvolvidos por Castro nos ajudam a compreender, a princípio, como se dá a relação entre língua-de-santo e língua-do-povo-de-santo, embora esta pesquisa se concentre nos níveis 1 e 2 descritos acima.

O léxico da LPS dos terreiros pesquisados é influenciado pelo léxico da LS utilizado em contexto ritualístico e do PB – enfatizando que o português já tem na sua constituição léxica termos de origem africana e indígena. Além disso, termos que no PB geral tem um significado específico, na LPS recebe outra característica semântica, ampliação de significado e de contexto semântico. É o caso, por exemplo, dos termos *compreendido* e *abrir a fala*. O significado do primeiro exemplo em PB é diferente do que na LPS, cujo sentido está relacionado a “estar apto a fazer algo, inteligente, que sabe muito sobre o candomblé”. No segundo exemplo, a expressão “abrir a fala” – que no candomblé significa “fazer um fundamento (termo próprio da LPS também) para o santo (orixá ou vodum no caso do candomblé acreano) poder pronunciar o seu ‘ilá’” – não existe em PB, tendo um significado preciso somente em LPS.

- Portanto, concordamos com Póvoas (1989, p. 99 e 100) que o léxico do português falado pelo povo-de-santo remete-se a vários aspectos culturais próprios do candomblé ou da cosmovisão compartilhada pelos seus adeptos. Alguns desses aspectos culturais são:
- Cargos, encargos, postos hierárquicos, categorias sócio-religiosas, graus de parentesco;
- Cerimônias, crenças, festividades, rituais;
- Culinária;
- Divindades;
- Indumentárias e adereços sagrados;
- Instrumentos musicais;
- Objetos de culto;
- Recintos sagrados;
- Toques, danças e ritmos.

Póvoas afirma que alguns lexemas e unidades lexemáticas usados pelos adeptos do candomblé são empréstimos do português e que houve a infusão de novos significados a eles:

[...] Tais termos, [lexemas e unidades lexemáticas do português que se entregaram à LPS] que também evidenciam a mundialidade dos terreiros, se integraram perfeitamente no dialeto do povo-de-santo e, por isso mesmo, são considerados como africanos por esse falante (PÓVOAS, 1986, p. 100).

Abaixo, segue-se um quadro com alguns termos e expressões da LPS coletados nos terreiros IAS e IOA. Não se trata de um levantamento exaustivo, mas da seleção de lexias e expressões que foram faladas pelos chefes dos dois terreiros durante as entrevistas realizadas e por adeptos quaisquer durante o período da pesquisa. Além dessas fontes citadas, também recorreremos ao nosso próprio conhecimento sobre os termos da religião. Para averiguar se o nosso entendimento sobre essas lexias estava correto, as testamos junto à mãe e pai-de-santo dos dois terreiros dessa pesquisa. Algumas lexias já foram citadas no quadro “Provável origem das Lexias da LS”, por, na LPS, terem um significado diferenciado. O quadro está organizado da seguinte forma:

**1ª coluna** – Forma ortográfica: como não há uma sistematização quanto à escrita dos termos, adequamos as lexias à ortografia oficial da língua portuguesa;

**2ª coluna** – Transcrição fonética: forma como os termos são falados nos terreiros, apresentando pequenas variações;

**3ª coluna** – Significado na LPS: para os possíveis significados, fazemos remissão ao conhecimento dos membros dos terreiros pesquisados. É possível que, em outros terreiros – ou até mesmo entre os candomblés pesquisados – haja pequenas diferenças;

**4ª coluna** – Contexto de uso: exemplos de algumas situações onde os termos são usados.

– Lexias e expressões da LPS

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Abiã	[abi'ẽ]	Aquele que não passou pela 'feitura-de-santo'	"ele ainda é <b>abiã</b> ... <sup>80</sup> "
Abô	[a'bo]	Infusão feita com ervas sagradas utilizada para banhos com fins de purificação	"...antes de entrar no roncó, tome banho de <b>abô</b> ...!"
Abrir a fala	[a'bria'fale]	Fazer um fundamento para o santo 'falar' o seu 'ilá	"...quando completar 7 anos de santo-feito, tem que fazer um fundamento pra <b>abrir a fala</b> do santo..."
Abrir caminho	[a'brika'mĩɲo]	Possibilitar coisas boas ao filho-de-santo	"O seu orixá vai <b>abrir seus caminhos</b> ."
Abrir casa	[a'bria'kaze]	Abrir uma casa-de-santo para exercer a função de ialorixá ou babalorixá	"...quando você receber o decá, pode <b>abrir uma casa</b> ."
Abucó	[abu'ko]	Cabruto	"...para a feitura, precisamos de <b>abucós</b> e adiês..."
Axogum	[aʃo'gũ]	Um tipo de ogã responsável pelos sacrifícios dos animais sagrados	"...tem o ogan que é <b>axogum</b> ..."
Adê	[a'de]	Adereço das iabás (orixás femininos)	"...Que <b>adê</b> lindo daquela santa!"
Adiê	[adzi'e]	Na casa jeje-mahi, o termo refere-se à galinha	"...para a feitura, precisamos de abucós e <b>adiês</b> ..."

80 As lexias mencionadas estão em negrito para facilitar a identificação.

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Adonum	[ado'nũ]	Termo falado por alguém, membro da alta hierarquia do candomblé, antes de fazer uma refeição (geralmente a principal)	“ <b>Adonum</b> , meus irmãos”
Adoxo	[a'dofo] ~ [a'dofo]	No terreiro Queto, trata-se de uma infusão, em forma de cone, que é colocada na cabeça do iaô. Ao indagarmos sobre a constituição dessa infusão ao babalorixá responsável pela casa Queto, ele disse que não se pode falar, porque o adoxo carrega muitos ‘fundamentos’, que somente os pais-de-santo e outros membros hierárquicos superiores da casa podem saber	“...Não se pode falar pra qualquer um o fundamento que tem no <b>adoxo</b> ...”
Agô	[a'go]	Pedido de desculpas	“ <b>Agô</b> , minha mãe, <b>agô!</b> ”
Agogô	[ago'go]	Instrumento musical	“...essa canção é acompanhada pelo <b>agogô</b> ...”
Água-de-Oxalá	[ˈagwadʒioʃaˈla] ~ [ˈagwadʒioʃaˈla]	Ritual em homenagem ao orixá Oxalá	“Aqui, na minha casa, a gente faz as <b>águas-de Oxalá</b> ”
Aguidavi	[agida'vi]	Varinhas que os ogãs alabês usam para tocar os atabaques	“...os atabaques são tocados com os <b>aguidavis</b> ...”
Ajeum	[aʒe'ũ]	Na casa Jeje-Mahi pesquisada, fala-se esse termo antes das refeições principais	“ <b>Ajeum</b> , minha mãe... <b>ajeum</b> , meus irmãos”
Alá	[a'la]	Pano branco usado para cobrir as pessoas que estão participando do final da “gira” do ritual público de candomblé. O alá pode ter funções esporádicas nos terreiros	“Equedi, deixe o <b>alá</b> preparado...”
Alacá	[ala'ka]	Roupa usada pelas autoridades do candomblé	“...muito bonito o seu <b>alacá</b> ...”

