

PARECER E REVISÃO POR PARES
Os capítulos que compõem esta obra foram submetidos
para avaliação e revisados por pares.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M425c Matarezio filho, Edson Tosta; Araújo, Silvana Silva de Farias; Santos, Gredson dos (org.).
Cultura e linguagem nos sertões baianos: narrativas afro-indígenas /
Organizadores: Edson Tosta Matarezio Filho, Silvana Silva de Farias Araújo e
Gredson dos Santos.
1. ed. – Campinas, SP: Pontes Editores, 2025; quadros; fotografias.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-217-0595-6.

1. Afro-Brasileiros. 2. Bahia. 3. Linguística. 4. Povos Indígenas.
I. Título. II. Assunto. III. Organizadores.

Bibliotecário Pedro Anizio Gomes CRB-8/8846

Índices para catálogo sistemático:

1. Grupos indígenas. 306.089
2. Linguística. 410
3. Povos escravizados / Quilombos. 981.04
4. História da Bahia. 981.42

Edson Tosta Matarezio Filho
Silvana Silva de Farias Araújo
Gredson dos Santos
(Organizadores)

CULTURA E LINGUAGEM NOS SERTÕES BAIANOS narrativas afro-indígenas

A produção deste livro contou com o apoio financeiro do Programa Interno de Auxílio Financeiro aos Programas de Pós-Graduação Stricto Sensu (AUXPPG) da Universidade Estadual de Feira de Santana, conforme Termo de Outorga 006/2024 - SEI no 071.3705.2024.0017431-81

Copyright © 2025 - Dos organizadores representantes dos colaboradores
Coordenação Editorial: Pontes Editores
Editoração: Eckel Wayne
Capa: Acesa Design
Revisão: Joana Moreira

Conselho Editorial:

Angela B. Kleiman
(Unicamp – Campinas)

Clarissa Menezes Jordão
(UFPR – Curitiba)

Edleise Mendes
(UFBA – Salvador)

Eliana Merlin Deganutti de Barros
(UENP – Universidade Estadual do Norte do Paraná)

Eni Puccinelli Orlandi
(Unicamp – Campinas)

Glaís Sales Cordeiro
(Université de Genève - Suisse)

José Carlos Paes de Almeida Filho
(UnB – Brasília)

Rogério Tilio
(UFRJ – Rio de Janeiro)

Suzete Silva
(UEL – Londrina)

Vera Lúcia Menezes de Oliveira e Paiva
(UFMG – Belo Horizonte)

PONTES EDITORES
Rua Dr. Miguel Penteadó, 1038 - Jd. Chapadão
Campinas - SP - 13070-118
Fone 19 3252.6011
ponteseditores@ponteseditores.com.br
www.ponteseditores.com.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
--------------------	---

Comunidades Indígenas: língua, cultura e resistência

1- TERRA ÁRIDA, POVO ÁRIDO: DESDOBRAMENTOS SÓCIO-HISTÓRICOS DOS POVOS INDÍGENAS NAS ENTRANHAS DOS SERTÕES-NORTE DA BAHIA	23
<i>Paloma Reis Soares</i> <i>Edson Tosta Matarezio Filho</i>	
2- CANTOS DO POVO TUMBALALÁ E AS LEXIAS DE ORIGEM KARIRI PRESENTES NELES	51
<i>Letícia Suely de Santana</i> <i>Maria Aparecida da Cruz Xavier</i> <i>Edson Tosta Matarezio Filho</i>	
3 - SOFRIMENTO PSÍQUICO E ESPIRITUAL: A EVANGELIZAÇÃO NO POVO TUMBALALÁ	75
<i>Marijane dos Santos</i>	
4 - DIANTE DA QUEDA DO CÉU: LITERATURA INDÍGENA, REPRESENTAÇÃO E RESISTÊNCIA	109
<i>Raquel Conceição Silva</i>	

Práticas culturais de Comunidades Quilombolas

5 - POÉTICAS DA BENZEDURA: O INVISÍVEL DO REZO DAS
BENZEDEIRAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE
LAGOA GRANDE (BA).....127
Tamille dos Santos Ferreira

6 - PSICOLOGIA, TERRITÓRIO E LUTA: PESQUISA E EXTENSÃO
NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE LAGOA GRANDE (BA).....153
Karina Maria dos Santos Lyrio
José Fernando Andrade Costa
Maria Aparecida de Souza Guimarães
Jorge Augusto Alves da Silva
Valéria Viana Sousa

7 - A GENTE E UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA NO INTERIOR
DA BAHIA: IDENTIDADE DA MULHER NEGRA QUILOMBOLA179
Maria Aparecida de Souza Guimarães
Jorge Augusto Alves da Silva
Valéria Viana Sousa

Religião e cultura afro-brasileiras

8 - “INVÉS DA GENTE TER TRISTEZA, A GENTE SORRI”:
UMA LEITURA SODRENIANA DA ALEGRIA NOS RITUAIS
MUSICAIS DO CANDOMBLÉ.....213
Arielly Caminha Souza
Edson Tosta Matarezio Filho

9 - A JUREMA NAS FESTAS AOS(ÀS) CABOCLOS(AS) DO ILÊ AXÉ
JIMEWÀ (SALVADOR, BA)233
Elielton Reis

10 - DA COMUNIDADE DE FALA À COMUNIDADE DE PRÁTICAS:
O TERREIRO DE NAÇÃO ANGOLA UNZO BAMBURUCEMA
D’UNZAMBÉ267
Carlos César Borges Nunes de Souza
Raquel Meister Ko. Freitag

11 - AS FRONTEIRAS DO JOGO E O JOGO NAS FRONTEIRAS:
UMA INTERAÇÃO ENTRE CAPOEIRA, TERRITÓRIO E POLÍTICAS
PÚBLICAS.....283
Viviane de Jesus Lopes

Reflexões sobre Linguagem e Cultura

12 - INTERAÇÕES LINGUÍSTICAS E SOCIAIS NO INTERIOR DA BAHIA: UMA SOCIOLINGUÍSTICA DOS SERTÕES	307
<i>Jacson Baldoino Silva</i>	
<i>Silvana Silva de Farias Araújo</i>	
<i>Huda da Silva Santiago</i>	
13 - LÍNGUA E CULTURA: DIÁLOGOS ENTRE LINGUÍSTICA E ANTROPOLOGIA	333
<i>Jean Marcel Oliveira Araujo</i>	
14 - ORALIDADE, ESCRITA E O RACISMO À BRASILEIRA	357
<i>Gredson dos Santos</i>	
SOBRE OS AUTORES.....	375

APRESENTAÇÃO

Este livro, organizado por professores de duas áreas diferentes, a Antropologia e a Linguística, já nasce por si só com uma proposta interdisciplinar. Dois dos organizadores têm em comum o fato de integrarem o corpo de docentes do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos (PPGEL), vinculado ao Departamento de Letras e Artes (DLA) da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Sendo *Linguagem e Sociedade* a Área de Concentração do PPGEL, a intersecção dos estudos da cultura e da linguística foi, de certa maneira, facilitada, orientando os trabalhos reunidos neste livro, que assumem uma concepção de linguagem como atividade histórica, social, cultural, identitária e política. A organização do livro conta também com a colaboração de um docente do Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura (PPGLINC/UFBA), que mantém historicamente muitas parcerias com o PPGEL no campo dos estudos linguísticos.

Assim, partindo da premissa de que a interdisciplinaridade é marca dos estudos pós-estruturalistas, ainda mais nos campos de estudos da linguagem, ficam evidentes as interfaces entre, por exemplo, Linguística Antropológica, Antropologia Linguística, Sociolinguística, Etnolinguística, Psicologia Social e Comunitária, embora cada uma dessas áreas tenha suas especificidades.

O livro que aqui se apresenta ao público é o corolário de anos de pesquisas que buscam inter-relacionar linguagem, cultura e

sociedade. A presente coletânea apresenta resultados de trabalhos que se encerram e alguns em andamento; alguns estudos foram desenvolvidos como trabalhos de Iniciação Científica (IC), de Conclusão de Curso (TCC), de Mestrado e de Doutorado, sendo os autores membros dos projetos sediados nos núcleos de pesquisa dos organizadores desta obra. Mas há também autores convidados de outras instituições da Bahia.

A publicação desta coletânea celebra ainda dois momentos importantes para dois núcleos de pesquisa vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da UEFS (PPGEL), o *Mandacaru Laboratório de Antropologia* e o *Núcleo de Estudos de Língua Portuguesa* (NELP), ambos da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). O Mandacaru/UEFS marca, com esse conjunto de textos, um primeiro ano de orientações de pesquisas de graduação e pós-graduação. O NELP/UEFS, com o aniversário de 2025, comemora um longo ciclo de dedicação às pesquisas linguísticas no interior da Bahia.

As pesquisas vinculadas ao Mandacaru foram beneficiadas por um amadurecimento proporcionado pelas apresentações de projetos e discussões regulares promovidas pelo grupo de estudos do Laboratório. As temáticas abordadas convergem para dois projetos maiores, um deles coordenado pelo Prof. Dr. Edson Tosta Matarezio Filho, *Rituais musicais, circulação de palavras, pessoas e alimentos entre grupos indígenas e comunidades afro-brasileiras da Bahia* (FINAPESQ/UEFS, 32/2023; CONSEPE, 008/2023), que conta também com a vice-coordenação do psicólogo Prof. Dr. José Fernando Andrade Costa (DCHF/UEFS). O outro, uma parceria com o *Institute of Archaeology da University College London* (UCL/UK), intitulado *Weaving fibres of resistance: Tikuna tree bark and identity in the Amazon* (Tecendo fibras de resistência: casca de árvore Tikuna e identidade na Amazônia; CONSEPE: 075/2024), com financiamento do *Endangered Material Knowledge Programme* (EMKP) do Museu Britânico (UK).

As pesquisas vinculadas ao NELP/UEFS foram desenvolvidas em parceria com o Projeto Nacional para a História do Português Brasileiro (PHPB), o Projeto Vertentes do Português no Estado da Bahia (UFBA), o Projeto 21 da Associação de Linguística e Filologia da América Latina (ALFAL), entre outros parceiros. O NELP tornou-se um centro de Linguística Histórica, nacionalmente reconhecido, atuando em diferentes frentes, como a constituição de *corpora* diacrônicos e sincrônicos do português brasileiro falado e escrito, o estudo sócio-histórico e o estudo gramatical, realizando trabalhos que se tornaram referência importante e contribuíram para o avanço do conhecimento na área. O núcleo abarca 14 projetos de pesquisa, coordenados por pesquisadores da UEFS, que trabalham em parceria com outras universidades brasileiras e universidades estrangeiras. O NELP, ao lado de outros núcleos de pesquisa do departamento, fortalece a linha de pesquisa Variação e Mudança, do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos (PPGEL) da UEFS.

Os artigos reunidos nos 14 capítulos deste livro estão divididos em quatro temáticas, nesta ordem: *Comunidades Indígenas: língua cultura e resistência*, *Práticas culturais de Comunidades Quilombolas*, *Religião e cultura afro-brasileiras* e *Reflexões sobre Linguagem e Cultura*. A seguir, fazemos uma breve apresentação do que o leitor encontrará nesta coletânea.

Iniciando a primeira temática do livro, *Comunidades Indígenas: língua cultura e resistência*, o primeiro capítulo, TERRA ÁRIDA, POVO ÁRIDO: DESDOBRAMENTOS SÓCIO-HISTÓRICOS DOS POVOS INDÍGENAS NAS ENTRANHAS DOS SERTÕES-NORTE DA BAHIA, de Paloma Reis Soares, investiga as dinâmicas sócio-históricas do sertão-norte da Bahia, com foco na presença das línguas indígenas e nos efeitos do contato linguístico durante o período colonial. Em consonância com os princípios da História Social Linguística, vertente da Linguística Histórica, complementada pela Etnolinguística, a pesquisa

adota uma abordagem bibliográfica e descritivo-interpretativa. Baseando-se em estudos acadêmicos e documentos históricos, a análise explora narrativas que detalham os processos de colonização e catequização na região, destacando como esses eventos moldaram a sociedade local, especialmente em relação aos povos indígenas. Nesse contexto, constata-se que as interações linguísticas entre colonizadores e diferentes grupos étnicos indígenas promoveram a troca e a adaptação de vocabulário, expressões e modos de comunicação, impactando profundamente a evolução do português falado nos sertões, bem como em outros processos linguísticos. Além disso, o artigo investiga como as estratégias coloniais e missionárias moldaram a cultura e a vida nos sertões baianos, especialmente no norte, com base em um imaginário-ideológico desde o contato com “o outro-civilizado”. Esse contexto simboliza as adversidades enfrentadas pelos povos indígenas, tecendo uma tapeçaria de (re)existência linguística e sociocultural que ecoa até os dias atuais. Assim, este estudo evidencia que a interação secular entre colonizadores e indígenas é um dos fatores responsáveis pela formação de particularidades sociolinguísticas únicas no norte do sertão baiano.

Mantendo a referência ao sertão-norte da Bahia indígena, o segundo capítulo, “CANTOS DO POVO TUMBALALÁ E AS LEXIAS DE ORIGEM KARIRI PRESENTES NELES”, de Letícia Suely de Santana, Maria Aparecida da Cruz Xavier e Edson Tosta Matarezio Filho, discute a relação entre os cantos do povo Tumbalalá com a língua Dzubukuá, da família Kariri, ao analisar a função e o significado cultural atribuídos às lexias de origem indígena e aos cantos tradicionais dentro da comunidade Tumbalalá, explorando suas relações com a herança ancestral e a identidade cultural do grupo. No fim, considera-se que as lexias presentes nos cantos do povo assumem papel fundamental na marcação e formação da representatividade da sua identidade étnica.

Continuando a abordagem sobre o povo Tumbalalá, o terceiro capítulo, “SOFRIMENTO PSÍQUICO E ESPIRITUAL: A EVANGELIZAÇÃO NO POVO TUMBALALÁ”, de Marijane dos Santos, detalha que os povos indígenas brasileiros vivem, desde o processo de invasão e colonização, em luta constante para preservar suas culturas, costumes, tradições e, sobretudo, para sobreviver. Além do processo de exploração dos territórios de forma intensa e desrespeitosa, os povos indígenas sofrem com a imposição de religiões que demonizam sua cultura e ancestralidade. A catequização e a evangelização ainda estão presentes nas comunidades indígenas, demonizando e punindo o modo de viver de cada povo. Diante desse contexto, o capítulo promove uma reflexão sobre os impactos causados pela evangelização de indígenas Tumbalalá, como o adoecimento psíquico e espiritual, a partir da hipótese de que a falta das práticas ritualísticas, imposta pela evangelização é um dos causadores de tais adoecimentos. O texto traz importantes relatos das vivências da autora enquanto indígena de um território que sofre diariamente com esse etnocídio. De acordo com Marijane, é de suma importância tratar a religião evangélica como importante elemento do etnocídio.

Fechando a temática indígena, o quarto capítulo, DIANTE DA QUEDA DO CÉU: LITERATURA INDÍGENA, REPRESENTAÇÃO E RESISTÊNCIA, de Raquel Conceição Silva, defende que, na literatura brasileira, por muitos anos, os indígenas foram representados a partir da visão de terceiros. Essa literatura, no entanto, passou a apresentar protagonistas indígenas falando sobre si e seu povo a partir de suas próprias perspectivas. O livro *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami* é um exemplo emblemático, pois se trata de uma obra acadêmica e literária que retrata o povo Yanomami, abordando principalmente aspectos relacionados às lutas políticas por território, missões e xamanismo, com a força da fala de um xamã Yanomami. A partir desse reposicionamento, o capítulo tem como objetivo discutir como a literatura indígena, enquanto expressão simultaneamente estética e política, pode ser

um instrumento de resistência para o povo Yanomami. Kopenawa utiliza a literatura para transmitir suas profecias xamânicas, destacando que recorre a esse meio por ser a linguagem que os brancos reconhecem e valorizam. Assim, é possível inferir que a literatura escrita é vista por Kopenawa como um dos instrumentos possíveis para denunciar, resistir e decolonizar, apesar de ser um “instrumento” dos brancos. Em vista disso, a originalidade do ensaio teórico está em refletir a literatura indígena a partir de uma perspectiva decolonial, mediada pelo discurso xamânico, e de resistência frente às diversas tentativas do colonialismo.