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Aláfia	[a'lafia]	Uma das posições dos búzios, ao ser jogado por um pai ou mãe-de-santo	Mãe-de-santo, ao jogar os búzios, diz a quem está lhe ouvindo “ <b>Aláfia</b> ”
Amalá	[ama'la]	Comida feita para o orixá Xangô	“... como seu caso envolve justiça, é bom fazer um <b>amalá</b> pra Xangô”
Anjo-da-guarda	[ 'ẽʒuda'gwahda]	O mesmo que protetor. Remete-se, geralmente, ao inquite, orixá ou vodum	“...pense no seu <b>anjo-da-guarda</b> e peça somente coisas boas...”
Aparelho	[apa'reljo]	Alguém que recebe entidades	“...Ela é <b>aparelho</b> do seu Zé Pelintra [ 'zɛpi'litɾɛ]...”
Aquicó	[aki'kɔ]	Na casa Queto, é o mesmo que galinha	“...na feitura usamos <b>aquicó</b> ...”
Aruanda	[aru'ẽdɛ]	Ambiente mítico (remete à África)	“...Oxóssi está em <b>Aruanda</b> .”
Arruntó	[ahũ'tɔ]	Na casa jeje-mahi, remete-se à bode/cabra	“O <b>arruntó</b> está muito caro...”
Assentar/ Assentamento	[asẽ'ta:]/[asẽta'mẽ to]	Representação material de uma entidade. Assentar seria o ato de fazer assentamento	“Precisamos <b>assentar</b> o Exu... É preciso fazer osé no <b>assentamento</b> do santo...”
Atabaque	[ata'baki]	Um dos instrumentos responsáveis pela musicalidade nos terreiros. São compostos por três tambores – rum, rumpi e lé – feitos de couro de bode e tem uma importância fundamental no candomblé	“Quando os <b>atabaques</b> soam, começa o candomblé...”
Atacam	[ata'kẽ]	Indumentária que é amarrada no peito de quem está vestido com uma roupa-de-santo	“o laço do <b>atacam</b> do oboró é amarrado atrás e da iabá na frente...”

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Atim	[a'tĩ]		"... minha filha-de-santo fez o ogã, mas os <b>atins</b> eram meus... Tem de passar <b>atim</b> nas curas..."
Axé	[a'fɛ]	Força vital	"Essa mãe de santo tem muito <b>axé</b> "
Axexê	[a'fɛ'fɛ]	Ritual realizado após a morte de alguma autoridade do terreiro	"... no Rio [Rio de Janeiro], fizeram o <b>axexê</b> daquele pai de santo."
Axós	[a'ʃɔs]	Roupas	"Ela vai cuidar dos <b>axós</b> ..."
Babalorixá	[babalori'ʃá]	Pai-de-santo	"eu vou no barracão daquela <b>babalorixá</b> ..."
Banho de abo	[ˈbaɲodʒja'bo]	Tomar banho com a infusão de ervas sagradas	"...antes de entrar no roncó, tome <b>banho de abô</b> ...!"
Barracão	[baha'kɔ̃w]	Local de realização dos rituais do candomblé. O mesmo que casa-de-santo, roça, barracão, ilê	"...tem que varrer o <b>barracão</b> que ele tá muito sujo..."
Barco	[ˈbahko]	Grupo de iaôs que vai passar pelo ritual de iniciação	"O <b>barco</b> de iaôs..."
Bata	[ˈbate]	Tipo de roupa utilizada por autoridades do candomblé	"...esse pano é pra fazer uma <b>bata</b> bem bonita..."
Besseim	[be'sɛj]	Vodum. Acredita-se que ele é o pai-fundador da nação Jeje-Mahi	"O símbolo de Bessem é uma serpente..."
Blé	[ˈblɛ]	Mesmo que candomblé	"...Foi no <b>blé</b> daquele pai- de-santo..."
Boiadeiro	[boja'dero]	Uma das entidades do candomblé e umbanda	"Hoje é a festa do <b>boiadeiro</b> seu Mineiro."

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Bori	[bo'ri]	Para aqueles que não querem passar pelo ritual de iniciação de imediato, mas estão com muita 'cobrança', uma das possibilidades de 'estar mais próximo do orixá' sem passar pelo ritual de iniciação é passar pelo ritual do bori. Uma das primeiras fases do ritual de feitura é o bori.	“como você não pode fazer o santo agora, melhor dar um <b>bori</b> pra sua cabeça...”
Calçolão	[kawso'lëw] ~ [kawsɔ'lëw]	Indumentária utilizada por baixo da roupa-de-santo	“iaô, põe o <b>calçolão</b> ...”
Camizu	[këmi'zu]	Tipo de vestimenta	“Leve seu <b>camizu</b> e o calçolão...”
Canzuá	[këzu'a]	Mesmo que casa-de-santo, barracão, roça, ilê	Um caboclo [entidade] falando “...eu acabei de chegar nesse <b>canzuá</b> ...”
Casa	['kaza]	Mesmo que casa-de-santo	“Minha <b>casa</b> tem axé!”
Catulação/catular	[katula'sëw]/[katu'la:]	Corte feito, em lugares específicos de quem está passando pelo ritual de iniciação. <sup>81</sup>	“A <b>catulação</b> é feita com a obé.”
Cliente	[kli'ëtʃi]	Alguém que se utiliza dos préstimos de um pai ou mãe-de-santo, dando dinheiro em troca.	“Aquele mãe-de-santo tem muitos clientes.”

81 Atualmente, devido à proliferação de doenças, o babalorixá do IOA aconselha que a catulagem seja feita com pempa (v. o significado do termo no quadro proposto). Já, para impedir a contaminação por doenças em seu terreiro, a ialorixá do IAS obriga seus filhos-de-santo a ter sua própria navalha (obé). Isso mostra um certo conservadorismo de MLO no tocante às tradições do candomblé, enquanto o primeiro está “adequando” as práticas sagradas à contemporaneidade.