Abrindo a temática *Práticas culturais de Comunidades Quilombolas*, o quinto capítulo, “POÉTICAS DA BENZEDURA: O INVISÍVEL DO REZO DAS BENZEDEIRAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE LAGOA GRANDE (BA)”, de Tamille dos Santos Ferreira, compartilha conosco um estudo sobre a terapêutica do benzimento, sua ritualística e as benzedoiras da comunidade quilombola de Lagoa Grande (Feira de Santana, BA). Como quilombola do território, a pesquisadora, bacharela em Psicologia e benzedeira em iniciação, amplia nosso conhecimento sobre a ritualística do benzimento dialogando sobre sua importância enquanto terapêutica ancestral do cuidado em saúde para a comunidade quilombola, considerando principalmente as relações estabelecidas entre quem benze, o benzido e os elementos não humanos que fazem parte do ritual, a circulação de afeto e a generosidade, analisando também as presenças das categorias cosmológica dos rituais de benzeção, circulação dos afetos e a poética dos rezos e benzeduras. A pesquisa evidenciou que a prática dos saberes tradicionais, apesar de ter sofrido um importante impacto ao longo dos anos, ainda está muito presente na vida cotidiana na comunidade e que, por ser uma prática desenvolvida sob forte influência dos elementos das culturas indígenas, africanas, e do catolicismo, dentro da comunidade a prática é desenvolvida sob influência do sincretismo religioso.

O sexto capítulo, PSICOLOGIA, TERRITÓRIO E LUTA: PESQUISA E EXTENSÃO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE LAGOA GRANDE (BA), de Karina Maria dos Santos Lyrio e José Fernando Andrade Costa, define a Psicologia Social Comunitária como um campo de estudos e práticas interdisciplinares voltado para a compreensão e transformação crítica da realidade a partir das potencialidades existentes nas comunidades. Nesse campo, a noção de comunidade envolve elementos como vínculo, identidade, interação, compartilhamento de problemas e suas relações se dão no âmbito social com raízes históricas e culturais, de modo que um determinado grupo social compartilha interesses, objetivos, necessidades, lutas, problemas e constrói uma identidade coletiva. Partindo desse arcabouço teórico e de uma demanda concreta compartilhada pela Comunidade Quilombola de Lagoa Grande (Feira de Santana, BA), o capítulo narra resultados de pesquisa e de extensão realizados com o intuito de contribuir, de forma técnica e específica, com o enfrentamento da construção de uma Linha de Transmissão de alta voltagem que ameaça atravessar o território ancestral dessa e de outras comunidades.

No sétimo capítulo, A GENTE E UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA NO INTERIOR DA BAHIA: IDENTIDADE DA MULHER NEGRA QUILOMBOLA, os autores Maria Aparecida de Souza Guimarães, Jorge Augusto Alves da Silva e Valéria Viana Sousa, ancorados nos pressupostos teóricos da Sociolinguística Variacionista, com viés Funcionalista, discutem sobre o uso do pronome pessoal *a gente*, relacionando-o à construção de identidade da mulher negra quilombola por meio da fala de mulheres negras de Rio das Rãs, comunidade quilombola localizada no município de Bom Jesus da Lapa, interior da Bahia. Para tanto, trazem aspectos da comunidade de fala e de práticas, situando essa discussão por meio da sócio-história da comunidade quilombola em questão e da sócio-história das mulheres negras de Rio das Rãs.

Em diálogo com as seções temáticas anteriores, o oitavo capítulo, “INVÉS DA GENTE TER TRISTEZA, A GENTE SORRI”: UMA LEITURA SODRENIANA DA ALEGRIA NOS RITUAIS MUSICAIS DO CANDOMBLÉ, de Arielly Caminha Souza, abre a seção *Religião e cultura afro-brasileiras*. O texto realiza uma revisão teórica do texto “A regência da Alegria”, do autor Muniz Sodré (2006), de modo a explorar a alacridade nas religiões afro-brasileiras enquanto um regime concreto intrínseco ao rito e regente da experiência religiosa de um grupo através da *arkhé africana*. A partir disso, o texto assume o objetivo de identificar e investigar a função da música e a sua agência na construção e contextualização do espaço ritualístico. Ademais, a discussão proposta é realizada em diálogo com a análise fonográfica da canção gravada pelo Grupo Ofá ft. Gilberto Gil e Marisa Monte (2019) “Ara Wa Romi Wa – Oxun La Omiró – Orixá Oxum”, de maneira que a interpretação da canção perpassa por um conjunto de narrativas míticas e simbolismos que representam e caracterizam a Orixá. Nesse sentido, a música é explorada a partir de uma análise multiperspectivada, em comunhão com as suas particularidades.

Seguindo com a temática das religiões de matriz afro-brasileira, o nono capítulo, A JUREMA NAS FESTAS AOS(AS) CABOCLOS(AS) DO ILÊ AXÉ JIMEWÀ (SALVADOR, BA), de Eielton dos Reis Santos Souza, busca compreender de que maneira a Jurema está inserida na festa aos(às) Caboclos(as) existentes no Candomblé, especificamente no Ilê Axé Jimewà (Salvador, BA). Para isso utiliza-se da História Oral e da Análise de imagens. O texto se faz pavimentando a trajetória da fundadora do Ilê, a Ya Carmelita de Omolu, a história do terreiro, com a sucessão e gestão atual do Babá Carlos de Aira, adentra os saberes sobre os donos da terra, os(as) Caboclos(as), e finaliza com a festa dedicada aos(as) Caboclos(as) no Ilê Axé Jimewà e o Ilê Axé Ominile, administrado pela Ya Edinha de Oxum, filh’a de santo de Jimewà. A festa aos(as) Caboclos(as) ganha no texto uma maior atenção, visto que é o dia onde os(as) Caboclos(as) bebem Jurema e a distribuem para quem

precisa. São analisados também os símbolos da festa, como cores, roupas e bandeirolas, para compreender o desenho do barracão para e durante a festa.

O décimo capítulo, DA COMUNIDADE DE FALA À COMUNIDADE DE PRÁTICAS: O TERREIRO DE NAÇÃO ANGOLA UNZO BAMBURUCEMA D'UMZAMBÉ, de Carlos César Borges Nunes de Souza e Raquel Meister Ko. Freitag, discute sobre o *locus* da pesquisa enquadrada na Sociolinguística Estilística (Mendes, 2017). Retomando a busca pelo significado social da variante linguística, destacando que a Sociolinguística Estilística está determinada a verificar como os membros de uma comunidade de práticas organizam, em termos linguísticos, as formas de pertencimento ao grupo e a performance estilística de seus membros, jogando com esse pertencimento/identidade. A comunidade de práticas selecionada é de natureza religiosa. A religião é um fato social, uma instituição milenar, hierarquizada, com formas de pertencimento bem demarcadas, inclusive no uso da linguagem que caracteriza a interação entre os membros. Qual será a forma adequada de se dirigir à líder religiosa? Qual o significado social de usar o tratamento *a senhora* dentro do Terreiro e *você* fora do espaço considerado sagrado? Aqui, o que se busca não é por generalizações que operam com um padrão na língua, mas pela performance agentiva dos falantes operando com os significados sociais de determinadas variantes em uma comunidade de práticas religiosas.

Encerrando a temática da cultura afro-brasileira, o décimo primeiro capítulo, AS FRONTEIRAS DO JOGO E O JOGO NAS FRONTEIRAS: UMA INTERAÇÃO ENTRE CAPOEIRA, TERRITÓRIO E POLÍTICAS PÚBLICAS, de Viviane de Jesus Lopes, discorre sobre as interações entre capoeira, território e políticas públicas, analisando como essa prática cultural (se) molda por forças históricas, sociais e políticas. Na primeira seção “Território em Jogo”, a capoeira é abordada como um espaço de resistência e, simultânea e contraditoriamente, de negociação de identidade, destacando

o processo de transição de uma atividade criminalizada para um patrimônio cultural imaterial e as contradições e desafios associados. A seção “À Roda: Patrimônio e Políticas Públicas” discute o impacto das políticas públicas na promoção e proteção da capoeira, destacando a implementação de legislações em Feira de Santana (BA) e a necessidade de estratégias de planejamento territorial que reconheçam efetivamente a capoeira como uma manifestação cultural viva. O artigo reforça a importância de reconhecimento efetivo, criação e implementação prática de políticas públicas para que não sejam apenas marcos simbólicos, mas que contemplem a dignidade e a continuidade da prática da capoeira, incluindo a participação social e popular, principalmente daqueles que a praticam e têm o ofício de mestre. Por fim, o capítulo propõe direções para futuras pesquisas, incluindo o impacto das políticas públicas, a influência da globalização e a contribuição da capoeira.

Finalizando o livro, a seção *Reflexões sobre Linguagem e Cultura* apresenta três capítulos. O capítulo doze, INTERAÇÕES LINGUÍSTICAS E SOCIAIS NO INTERIOR DA BAHIA: UMA SOCIOLINGUÍSTICA DOS SERTÕES, de Jacson Baldoino Silva, Silvana Silva de Farias Araújo e Huda da Silva Santiago, discute como as interações no contexto rural dos sertões baianos contribuíram para uma transmissão linguística de forma singular, principalmente pela ausência de grandes senzalas nessa região e pela proximidade entre escravizados e “senhores” – o que permitiu um acesso maior ao modelo linguístico do colonizador. Assim, nesse texto, há um destaque para a relevância da história social – orientada por princípios sociolinguísticos – para a compreensão dos processos de aquisição linguística no Brasil e um reforço à importância de se considerar os contextos regionais na análise da formação do português brasileiro.

O décimo terceiro capítulo, LÍNGUA E CULTURA: DIÁLOGOS ENTRE LINGUÍSTICA E ANTROPOLOGIA, de Jean Marcel Oliveira Araujo, identifica alguns dos diálogos estabelecidos

entre a linguística e a antropologia. Nele, destacam-se a hipótese Sapir-Whorf, a analogia entre estruturas linguísticas e estruturas culturais proposta por Claude Lévi-Strauss e a terceira onda sociolinguística desencadeada pelos estudos de Penelope Eckert. Observa-se, nos dois primeiros diálogos, as tentativas de aproximação feitas por antropólogos, ao considerar a linguística uma ciência basilar para os estudos sobre a cultura. Já em relação ao terceiro diálogo, verifica-se a apropriação da etnografia pelos sociolinguistas, na tentativa de dar conta de um dos preceitos estabelecidos por Lévi-Strauss para os estudos linguísticos: o conhecimento da cultura relacionada à língua que se estuda.

O décimo quarto capítulo, ORALIDADE, ESCRITA E O RACISMO À BRASILEIRA, de Gredson dos Santos, fecha o livro com um ensaio cujo objetivo é traçar uma relação entre a importância da palavra falada para as tradições afro-brasileiras em contraposição com a supervalorização da escrita conferida por segmentos dominantes da sociedade brasileira que operaram o sistema escravagista no período colonial. O texto faz uma breve incursão nas noções de raça e racismo e apresenta uma leitura da obra *Os Nagô e a morte*, de Joana Elbein dos Santos, para se concentrar na importância prática, simbólica e ritual da oralidade nas cerimônias Nagô. A partir disso, o autor desenvolve a reflexão de que um modo de operação do racismo brasileiro está na discriminação por meio da linguagem, conhecida como racismo linguístico, que se traduz tanto em práticas escolares pouco sensíveis culturalmente quanto na negação à legitimidade de uma fala e uma escrita resultantes dos processos históricos que estruturaram a sociedade brasileira.

Nesta apresentação, foram descritos, muito sumariamente, mais de vinte e cinco anos de pesquisa, que resultaram na publicação deste livro. As pesquisas não seriam possíveis sem apoios institucionais, a exemplo do financiamento do Programa de Apoio à Pós-graduação (PROAP/CAPES), das bolsas de estudo de Iniciação Científica, Mestrado e Doutorado (CAPES, CNPq,

FAPESB, PROPIC-UEFS), do Auxílio Financeiro a Projetos de Pesquisa e Inovação (FINAPESQ-UEFS). Dessa forma, fica aqui expresso o agradecimento dos organizadores a esses órgãos de fomento à pesquisa. Ficam também registrados o reconhecimento e o agradecimento ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos (PPGEL/UEFS) e aos colegas que sempre apoiaram as pesquisas que deram ensejo a esta coletânea. Por fim, agradecemos a colaboração dos participantes das pesquisas que permitiram que pesquisadores adentrassem a suas comunidades.

Os Organizadores

Prof. Dr. Edson Tosta Matarezio Filho (UEFS)
Profa. Dra. Silvana Silva de Farias Araújo (UEFS)
Prof. Dr. Gredson dos Santos (UFBA)

**Comunidades Indígenas:
língua, cultura e resistência**

1

TERRA ÁRIDA, POVO ÁRIDO: DESDOBRAMENTOS
SÓCIO-HISTÓRICOS DOS POVOS INDÍGENAS NAS
ENTRANHAS DOS SERTÕES-NORTE DA BAHIA¹

Paloma Reis Soares
(PPGEL/UEFS/FAPESB)

Edson Tosta Matarezio Filho
(UEFS)

TERRA ÁRIDA: O SERTÃO NO IMAGINÁRIO EUROPEU

*O país dos tapuyas*² se estende até onde os olhos coloniais não podem ver. No limiar da compreensão do sertão como espaço, é a percepção do outro, o “outro-português”, que define este lugar, profundamente enraizado nas ambivalências da alteridade. Para além de um ambiente físico, o espaço é onde as relações sociais se desenvolvem e se manifestam, e nas suas sendas, reflete o *modus vivendi*. Enredado em uma rede de conhecimentos e levando em conta o sistema de relações entre grupos humanos, articulados tanto interna quanto externamente, cada fragmento espacial é socialmente construído a partir das práticas e dos saberes desses

1 Este artigo é resultado parcial de uma pesquisa de mestrado realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos (PPGEL/UEFS), sob a orientação do Prof. Dr. Edson Tosta Matarezio Filho, e das discussões no Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS, conta com bolsa de pesquisa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB).

2 Expressão de Roulox Baro, segundo Pompa (2003). Todavia, aqui se faz referência ao título do segundo capítulo do livro *A Guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*, publicado por Pedro Puntoni em 2002.

grupos, que se originam das relações de alteridade intergrupal (Neves, 2011).

O entendimento sobre o *Sertão* dependeu de um contexto espacial como referência e, também, de fatores distintos que influenciaram a sua definição, intrinsecamente ligados às dinâmicas sociais e históricas que o permeiam. Todavia, nos primeiros séculos da colonização, o sertão enquanto esse espaço sociocultural é construído por idealizações permeadas pelo desconhecido, composto como uma colcha de fuxicos; em outros termos, uma colcha de narrativas baseada entre as dicotomias do “eu” e do “outro”. Essa acepção advém da tese de Cristina Pompa (2003), que discutiu muito bem o sertão enquanto um conceito móvel, a partir das noções de contraste entre o “civilizado/bárbaro”, “colonizador/indígena” e “sertão/litoral”.

Pelas vias marítimas, há 524 anos, os portugueses tiveram contato com um novo mundo. A costa litorânea da Bahia, cenário das primeiras interações, tornou-se a primeira concepção simbólica daquele lugar e do povo que o habitava. Além de ter como referência a si próprio, o colonizador português utilizou toda a construção imagética idealizada da costa e dos povos indígenas que ali viviam como parâmetro para o que estava além daquele espaço. Desse modo, o sertão, a incógnita que estava além do litoral, foi coberto pelos mistérios e idealizações que teceram a colcha de fuxicos, esse conjunto de impressões e narrativas.

É nas profundezas do interior que habita a barbárie. Os primeiros relatos de viagem retratam este imaginário-ideológico instituído: fruto da expansão de novos horizontes, constituído pela “descoberta” de um lugar selvagem, repleto de hostilidade e desordem, habitado por um povo que é reflexo desse espaço, “sem fé, sem lei e sem rei”, como descreveu Pero de Magalhães Gândavo no *Tratado da Terra do Brasil* (1573). A construção do terror localizado se dá pela contraposição espacial em relação ao litoral construída por esses relatos, presente também, por exemplo, no *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, de

Gabriel Soares de Sousa e na *Carta de Pero Vaz de Caminha* (1500) e entre outras crônicas do período, que reiteram o entendimento do sertão como “interior” e o “país da barbárie”.

Por isso, o sertão é descrito por meio de imagens em oposição, representando ao mesmo tempo espaço vazio e lugar de riquezas, reino da barbárie e da selvageria e paraíso de liberdade: território vazio, o sertão é o espaço que, no pano de fundo, da nascente colônia, povoa-se de imagens, construídas a partir de elementos existentes no imaginário português e conforme às situações específicas criadas pela situação colonial (Pompa, 2003, p. 200).

A partir dessa composição de significados ditados pelo contraste entre o “vazio e o lugar de riquezas”, entre o bárbaro e o civilizado, os sertões da Bahia são entendidos como um espaço repleto de particularidades geográficas, antropológicas, linguísticas, econômicas, culturais que o colocam na conjuntura do estigma e exploração. Como brevemente exposto acima a respeito da conceituação de espaço, localidade e região, no que concerne aos conhecimentos de Neves (2011), os fatores intervenientes de definição do *sertão* enquanto uma região são, acima de tudo, fatores coloniais ideológicos. Portanto, nesta pesquisa, a palavra “sertão” pode ser articulada de duas maneiras distintas: (1) como unidade identitária e histórica, quando se refere à visão do “outro-português”, destacando como esse espaço foi percebido e descrito pelos colonizadores, conferindo-lhe uma identidade e historicidade próprias; (2) como uma delimitação geográfica e suas relações, ao referir-se a um espaço geográfico específico, como, por exemplo, os sertões da Bahia. Quando for necessário atribuir um valor de pluralidade e que rompe com a lógica da colonialidade, o termo designado para tal será “sertões”.

Dantas, Sampaio e Carvalho (1992) discutem que a delimitação das fronteiras regionais, ou seja, a definição de como se caracteriza e onde cada região se estabelece, no que diz respeito ao Nordeste, originou-se tanto do processo construtivo da colonização quanto da noção de nacionalidade brasileira que se irrompeu no século XVIII. Ambos os fatores estão intimamente interligados ao processo histórico da marginalização do respectivo espaço que, segundo os autores, se intensificou após a descoberta das minas e o consequente deslocamento do polo econômico para o Sudeste. Em suma, a marginalidade está inerente ao processo de formação do Nordeste e constitui a sua marca mais proeminente.

Nesse sentido, os sertões do Nordeste são também atravessados pela marginalização. Assim como acredita Pompa (2003), o imaginário-ideológico pautado numa alteridade radical, é o que, inicialmente, constrói o processo de marginalização dessa região e, junto com ela, marginaliza também os seus povos e, conseqüentemente, as suas particularidades socioculturais. Por isso, faz-se necessário ter ciência das primeiras imagens sobre o *sertão*, estas que se fazem eloquentes até hoje, mas integradas a narrativas diferentes.

Visto frequentemente como uma região periférica, os espaços sertanejos refletem as dinâmicas de poder e exclusão que marcaram a formação histórica, sociolinguística e cultural do Brasil. Ao propormos o encontro teórico entre Dantas, Sampaio e Carvalho (1992), Pompa (2003) e Neves (2011), destaca-se a relação entre a concepção de região, sertão e marginalidade, base para a construção ideológica desse lugar pelo olhar da colonização, em detrimento da perspectiva de quem o habitava há muito tempo. É essencial compreender essa relação para, desse modo, compreender a própria formação sociocultural e linguística dos sertões contemporâneos, assim como a história dos povos indígenas da região norte da Bahia.

A INVESTIGAÇÃO LINGUÍSTICA SOB A LUPA DA HISTÓRIA

Tendo em vista que a história de uma língua reflete a sua história social e os aspectos político-ideológicos de seus falantes, esta pesquisa adotará a Linguística Histórica (LH), especialmente a vertente da História Social Linguística, como base para a investigação dos povos e línguas indígenas no norte dos sertões baianos. O objetivo é explorar a sócio-história desses povos, analisando como os processos histórico-políticos transformaram a paisagem linguística da região, pesando a intervenção do “outro-civilizado” em meados do séc. XVI e XVIII, isto significa, três séculos de contato entre os povos considerados “arredios” e a região Norte da Bahia. Ao adotar os princípios da História Social Linguística, conforme a perspectiva de Mattos e Silva (2008), busca-se compreender como as transformações linguísticas se desenvolvem ao longo do tempo histórico, considerando não apenas as mudanças internas da língua, mas, essencialmente para esta pesquisa, os fatores sociais e históricos que moldam essas transformações. Isso envolve o estudo das línguas em relação aos seus falantes, situados em contextos geográficos e territoriais específicos, que podem se expandir ou fragmentar, sem a necessidade de continuidade territorial. Assim, a História Social Linguística explora a interação entre o desenvolvimento linguístico e as condições históricas e socioculturais em que as línguas são faladas.

Diante disso, o presente estudo se dedica a examinar os desdobramentos histórico-políticos dos povos indígenas nos sertões da Bahia, oferecendo um panorama histórico dos aldeamentos catequéticos no período colonial, que contribuem para a compreensão dos eventos ocorridos nessa região. Esse contexto serve como base para investigações linguísticas, revelando a forte carga ideológico-discursiva presente nos aspectos linguísticos e sociocomportamentais desses povos durante o referido período, imposto pela ideia de civilidade cristã. Por esse viés, a pesquisa possui caráter bibliográfico e descritivo-interpretativo e, atra-

vés desses métodos, recorre-se a documentações e trabalhos acadêmicos que nos aproximam das eventualidades históricas e socioculturais desenvolvidas no espaço compreendido como sertões-norte baianos durante o Brasil Colônia. As referências documentais da época, predominantemente escritas por missionários, constituem a principal fonte de informação sobre a história linguística da região, uma vez que as informações são extraídas desses documentos, e não de textos ou falas indígenas. Assim, o estudo explora a relação entre os povos indígenas, designados como “tapuia do sertão”, e os colonizadores, baseando-se no princípio antropológico da alteridade.

Assim, busca-se compreender como os processos de exercício de poder, desenvolvidos pelo contraste entre o “bárbaro” e o “civilizado”, influenciaram a formação linguística e sociocultural da região do norte do sertão da Bahia. A abordagem permite uma análise aprofundada das dinâmicas sociais e culturais que moldaram a interação entre esses grupos, considerando os aspectos históricos, discursivos e etnolinguísticos envolvidos. No âmbito da pesquisa em curso, busca-se ampliar a compreensão das línguas indígenas, considerando sua intersecção com a história do “outro-português”, cujas trajetórias se entrelaçam em diversos pontos. A complexa interação entre o português europeu e as línguas dos povos originários requer uma análise meticulosa das dinâmicas de contato entre esses idiomas, que resultaram no desenvolvimento do português brasileiro como uma língua heterogênea, profundamente influenciada pelo contexto sócio-histórico e multiétnico do país.

Isto posto, foi realizado um levantamento bibliográfico abrangente, incluindo livros, artigos acadêmicos, teses e dissertações que tratam da história do sertão baiano. Essa revisão aborda temas como o processo de colonização e catequização dos povos indígenas nos séculos XVI e XVIII, políticas linguísticas, conflitos territoriais e outros aspectos relevantes. Esse levantamento tem

como objetivo contextualizar o desenvolvimento histórico e cultural da região, além de identificar as transformações nos aspectos histórico-culturais e linguísticos dos povos nativos. Conforme Nobre (2015), enquanto o historiador pode relatar a história social ou cultural sem abordar a língua, o linguista-historiador deve necessariamente incluir a história da sociedade ou indivíduo que fala a língua, pois os contextos linguístico e social são indissociáveis. A investigação sócio-histórica permitirá entender a resistência, organização e legado dos povos originários no semiárido baiano, região onde ocorreram os primeiros aldeamentos indígenas com o intuito de converter e “civilizar”. Retomar a história dessas primeiras comunidades é essencial para compreender os conflitos que moldaram sua configuração atual, bem como sua contribuição histórica e linguística para a formação social da Bahia.

ENTRADAS, DESCIMENTOS E AS ALDEIAS: O DESENVOLVIMENTO DAS MISSÕES EM TERRA ÁRIDA

A percepção colonial sobre a terra invadida, denominada inicialmente como Ilha de Vera Cruz, era profundamente aterroizante, pois implicava na construção de uma identidade desumanamente hedionda para o “outro-nativo”. Em outras palavras, os povos nativos encontrados não foram reconhecidos como uma civilização; o pensamento eurocêntrico apenas destinava a si mesmo essa capacidade (Silva, 2000). Embora os primeiros cronistas tenham observado características de uma sociedade organizada e condizente com aquela realidade, eles a demonizaram por não corresponder aos parâmetros sociocomportamentais da fé cristã. Para salvar a “alma” do povo daquela terra e instaurar os interesses da coroa portuguesa, quase cinquenta anos após o primeiro contato, desembarcaram os primeiros missionários da Companhia de Jesus.

Em 1549, a comitiva do primeiro governador-geral da colônia, Tomé de Souza, chegou ao Brasil. Junto com ele, veio Manuel de

Nóbrega, encarregado de chefiar os padres jesuítas. E assim se inicia a história das missões, com a intenção de converter e “civilizar” os povos originários, em primeira instância, na zona do litoral. As primeiras ações em prol da catequização se sucederam com a instauração de unidades eclesiásticas. Segundo Pompa (2003, p. 295), “em 1551, o Papa Júlio II, com a bula *super specula*, constituiu a diocese da Bahia e, em 1553, a primeira província jesuítica do Brasil; nestes mesmos anos, 1551-53, deram-se as primeiras entradas de reconhecimento nos sertões de Pernambuco e da Bahia”.

Ao longo dos primeiros cinquenta anos, diversas tentativas de catequização dos nativos foram realizadas. No entanto, esse processo só se tornou eficaz após a convocatória da Companhia de Jesus, encarregada de ministrar e, principalmente, administrar a conversão e a propagação do cristianismo. Inicialmente, acreditava-se que esse objetivo poderia ser alcançado por meio do ensino da doutrina e pregação, de maneira semelhante ao que era praticado na Europa. Contudo, essa abordagem revelou-se inadequada. Mesmo aprendendo a língua da costa, os jesuítas enfrentaram dificuldades devido aos hábitos distintos e considerados hediondos dos indígenas do litoral. Com o intuito de exercer maior controle sobre esses povos e seus costumes, a conversão dos nativos foi efetuada, essencialmente, através do aldeamento (Santos, 2012).

O ato de aldear consistia, basicamente, no agrupamento dos povos nativos, muitas vezes de etnias distintas, em um mesmo espaço territorial. Através dessa prática, os padres jesuítas disseminavam o dogma cristão, inserindo-se no cotidiano indígena. Nesse contexto, os missionários absorviam o conhecimento sobre os aspectos socioculturais e linguísticos das comunidades nativas, empregando essa perspectiva de conversão como meio de regulamentar seus costumes centrais, muitas vezes julgados como abomináveis pelo homem europeu, cristão e colonizador. Essa prática de catequese ajustou-se melhor às necessidades da

cultura local, assim como aos interesses do projeto missionário, em que as aldeias desenvolveram, conforme Santos (2012), um grande papel pedagógico.

O modelo estrutural básico das aldeias consistia em três aspectos fundamentais, os quais fomentaram a ideia de poder nas mãos dos padres missionários: (1) a construção de uma igreja e da residência missionária no local escolhido para o estabelecimento da aldeia; (2) o processo de catequização, que envolvia a instrução na doutrina cristã seguida pelo batismo; e (3) o *descimento*, ou seja, o deslocamento de novos grupos indígenas para a povoação já estabelecida, com o objetivo de concentrar ali a catequese (Santos, 2012). Ademais, ressalta-se que a oficialização da disposição de terra de uma légua em quadra para aldeias ocorreu somente com o Alvará de 23 de novembro de 1700, embora essa prática já tivesse sido antecipada em algumas missões no início do século XVII (Pompa, 2003).

O arranjo cotidiano dentro das aldeias não apenas impôs um novo conceito de mundo aos povos indígenas aldeados, mas também fragmentou seus costumes tradicionais. O nomadismo, um aspecto sociocultural fundamental desses povos, contrastava fortemente com a prática de permanecer em um único lugar por longos períodos. Como resultado, muitos indígenas se afastaram das aldeias, enquanto outros permaneceram para se proteger das violências perpetradas pelos curreiros e bandeirantes. Outros elementos da cultura indígena, como a antropofagia, a poligamia, o ato de guerrear e a devoção aos seus encantados, foram considerados pelos jesuítas como contrários aos princípios da civilidade cristã. Esse processo relegou a cultura indígena a uma posição de desqualificação e marginalização em detrimento da cultura da coroa portuguesa, que ocupava uma posição de prestígio social (Santos, 2012). Assim, a instituição do aldeamento indígena serviu como uma estratégia eficaz de controle e imposição cultural.

Destaca-se que, nos primórdios do século XVI, as primeiras aldeias foram estabelecidas próximas às instituições eclesiásticas na zona litorânea, onde havia maior incidência de paróquias, conventos, seminários, residências e províncias. No entanto, com as especulações sobre a ambivalência do imaginário europeu quanto ao sertão, o país da barbárie e da abundância, iniciou-se a etapa de reconhecimento territorial chamada de “entradas”, com a finalidade principal de realizar os descimentos, já mencionados, mas também impulsionadas pela busca de riquezas (ouro, metais, pedras preciosas), pela exploração da mão de obra indígena e pela abertura de rotas para o gado (Pompa, 2003; Santos, 2012).

A partir de 1550, as expedições de apresamento, uma outra expressão para as “entradas”, eram obrigatoriamente acompanhadas por um padre, conforme estabelecido pela Lei de 1587, com o objetivo de converter os novos grupos indígenas encontrados ao longo do percurso, os quais, em seguida, eram transferidos para áreas mais próximas do litoral, em um processo denominado descimento (Pompa, 2003). Estas expedições eram lideradas por um sesmeiro ou sertanista, responsável por organizar e comandar o grupo, que incluía um contingente significativo de indígenas, utilizados para facilitar a navegação nos caminhos internos e proteger a expedição de possíveis ataques por parte dos “povos hostis” que habitavam essas regiões. As entradas e os descimentos representavam um ponto de convergência entre os interesses coloniais e missionários, estabelecendo uma conexão entre o Estado e a Igreja (Santos, 2012).

O contato entre sertanistas, missionários e os sertões da Bahia revelou encontros com grupos frequentemente descritos como beligerantes, selvagens e arredios em comparação aos povos Tupi, que eram predominantes na região costeira. Rego (2016) destaca algumas dessas aldeias, como a vila de Espírito Santo de Abrantes, onde grupos tupinambás foram aldeados em 1558. Além disso, na região das Jacobinas, estavam estabelecidos os Amoi-

piras, povo tupinambá conforme mencionado por Gabriel Soares de Sousa (1587), citado por Rego (2016, p. 84). Por isso, em 1656, uma expedição jesuíta foi realizada ao sertão das Jacobinas com a intenção de descer esses povos para as aldeias do litoral, mas eles não foram encontrados. No entanto, durante a expedição, os jesuítas tiveram contato com os Sapóya e os Payayá, que se mostraram pouco propensos quanto à conversão. Com este último povo, o Padre Antonio de Oliveira estabeleceu uma aldeia na região, onde dedicou-se à catequese por apenas três anos (Santos, 2012).

A execução das entradas e dos descimentos está intimamente ligada à fundação das aldeias nos sertões da Bahia. Esses dois eventos muitas vezes ocorriam quase simultaneamente, a ponto de suas distinções serem confusas devido à maneira como se desenrolavam. Com isso em mente, as expedições eram organizadas para alcançar os nativos do interior, onde, por meio de contato, eram persuadidos ou coagidos a se unirem aos padres e a se deslocarem para regiões mais próximas do litoral. O processo de descimento representava essencialmente um esforço de conversão, pois ao chegar às aldeias, os indígenas eram expostos e submetidos aos ensinamentos e crenças do cristianismo. Dessa forma se consolidava o fluxo relacional entre as entradas, o descimento e a fundação das aldeias, três pilares essenciais do empreendimento missionário nos sertões.

No início do século XVII, o movimento de aldeamento catequético avançou para os sertões baianos. Embora a catequese fosse predominantemente jesuítica, dado que lhes foi concedido o poder temporal, as primeiras aldeias fundadas na região foram estabelecidas pelos capuchinhos. Demarquet (1991) destaca que os jesuítas escolheram locais no interior para suas missões, enquanto os capuchinhos franceses preferiram as margens do rio São Francisco. Assim, quando os jesuítas iniciaram suas missões, estas se concentraram nas proximidades das aldeias capuchinhas, ergueram aldeias às margens da estrada que cruza a Bahia até o

rio São Francisco (Bandeira, 1972). Após a retirada dos holandeses do território de Pernambuco e regiões circunvizinhas, por volta de 1654, houve uma retomada da presença colonizadora no sertão das Jacobinas, como informa Rego (2016), visando o repovoamento desse espaço. Foi nessa área que os missionários jesuítas tiveram contato com os povos indígenas Tocós, Sapoyá e Payayá e, exatamente nesse contexto, os padres jesuítas Jacob Roland e João de Barro desempenharam um papel fundamental em prol da ocupação dessa região. Em 1666, foi organizada uma expedição conhecida como Missão das Jacobinas, durante a qual foram estabelecidas igrejas na região através do contato com diferentes grupos indígenas (Rego, 2016; Santos, 2012; Pompa, 2003).