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Cobrança-de-santo	[ko'brĩsɛdʒi'sĩto]	Acredita-se que, se alguém estiver passando por muitos problemas, como falta de dinheiro, doenças, desavenças familiares etc., o santo-de-cabeça dessa pessoa pode estar cobrando feita	Aquele rapaz está com <b>cobrança de santo</b> , anda passando por muitos infortúnios.
Colofé	[kolo'fɛ]	Saudação na nação Jeje-Mahi	“ <b>Colofé</b> , mãe-de-santo!”
Compreendido	[kõpriẽ'dʒido]	Aquele que compreende os fundamentos do candomblé	“No candomblé, você tem que ser <b>compreendido...</b> ”
Contra-egum	[ˈkõtɾɐ'gũ]	Fitas feitas de palha-da-costa que ‘espanta’ os espíritos de mortos. Na casa Jeje-Mahi, não há nenhum tipo de culto aos mortos, sendo essa prática renegada pela ialorixá responsável	“Quando for ao hospital, use o <b>contra-egum...</b> ”
Coquém	[ko'kɛ̃]	Galinha d'Angola	“...cadê o <b>coquém?</b> ...”
Corpo-sujo	[ˈkohpo'suʒo]	Usualmente, o termo refere-se a alguém que fez relação sexual. No candomblé, as relações sexuais são proibidas alguns dias antes e durante a realização dos rituais sagrados	“tome banho de abô, porque seu <b>corpo tá sujo...</b> ”
Cortar para o santo	[koh'ta:pru'sĩto]	Sacrificar os animais sagrados para o orixá	“Amanhã, <b>cortaremos</b> pro seu <b>santo...</b> ”
Cossi	[ˈkosi]	Aquele que, embora tenha capacidade para aprender e tem quem o ensine, não aprende os elementos essenciais do candomblé	“você é muito <b>cossi...</b> tem que ser mais compreendido...”

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Cossi barré	[ˈkosibaˈhe]	Não tem conhecimento de nada. Bobo	“Essa mulher é muito <b>coossi barré</b> ...”
Curas	[ˈkures] ~ [ˈkure]	Cortes em lugares específicos do corpo. Esses cortes são feitos apenas naqueles que têm ‘santo feito’	“Suas <b>curas</b> são muito grandes...”
Decá	[deˈka] ~ [deˈka]	Título dado ao adepto que completou sete anos de ‘feitura-de-santo’. Após o recebimento do decá, pode-se abrir uma casa-de-santo	“Será que seu santo vai querer <b>decá</b> ?”
Decisa/esteira	[deˈsize]/[iˈtejrɐ] <sup>82</sup>	Local onde dorme, come etc. quem está ‘recolhido’ no roncó	“No roncó, tem que dormir na <b>decisa</b> .”
Deitar os atabaques	[dejˈta:azataˈbaki]	Recolher os atabaques. Acredita-se que os atabaques devem também passar por rituais de iniciação	“Hoje é dia de <b>deitar os atabaques</b> ...”
Descompreendido	[dʒiskõpriẽˈdʒido]	Aquele que não compreende os ditames do candomblé por não querer aprender, ou por não ter tido quem ensinasse. A pessoa que é considerada descompreendida no candomblé é mal vista	“essa equedi é muito <b>descompreendida</b> ...”
Dobale	[doˈbali] / [adoˈbali]	Um tipo de referência	“Tem que fazer <b>dobali</b> pra mãe-de-santo...”
Ebó	[eˈbõ]	Tipo de ritual (despacho)	“antes de entrar pro roncó, tem que fazer um <b>ebó</b> ...”

82 No português acreano, ocorre uma neutralização dos fonemas /s/ e /ʃ/ antes do fonema /t/ (SOUZA, 2011).

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Ebomi	[e'bõmi]	Quando o iaô completa sete anos de feitura-de-santo, ele pode receber o decá (tornando-se um ialorixá ou babalorixá) ou, simplesmente, tornar-se um ebomi	“Essa <b>ebomi</b> é muito compreendida...”
Ecodidê	[ekodzi'de] ~ [eko dʒi'de]	Pena de uma ave sagrada	“O iaô usa <b>ecodidê</b> ...”
Ejé	[e'ʒe]	Sangue	“Limpa aqui, no chão tem muito <b>ejé</b> ...”
Encantado	[êkẽ'tado] ~ [ikẽ'tado]	Tipo de entidade	“...minha pomba-gira é uma <b>encantada</b> ...”
Equê	[e'ke]	Mentira, falso	“...naquela casa tem muito <b>equê</b> ...”
Equed	[e'kedʒi]	Autoridade feminina do candomblé	“ <b>Equedi</b> , não seja descompreendida...”
Escravo-do-santo	[es'kravodu'sõtõ] ~ [is'kravodu'sõtõ]	No terreiro Jeje-Mahi, chama-se de escravo-de-santo, os exus e pomba-giras que são encantados. Essas entidades possuem seus próprios assentamentos que são feitos antes dos assentamentos dos voduns	“Vamos fazer a obrigação do <b>escravo do santo</b> .”
Espada de ogum	[es'padedʒio'gũ] ~ [is'padedʒio'gũ]	Tipo de planta	“Na frente da casa tem uma <b>espada de ogum</b> ...”
Exu	[e'ʃu]	Orixá responsável por levar as mensagens da terra até os orixás. Nas casas-de-santo pesquisadas, antes da realização da festa pública, tem de se fazer o ritual do padê (oferenda a exu). Acredita-se que se o padê não for realizado, podem acontecer vários problemas na festa <sup>83</sup>	“Vamos preparar o padê de <b>exu</b> ...”

83 Nos terreiros pesquisados, vimos o uso do termo Exu para um tipo de Orixá e, também, para entidades consideradas menos “puras” que os orixás (chamados no ilê Jeje-Mahi de escravo-do-santo). Para as diferenças no uso do termo v. Capone (2009).

<b>Forma ortográfica</b>	<b>Transcrição fonética</b>	<b>Significado na LPS</b>	<b>Contexto de uso</b>
Fazer o santo	[faze:u'sêto]	Passar pelo ritual de iniciação	“Estou sendo cobrado, preciso <b>fazer o santo</b> .”
Feitura	[fej'ture]	Ritual de iniciação	“Ocorreu tudo bem na sua <b>feitura</b> de santo?...”
Filá	[fi'la]	Parte, não obrigatória, de um adê	“Tem adê com <b>filá</b> e sem <b>filá</b> .”
Filho-de-santo	[filju'dzi'sêto]	Adepto do candomblé	“Ele é meu <b>filho-de-santo</b> ...”
Fio-de-conta	[ 'fjudzi'kôte]	Conjunto de miçangas que carregam as cores do orixá ou vodum da pessoa que o usa	“...seus <b>fiões-de-conta</b> são muito bonitos...”
Fundamento	[fũda'mêto]	Características de rezas, oferendas, rituais etc. Os fundamentos são muito “cobiçados” no candomblé, por isso, quem tem os esconde, passando para alguém de muita confiança	“Tenho que passar <b>fundamentos</b> pros meus filhos-de-santo...”
Gaiaku	[gaja'ku]	Autoridade máxima da nação Jeje-Mahi	“...é a <b>gaiaku</b> Luíza!”
Gira/correr gira	[ 'zire]/[ko'he:'zire]	Gira – Dança, em formato arredondado, dos adeptos do candomblé em um ritual. Correr gira – procurar aprender sobre o candomblé, ir atrás de fundamentos com quem os sabe	“... <b>corri gira</b> atrás de fundamento...”
Iabá	[ja'ba]	Orixá feminino	“Iemanjá é uma <b>iabá</b> .”
Ialorixá	[jalori'ja]	Mãe-de-santo	“Como essa <b>ialorixá</b> tem fundamento!”
Iaô	[ja'o]	Adepto que passou pelo ritual de iniciação. Alguém deixa de ser iaô para a obrigação de sete anos	“...essa casa tem muito <b>iaô</b> ...”