Mais adiante, durante essa expedição, os jesuítas se depararam com uma aldeia sob a administração dos franciscanos, conhecida como Massacará. Rego (2016, p. 85) ressalta o resquício de dúvidas sobre a localização dessa aldeia; segundo as próprias palavras do autor, não se sabe ao certo “se Massacará corresponde a Maraçarará ou se são núcleos distintos”. Próximo a essa localidade, fundaram uma aldeia dedicada a São Francisco Xavier, sob a liderança de João de Barros, onde se estabeleceram os indígenas Sapóyas. De acordo com Rego (2016), nesse aldeamento foram reunidos também os povos Separenhenupã e os Borcá, o que levou à posterior designação do núcleo como Aldeias dos Kiriri(s) em Jacobina. Essa aldeia, estabelecida em 1666, marcou a pioneira incursão da Companhia de Jesus aos sertões baianos, situando-se ao norte (Pompa, 2003; Santos, 2012).

Durante esse período, também foram estabelecidas as aldeias de Nossa Senhora da Conceição de Natuba, do povo Kiriri. De acordo com Rego (2016), essa aldeia foi administrada temporariamente pelos inacianos, especificamente pelo pároco Mateus Falleto, mas foi o jesuíta Jacob Roland que construiu a primeira igreja. A aldeia Santa Tereza de Canabrava foi fundada por Jacob Roland e João de Barros em 1667, constituída também por indígenas Kiriri.

Nossa Senhora da Ascensão do Saco dos Morcegos, habitada por indígenas Kiriri sob a tutela de Jacob Roland e João de Barros, sofria constantemente com as adversidades da seca. A migração tornou-se uma prática recorrente entre os povos estabelecidos na região, na busca por água e alimentos (Bandeira, 1972). Santos (2012) informa que, das cinco missões do padre João de Barros, três delas, mencionadas anteriormente, somavam 3.900 indígenas, conforme as cartas anuais de 1690-1691.

Quanto à localização regional desses aldeamentos, os principais autores estudados concordam em certos aspectos e divergem, minimamente, em outros. Pompa (2003) acrescenta que as aldeias mencionadas estavam localizadas no sertão das Jacobinas, especificamente na região da bacia do Itapicuru e do submédio do São Francisco. Santos (2012) concorda que estas aldeias integravam a missão das Jacobinas. Rego (2016) detalha com precisão a contextualização territorial das missões do período colonial na Bahia. Em relação à nossa região de interesse, os sertões do norte baiano, Rego as divide em três grandes áreas: (i) Sertão das Jacobinas, Jeremoabo e regiões vizinhas; (ii) Zona do Rio Itapicuru e adjacências; e (iii) Rodelas e ilhas do São Francisco.

No contexto do Sertão das Jacobinas, Jeremoabo e regiões adjacentes, Rego (2016) descreve a divisão de uma subárea conhecida como Jacobina Velha, onde estava estabelecida a aldeia de São Francisco Xavier (1689). As aldeias de Itapicuru de Cima (1689), Jeremoabo e Senhor Bom Jesus da Jacobina (1689) também estavam localizadas nesta mesma área (i), assim como Massacará, que ficava mais próximo à região do Itapicuru. Em relação às aldeias de Canabrava, Natuba e Saco dos Morcegos compunham as adjacências do rio Itapicuru, região (ii). E na região (iii) de Rodelas e ilhas do São Francisco era constituída pelas aldeias de Rodelas, Ilha de Zorobabé ou Sorobabé, Araxá ou Acará (Oacará) e Curumambá, conhecida como as “missões de Rodelas”. Com o surgimento dos aldeamentos no interior da região norte dos sertões

baianos, especialmente após a expedição de 1666 e a subsequente instalação das aldeias, gerou-se um fervoroso debate no íntimo da Companhia de Jesus sobre o que era mais rentável naquela ocasião: descer os indígenas para as aldeias da zona litorânea ou mantê-los no sertão?

Entre os missionários “de campo” e os missionários “de colégio”, designações muito bem articuladas por Cristina Pompa, o debate era intenso. Aos que integravam a perspectiva de catequizar em campo, relatam as problemáticas nas práticas do ato de descer, pois havia muitos perigos durante o percurso, e o deslocamento à força dos indígenas gerava adoecimento emocional, que impedia a integração a um novo ambiente. João de Barros escreveu uma primeira carta em 1667 para o Padre Antão Gonçalves, demonstrando a sua defesa em relação ao estabelecimento das aldeias nos sertões (Pompa, 2003). Na mesma posição, a carta intitulada *Sobre os frutos colectados na missão dos Tapuias pelo padre Roland*³, com bastantes pontos críticos e questionamentos, levantava um tópico urgente: “*Questão: se os tapuias têm de ser tirados do sertão e levados para mais próximo do litoral ou não*”. Por conta de uma defesa tão firme e apaixonada, a posição de Roland foi vitoriosa (Pompa, 2003, p. 295-335; Santos, 2012, p. 62-65).

As expedições se aventuravam pelos áridos caminhos dos sertões da Bahia em diversas direções, mas a maioria delas enfrentava fracassos devido a uma série de obstáculos, como escassez de alimentos, doenças e ataques dos indígenas locais. Esses desafios resultaram em impactos significativos no sistema nativo, desencadeando conflitos internos entre os diferentes grupos indígenas, bem como epidemias que causaram uma drástica redução demográfica nessas populações. Estes pontos foram amplamente discutidos pelo Padre Jacob Roland em sua defesa pela

3 Carta transcrita na íntegra por Cristina Pompa em sua tese, p. 77-79, no segundo capítulo, Terra de missão.

reestruturação das comunidades nativas nas aldeias dos sertões de dentro (Pompa, 2003).

Em contraposição, mesmo que aqueles que defendiam a continuação dos descimentos não tenham sido vitoriosos, os mesmos tinham notáveis razões para tomar esse posicionamento. Os missionários “de colégio” queriam defender as missões dos frequentes conflitos com a família Dias D’ávila, Casa da Torre, e sua fome pela terra, sendo este um dos principais motivos. “Nas terras de Garcia D’ávila estavam todas aquelas que já a partir dos anos 70 dos seiscentos passaram a ser chamadas de ‘as missões dos Kariris’”, nos ditos de Cristina Pompa (2003, p. 320). Ainda segundo a referida autora, as aldeias que faziam parte das terras da família D’ávila seriam a aldeia do Boimé, Aldeia Coimbé (atual kaimbé), aldeia dos Munguru, S. Francisco Xavier, Santo Inácio e Santa Cruz. As demais aldeias, Canabrava, Natuba e Saco, não estavam nas terras do curraleiro. Os conflitos entre a Casa da Torre e as missões estavam bastante acirrados e se intensificaram após o padre Jacob Roland solicitar ao rei três léguas de terra para as aldeias de Massacará, Itapicuru e Jeremoabo. A primeira era ocupada pelo povo Kaimbé, a segunda pelos Boimé, e a última pelos Munguru. Acreditando que isso constituía uma grave intromissão, a Casa da Torre ordenou a destruição dessas aldeias, que sofreram ataques, resultando na queima e destruição de suas igrejas e residências. Entre elas, apenas a igreja de Massacará foi reconstruída e o aldeamento continuou.

Em consonância com a discussão estabelecida até aqui e para proporcionar uma compreensão mais objetiva da distribuição territorial das missões no período colonial nos sertões-norte da Bahia, apresenta-se abaixo um quadro elaborado a partir do cruzamento das seguintes fontes: a tese de doutorado de Santos (2012), que fornece em anexo a relação das *Missões na Capitania da Bahia* (c. 1758); a dissertação de Ugo Maia, que apresenta os dados coletados por Willeke (1966) sobre a distribuição das aldeias

na Bahia; a tese de Pompa (2003); o artigo de Rego (2016); e o trabalho etnográfico de Bandeira (1972). Esse quadro contextualiza as aldeias dos séculos XVI e XVII no sertão norte da Bahia, demonstrando a distribuição geográfica, a composição dos grupos étnicos, a ordem religiosa e demais informações pertinentes.

Quadro 1 – Aldeamentos do período colonial no sertão-norte da Bahia, entre o séc. XVII e XVIII

Nome das missões	Ano de fundação	Ordem	Vila/Freguesia	Região	Povo
Itapicuru de cima ~ Itapicuru ~ N.S da Saúde do Itapicuru ~ S. Antonio do Itapicuru	1689	Jesuíta Franciscana	Vila de Itapicuru/F. de Nazaré	Itapicuru	Boimé
Massacará	1689	Franciscana	Vila de Itapicuru/F. de São João de Jeremoabo	Itapicuru	Kaimbé Kiriri
São João do Jeremoabo	1702	Jesuíta	F. de São João de Jeremoabo	Jeremoabo	Munguru
São Francisco Xavier ~ S. Francisco das Jacobinas	1666	Jesuíta	-	Sertão das jacobinas, Jacobina Velha	Kiriri, Sapoyás, separe-nhenupás, borcás, cuparã
Santo Inácio	-	Jesuíta	-	-	-
Santa Cruz	-	Jesuíta	-	-	-
Senhor do Bom Jesus da Jacobina ~ Bom Jesus da Glória	1689	Franciscano	Vila de Jacobina/F. Santo Antonio	Jacobina	-
Santa Teresa de Canabrava ~ Santa Teresa dos Quiriris	1667, reerguida em 1672	Jesuíta	F. de São João de Jeremoabo	À esquerda do Rio Itapicuru, Pombal	Kiriri

N. S. da Conceição de Natuba	1667 ~ 1670	Inacianos, Jesuíta	Soire ~ Soure/F. Nazareth do Itapicuru	Itapicuru/Jacobinas	Kiriri
N.S. da Ascunção do Saco dos Morcegos	1667 ~ 1670	Jesuíta	Vila de Mirandela/F. Santa Anna dos Tocanos	Itapicuru/Banzaê/Jacobinas	Kiriri
Rodelas	1672 ~ 1669 ~ 1697	Jesuíta, Franciscano, Capuchinha italiano	Pambú/F. Santo Antonio	Rio São Francisco	Porcá
Zorobebé ~ Sorobabé	1702	Jesuíta Capuchinha	Freguesia da N.S. de Conceição dos Rodelas	Rio São Francisco, Sertão do Cabrobó	Tapuia Porcá Brancarus
Vargem	1687	Capuchinha	-		Nação Kariri, Brancarus, Porcá
Pambú	1677	Jesuíta, Franciscano, Capuchinha italiano e Carmelita	Freguesia da N.S. de Conceição dos Rodelas	Rio São Francisco, Sertão do Cabrobó	Nação Kariri, Tamaqueú
Caruruz	1698	Jesuíta	-	Rio São Francisco	-
Aracapé	1672 ~ 1702	Capuchinho, Franciscano, Carmelita	F. N. S. da Conceição dos Rodelas	Rio São Francisco, Sertão do Cabrobó	Nação Kariri
Curral dos bois	1698 ~ 1702	Jesuíta, Franciscano	-	Rodelas (margem esquerda do São Francisco)	Guaimoré
Cavalo	1687	Capuchinho	F. N. S. da Conceição dos Rodelas	Rio São Francisco, Sertão do Cabrobó	Nação Kariri
Irupua ~ Ilha do Itapoá ~ Irapua	1687	Capuchinho, Capuchinho italiano, Carmelitas descalços	F. N. S. da Conceição dos Rodelas	Rio São Francisco, Sertão do Cabrobó	Nação Kariri

Fonte: Adaptação de Andrade (2002), Bandeira (1972), Pompa (2003), Santos (2012) e Rêgo (2016).

POVO ÁRIDO DE LÍNGUA TRAVADA: MARGINALIZAÇÃO LINGÜÍSTICA E POLÍTICAS COLONIAIS

Emaranhada na colcha de fuxicos, a narrativa colonial do Brasil evidencia uma profunda alteridade entre os povos tupi e *tapuia*, destacando-se nos primórdios da expansão para o interior. Essa diferença étnica e cultural resultou em conflitos e visões segregacionistas que, em certa medida, definiram os espaços territoriais dos habitantes da costa e do interior. A partir dessas distinções, construiu-se uma imagem simbólica dos povos dos sertões, marcados por sua ferocidade e resistência ao avanço colonial. Os cronistas da época relatavam a dificuldade de acesso ao espaço sertanejo, enfatizando a hostilidade de seus habitantes; em contrapartida, os portugueses interpretavam o avanço dos aldeamentos dos Tupinambá na costa e a destruição dos Caeté como oportunidades para a formação de alianças convenientes. No entanto, essa perspectiva de aliança refletia mais a estratégia colonial portuguesa do que uma real intenção dos povos indígenas (Pompa, 2003). Essa dicotomia entre os povos costeiros e os do interior reforçou a simbologia das relações espaço-indivíduo, marcada pelo uso do termo “tapuia” pelos povos de língua tupi para designar os habitantes dos sertões. Esse fenômeno contribuiu significativamente para a intensificação da alteridade e da rivalidade intrínseca ao processo de colonização.

A noção de *tapuia* constrói-se assim colada à noção de *sertão*, espaço do imaginário em que se desloca, cada vez mais longe, a alteridade bárbara que a conquista e a colonização vão incorporando aos poucos, em posição subalterna, ao mundo colonial. Ao passo que

as aldeias de índios conquistados vão ‘descendo’ para mais perto da palavra cristã dos missionários, os currais ou engenhos, os ‘tapuia’ vão se afastando, nas serras inacessíveis ou, para usar as palavras de Jaboatão, “nas brenhas do centro dos sertões (Pompa, 2003, p. 229).

A relação *sertão-tapuia* configura-se como um conceito dinâmico, onde ambos representam uma humanidade em movimento; Pompa destaca “um nexu fisiológico” nessa relação. O movimento catequético dos jesuítas tinha a intenção de preencher o “vazio” do sertão, já que a colônia simboliza a plena povoação, e visava domesticar seu povo considerado selvagem. Essa iniciativa de civilização revela uma alteridade absoluta entre o colonizador, o nativo da costa e o nativo do interior (Pompa, 2003). A concepção de uma região, portanto, é formada por um emaranhado de aspectos interligados na dinâmica relacional entre espaço e indivíduo. Através do fluxo de alteridade, solidifica-se a noção de um sertão feroz e de um povo igualmente feroz.

Porquanto, notou-se que os povos originários dos *caminhos de dentro*⁴ se diferenciavam culturalmente dos povos do litoral, a começar pela língua, a qual era diferente daquela falada pelos indígenas da costa, a então denominada *Língua Geral*, oriunda do tronco Tupi, utilizada para intermediar a relação com os indígenas em favor do avanço colonial e comercial. Segundo Rodrigues (2002), visualiza-se nos sertões baianos a presença da língua “*Nhengaíba* (referência de fala ruim, língua travada) e, em oposição, aos povos que falavam o *Nhengatu* (referência a uma boa fala) na Ilha de Marajó”, referindo-se às línguas faladas pelos indígenas do interior do estado. É interessante notar que a designação de “fala ruim” foi inicialmente atribuída pelos habitantes da costa litorânea aos povos das entranhas dos sertões. Mais tarde, essa percepção foi utilizada também pelo viés colonizatório. Isto posto, faz-se necessário a

4 Termo encontrado no trabalho de Santana e Mendes (2019), que é utilizado para a caracterização de regiões situadas longe da costa litorânea, o interior do estado. Segundo os autores mencionados, o termo “fora revelado pelo cronista Pero de Magalhães de Gândavo” e está citado em Amado (1995).

contribuição de Viveiros de Castro a respeito do uso dos etnônimos.

Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: **a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito** (Viveiros de Castro, 1996, p. 125, grifo meu).

Em outras palavras, os etnônimos são frequentemente termos pejorativos devido a terem sido atribuídos por outros povos ou inventados pelos colonizadores. No caso analisado, o termo usado para designar a língua em oposição ao *Nhengatu* carrega uma conotação desqualificadora. *Nhengaíba* é o termo em Tupi empregado de forma pejorativa para se referir às línguas dos “tapuias”, especialmente as línguas Kipeá, Dzubukuá, Sapuyá e Kamuru, família linguística Kariri (Lowie, 1946; Rodrigues, 1986). Por ser considerada uma língua “travada” e de “fala ruim”, o *Nhengaíba* era visto como inadequado para os processos de comunicação. Assim, essa língua foi estigmatizada, juntamente com seus falantes.

Bandeira (1972, p. 20) reitera que “sabemos que na Paraíba os brancos apelidavam-nos de Bultrins, no Planalto da Borborema Cariris Velhos e no Cariri (Ceará) de Cariris Novos. O nome que se davam a si mesmos ignoramos”. Em consonância com Cardim ([1625] 1977), a língua *Nhengaíba* era considerada corrupta e travada utilizada pelos povos indígenas que viviam espalhados pelo território dos semiáridos baianos, conhecidos como “tapuias”. Eram considerados bárbaros, arredios e selvagens, nomeados assim pelos indígenas da costa, como já mencionado, por conta da contraposição das suas particularidades socioculturais e linguísticas, quanto a este termo também vale as considerações de Viveiros de Castro (1996). Logo, os povos indígenas dos sertões

foram designados com este termo, o qual pertence ao tronco Tupi e significa “inimigo”. O *Dicionário Tupi (antigo) – Português* (1987, p. 278), define o vocábulo como “Bárbaro; Escravo. Tapúia (desprezível para o tupi, como inimigo)”.

Observa-se, então, uma generalização de todos os povos que habitavam o interior do estado e que não falavam a *língua geral* ou as línguas do tronco tupi, enquanto “tapuias”, perpetuando assim um ideal de marginalização (Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992; Lowie, 1946). E este é mais um aspecto da iniciativa colonial em tornar a cultura indígena em algo hegemônico e estigmatizado. Por essa via, Santos (2012) informa que é difícil indicar atualmente quais etnias, especificamente, integravam a nação dos “povos arredios”; no entanto, é certo que são predominantemente da família linguística Kariri. Segundo Taunay (1936, p. 11), “ao interior do Nordeste habitavam as tribos tapuias, designadas sob a denominação genérica de Carirís”.

Os chamados ‘tapuias’, originários dos sertões baianos, são identificados como pertencentes à família Kariri. Sua presença nos aldeamentos administrados pelos jesuítas foi documentada em obras como *Catecismo da Doutrina Cristã na Língua Brasília da Nação Kiriri* (1698) e *Arte de Gramática da Língua Brasília da Nação Karirí* (1699), ambas do Pe. Mamiani. Os capuchinhos também registraram essa atuação em escritos como a *Relação de uma missão no Rio São Francisco* (1702) e o *Katecismo Índico da Língua Kariris* (1709), produzidos pelos irmãos Martin e Bernardo de Nantes, além de cartas ânuas e outros documentos da época.

Quanto à integração da família Kariri ao tronco Macro-Jê, pode-se dizer que eles são membros presumidos, conforme sugerido hipoteticamente por Rodrigues (1986). Além disso, Soares e Carvalho (2014, p. 551) afirmam que, em comparação com o Tupi, “o chamado tronco Macro-Jê apresenta um caráter muito mais hipotético, pois postula uma relação de ancestralidade comum para um conjunto de línguas e famílias linguísticas mais diversas

e distintas entre si”.

Devido à pluralidade linguística entre os “tapuias”, a conversão só seria possível através da língua materna desses povos ou pelo estabelecimento de uma língua geral. Cardim ([1625] 1977) afirma que, para isso, seria necessário que esses indígenas aprendessem a língua dos filhos do mar, do tronco Tupi, para mediar o processo de catequização, atuando basicamente como tradutores. Alguns missionários utilizaram a língua geral (*Nhengatu*) nos processos iniciais de catequização dos povos “hostis”, mas, com o tempo, passaram a usar a língua desses povos. Assim, observamos a primeira indicação de contato linguístico entre a língua geral, o *Nhengaíba*, e o português colonial, sugerindo um processo de transferência linguística e/ou outros processos.

Tendo chegado antes de todos a essas nações, e cinco anos antes de qualquer outro missionário, **fiz um dicionário da língua cariri, uma arte ou rudimento da doutrina cristã e um modelo de exame para a confissão, e traduzi a vida de alguns santos**, elaborando cânticos espirituais sobre os mistérios da fé empregando o tom dos hinos, cujo canto é mais agradável, **para facilitar aos missionários o uso de sua linguagem** (Nantes, 1709, p. 18, grifo meu).

O processo de contato linguístico entre a língua geral e as línguas dos sertões, aliado à necessidade de converter os indígenas, demonstrou a importância de criar instrumentos catequéticos. Com esse propósito, surgiram as gramáticas e catecismos, todos bilíngues, escritos em português antigo e nas línguas nativas dos povos específicos de cada aldeamento. Os documentos do Pe. Mamiani foram feitos enquanto ele estava na Aldeia do Jeru e utilizados na aldeia Nossa Senhora Saco dos Morcegos, enquanto os do Pe. Bernardo de Nantes foram empregados nas aldeias Aracapá, Cavallo e Pambu. A eleição de uma *língua geral* e

o ataque negativo a outras línguas indígenas dos povos “tapuia” teve, enquanto função secundária, a diminuição da multiplicidade linguística dos povos indígenas, aos quais atribui-se maior presença nos interiores do estado baiano. Essas diversas línguas gerais brasileiras não pertenciam a um grupo homogêneo de falantes, que as perpetuasse em sua base cultural comum. No entanto, essas línguas funcionavam como um código supraétnico utilizado por diversas etnias que foram exterminadas ou empurradas para o interior (Bortoni-Ricardo, 2021).

Para explicar que esse fenômeno representa um mecanismo da política linguística colonial e jesuítica, Santos (2019, p. 243), em consonância com os estudos de Mattos e Silva, diz que a trajetória indígena no Brasil colônia perpassa por duas políticas de redução da diversidade linguística que levou ao cenário do multilinguismo localizado: 1) “criação” e difusão de língua geral; 2) a imposição da língua portuguesa aos povos indígenas advinda do projeto de civilização e catequização. Quanto à política (1), divide-se em duas etapas: a) uma política jesuítica de padronização do da língua tupinambá e uso de línguas gerais nas suas missões; b) desenvolvimento e uso das línguas gerais, oriundas da miscigenação entre homens portugueses e mulheres indígenas e expandidos pela ação dos bandeirantes.

A segunda política linguística pensada por Santos (2019), respaldado nos estudos de Almeida (1997), demonstra que a redução do multilinguismo na história sociolinguística do Brasil, refere-se ao projeto de “civilização” do Marquês de Pombal, dividido também em duas etapas: a) o *Diretório* pombalino como política linguística de imposição do português em detrimento das línguas nativas, o qual criou efetivamente uma idealização de superioridade do português, uma posição de prestígio defendida pela elite colonial; b) o projeto civilizatório delineado no *Diretório* estabelece uma série de instruções para dar aos indígenas a condição de “civilizados”. Essas instruções incluem a regula-

mentação do perfil dos diretores, do comportamento individual e coletivo dos aldeados e, naturalmente, a normatização do uso do português. Por conseguinte, o documento em questão teve mais impacto na construção de um imaginário-ideológico de unidade étnica e linguística, onde apenas o português era falado, do que como uma ferramenta eficaz para consolidar a hegemonia dessa língua em detrimento das línguas gerais e indígenas. Apesar das proibições, o documento não foi eficaz em garantir a erradicação dessas línguas. Afinal, tratava-se apenas de uma imposição legal, enquanto o uso dessas línguas permaneceu forte, ainda que em condições complexas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das análises realizadas, conclui-se que as relações sociais, políticas e econômicas moldaram profundamente o território dos sertões baianos. Este estudo buscou examinar esse complexo de interações nas regiões onde ocorreu a catequização intensiva dos povos indígenas, especialmente na área norte da Bahia. A transmissão dos dogmas cristãos e dos ideais de civilidade, sob uma perspectiva eurocêntrica, foi um dos principais instrumentos utilizados para suprimir a chamada “barbárie” dos povos originários. Essa investigação contribui para uma compreensão mais ampla das forças históricas que perpetuaram a marginalização desses povos, oferecendo bases relevantes para uma reavaliação crítica da história e das identidades indígenas no contexto brasileiro.

Este estudo destaca que a ação catequética promovida pela Companhia de Jesus constituiu uma política sociocomportamental e linguística no contexto colonial, transformando profundamente as dinâmicas históricas da época. Por meio do ensino de línguas e da catequização em aldeamentos, essa prática se tornou uma ferramenta ideológica que alterou a experiência coletiva dos po-

vos originários. O planejamento linguístico da Coroa Portuguesa, influenciado por essa atuação, resultou na marginalização e extinção de várias línguas indígenas. Até o século XVIII, o Brasil era caracterizado por uma multiétnicidade e um multilinguismo generalizado, que foram gradativamente substituídos pelos parâmetros sociais da colonização, os quais conferiram prestígio principalmente aos aspectos da cultura portuguesa e cristã, em virtude das políticas linguísticas e da idealização da civilidade imposta aos indígenas. A imposição do português como língua oficial refletiu transformações socioeconômicas e demográficas, forçando a integração dos indígenas à sociedade colonial e marginalizando suas línguas.

Os processos de resistência dos povos e línguas indígenas dos sertões do norte da Bahia emergem em meio a uma complexa rede de fatores sócio-históricos, discursivos, econômicos, antropológicos e, principalmente, linguísticos. A colonização no Brasil evidencia como as forças políticas e ideológicas marginalizaram tanto a região dos sertões baianos quanto os povos que a habitavam, estendendo essa marginalização às suas formas de expressão social e linguística. Nesse contexto, torna-se evidente que o olhar colonial sobre os sertões, impulsionado pelo ideal de repovoamento e dominação territorial, configurou um processo ideológico que visava submeter esses povos e suas culturas. Portanto, é imperativo promover uma reavaliação crítica dessas dinâmicas históricas para compreender melhor as identidades indígenas contemporâneas e as interações sociais em um Brasil que ainda lida com os legados desse passado colonial.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O diretório dos índios**: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Brasília; EdUNB, 1997.
- AMADO, Janaina. Região, sertão, nação. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 1995.

ANDRADE, Ugo Maia. **Um rio de histórias**: a formação da alteridade Tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio São Francisco. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Os Kariris de Mirandela**: Um grupo indígena integrado. 1. ed. Salvador: EDUFBA. 1972.

BORTONI-RICARDO, Stella Maris. **Português brasileiro, a língua que falamos**. São Paulo: Contexto, 2021.

CARVALHO, Moacyr Ribeiro de. **Dicionário tupi (antigo) português**. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia 1987.

CARDIM, S. J. Fernão. **Tratados da terra e da gente do Brasil**. Transcrição edição e notas de Ana Maria de Azevedo. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, [1625] 1997.

DANTAS, Beatriz G. *et al.* Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

DEMARQUET, Sonia de Almeida. A resistência dos kariri de Mirandela à dominação. **Revista do serviço de ação cultural da terceira SUER – FUNAI**, Série Etnohistória, Recife, n. 2, jan. 1991.

FARACO, Carlos Alberto. **História sociopolítica da língua portuguesa**. 1. ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2016.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil**: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Senado Federal; Conselho Editorial, 2008.

LOWIE, Robert H. **Handbook of south American Indians**. Stewart, Julian H. (ed.). Vol. 1: The marginal tribes. Washington: Government Publishing Office, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1946. p. 557-559.

MAMIANI, Luiz Vincencio. **A arte da grammatica da lingua brasilica da nasçam Kiriri**. Lisboa, 1699. (Edição fac-similar).

MAMIANI, Luiz Vincencio. **Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Karirí**. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional, 1942 [1698]. (Edição fac-similar).

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. **Caminhos da linguística histórica** – “ouvir o inaudível”. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. **Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

NANTES, Martinho de. **Relação de uma missão no São Francisco**. Vol. 368. São Paulo: Brasiliana; Companhia Editora Nacional/MEC, 1979.

NANTES, Bernard de. **Catecismo da língua Kiriri**. Publicado por Júlio Platmann. Leipzig, 1896.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Região, território, lugar: sertão como categoria espacial, alteridade sociocultural e interação político-econômica. *In*: NEVES, Erivaldo Fagundes (org.). **Sertões da Bahia** – formação social, desenvolvimento Econômico, Evolução política e Diversidade cultural. Salvador: Editora Arcádia, 2011. p. 51-57.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

REGO, André de Almeida. Os aldeamentos indígenas fundados na Bahia e Capitâneas vizinhas durante o período colonial. **Opará**: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, Paulo Afonso, v. 4, n. 5, p. 81-108 (com apêndice), jan./jun. 2016.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas brasileiras para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. Para o estudo histórico-comparativo das línguas Jê. *In*: SANTOS, Ludoviko dos; PONTES, Ismael (org.). **Línguas Jê**: estudos vários. Londrina: UEL, 2002. p. 1-14

SANTOS, Fabricio Lyrio. **Da catequese à civilização**: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800). Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SANTOS, Gredson dos. “Do multilinguismo generalizado ao multilinguismo localizado”: políticas de redução da diversidade linguística na História Social Linguística do Brasil. **Macabéa** – Revista Eletrônica DO NETLLI, Crato, v. 8, n. 2, p. 237-254, 2019.

SILVA, Carla Nunes da. Converter e civilizar, uma solução contra a barbárie indígena. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, n. especial, set. 2000.

SOARES, Marília Facó; CARVALHO, Fernando Orphão de. As hipóteses de Aryon Rodrigues: validade, valor e papel no cenário dos estudos de línguas indígenas e de linguística histórica. **D.E.L.T.A.**, v. 30, especial, p. 543-570, 2014.

TAUNAY, Affonso de E. A guerra dos bárbaros. **Revista do arquivo municipal**, Departamento de Cultura, São Paulo, n. XXII, 1936.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, 2(2):115-144, 1996.

2

CANTOS DO POVO TUMBALALÁ E AS LEXIAS DE
ORIGEM KARIRI PRESENTES NELES¹

Letícia Suely de Santana
(UEFS)

Maria Aparecida da Cruz Xavier
(UNEB)

Edson Tosta Matarezio Filho
(DCHF/UEFS)

INTRODUÇÃO

Sempre me pus a observar os cantos do meu povo desde criança, aos 7 anos, quando primeiro tive contato com o Toré, na escola, e, diante dessas observações, já colocava em questão essas palavras “diferentes” que ouvia nas linhas, reconhecendo-as como não sendo oriundas da língua portuguesa. Me colocava em constante reflexão também a respeito dos cantos. Queria saber mais e mais cantos e interpretar seus significados, e me perguntava quais mensagens eles querem nos passar e quem queria nos passar essas mensagens. Vejo que muitos desses significados e mensagens são restritos somente a nós, o povo indígena Tum-

¹ Este artigo é resultado parcial de uma pesquisa de mestrado em andamento no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos – PPGEL/UEFS, que conta com financiamento da CAPES, sob a orientação do professor Dr. Edson Tosta Matarezio Filho; foi escrito a partir de um trabalho final da disciplina MEL-006 Língua, Cultura e Sociedade, ministrada pelos professores Norma Lúcia Fernandes de Almeida, Alexandre António Timbane, e também das discussões no Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS.

balalá. Assim, o que escrevo nesta pesquisa acadêmica é o que eu e meus parentes avaliamos poder saber o outro, não indígena. Todas as nações têm segredos que as sustentam. Assim como nos programas de televisão, sabemos que nem tudo pode vir ao ar. Por isso, me contenho e me regulo ao máximo para poder preservar esses “significados e mensagens” dentro do meu povo.

O entendimento que se faz dos cantos também é algo que as próprias pessoas durante o ritual têm que fazer a partir de suas próprias análises e reflexões para compreender os significados dos cantos. Portanto, não é algo que pode inteiramente ser ensinado ou descoberto pelo outro; o próprio indivíduo tem que fazer seu esforço de análise, que assim ele tende a aprender mais e mais os cantos e tendem a significar mais e mais em sua vida. Desse modo, caso eu saiba algo mais profundo sobre qualquer canto, eu não posso simplesmente escrever aqui ou contar a alguém, é preciso manter sigilo. Assim, as análises que fiz aqui são de cantos que normalmente podem ser cantados diante de público não-indígena, e cujos significados se podem analisar, embora a análise aqui não esgote os sentidos contidos neles, e nem detenha a verdade sobre o canto. Trata-se de uma análise-reflexiva minha, da qual alguns podem discordar e perceber os cantos de outra forma.

Diante do cenário linguístico em que o Brasil foi formado, é comum, não só em comunidades indígenas, como no país todo, indícios linguísticos das línguas indígenas no Português Brasileiro. Segundo Lucchesi (2015), a contribuição das línguas indígenas na formação do português brasileiro se dá principalmente ao léxico, no entanto, já há pesquisas que demonstram que os povos indígenas influenciaram também na música (Pucci, 2016), na fonética e na morfologia do português (Noll; Dietrich; Rodrigues, 2010). Em vista disso, têm surgido estudos que se concentram em estudar esse léxico das línguas indígenas pelo semiárido baiano (Santana; Mendes, 2020; Santana, 2023).

As pesquisas no campo do léxico têm sido um meio para acessar a cultura das comunidades em que são estudadas, visto que “investigar uma língua é investigar também a cultura, considerando-se que o sistema linguístico, nomeadamente o nível lexical, armazena e acumula as aquisições culturais representativas de uma sociedade” (Oliveira; Isquerdo, 2001, p. 109). No estudo lexicográfico que fiz na aldeia Tumbalalá (minha etnia), meu trabalho de conclusão do curso (TCC) de Letras na UEFS, encontrei palavras que estão diretamente ligadas à cultura de meu povo, como apontado na conclusão do referido TCC:

O mergulho na história desse povo através da língua, nos mostra que apesar de todo histórico de perseguição e sofrimento em que envolveu o povo Tumbalalá, eles resistiram e souberam guardar as coisas mais importantes e sagradas. As lexias encontradas, ainda que pouca, refletem os rituais, tradições e costumes desse povo (Santana, 2023, p. 28).