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Iansã	[jẽ'sẽ]	Iabá dos ventos, das tempestades, do fogo	“A cor das contas de <b>Iansã</b> é marrom.”
Ibá	[i'ba]	Mesmo que assentamento	“Vou fazer osé no <b>ibá</b> do meu santo...”
Ibi	[i'bi]	Espécie de Caracol	“O <b>ibi</b> representa Oxalufã.”
Iemanjá	[jemẽ'za]	Iabá das águas salgadas	“ <b>Iemanjá</b> , orixá das águas salgadas.”
Ilá	[i'la]	Saudação do orixá	“Nossa! Como o <b>ilá</b> daquele santo é alto”
Ilé	[i'le]	Pombo	“O <b>ilé</b> tem que ser bem branquinho...”
Ilê	[i'le]	Mesmo que casa-de-santo, barracão	“Nesse <b>ilê</b> , a gente aprende muito fundamento...”
Ilê axé	[i'lea'fẽ]	Casa-de-santo	“Bem-vindo ao <b>Ilê</b> Axé Sesilé!”
Irmão-de-barco	[ih'mẽwdzi'bahko]	Companheiro do ritual de iniciação	“Nós somos <b>irmãos-de-barco</b> .”
Irmão-de-esteira/ decisa	[ih'mẽwdziis'tejre] ~ [ih'mẽwdzii'tejre] [ih'mẽwdzies'tejre] [ih'mẽwdzi'de'size]	Mesmo que irmão de barco	“Nós somos <b>irmãos-de-barco</b> e <b>irmão-de-esteira</b> .”
Irmão-de-santo	[ih'mẽwdzi'sẽto]	Filho do mesmo pai ou mãe-de-santo	“Colofê, meu <b>irmão-de-santo</b> ...”
Iro	[i'ro]	Saia	“Coloque o <b>iró</b> pra mexer nas coisas do santo.”

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Jogo de búzios	[ˈʒogodʒiˈbuzju]	Conchas do mar que são usadas pelo pai ou mãe-de-santo com intuito de fazer adivinhações. No candomblé, somente pai e mãe-de-santo podem jogar búzios <sup>84</sup>	“Mãe, a senhora pode abrir o <b>jogo de búzios</b> pra mim?...”
Qualidade-de-santo	[kwaliˈdadʒidʒiˈsẽto]	Variações entre os orixás. Por exemplo: existem alguns tipos de Xangô – Xangô Airá <sup>85</sup> , Xangô Baru, Xango Betaió etc.	“Qual é a <b>qualidade</b> do seu Xangô?”
Lavagem de contas	[lavaˈʒẽdʒiˈkõtas] ~ [lavaˈʒẽdʒiˈkõta]	Ao entrar em uma casa-de-santo, o abiã passa pelo ritual de lavagem de contas, onde seus fios-de-conta são colocados no abo	“pra entrar na casa, tem que fazer a <b>lavagem dos fios-de-conta</b> .”
Logum Edê	[logũeˈde]	Orixá jovem, filho de Oxóssi com Oxum	“ <b>Logum Edê</b> é um orixá meta-meta...”
Mãe de prosperidade	[ˈmẽdʒiˈprosperiˈdadʒi]	Orixá que dá riqueza, bens materiais	“Oxum é minha <b>mãe de prosperidade!</b> ”
Mãe-de-santo	[ˈmẽdʒiˈsẽto]	Ialorixá	“Colofê, <b>mãe-de-santo!</b> ”
Mãe-pequena	[ˈmẽjpeˈkẽnẽ] ~ [ˈmẽjpiˈkẽnẽ]	Auxiliar feminino do pai ou mãe-de-santo	“Cadê a <b>mãe-pequena</b> da casa?”
Mariô	[mariˈo]	Palhas da árvore de dendê	“ <b>Mariô</b> é de Ogum...”
Marmota/ marmoteiro	[mahˈmõtẽ] ~ [mahmoˈtejɔ]	Palhaçada, mentiras, modificação das tradições	“Naquela festa teve muita <b>marmota</b> . Oh pai-de-santo <b>marmoteiro</b> ...”

84 Ouvimos alguns relatos de que ogã e equedi podem, em momentos bem específicos e com autorização do pai ou mãe-de-santo, jogar búzios.

85 Alguns ilês consideram Airá um orixá independente do orixá Xangô, v. Prandi (2001).

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Matança	[ma'tĩsa]	Sacrifício	“Todas as autoridades da casa tem que participar da <b>matança!</b> ”
Meta-meta	[metame'ta] ~ [metame'ta]	Orixá que tem características masculinas e femininas	“Logum Edé um orixá <b>meta-meta...</b> ”
Mocam	[mo'kẽ]	Colar de palha-da-costa usada pelo iaô	“Todos os iaôs tem que usar <b>mocam...</b> ”
Monjuruá	[mõʒuru'a]	Ao se falar ajeum, responde-se monjuruá	“Ajeum, meu irmão... <b>monjuruá.</b> ”
Motumbá/ motumbáxé	[motũ'ba] / [motũba'fẽ]	Saudação queto	“Motumbá, irmão... <b>motumbaxé...</b> ”
Mudança de águas	[mu'dĩsẽdʒi'agwas]	Mudar de nação, de casa-de-santo	“...então, eu vim pra cá e tive que fazer a <b>mudança de águas...</b> ”
Nanã	[nẽ'nẽ]	Orixá das águas barrentas	“ <b>Nanã</b> é a orixá das águas barrentas.”
Obá	[o'ba]	Iabá – umas das três esposas de Xangô	“ <b>Obá</b> foi uma das esposas de Xangô...”
Obaluaê/Omolu	[obalua'e] [omo'lu] ~ [omo'lu] ~ [umu'lu]	Orixá das doenças infectocontagiosas. Acredita-se que esse orixá pode causar doenças ou curá-las	“Você é de <b>Obaluaê...</b> ”
Obará	[oba'ra]	Elemento da casa-de-santo destinado a Exu	“...primeiro, tem que assentar o <b>obará...</b> ”
Obé	[o'be] ~ [õ'be]	Navalha	“Cada um tem que ter sua <b>obé...</b> ”
Obi	[o'bi]	Fruta sagrada	“...tive que ir no Rio de Janeiro pra comprar <b>obi</b> . Não tem <b>obi</b> no Acre.”
Oboró	[obo'rõ] ~ [obo'rõ]	Orixá masculino	“...sou de santo <b>oboró...</b> ”

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Obrigação	[obriga'sẽw]	Realização de uma atividade para o orixá-de-cabeça	“...minha <b>obrigação</b> será mês que vem...”
Odara	[o'darẽ]	Algo grande, em abundância, boa sorte, boa aventura, boas energias...	“Um axé <b>Odara</b> pra todos os filhos-de-santo!”
Odu	[o'du]	Destino	“Esse é o <b>odu</b> da riqueza.”
Ogã	[o'gẽ]	Autoridade masculina em um terreiro	“Sem <b>ogã</b> , não há festa!”
Ogû	[o'gũ]	Orixá dos metais, dos caminhos. Acredita-se que Ogum abre “os caminhos” das pessoas	“Ele é filho de <b>ogum!</b> ”
Ojá	[o'ʒa]	Indumentária usada na cabeça	“Lindo esse <b>ojá!</b> ”
Opaxorô	[opaʃo'ro]	Instrumento do orixá Oxalufã	“Vamos ver o <b>opaxorô</b> do Oxalufã...”
Oriqui	[ori'ki]	Frases, canções que fazem remissão a um orixá específico	“... de qual santo é esse <b>oriqui?</b> ”
Orixá	[ori'ʃa]	Entidades superiores do candomblé Queto	“Vamos cantar pros <b>Orixás!</b> ”
Orô	[o'ro]	Ritual onde se realiza os sacrifícios dos animais sagrados	“Amanhã será o <b>orô...</b> ”
Orum	[o'rũ]	Ambiente mítico. Acredita-se que, após a morte, um membro do candomblé vai para o orum	“Agora ele se encontra no <b>orum...</b> ”

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Oruncó	[orũ'kɔ]	Nome-do-santo	“Seu <b>oruncó</b> , orixá!”
Ossaim	[o'sɔ̃]	Orixá responsável pelas ervas sagradas.	“ <b>Ossaim</b> é o orixá das ervas.”
Otá	[o'ta]	Pedra onde se concentra a energia do orixá ou vodum	“A energia do orixá se concentra no <b>otá</b> .”
Oxalá	[oxa'la]	Considerado o maior dentre todos os orixás. Considerado o orixá da paz, por isso, sua cor é o branco	“Sexta-feira é dia de <b>Oxalá</b> .”
Oxaguiã	[oxagi'ẽ]	Oxalá na sua versão jovem.	“Oxalá novo é <b>Oxaguiã</b> ”
Oxalufã	[oxalu'fẽ]	Oxalufã é a versão idosa de Oxalá	“Oxalá velho é <b>Oxalufã</b> ”
Oxóssi	[o'ʒɔsi]	Orixá caçador, dono das matas	“ <b>Oxóssi</b> é o rei de Queto.”
Oxum	[o'ʃũ]	Iabá das águas doces, do ouro.	“Peça pra <b>Oxum!</b> ”
Oxumaré	[o'ʃũma're] ~ [o'ʃuma're]	Equivalente a Bessém no candomblé Queto	“Em Queto, a gente fala <b>Oxumaré</b> ...”
Padê	[pa'de]	Iguaria oferecida a Exu	“Primeiro, serve-se o <b>padê</b> de exu.”
Padrinho/madrinha de oruncó	[padrĩ'podʒiorũ'kɔ] / [madrĩ'padʒiorũ'kɔ]	Em uma festa de saída-de-iaô, é o responsável por conduzir o orixá pelo salão (da casa-de-santo) para que fale o seu nome (oruncó)	“Ele é meu <b>padrinho-de-oruncó</b> .”

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Pagar o chão	[paga:u'jẽu]	Cobrar pela estadia do iaô no barracão durante a feitura-de-santo	“Na minha casa, iaô não <b>paga chão</b> .”
Pai-de-santo	[pajdzi'sẽto]	Babalorixá	“Em Rio Branco, tem muitos <b>pais-de-santo</b> .”
Pai-pequeno	[pajpe'kẽno] ~ [pajpi'kẽno]	Auxiliar masculino do pai ou mãe-de-santo	“Na minha casa, não tem <b>pai-pequeno</b> .”
Palha-da-costa	[paljada'koʃte]~ [paljada'koste]	Tipo de palha	“Contra-egum a gente faz com <b>palha-da-costa</b> ”
Pano-da-costa	[pẽnoda'koʃte] ~ [pẽnoda'koste]	Tecido usado como indumentária	“...comprei esse pano pra fazer o <b>pano-da-costa</b> ...”
Pemba	[ 'pẽbe]	Espécie de marcador branco	“...como ele é diabético, eu vou catular com <b>pemba</b> .”
Pepeié	[pepe'jẽ]	Pato na casa de queto	“... <b>pepeié</b> é de iemanjá...”
Preceito	[pre'sejto]	Período onde são proibidas diversas ações como: relação sexual, certos tipos de comida, festas, trabalhos exteriores ao barracão etc.	“...não posso, estou de <b>preceito</b> !”
Quartinha	[kwah'tʃĩne]	Tipo de louças usadas para colocar água a uma entidade	“Enche de água a <b>quartinha</b> do santo!”
Quarto-de-santo	[kwahtodʒi'sẽto]	Mesmo que roncó	“Limpe o <b>quarto-do-santo</b> ”

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Quelê	[ke'le]	Colar usado por um filho-de-santo durante um determinado preceito. Significa o elo entre a pessoa e o orixá	“Durante o preceito, você vai ter que usar o <b>quelê</b> ...”
Quequê	[ke'ke]	Querido/querida	“Oxum é meu <b>quequê!</b> ”
Quitanda de erê	[kitẽdɛdʒie're]	Ritual onde entidades infantis simulam a venda de doces, frutas e outros objetos	“Hoje vai ter <b>quitanda de erê!</b> ”
Raspagem	[haspa'ʒɛ]	Ritual de raspagem do cabelo	“No dia da <b>raspagem</b> , quero todos aqui...”
Recolhido	[heko'ljido]	Estar inserido no roncó	Tem iaô <b>recolhido</b> .
Resguardo	[hes'gwahdo]	Período de preceito	“Tem que fazer o <b>resguardo</b> do santo!”
Rodante	[ho'dɛtʃi] ~ [ho'dɛtʃi]	Aquele que recebe uma entidade	“...Você é <b>rodante!</b> ”
Rombono	[hõ'bõno]	O primeiro iaô de uma casa-de-santo	“Ele é o <b>rombono</b> da casa.”
Roncó	[hõ'kõ]	Mesmo que quarto-de-santo	“...quem não é feito, não pode entrar no <b>roncô</b> ...”
Roupa-de-ração	[howpɛdʒiha'sɛw]	Endumentária utilizada dentro do barracão	“já fiz todas as <b>roupas de ração</b> dos iaôs.”
Roupa-de-santo	[howpɛdʒi'sɛto]	Endumentária do orixá ou vodum	Vamos costurar a <b>roupa-de-santo</b> .
Roça	['hõsɛ]	Mesmo que barracão, ilê, terreiro	Vai ter batuque na <b>roça</b> .
Rum	[ 'hũ]	Dança do orixá ou vodum	“O orixá vai dar <b>rum</b> ...”