Neste novo estudo, a partir das lexias apresentadas em Santana (2023), pretendo discutir sobre as relações entre o léxico nos cantos e sua relação com a cultura do meu povo. Uma vez que, através do léxico, é possível compreender um pouco sobre a identidade cultural de um povo, procuro discutir ainda sobre a identidade a partir também dos cantos e das lexias, partindo da seguinte pergunta: o que querem dizer os cantos Tumbalalá?

O objetivo deste capítulo é tentar mostrar, através de um estudo lexical e discursivo, como os remanescentes lexicais de origem indígenas que serão analisados dentro dos cantos, funcionam e são precisos e relevantes na formação da identidade étnica do povo Tumbalalá, e mostrar também a reafirmação identitária a partir dos discursos presente nos cantos. A primeira parte da pesquisa discuto brevemente sobre o léxico e sua relação com a cultura, e também sobre a análise do discurso relacionado com identidade e

ideologia; na segunda parte são introduzidas informações sobre a comunidade estudada e traços da realidade linguística; a terceira parte aborda os cantos e o toré indígena, e, por último, na quarta parte, é feita a análise dos cantos.

APONTAMENTOS SOBRE O LÉXICO, A IDENTIDADE CULTURAL E O DISCURSO

Na abordagem da pesquisa anterior, no TCC, o intuito era rastrear resquícios lexicais ou seja, indícios que provam a existência de algo do passado no presente, - que no caso seria as palavras oriundas de línguas indígenas, do qual as línguas não são mais faladas fluentemente na comunidade atual -, a partir de um levantamento lexicográfico, que resultou numa lista de palavras com seus respectivos significados. Ao final da pesquisa, destacamos algumas palavras como mais relevantes dentro da comunidade, analisadas brevemente quanto ao seu significado e sua etimologia. Agora, o objetivo presente é analisar esses resquícios lexicais dentro de seu contexto de uso. Nesse caso, essa pesquisa de abordagem sócio-histórica no campo da lexicologia, se preocupa em analisar a relação entre o léxico e a cultura e sua função dentro da comunidade do povo Tumbalalá, localizado ao norte da Bahia, nos municípios Abaré e Curaçá, na região submédio do Rio São Francisco, a fim de entender o que o léxico revela quanto a identidade cultural do grupo.

No léxico se pode ver um meio para estudar uma sociedade, sua cultura e suas representações, que é algo que se procura ao tentar entender a constituição de identidades. Dentro da comunidade é onde se podem achar os significados atribuídos às palavras, porque “[...] muitas palavras necessitam do contexto das culturas para serem completamente entendidas, sinalizando a existência de uma interdependência entre língua, sociedade e cultura” (Teixeira, 2009, p. 133).

Na Análise do Discurso, para o estudo da materialidade linguística – que para nós, neste estudo, é o canto –, é preciso olhar

[...] o como se diz, o quem diz, em que circunstâncias etc. [...] naquilo que se mostra em sua sintaxe e enquanto processo de enunciação (em que o sujeito se marca no que diz), fornecendo-nos pistas para compreendermos o modo como o discurso que pesquisamos se textualiza (Orlandi, 2005, p. 65).

Assim, é preciso olhar o canto na sua integridade e vinculada principalmente a quem fala, que é o povo: “entender a língua como discurso significa não ser possível desvinculá-la de seus falantes e de seus atos, das esferas sociais, dos valores ideológicos que a norteiam” (Cavalcante Filho; Torga, 2011). Por isso, é preciso entender os cantos se atentando à história da comunidade e à comunidade como um todo, no presente. Estudar uma língua não é só dar atenção à própria língua, mas também à comunidade linguística que a fala; é importante olhar a língua como um fato social. Segundo Bagno (2007):

ao contrário da norma-padrão, que é tradicionalmente considerada como um produto homogêneo, [...], a língua, na concepção dos sociolinguistas, é intrinsecamente heterogênea, múltipla, variável, instável e está sempre em desconstrução e em reconstrução. Ao contrário de um produto pronto e acabado, de um monumento histórico feito de pedra e cimento, a língua é um processo, um fazer-se permanente e nunca concluído. A língua é uma atividade social, um trabalho coletivo, empreendido por todos os seus falantes, cada vez que eles se põem a interagir por meio da fala ou da escrita (Bagno, 2007, p. 36).

Os cantos indígenas também são a voz da comunidade. Nos cantos se fala sobre o próprio povo, sobre os encantados, sobre as matas, as águas, etc. Eles comunicam, e, assim como o léxico, são também uma porta de entrada para acessar a cultura de um povo. Para Oliveira Pinto:

música não é entendida apenas a partir de seus elementos estéticos, mas em primeiro lugar, como uma forma de comunicação que possui, semelhante a qualquer tipo de linguagem, seus próprios códigos. Música é manifestação de crenças, de identidades, é universal quanto à sua existência e importância em qualquer que seja a sociedade. Ao mesmo tempo é singular e de difícil tradução, quando apresentada fora de seu contexto ou de seu meio cultural (2001, p. 223).

Da mesma forma funcionam os cantos indígenas, que trazem neles também uma representação de sua identidade e, desse modo, são singulares e possuem marcas que as diferenciam de outros povos, pois identidade e diferença são interdependentes; não há identidade sem diferença, e vice-versa (Silva; Hall; Woodward, 2014). Os discursos trazidos nos cantos não deixam também de trazer traços ideológicos, considerando que não há discursos sem sujeitos e nem sujeitos sem ideologias (Pêcheux, 1997).

SOBRE O POVO TUMBALALÁ E A SUA SITUAÇÃO LINGUÍSTICA

Da nação Cariri, o meu povo Tumbalalá, está fixado na região antigamente conhecida como Pambu, mas que hoje possui outras denominações, já que Pambu agora só se restringe à margem do rio do lado baiano, e não mais às ilhas, nem ao restante do município. Esse lugar ficou conhecido por conta das missões que catequizaram povos indígenas da região e devido à criação de

gado. Por conta dessas missões, hoje estão presentes dentro do nosso território igrejas católicas e evangélicas, que, ao longo do tempo, influenciaram até mesmo nossos rituais, nosso modo de viver, nossa fé e também nossa língua.

Atualmente somos um povo reconhecido pela FUNAI, aguardamos em luta a demarcação do nosso território, temos uma educação escolar indígena, e seguimos vivendo nossas tradições e costumes indígenas. Somos, assim como vários povos indígenas no Nordeste, falantes do português, que se tornou obrigatório no período da colonização, e levou à extinção e silenciamento de várias línguas indígenas pelo Nordeste e pelo Brasil inteiro. A nossa língua ancestral é a Dzubukuá, da família Kariri, que ainda não se sabe ao certo se pertence a algum tronco linguístico, mas que Rodrigues (1994) atrela ao tronco linguístico Macro-Jê.

Segundo informações do *site* do ISA – Instituto Socioambiental (2003), nós, Tumbalalá, falamos “apenas o português e não há evidências linguísticas comprovadas do uso de fragmentos de um léxico que possa ser remetido a uma língua indígena pretérita”. No entanto, em meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Santana (2023), onde faço uma pesquisa bibliográfica sobre o povo Tumbalalá e um levantamento lexicográfico através do livro *Índio na visão dos índios* (2001) e a cartografia *Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Povo Indígena Tumbalalá* (2010), onde há textos e transcrições da fala do próprio povo, noto algumas lexias de origem indígena que podem ser remetidas à língua Dzubukuá, e destaco a lexia *Ajuká*, que é registrada no *Katecismo Indico da Língua Kariri*, produzido pelo capuchinho Bernardo de Nantes (1709). *Ajuká* para nós é uma bebida sagrada feita a partir da jurema (*Mimosa tenuiflora*) e da mistura com alguns outros ingredientes; é uma bebida que faz parte dos nossos rituais, e dos segredos que os envolvem. Considero, em meu TCC, que as palavras que podem ser da língua Dzubukuá, são as usadas geralmente em contexto ritual, e as entendo como sendo lexias

marcadoras da nossa identidade cultural e linguística enquanto indígenas. São estas:

[...] cataioba, pujá, koaki, ajuká e trupela/tropelo. A cataioba e o pujá ambos são vestes feitas da fibra do caroá, usadas por eles em seus rituais, mas também fora deles; o koaki é um cachimbo feito de barro ou da raiz da jurema de uso pessoal muito utilizado nos rituais para vários fins, mas também fora; já o anjuká – uma bebida, é algo mais específico e poucas pessoas podem tomá-lo, já que o seu preparo e tudo que está relacionado ao seu uso é mais restrito e envolve segredos que só aqueles mais sabidos da ‘ciência’ podem saber; trupela/tropelo para eles é o ‘trabalho’, é seguir o ‘regime’ das suas tradições e rituais (Santana, 2023, p. 27).

Como disse, são palavras mais relacionadas aos nossos rituais, que embora sejam poucas, não deixam de ser significativas e de muita importância para o povo, pois são essas que representam e têm um valor inestimável dentro dos nossos costumes, tradições e ritos. No levantamento lexicográfico também foi possível encontrar algumas palavras oriundas do Tupi, 2 de línguas africanas, algumas que têm sua etimologia desconhecida, obscura e duvidosa, e outras que não foram registradas nos dicionários consultados. Isto é o que, por enquanto, sabemos a respeito do português falado por meu povo e das influências de línguas indígenas nele.

Quanto a ser um dos muitos povos indígenas no Nordeste cuja língua é considerada extinta, há discordâncias e questionamentos quanto a esse apontamento. Segundo a linguista América Lúcia César

Dos mais de 75 mil índios que habitam o nordeste brasileiro, segundo Rodrigues (1986), apenas um

povo, os Fulni-ô, tem a sua língua, o Yatê, ainda com certa vitalidade; os outros, fariam apenas o português. É preciso que se diga que os professores indígenas no Curso de Formação [de Magistério Indígena], de um modo geral, não vêm com simpatia essa posição dos lingüistas quando afirmam que já não falam mais as suas línguas nacionais, e procuram afirmar sempre a existência da língua própria, normalmente tida com referência étnica, e comumente referida como língua indígena (César, 2006, p. 54).

Assim, os Tuxá (BA), povo geograficamente próximo dos Tumbalalá, também defendem que a sua língua, que também é a Dzubukuá, continua viva principalmente em contextos rituais (Durazzo, 2019). Baseado na defesa dos povos quanto à existência de suas línguas, considerar a língua extinta não tem relação com ela não ser mais falada fluentemente pela comunidade, tem a ver com a presença da língua viva em outros contextos, como o ritual, por exemplo. Durazzo (2022), entende as línguas indígenas no Nordeste dentro do contexto referido, como línguas encantadas, segundo ele

Se os Tuxá afirmam que o Dzubukuá, assim, é língua ancestral falada em contextos rituais (que denominam de *ciência*), idioma utilizado pelos *encantados* em circunstâncias específicas; e se *encantados*, como vimos, não são pessoas mortas, senão vivas, mais-que-humanas, cabe perguntar algo mais: seria o Dzubukuá, então, uma língua não-morta, mas encantada, posto contar com falantes mais-que-humanos e contextos rituais de uso? (Durazzo, 2022, p. 152).

Ao concordar com a questão trazida por Durazzo (2022), de serem *línguas encantadas*, coloco a língua Dzubukuá dos Tumbalalá também como encantada e viva, visto que com o meu povo,

assim como acontece com os Tuxá, ocorre a mesma situação referente à língua. Dentro do nosso complexo-ritual, também há o aparecimento de encantados que falam a língua ancestral; há presença de lexias oriundas da língua nos cantos, e há também cantos em língua indígena. Porém, assim como esses rituais são restritos somente ao nosso povo, e são ocultos e encobertos de segredos, a língua, também nesse espaço, permanece oculta e segregada; mas, ainda assim, há palavras de origem indígenas nos cantos que são permitidas serem ouvidas por não-indígenas – e são essas que analisaremos neste estudo. A comunicação que mantemos com nossos encantados também é restrita somente ao nosso povo. Há e podem surgir algumas exceções quanto ao que pode ou não sair do nível do segredo e ser dividido com não-indígenas (Reesink, 2000). Segundo Durazzo e Bonfim (2023) *apud* Durazzo (2019, 2022),

a ciência indígena atua como principal instituição de regulação da língua. São os encantados que determinam os tabus linguísticos, ou seja, que elementos da língua podem circular para fora do espaço ritual, seja em outros aspectos da vida cotidiana dos povos, como a escola, ou em espaços públicos mais abrangentes, onde ocorrem a relação com os não indígenas (Durazzo; Bonfim, 2023 *apud* Durazzo, 2019, 2022).

Vemos, assim, que os encantados mantêm uma prerrogativa sobre as línguas indígenas, e que a transmissão para os povos depende deles. Fora dessa dimensão, os povos Tumbalalá, Tuxá, Truká, Tingui Botó e Kariri-Xocó, que reivindicam a língua Dzubukuá para si e que estão em processo de retomada, procuram retomar essa língua buscando amparo nos estudos de Queiroz (2008, 2012), que fez um estudo gramatical dessa língua a partir do *Katecismo* de Bernardo Nantes (1979 [1706]), e contam também com ajuda de linguistas, antropólogos e outros colaboradores externos.

SOBRE OS CANTOS E A PRESERVAÇÃO LINGUÍSTICA E CULTURAL

Todos os povos indígenas têm seus rituais e tradições passados de geração para geração. Estes, em sua maioria, são marcados por cantos, danças, grafismos, vestimentas e adornos, além de bebidas e comidas, e geralmente engloba toda a comunidade, embora haja situações específicas em que há restrições e, desse modo, a quantidade e o grupo de pessoas se limitam.

No Nordeste do Brasil, há entre alguns povos indígenas, o chamado toré, um ritual que mistura dança, o som do maracá, diversos cantos e, na combinação destes, se alcança o contato com os seres encantados e ancestrais desses povos. Segundo Reesink (2000) o toré “é uma dança ou, mais amplamente, um ritual que se encontra disseminado entre quase todos os povos indígenas que habitam a região etnográfica do Nordeste brasileiro (do Norte da Bahia até o Ceará)”. Esse ritual difere de aldeia para aldeia, mas ainda assim não deixa de possuir vários elementos em comum, onde se chega a ver até mesmo a ocorrência de alguns cantos bem semelhantes ou quase idênticos entre uma etnia e outra. No passado, era comum algumas etnias se juntarem para dançar toré, aquelas que geralmente tinham descendências comuns. Embora o toré seja um termo de origem Tupi, ele é comumente usado para nomear rituais em povos de origem Kariri, que falavam línguas de origem Kariri. Isso é explicado por alguns linguistas como resultado do fenômeno da *tupinização*, “que incluiu a imposição do tupinambá sobre as muitas línguas tapuias pertencentes a famílias linguísticas diferentes da família *tupi-guarani*, do tronco Tupi[...]” (Nobre, 2011, p. 169). Além disso, a língua geral de origem Tupi chegou a ser a língua mais falada no Brasil no período colonial durante um tempo, o que pode ter contribuído para a presença de itens lexicais do Tupi serem tão presentes no português brasileiro, no entanto, a língua geral logo foi proibida e se tornou obrigatório o uso do português.

Os cantos são fundamentais nos rituais dos Tumbalalá. Geralmente são sobre as matas, o rio, os encantados, a jurema, etc. Alguns cantos são marcados por serem direcionados à comunidade, e outros por serem direcionados exclusivamente aos encantados. Esses que são direcionados ao povo Tumbalalá, podem ser descritos quanto a sua função, como sendo formas de ensinamentos, apelo, ou diria que “chamamento”, e como formas de expressar seu desejo em relação ao que os Tumbalalá devam fazer, como, por exemplo, no seguinte canto:

oh, jurema
 oh, jurema,
 eu quero vê meus caboco regimá,
 eu quero vê meus caboco no regime,
 eu quero vê meus caboco enregimá
 naê, naê, naê naôa, a naê naôa
 (Linha de toré do povo Tumbalalá).