<b>Forma ortográfica</b>	<b>Transcrição fonética</b>	<b>Significado na LPS</b>	<b>Contexto de uso</b>
Rungebi	[hũ'ʒɛbi]	Tipo de colar usado por autoridades	“Não é todo feito que pode usar o <b>rungebi</b> .”
Sacudimento	[sakudʒi'mêto]	Tipo de ritual	“...antes tem que fazer o <b>sacudimento</b> ...”
Saída-de-iaô	[saidedeja'o]	Festa pública onde é mostrado, para a sociedade do candomblé, o novo ‘feitos no santo’ da casa	“ Hoje vai ter uma festa de <b>saída-de-iaô</b> no terreiro da mãe Laura.”
Salão	[sa'lêw]	Área principal da casa-de-santo	“Como esse <b>salão</b> é grande!”
Sulê	[su'le]	Dormir	“Você vai fazer <b>sulê</b> ?”
Sarapocã	[sarapo'kê]	Ritual realizado antes do recolhimento obrigatório destinado à feitura-de-santo	“A gente pode ver o <b>sarapocã</b> ?”
Santo-de-cabeça	[sêtoɔʒika'besɛ]	Mesmo que orixá ou vodum	“ O meu <b>santo-de-cabeça</b> é Oxum.”
Senzala	[sê'za:le]	Tiras de palha-da-costa amarradas no braço do iaô	“O iaô tem que usar <b>senzala</b> .”
Singuê	[sĩ'gwe]	Infusão de ervas para banhos com fins de purificação	“...vou tomar banho de <b>singuê</b> ...”
Suspender o santo	[suspêde:u'sêtu]	Elevar o assentamento do orixá ou vodum a uma estatura maior	“Tá na hora de <b>suspender o santo</b> .”
Tapete de Oxalá	[tapetʃidʒiofá'la]	Tipo de erva	“Procure <b>tapete de oxalá</b> !”

Forma ortográfica	Transcrição fonética	Significado na LPS	Contexto de uso
Tirar a mão	[tʃɪraa' mẽw]	Se caso o pai ou mãe-de-santo de alguém falecer, tem-se que procurar outro sacerdote. Assim, ele irá “tirar a mão” do sacerdote falecido	“...Tive que <b>tirar a mão</b> do meu pai-de-santo no Rio de Janeiro...”
Trabalho	[traba'lju]	Ações realizadas no terreiro	“Durante a quaresma, não tem <b>trabalho</b> na minha casa.”
Virar-no-santo	[vira:nu'sẽto]	Incorporar o orixá	“ <b>Vira</b> ele no santo e chama o erê!”
Vodum	[vo'dũ]	Entidade superior da nação Jeje-Mahi	“Faz a reza com todos os <b>voduns!</b> ”
Vodunsi	[vo'dũsi]	Aquele que tem um vodum	“Ela é um <b>vodunsi</b> ”
Xangô	[ʃẽ'go]	Orixá das rochas, montanhas, do fogo	“Vamos cantar pra <b>Xangô!</b> ”
Xéri	[ʃɛri]	Instrumento musical usado nas cerimônias para o orixá Xangô	“ <b>Xéri</b> é um instrumento musical de Xangô.”
Xirê	[ʃi're]	Todo o ritual do candomblé	“Você sabe cantar as músicas do <b>xirê?</b> ”
Xoxar	[ʃo'ʃa:]	Avacalhar, debochar	“...eles vão nos <b>xoxar...</b> ”
Zelador-de-santo	[zela'do:dʒi'sẽto]	Aquele que cuida dos assentamentos dos orixás	“...ele é o <b>zelador-do- santo...</b> ”

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

O candomblé possui um número considerável de trabalhos na área de antropologia. Há importantes etnografias que são usadas como parâmetros para vários trabalhos na área, destaque pode ser dado a Castillo (2010), Carneiro (1948), Elbein (1976) e Verger (1981 e 1987). Todos esses trabalhos têm como foco terreiros Quetos da Bahia. Vimos que esses trabalhos subsidiam a maioria das pesquisas sobre o candomblé no Brasil, servindo, também, como objetos de problematização quanto aos pressupostos teórico-metodológicos desenvolvidos por esses autores.

Capone (2009) questiona o fazer antropológico desses pesquisadores, principalmente quanto a eles “criarem” uma espécie de divisão de estudos afro-brasileiros no Brasil entre terreiros que conservam uma filiação mais próxima da África – os terreiros tradicionais da Bahia – e os terreiros mais “abrasileirados”, ou seja, terreiros que receberam uma forte influência da cultura brasileira e, por extensão, de outras religiões brasileiras. Capone mostra que, para se analisar o candomblé contemporâneo, não se pode usar, somente, os terreiros tradicionais da Bahia como parâmetro, haja vista que os terreiros atuais desenvolveram, ao longo do processo de formação, características diferentes dos primeiros terreiros de candomblé surgidos em solo brasileiro.

Nesse sentido, o trabalho de Capone foi extremamente relevante, porque subsidiou a nossa análise, quanto aos aspectos sócio-histórico-culturais dos dois candomblés analisados em Rio Branco – AC, o Ilê Axé Sesilê (da nação Jeje-Mahi) e o Ilê Oxum Apará (da nação Queto), por, por um lado, serem dois terreiros importantes no município de Rio Branco, e por outro lado, apresentarem as características de terreiros contemporâneos: diversidade de rituais que, na sua essência, já se desvencilharam dos terreiros tradicionais baianos, mesmo que, no discurso proferido pelos

adeptos, os seus terreiros utilizam-se, ainda, dos terreiros tradicionais da Bahia como suporte para as suas práticas ritualísticas.

Além das etnografias de terreiros da nação Queto já mencionadas no primeiro parágrafo, foi importante buscar trabalhos que analisassem os terreiros tradicionais Jeje-Mahi para nos subsidiar quanto ao terreiro Jeje-Mahi de Rio Branco. Para tal intento, recorreremos à pesquisa de Parés (2006) que é uma etnografia do terreiro Seja Hundê, localizado na cidade de Cachoeira de São Félix – BA. Esse terreiro é considerado o primeiro terreiro Jeje-Mahi da Bahia. Segundo a ialorixá do terreiro Ilê Axé Sesilê, Mãe Laura d’Olissa, o seu terreiro é oriundo do Seja Hundê. Dessa forma, vimos necessidade em analisar algumas questões em torno do processo de formação de nações do candomblé em Rio Branco, refletindo sobre a relação das nações Queto e Jeje-Mahi acreanas com as nações de candomblé desenvolvidas na Bahia.

Assim, voltamos o nosso olhar para o trabalho clássico de Barth (2011) sobre a caracterização de fronteiras étnicas. Segundo o autor, é o outro que delimita as características fronteiriças entre as nações e que vai delimitar as diferenças entre o seu grupo e os demais grupos existentes. Nessa perspectiva, vemos que, embora os dois terreiros pesquisados tenham muitas características que se assemelham entre si como cantigas, rituais, rezas etc., os representantes desses candomblés se consideram diferentes, exatamente, por se considerarem de nações distintas. Dessa forma, é o olhar diferenciador de Adélio d’Oxum – babalorixá do Ilê Oxum Apará, pai de santo renomado e respeitado pelo povo de santo – sobre o terreiro da ialorixá Laura d’Olissa – Ilê Axé Sesilê, mãe de santo que é considerada um ícone da religião afro no Acre – que o fortificará como sendo um terreiro com história, tradições, rituais diferentes, sendo a recíproca também verdadeira.

No tocante aos estudos linguísticos, não se pode falar em um grande número de trabalhos que levem em consideração o terreiro de candomblé como uma Comunidade de Fala. Vemos que os estudos linguísticos ainda pouco se preocupam em analisar os terreiros de candomblé como ambientes linguísticos com características profundamente complexas,

já que a Língua-de-Santo e a Língua-do-povo-de-santo assimilaram no seu léxico – há uma grande discussão sobre as interferências das línguas africanas também nos níveis sintáticos da língua portuguesa (NARO & SCHERRE, 2008 e LUCCHESI, BAXTER. & RIBEIRO, 2009) – características das mais diversas línguas africanas que foram trazidas ao Brasil pelos escravos africanos.

Contudo, o contexto da diáspora e a formação cultural dos terreiros intensificaram a consolidação de características lingüísticas, que ainda necessitam de mais estudos pela linguística. Destaque pode ser dado ao trabalho pioneiro de Póvoas (1989) que primeiro analisou um terreiro de candomblé da Bahia com foco nas características lexicais ali usadas.

- Do ponto de vista etimológico, Viaro (2004) nos informa que não há no Brasil estudos metodológicos precisos para se entender as reais influências das línguas africanas na formação dos africanismos brasileiros. Muito do que se propõe como étimos de origem africana para termos usualmente comuns no português brasileiro são considerados “ridículos” por Angenot & V. Angenot (2005). Vemos a partir do que foi exposto que para o desenvolvimento de trabalhos em torno das influências das línguas africanas no Brasil para a formação das chamadas língua-de-santo e língua-do-povo-de-santo, algumas questões teórico-metodológicas foram necessárias:
- Caracterizar os terreiros de candomblé como Comunidades de Fala (BURKE, 1995; LABOV, 1974 e WEINRICH, 1953) e que estão inseridas em uma Comunidade de Fala maior, extremamente complexa do ponto de vista sociolinguístico, que é a Comunidade de Fala Brasileira (LUCCHESI, BAXTER. & RIBEIRO, 2009 e BORTONI-RICARDO, 2011);
- Levar em consideração os trabalhos existentes sobre a formação do léxico do português brasileiro que tenham uma provável origem em alguma língua africana e questões de contato linguístico entre português e línguas africanas (ANGENOT & V. ANGENOT, 2005; CASTRO & CASTRO, 1980; LOPES, 2006; CASTRO, 1983, 1995, 2002; PETER, 1996 e 2010);

- A partir de étimos propostos por alguns autores acima comentados, analisar alguns traços fonético-fonológicos que originaram a formação de alguns elementos do léxico da Língua-de-santo falada nos dois terreiros pesquisados;

Por último, compreender como os adeptos do Ilê Axé Sesilê e Ilê Oxum Apará utilizam-se de termos da Língua-de-santo em situações não-ritualísticas e como se apropriam de termos, que têm uma provável origem africana, no seu cotidiano dentro do terreiro. Além disso, foram analisados termos em português que apresentaram mudança semântica por serem usados, exatamente, em um contexto específico sócio-religioso. Mais um indício da importância de se considerar os terreiros de candomblé como Comunidades de Fala que apresentarão traços linguísticos diferenciadores de outras Comunidades de Fala existentes em solo brasileiro.

Ademais, estamos considerando que esta obra trata-se de um trabalho preliminar e que teve, por objetivo maior, entender como se dá a relação entre prováveis vestígios de línguas africanas e o português vernacular brasileiro em dois terreiros de candomblé de Rio Branco – AC.

# REFERÊNCIAS

- AMARAL, R. **Xirê!** O modo de crer e viver no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas/Educ, 2002.
- ANGENOT, J. P. & ANGENOT, V. G. Dicionário de bantuísmos brasileiros. **Cadernos de Ciências da Linguagem**. Publicações on-line do *campus* de Guajará-Mirim. Disponível em: <<http://www.campusguajara.unir.br>>. Acesso em: 01 fev. 2012.
- ANGENOT, J. P.; ANGENOT, V. G.; HUTA-MUKANA, D. M. **A origem das denominações genéricas das divindades superiores e inferiores da cosmogonia bantu atestadas no português brasileiro**. *Papia* 19, 2009. p. 9-22.
- ANGENOT, J. P.; KEMPF, C. B. & KUKANDA, V. **Arte da língua de Angola de Pedro Dias (1697) sob o prisma da dialectologia kimbundu**. *Papia* 21 (2), 2011. p. 231-252.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.
- BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz e revisão técnica de Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BASTIDE, R. **Religiões africanas e estruturas de civilização**. Disponível em: <[www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n6\\_7\\_p5.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n6_7_p5.pdf)>. Acesso em: 27 dez. 2011.
- BENEDETTI, M. **A batalha e o corpo: breves reflexões sobre travestis e prostituição**. Disponível em: <[www.cidadaniasexual.org](http://www.cidadaniasexual.org)>. Acesso em: 12 nov. 2012.
- BORTONI-RICARDO, S. M. **Do campo para a cidade: estudo sociolinguístico de migração e redes sociais**. São Paulo: Parábola, 2011.

- BRAGA, J. **A cadeira de ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- BRAGA, J. O tempo sagrado no candomblé. In: BACELAR, J. & PEREIRA, C. (Orgs.) **Vivaldo da Costa Lima: intérprete do afro-Brasil**. Salvador: Edufba/Ceao, 2007.
- BURKE, P. **A arte da conversação**. Tradução de Álvaro Luiz Hattner. São Paulo: Edunesp, 1995.
- CÂMARA JR., J. M. **Estrutura da língua portuguesa**. 41. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CAPONE, S. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- CARNEIRO, E. **Antologia do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Agir, 2005.
- CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia com 14 desenhos de Carybé**. 2. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Editorial Andes, 1948.
- CARVALHO, M. **Gaiaku Luiza e a trajetória do Jeje-Mahi na Bahia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- CASTILLO, L. E. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: Edufba, 2010.
- CASTRO, Y. P. & CASTRO, G. A. S. **Culturas africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos**. 1980. Disponível em: <[www.afroasia.ufba.br](http://www.afroasia.ufba.br)>. Acesso em: 26 dez. 2011.
- CASTRO, Y. P. **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.
- CASTRO, Y. P. **A sobrevivência das línguas africanas no Brasil: sua influência na linguagem popular da Bahia**. Disponível em: <[www.afroasia.ufba.br](http://www.afroasia.ufba.br)>. Acesso em: 26 dez. 2011.