O canto expressa a desejo de alguém em ver os “caboco regimá”, que é a prática do “regime do índio”, comum em muitos grupos indígenas no Nordeste, que consiste praticamente em manter a constância na prática do toré, que não se resume à descrição que fiz no início da seção, que seria uma combinação de dança, canto, seguindo o som do maracá. O regime também conta com mais combinações que devem ser seguidas também fora do toré. Quanto à forma que transcrevi esse trecho de um canto que cantam lá na aldeia, foi conforme o modo que as palavras são pronunciadas, para mostrar já alguns fenômenos fonológicos que marcam o modo de falar dos Tumbalalá. Nos cantos – também chamados de linhas – dos Tumbalalá, é possível encontrar traços linguísticos como aspectos fonológicos e alguns resquícios lexicais provavelmente de origem indígena. Devido a essas relações que teve com outras etnias, a relação possível com a língua Tupi, podem ter influenciado no aparecimento de lexicais de outras

línguas que não sejam a Dzubukuá, do próprio povo Tumbalalá, não só nos cantos, como também na fala do próprio povo, como é demonstrado em Santana (2023). No caso dos Tuxá, povo vizinho e que teve contato ritual com os Tumbalalá, há também o aparecimento do léxico de origem indígena nos rituais e nos cantos, como aponta Mayra Apako Tuxá:

Dzubukuá que é nossa língua mãe, nossa língua materna, onde a gente utiliza o Dzubukuá no dia a dia, nós não somos falantes do Dzubukuá, mas, ele está vivo no nosso jeito de falar nas nossas palavras específicas, no nosso linguajar interno da comunidade. Existem palavras que só a gente conhece, só nós temos o domínio... ele é utilizado mais nos rituais, dentro de nossa religiosidade. Dzubukuá também está expresso nos cantos dos torés (Mayra Apako, 2017 *apud* Souza, 2018).

Na aldeia, o toré – e logo, os cantos –, tem o papel social de organizar, reunir e fortalecer o povo; o toré é um dos momentos em que o povo se junta; é um momento de aprendizagem, um lugar de concentração, de atenção, de observação e de união. Como todos os povos indígenas, os Tumbalalá são um povo de tradição oral, ou seja, o que é visto no toré não é escrito e nem gravado, só é registrado na memória do povo e só se aprende a partir da participação constante nos torés. Além disso, os cantos possuem uma marca identitária e cultural. Desse modo, eles ajudam a demarcar a nossa identidade enquanto indígenas e enquanto etnia, e assim nos distinguem de outras etnias. Por isso, o toré foi requisitado no processo de reconhecimento étnico de vários povos no Nordeste, para poder ajudar a comprovar a origem indígena das comunidades solicitantes, “pois a linguagem ritual, melhor que outras, se presta à organização política desses grupos, reunindo ambas as características, organizativa e de demarcação simbólica de fronteiras

étnicas, tanto para fora como para dentro” (Nascimento, 1994, p. 137). No toré tumbalalá há uma dimensão oculta, digo isso pois há cantos e também danças que se reservam somente ao próprio povo, são particulares, portanto, não podem ser vistos por outros povos indígenas e nem por não-indígenas, assim como também acontece entre outros povos no Nordeste, como entre os Fulni-ô, que mantêm o ritual Ouricuri oculto. Dentro dos cantos dos Tumbalalá há também palavras ocultas não só para outros povos indígenas e não-indígenas, como também dentro do próprio povo há restrições, que às vezes não se limitam a conhecer a palavra, mas a conhecer o seu significado.

ANÁLISE DOS CANTOS

A partir do exposto, trago agora alguns exemplos de cantos ou trechos de cantos para análise quanto à língua e quanto também aos discursos trazidos nos cantos, que dialogam diretamente com a cultura e identidade do povo Tumbalalá, ao iniciar pelo próprio etnônimo do povo. Tumbalalá, que para o próprio povo o significado é oculto, somente poucas pessoas dentro da comunidade sabem o seu significado, esses geralmente são agentes envolvidos fortemente com o ritual e com os *encantos*. O próprio nome Tumbalalá foi dado pelos encantados, como testemunha o cacique Cícero Marinheiro

O nome Tumbalalá foi descoberto na década de 30 através de nossos rituais que em seis trabalhos da ciência se confirmou o nome Tumbalalá. O nome Tumbalalá foi dado pelos Encantados de Luz. A gente não diz, é segredo do nosso povo. Quem quiser acreditar que acredite (Almeida, 2010).

Percebe-se nessa passagem, não só a ligação que o povo, através de seus rituais, mantém com seus encantados, como

também se infere a relação dos encantados com a própria língua do povo, já que foi através deles que se tomou conhecimento de uma palavra indígena, essa, que hoje também aparece nos cantos

Eu sou é um índio,
 eu trabalho no ar,
 eu trabalho na aldeia de Tumbalalá
 Naê, naê, naê naôa...
 (Linha de toré do povo Tumbalalá).

Conjectura-se, a partir do modo que se emprega o termo Tumbalalá neste canto, que esse seja o nome de um sujeito, possivelmente, um ancestral do povo. No entanto, o significado do nome, como dito anteriormente, é reservado a poucas pessoas dentro da comunidade. Algo forte dentro dos cantos, não só desse, é a ênfase em se autoafirmar indígena; no canto acima, ao invés de declarar da forma direta, por exemplo: ‘eu sou um índio’ ou ‘eu sou índio’, é preferido usar o verbo de ligação “é” para enfatizar junto com o “sou” que se é indígena: “eu sou é um índio”. O nome ‘índio’, que foi um termo dado pelos invasores para identificar os povos indígenas, ficou marcado dentro dos cantos, e dentro desse contexto ritual, ele não foi alterado, porém, fora desse contexto, o mais adequado é que se referir a esses povos como “indígenas”, “povos originários” ou segundo o etnônimo de seu povo.

Como havia dito, os cantos dialogam fortemente com a identidade do povo Tumbalalá. A identidade, como podemos ver, se constrói parcialmente através dos cantos. Nesses cantos é onde está marcada a parte da identidade não só do povo no presente, como também dos seus ancestrais, que mantêm contato com eles por meio dos rituais, dos cantos e dos sonhos. Segundo Andrade, antropólogo que trabalhou junto aos Tumbalalá, as linhas (cantos)

revelam que, mais do que a instauração de uma memória retrospectiva, os trabalhos rituais recordam uma alteridade não radical, porque cabocla, ao mesmo tempo irredutível. Essa natureza, entretanto, é vivida e representada simbolicamente enquanto uma modalidade específica que funda a alteridade tumbalalá (Andrade, 2002, p. 195).

Assim, os cantos trazidos até aqui demonstram essa alteridade do povo Tumbalalá. Para finalizar, trago mais um canto que marca nossa identidade e que também revela traços da cultura.

Cadê meu koaki,
 cadê o meu maracá
 oh, cadê meu koaki
 meu koaki kuacuaraká
 eina, eina ê, eina, eina ô [...]
 (linha de toré do povo Tumbalalá).

Neste último canto que trago para análise, são revelados dois itens fundamentais e que são de suma importância dentro dos rituais Tumbalalá: o koaki e o maracá. O koaki é um cachimbo em formato de cone que possui uma função muito importante dentro e fora dos rituais, pois auxilia na cura, mas também tem outras funções. O ato de fumar em si, pode ser concebido como um pequeno ritual particular, visto que seu uso é feito de forma particular. Sem mais informações quanto ao koaki, no sentido de não revelar o seu inteiro valor e também suas funções e como funciona o seu uso, parto para explicação quanto a palavra e sua origem. Esta palavra não foi encontrada em nenhum dos dicionários consultados, e a hipótese que temos em relação a ela é que pode ser uma palavra da língua Dzubukuá, ou de alguma outra língua advinda de outra etnia que pode ter estabelecidos contato e conexões ritualísticas com o povo Tumbalalá.

Quanto ao maracá, é um instrumento musical, usado na maioria – senão todas – as aldeias indígenas no Brasil, e é usado na aldeia Tumbalalá também. No *Dicionário Houaiss (online)*, na descrição etimológica aparece: tupi *mara'ka* com o sentido de “espécie de chocalho indígena”. De acordo com Queiroz

No caso das línguas indígenas brasileiras, em especial, as do Tronco Macro-Jé, é frequente empréstimos do Tupi e do Português que, direta ou indiretamente, se estabeleceram nestas línguas durante o período colonial. Processo esse proporcionado pelas reduções (onde eram reunidos, em um mesmo local, índios de várias etnias a serem catequizados) e pelo contato entre índios e não índios (colonos e religiosos) (2012, p. 270).

Com base nessa citação, entende-se o porquê do aparecimento dessa palavra na aldeia de um povo, cuja descendência é de povos Kariri. No caso dos Tumbalalá, houve um tempo em que indígenas de lá foram reunidos com indígenas de outras origens, por exemplo, foram realocados indígenas de vários povos na antiga Ilha do Pambu, hoje, a atual Ilha da Assunção. Conforme a citação abaixo, foram juntados:

índios Cariri de Pambú, dos Procases e Brancaranes de Acará e da ilha da Vargem, dos Pacurubas de Sorobabé e mais os índios Oês, Chocós, Pipãens e Manqueses do Brejo da Gama e mais 13 índios do riacho do Navio ‘tratados por escravos’. O termo da nova vila ia da ilha do Cajueiro à ilha das Vacas. Compunha-se de 276 famílias com 713 almas. Foi ereta em vila a 03/09/1761 (Rubert, 1988, p. 120).

No entanto, o termo ao qual nos referimos (*mara'ka*), é um termo do Tupi e, de acordo com mapas etnográficos dessa região,

mostra uma proximidade com territórios em que viveram indígenas de descendência Tupi. Apesar de ser um termo do Tupi, não deixa de ser relevante dentro do nosso acervo lexical. O maracá, em si, não deixa de ser importante dentro do nosso ritual, embora não saibamos o termo referente a ele na nossa língua, mas pelo menos é em outra língua indígena.

Em relação ao sentido da linha (canto), esta marca a necessidade de os indígenas possuírem seus maracás e koaki. Como já dito, os cantos não ecoam só a voz do próprio povo, ecoam as vozes também dos seus encantados e ancestrais, e neste caso, eles procuram por seus maracás e koaki, estes fazem parte do que se precisa para seguir o então “regime do índio”. Esse canto, de certa forma, pode nos influenciar no sentido de procurarmos por nossa ancestralidade. Na aldeia muitas pessoas ainda não têm seu maracá nem seu koaki; e isso ocorre por vários motivos, um deles é a falta de matéria-prima para a confecção desses objetos. No caso do maracá, muitos ainda recorrem a outras aldeias para adquirirem os seus. Eu, por exemplo, vi um “pé de cabaça²”, na infância, já tentei plantar um, mas não brotou, e também ainda são poucas pessoas na aldeia que confeccionam o maracá. Essa linha é um sopro para que nós Tumbalalá, irmos em busca disso. O próximo canto já fala mais sobre a nossa fé. Observemos:

Maior é Deus, maior é Deus
 Maior é Deus, maior do que Deus não há [...]
 e eu também gosto do Anjuká da jurema
 e eu também gosto de beber meu anjuká [...]
 Naê, naê, naê naôa... [...].

Acredito que essa linha não seja só uma veneração a Deus. Através do contexto histórico da aldeia, podemos interpretá-la melhor. Os missionários que primeiro tiveram contato com os indígenas da terra, não só os catequizavam, mas também faziam

2 Cabaça é uma das partes que compõem o maracá.

relatórios onde os descreviam no que diz respeito a sua fé, modo de viver, suas vestes, etc. Quanto à fé, Martinho de Nantes descreveu em poucas linhas no seu relatório (1979 [1706]) que quanto aos indígenas que viviam às margens do rio São Francisco,

devemos admitir que esses pobres índios, não tendo Fé, nem Lei, nem Rei, nem artes, que são ajudas e guias de uma vida racional e política, haviam caído em todas as desordens que podiam causar essas falhas gerais, e estavam de tal modo embrutecidos, pela maneira de vida grosseira, fundada toda nos sentidos, que se pode dizer que não tinham senão a figura de homem e as ações de animais e, conquanto tivessem alguma forma de culto aos deuses que haviam imaginado, era tão ridículo e vergonhoso o culto quanto as coisas que adoravam (Nantes, 1979 [1706], p. 4).

“Não tendo Fé”, nesse caso, no Deus deles, mas que cultuavam outros. Diante disso, um dos objetivos principais dos missionários era fazer com que nós indígenas largássemos nossos deuses, e tivéssemos fé apenas no Deus único anunciado por eles. Assim, eles criaram e executaram várias estratégias para que esse objetivo fosse alcançado. Por isso, os nossos antepassados eram a todo tempo recriminados e castigados quando tentavam viver de acordo com sua própria fé indígena. Segundo Pompa, o castigo foi uma prática corriqueira nas aldeias, e frequentemente era o próprio missionário que infligia as punições (Pompa, 2003, p. 380), como se confirma nesta passagem retirada da *relação* de Martinho Nantes

Uma república não se pode governar sem leis penais; razão pela qual eu as estabeleci, sempre muito humanas, algumas suficientemente eficazes para sustentar os fracos nos seus deveres e para punir os culpados. Criei oficiais para essa função, proporcionando-lhes

algumas gratificações. Os próprios culpados se submetiam voluntariamente ao castigo, e entre todos os que eu tive que castigar, não houve se não um que procurou se vingar (Nantes, M., 1979 [1706], p. 39).

Com a expulsão dos jesuítas e capuchinhos do Brasil, os indígenas ficaram sem a supervisão constante da igreja, e isso deve ter facilitado para poderem fazer seus rituais indígenas sem serem perseguidos e castigados. Sem a supervisão, penso que facilitou também para que os indígenas, já há muito envolvidos nos costumes e tradições católicas, conduzissem eles mesmos procissões e rezas aos padroeiros das aldeias e aos diversos santos da igreja católica, como até hoje acontece dentro da minha aldeia e também de outros povos pelo Nordeste. Foi a partir desse contexto que nosso ritual bebeu da igreja católica e hoje ela se faz presente em nossos cantos e em nossos rituais, como na linha (canto) acima.

Nessa linha, nós reverenciamos a Deus e a nossa bebida sagrada. Penso que ela transmite a ideia de que podemos acreditar nos dois ao mesmo tempo, embora o primeiro fosse contra o segundo. Este parece ser um canto construído conscientemente do que passamos enquanto indígena em relação às perseguições das igrejas, não só católica, mas também evangélicas.

No canto, a única lexia que aparece de origem indígena é a *anjuká*, a qual já expliquei na seção Sobre o Povo Tumbalalá e a sua Realidade Linguística.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os cantos são fundamentais para as comunidades indígenas, neles transparece a cultura e também a identidade do povo. Devido à proibição e silenciamento das línguas indígenas, os cantos de muitos povos indígenas no Nordeste já não são em língua indígena, mas sim, como vimos acima, cantos que representam uma varie-

dade do português, e assim como na língua, nos cantos também há empréstimos linguísticos, ou digamos, heranças linguísticas das línguas indígenas desses povos.

Nos cantos dos Tumbalalá analisados, vê-se a presença de resquícios lexicais do que seria a língua Dzubukuá, mas também há empréstimo do Tupi. Essas palavras são simbólicas para o povo, e assumem papel importante na formação da sua identidade, pois nomeiam itens existentes dentro dos seus rituais, costumes e tradições. Os cantos também são formativos da sua identidade enquanto o sentido que trazem presente nos seus discursos, e a relação entre eles e as lexias analisadas revelam quem são, de onde são, o que os compõem e o que querem os Tumbalalá, parcialmente, pois há ainda muitos cantos e sentidos guardados dentro deles que alguns podem ser trazidos para fora da sociedade indígena, mas muitos deles, não.

Vale acrescentar, mais adiante, que essa maneira de lidar com o canto e o conhecimento é parte de uma epistemologia (teoria do conhecimento) tumbalalá, em desenvolvimento no estudo dos cantos, ritual, língua, etc. O fato de existirem elementos que podem ser revelados e outros que devem ser mantidos em segredo, o fato de o próprio indivíduo ter que elaborar suas análises de forma autônoma, isso tudo conforma uma epistemologia tumbalalá. Além disso, os cantos e os rituais são veículos para a transmissão do conhecimento, a ciência indígena, pelos Tumbalalá.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (coord.); SANTOS, Juracy Marques dos (org.). *et al. Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil: povo indígena Tumbalalá*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010.

ANDRADE, Ugo Maia; GALLOIS, Dominique Tilkin. *Um rio de histórias: a formação da alteridade tumbalalá e a rede de trocas do sub-médio São Francisco*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/FFLCH-USP, São Paulo, 2002.

BAGNO, Marcos. **Nada na língua é por acaso**: por uma pedagogia da variação linguística. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.

CALVET, Louis-Jean. **Sociolinguística**: uma introdução crítica. São Paulo: Parábola Editorial, 2002.

CAVALCANTE FILHO, Urbano; TORGA, Vânia Lúcia Menezes. Língua, discurso, texto, dialogismo e sujeito: compreendendo os gêneros discursivos na concepção dialógica, sócio-histórica e ideológica da língua(gem). *In*: **Anais do Congresso Nacional de Estudos Linguísticos-CONEL**, 2011.

CÉSAR, América Lúcia. Algumas questões a propósito de línguas e construção de identidades étnicas. **Estudos Lingüísticos**, v. 35, p. 52-59, 2006.

DURAZZO, Leandro. **Cosmopolíticas Tuxá**: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.

DURAZZO, Leandro. O estatuto encantado das línguas indígenas: comunicação mais-que-humana e revitalização linguística. *In*: SEVERO, Cristiane Gorski (org.). **Políticas e direitos linguísticos**: revisões teóricas, temas atuais e propostas didáticas. Campinas: Pontes Editores, 2022. p. 149-168.