CASTRO, Y. P. **Das línguas africanas ao português brasileiro.** Afro-Asia 14. p. 81-104.

CASTRO, Y. P. **Dimensão dos aspectos africanos no Brasil.**

Salvador: afro-ásia, v. 16, 1995. p. 24-35.

CASTRO, Y. P. **Etnônimos africanos e formas ocorrentes no Brasil.**

Disponível em: <[www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n6\\_7\\_p63.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n6_7_p63.pdf)>.

Acesso em: 27 dez. 2011.

CHOMSKY, N. **Linguística cartesiana:** um capítulo da história do pensamento racionalista. Tradução de Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1972.

FREYRE, G. **Casa grande e senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2004.

GUEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GUEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JÚNIOR, V. C. S. Roda o balaio na porta da igreja, minha filha que o santo é de candomblé. In: BARBOSA, L. M. A. (Org.). **De preto a afro-descendente:** trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil. São Carlos: Edufscar, 2010.

KEMPF, C. B. & BARBERY, N. O. **Consciência linguística e “mistura” de línguas.** Papia 11, 2001. p. 64-75.

KEMPF, C. B. & SILVA, O. M. **Os critérios e a metodologia da sociolinguística no levantamento e na análise da contribuição das línguas africanas às variedades do português vernáculo brasileiro.** Língua Viva, 2013. p. 78-94.

- KEMPF, C. B. **Os brasileirismos de “origem desconhecida” e as lexias e expressões de origem africana num levantamento do léxico de ‘nordestinos pioneiros em Guajará-Mirim**. *Papia* 19, 2009. p. 123-140b.
- LABOV, W. **The social stratification of english in New York city**. Washington: Center of Applied Linguistics, 1974.
- LARAIA, R. B. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LIMA, L. F. **Oxum: a mãe da água doce**. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- LIMA, V. C. **A família-de-santo nos candomblés da Bahia: nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal da Bahia, 1977.
- LODY, R. **Xangô: o senhor da casa de fogo**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- LOPES, N. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- LOPES, N. **Novo dicionário banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo dicionário Houaiss**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- LUCCHESI, D. **Africanos, crioulos e a língua portuguesa**. Disponível em: <[www.coresmarcasefalas.pro.br/adm/anexos/10122008232732.pdf](http://www.coresmarcasefalas.pro.br/adm/anexos/10122008232732.pdf)>. Acesso em: 27 dez. 2011.
- LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza (org.). **O português afro-brasileiro**. Salvador: Edufba, 2009.
- LYONS, J. **Introdução à linguística teórica**. Tradução Rosa Virgínia Mattos e Silva e Hélio Pimentel. São Paulo: Edusp, 1979.
- MENDONÇA, R. **Influência africana no português**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

- MUNANGA, K. **Origens africanas do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Global, 2009.
- NARO, J. & SCHERRE, M.M.P. **Origens do português brasileiro**. São Paulo: Parábola, 2008.
- OLIVEIRA, C. N. Discursos do sagrado: o uso estratégico da linguagem em práticas do candomblé. In: **Anais do XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**. Salvador: 2011.
- OLIVEIRA, O. L. & SOUZA, S. L. O batuque dos atabaques Rum, Rumpi e Lé como elemento sagrado e sacralizante no candomblé acriano. In: **Revista do Curso de Licenciatura em Música – Cela**. Rio Branco-AC, v. 2, nº. 1, 2012. p. 30-39.
- OLIVEIRA, V. F. Sobre o conceito de nação e afro-descendentes. In: BACELAR, J. & PEREIRA, C. (Orgs.) **Vivaldo da Costa Lima: intérprete do afro-Brasil**. Salvador: Edufba/CEAO, 2007.
- PARÉS, L. N. **A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- PETTER, M. M. T. **Línguas africanas no Brasil**. *África* (USP), v. 27/28, 2010. p. 63-89.
- PETTER, M. M. T. **Uma hipótese explicativa do contato entre o português e as línguas africanas**. Disponível em: <abecs.net/ojs/index.php/papia/article/viewFile/6//17-1>. Acesso em: 27 dez. 2011.
- PIETROFORTE, A. V. **Semiótica visual: os percursos do olhar**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2007.
- PÓVOAS, R. C. **A linguagem do candomblé: níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.
- PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.

- RODRIGUES, A. D. **Obra nova da língua geral de mina: a língua ewe nas Minas Gerais.** *Papia* 13. 2003. p. 92-96.
- SANTOS, J. E. **Os nagô e a morte.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.
- SILVA, I. M. **Terreiros de candomblé na Amazônia acreana: lutas e solidariedades na construção de territórios e identidades.** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Acre, 2009.
- SILVA, M. C. S. **Descrição etnográfica e levantamento de lexias de provável origem africana no culto da Casa da Minas.** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Rondônia-*campus* Guajará-Mirim, 2011.
- THOMANSON, S. G. **Language contact: an introduction.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.
- THOMANSON, S. G. **Language contact, creolization and genetic linguistics.** California: University of California, 1988.
- VERGER, P. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos.** São Paulo: Corrupio, 1987.
- VERGER, P. **Orixás.** Salvador: Corrupio, 1981.
- VIARO, M. **Por trás das palavras: manual de etimologia do português.** São Paulo: Globo, 2004.
- VIARO, M. Semelhanças entre o português brasileiro e as variedades africanas e asiáticas. In: SILVA, L. A. (Org.). **A língua que falamos: português – história, variação e discurso.** São Paulo: Globo, 2005.
- VOGEL, A.; MELLO, M. A. S. & BARROS, J. F. P. **Galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- WEINRICH, U. **Languages in contact.** New York: Linguistic Circle, 1953.



## SINOPSE

*Por que ler O léxico da língua de Santo?* Para se entender / conhecer como se deu a influência das línguas africanas em várias regiões do Brasil é importante haver estudos linguísticos, até então pouco desenvolvidos, que analisem/descrevam situações etnolinguísticas dos prováveis vestígios de falares africanos em pontos específicos do país. Portanto, essa pesquisa, como uma análise preliminar da relação entre os vestígios de línguas africanas e o português no candomblé de Rio Branco, no Acre, é uma contribuição para o entendimento do que são as diversas influências dos remanescentes de línguas africanas em território nacional.

## SOBRE O AUTOR



### OCÉLIO LIMA DE OLIVEIRA

Mestre em Ciências da Linguagem – Etnolinguística Africanista pela  
Universidade Federal de Rondônia-Unir - Campus Guajará-Mirim