DURAZZO, Leandro; BONFIM, Evandro. A área etnolinguística das línguas encantadas: repensando os conceitos de língua, falante, transmissão e território nas retomadas de línguas indígenas. *In*: SEVERO, Cristine Gorski; BUZATO, Marcelo. **Cosmopolítica e linguagem**. 1. ed. Araraquara: Letraria, 2023.

GERLIE, Sebastián; SOUZA, Sheila Dias de; CARDIM, Márcia; REBOUÇAS, Eneida (org.). *Água Dourada* – Organização Multicultural Indígena do Nordeste (coord.). Índio na visão dos índios. [S. l.; s. n.]: 2001.

LUCCHESI, Dante. O contato entre línguas na história sociolinguística do Brasil. *In*: VALENTE, André (org.). **Unidade e variação na Língua Portuguesa**: suas representações. São Paulo: Parábola, 2015. p. 80-100.

NANTES, Martinho de. **Relação de uma missão no rio São Francisco**. Tradução e comentários de Barbosa Lima Sobrinho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979 [1706]. (Brasiliana, Volume 368).

NANTES, Bernardo de. **Katecismo indico da língua kariris**. Material microfilmado. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes, 1979 [1709].

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **O Tronco da Jurema**. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – FFCH/UFBA, Salvador, 1994.

- NOBRE, Wagner Carvalho de Argolo. **Introdução à história das Línguas Gerais no Brasil: processos distintos de formação no período colonial**. Dissertação de Mestrado – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.
- NOLL, Volker; DIETRICH, Wolf; RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **O português e o tupi no Brasil**. (No Title), 2010.
- PINTO, Tiago de Oliveira. Som e música. Questões de uma antropologia sonora. **Revista de antropologia**, v. 44, p. 222-286, 2001.
- POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003.
- OLIVEIRA, Ana Maria Pires de; ISQUERDO, Aparecida Negri. **As ciências do léxico**: lexicologia, lexicografia, terminologia. 2. ed. Campo Grande: Ed. UFMS, 2001 [1998].
- OLIVEIRA PINTO, Tiago de. Som e música. Questões de uma Antropologia Sonora. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Universidade de São Paulo, v. 44, n. 1, 2001.
- ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes Editores, 2005.
- PÊCHEUX, Michel; FUCHS, Catherine. A propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas. *In*: GADET, Françoise; HAK, Tony (org.). **Por uma Análise Automática do Discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Unicamp, 1997. p. 163-252.
- POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tumbalalá>. Acesso em: 20 ago. 2023.
- PUCCI, Magda Dourado. Influência da voz indígena na música brasileira. **Música Popular em Revista**, v. 4, n. 2, p. 5-30, 2016.
- QUEIROZ, José Márcio Correia de. **Aspectos da fonologia Dzubukuá**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.
- QUEIROZ, José Márcio Correia de. **Um estudo gramatical da língua Dzubukuá, família Karirí**. 2012. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.
- REESINK, Edwin. **O segredo do sagrado** – o Toré entre os índios no Nordeste. Índios do Nordeste – temas e problemas II. Maceió: EDUFAL, 2000. p. 358-405.
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

RUBERT, Arlindo. **A igreja no Brasil**: expansão missionária e hierárquica. Santa Maria: Pallotti, 1988. v. 2 e 3.

SANTANA, Letícia Suely. **A herança linguística dos Kariri na Aldeia Tumbalalá**. Trabalho de Conclusão de Curso – UEFS, Feira de Santana, 2023.

SANTANA, Rejane Cristine Carneiro; MENDES, Luan Oliveira. O legado linguístico dos Tapuias no Sertão Baiano. **Revista Léngua e Meia**, v. 12, n. 1, p. 81-96, 2020.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: as perspectivas dos estudos culturais. Campinas: Vozes, 2014.

SOUZA, André Luis Oliveira Pereira; TOMÁZ, Alzeni de Freitas; SANTOS, Juracy Marques dos. A Ecologia Sonora na performance ritualística do Toré Tuxá. **Revista Digital do LAV**, Santa Maria, v. 11, n. 3, p. 20-46, 2018.

TEIXEIRA, Madalena. Os estrangeirismos no léxico português – uma perspectiva diacrónica. **Filologia e Língua Portuguesa**, p. 81-100, 2009.

SOFRIMENTO PSÍQUICO E ESPIRITUAL: A EVANGELIZAÇÃO NO POVO TUMBALALÁ¹

Marijane dos Santos
(psicóloga, UEFS)

APRESENTAÇÃO

Sou indígena Tumbalalá, tenho 28 anos. Recém-formada em Psicologia pela Universidade Estadual de Feira de Santana. Sou família, território e também sou resistência. Falar sobre mim mesma é escrever uma novela, com cada capítulo de uma história.

Cresci com os pés descalços no chão da Aldeia Porto da Vila, no Território indígena Tumbalalá, município de Curaçá, ao norte da Bahia, divisa com o estado de Pernambuco. Oitava filha de nove irmãos (seis mulheres e três homens), caçula das mulheres; a primeira dos nove filhos a entrar numa universidade, cursar o Ensino Superior (uma responsabilidade pouco compartilhada). Tive uma infância de muitas vivências boas e também ruins, a maioria boas. Filha de mãe indígena com pai branco e de família católica. Naquela aldeia, às margens do Rio São Francisco (Opará), fui uma criança feliz, não tinha tempo de sonhar com o futuro, pois eu vivia o presente, não sentia falta de nada (só estou me

1 Este artigo é resultado final de uma pesquisa de Iniciação Científica (IC) sob a orientação do Prof. Dr. Edson Tosta Matarezio Filho e de um trabalho de conclusão do curso de psicologia (TCC) orientado pelo Prof. Dr. Carlos César Barros, e das discussões realizadas no âmbito do Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS, contou com bolsa de pesquisa do Bolsa FAPESB, Edital PPPG-IC/UEFS 01/2023.

dando conta disso hoje). Não tinha contato com o mundo afora, sem rádio e sem televisão. Morava numa casa de taipa (barro) com toda minha família, casa simples, janela de umburana, fogão a lenha e nossos alimentos principais eram peixe, farinha, feijão, mel de abelha e frutas trazidas das ilhas do rio.

A maior parte do meu tempo passava no rio ou no “terreiro” de casa, ou das casas vizinhas, embaixo dos pés de catingueira, brincando com meus primos e algumas outras crianças da aldeia. Lembro-me que amava quando minha mãe ia para o rio lavar roupa, pois era o momento em que mais brincava junto com as outras crianças nas águas do Opará. Os capins eram nossa casa. Escondíamos-nos nas águas e só ficava o nariz de fora, para respirar, enquanto outra criança nos procurava. Brincávamos para ver quem conseguiria passar por debaixo da canoa, e quem conseguiria ficar mais tempo embaixo d’água, o cabelo da Mãe D’água. As lavadeiras (pássaros) também faziam parte daqueles momentos. Subíamos para o “alto”, onde tinha um engenho velho e alguns pés de coqueiros que forneciam nosso lanche. O canudo para beber a água de coco era de mamona e furávamos o coco com os ferros velhos do engenho. O mais engraçado disso era que quando não tinha uma vara para tirar o coco: subíamos os coqueiros “escalando”, às vezes as pernas e a barriga ficavam arranhadas, mas não doía, fazia parte da brincadeira. Aprendi a nadar engolindo piaba e sendo “jogada” no meio do rio pelos meus irmãos e primos: era a nossa aula de natação. Nadei muito na “pedra do rebojo” que, segundo os mais velhos, era perigosa, pois a água puxava para baixo da pedra. A gente não queria saber se era perigosa ou não, só vivíamos o momento. O impressionante disso tudo é que só íamos para essa pedra escondidos, pois nossos pais não deixavam. O rio era fundo, a água corrente nesse lugar. Tendo uma vivência entre rio e caatinga, tinha a caatinga como casa também. Lembro-me que sempre ia para o mato com meu pai e irmão, para tirar imbu (umbu), caçar lenha, tirar mel de abelha, ou tirar caroá para fazer cataioba (saia usada nos rituais). Era divertido viver tudo isso.

Não me dei conta do quanto eram importantes esses momentos, que foi através deles que me tornei quem eu sou hoje. O território sempre fez parte da minha vida, o rio e a caatinga foram e são mestres na minha educação.

Fui crescendo, com 6-7 anos de idade (2002-2003) comecei a estudar na escola da Aldeia, uma escola multisseriada embaixo de árvores. Nossa cadeira era o chão ou o pau de algaroba (árvore), as paredes eram as árvores, não existia lanche. Depois, no Ensino Fundamental II, iniciei os estudos em turmas separadas. A partir dali as coisas indígenas começaram a ser nomeadas, fui aprendendo sobre quem eu sou, sobre minha origem, a importância da prática ritualística e sobre o mundo fora do território.

Apesar de ter vivido muitas coisas boas, também convivi e presenciei muitas coisas ruins que carrego nas lembranças. Entretanto, me detenho aqui na imposição religiosa, a qual sofri na adolescência, quando morava na Pambu. Não tinha noção da importância da espiritualidade indígena e o quão era/é significativa na minha vida, só sabia que era parte da minha vida. Meus pais me ensinaram sobre os meus valores. Nessa época morava distante deles, com alguns familiares. Importante falar que meu pai, apesar de não ser indígena e ter crescido numa família católica e seguir os princípios do catolicismo, é um homem que até os dias atuais me ensina a valorizar a minha ancestralidade. Fala sobre a importância dos rituais, faz cataioba e tenta preservar as lembranças dos meus ancestrais.

No tempo em que morei distante dos meus pais, na adolescência (2009-2013), fui surpreendida com a imposição religiosa do protestantismo dentro do território, na aldeia em que morava (Pambu). Morava na casa de alguns familiares. Eles não eram evangélicos, mas minha tia, de forma inocente, acolhia os pastores e pastoras levadas por alguns não indígenas, ou até mesmo indígenas, até aquela comunidade. Eu, minha irmã e mais quatro filhos deles passávamos o tempo em frente à TV, assistindo o

DVD do cantor gospel Lázaro (*in memoriam*). Lembro-me que uma vez foram muitos pastores para lá, era como se fosse uma festa. Eles levavam muitas roupas e outras doações. As pessoas ficavam felizes e contentes, bem mais receptivas. Hoje, entendo que eram estratégias usadas pelos religiosos. A empolgação tomava conta da criançada e dos adolescentes. Não entendia aquele entusiasmo todo, só vivia, e seguia os adultos. À noite tinha culto na rua, bem em frente à igreja católica. Eram muitas cadeiras espalhadas, músicas e louvores emocionando todos ali presentes, além das palavras ditas por eles. Cada um com sorriso no rosto. Também tinham um jeito hábil de converter e convencer as pessoas a acreditarem no “Deus deles” e abandonar a nossa cultura. Naquela noite, eu fui convencida a “aceitar Jesus”. Foram muitas crianças, adolescentes, jovens, adultos e idosos. Eu não sabia o quanto prejudicial era, dentro do Território Tumbalalá, a “evangelização”, o quanto ela impactava diretamente nos rituais e cosmologia. Mesmo com a “aceitação”, não me distanciei da cultura indígena e não entendia exatamente de que se tratava tudo aquilo, pois eu não frequentava cultos e não mudei minhas vestes, e nem meu jeito ser. Ao contrário, eu sempre participei dos rituais. Do Toré, ritual aberto em que todos podem participar; da Mesa, ritual fechado para apenas algumas pessoas específicas, como Pajé e mestres, entre outros. Meus tios-avós, Luiz e Aprígio Fatum, e minha avó, Marciana Lucinda, irmã deles, fizeram parte da minha educação indígena quando criança. Na adolescência apenas Tio Luiz exerceu esse papel, pois o seu irmão e minha avó já haviam falecido. Tive contato direto com a família Fatum¹, da qual faço parte. O clã foi e é importante para a preservação étnica cultural do Povo Tumbalalá. Talvez por essa ligação mais profunda eu não tenha sido influenciada a deixar o meu “ser indígena”.

O protestantismo, naquela época, não me incomodava tanto, porque ainda não sabia o quanto feria a minha existência, os meus costumes e tradições. Ou melhor, eu não me dava conta do perigo que era, e é. Com o passar do tempo, fui amadurecendo e, também

pelas vivências na Universidade, compreendendo a importância da valorização das culturas indígenas. As coisas foram mudando, e a inserção de igrejas dentro do território foi aumentando. Os indígenas evangélicos começaram a demonizar os rituais, a tomar distância, a impedir seus filhos de praticá-los até mesmo na escola. Isso começou a me incomodar, a doer, a me perguntar sobre qual seria o meu papel enquanto Tumbalalá. De que forma eu, enquanto estudante, posso dar um retorno para meu povo? Diante desta e de mais perguntas sobre tantos outros problemas enfrentados pelo meu Povo, sobretudo pela juventude, deixei-me guiar pelos meus Mestres e encantados para chegar até aqui, no tema “Adoecimento Psíquico e Espiritual: a Evangelização no Povo Tumbalalá”. Entendo que esse não foi um tema escolhido por mim, foi um tema “para mim”.

INTRODUÇÃO

Os povos indígenas brasileiros vivem, desde o processo de invasão e colonização, em luta constante para preservar suas culturas e, sobretudo, para sobreviver. Além do processo de exploração de nossos territórios de forma intensa e desrespeitosa pelo garimpo ilegal, por exemplo, nós povos indígenas também sofremos com a imposição de religiões que demonizam nossa tradição e ancestralidade. A catequização e a evangelização ainda estão presentes nas comunidades indígenas, demonizando e punindo o modo de viver de cada povo.

Diante desse contexto, este trabalho busca refletir sobre os impactos causados pela evangelização de indígenas Tumbalalá, como o adoecimento psíquico e espiritual. Para alcançar esse objetivo, utilizei referências bibliográficas de autores indígenas e indigenistas que trabalham com as culturas dos indígenas brasileiros e, em especial, dos Tumbalalá. Esses autores refletem, em seus trabalhos, sobre o processo histórico de invasão, exploração, dominação e demais atrocidades sofridas pelos povos Originários,

como a evangelização, que aqui será destacada. Pretendendo investigar os impactos negativos causados pela imposição religiosa (evangélica), como o adoecimento psíquico e espiritual, a partir da hipótese de que a falta das práticas ritualísticas, imposta pela evangelização, é um dos causadores de tais adoecimentos.

Também compõem este trabalho as minhas vivências enquanto indígena de um território que sofre diariamente com esse etnocídio. Assim como para Kilomba (2020, p. 27): “escrever [...] foi, de fato, uma forma de transformar, pois aqui eu não sou a ‘Outra’, mas sim eu própria. Não sou *objeto*, mas o *sujeito*. Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político”. Escrever este trabalho foi, de certa forma, desafiador e gratificante, mergulhei num rio de lembranças e de vivências que me fizeram emergir no mundo revolucionário, de grandes mobilizações e sabedoria. Falar de mim, e por mim, do lugar de onde venho, sempre será um ato político e de descolonização, pois não posso esquecer minhas raízes, assim como as da Jurema, que são *ciência* ancestral. hooks (1989 *apud* Kilomba, 2020, p. 228) define *sujeitos* como, “aqueles que têm o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias”, entretanto, hooks salienta que, “como *objetos*, no entanto, nossa realidade é definida por outros, nossas identidades são criadas por outros e nossa história designada somente de maneiras que definem a (nossa) relação com aqueles que são sujeitos”.

É importante essa “comunicação” de nós mesmos enquanto sujeitos, que perpassa a ciência acadêmica, refletindo nos saberes e cosmovisões ancestrais, que deram origem à (nossa) minha identidade. Reunindo as minhas vivências e as mensagens dos “encantados” ao território, às referências acadêmicas e às demais formas de comunicação, apresento a construção do meu ser e de uma determinada comunidade.

A combinação de diferentes modos de comunicar com uma grande diversidade de contextos, tendo a comunicação como aspecto central, deixa clara a necessidade de uma vasta gama e métodos de pesquisa e técnicas investigativas procurando entender não apenas os efeitos persuasivos de comunicação, mas também considerações sobre as formas como indivíduos usam os meios e os conteúdos de esforços e comunicação e como estes meios e conteúdo definem ou ajudam a definir as relações sociais (Duarte; Barros, 2006, p. 184).

A evangelização, hoje, está mais presente na população brasileira. “Nos últimos vinte anos, houve um notável crescimento da presença evangélica no Brasil. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o número de evangélicos no país aumentou consideravelmente” (IBGE, 2010 *apud* De Negri; Machado; Cavalcante, 2023, p. 4). Segundo o *site* de notícias Terra: “O número de evangélicos no Brasil cresceu cerca de 61,5 por cento em dez anos” (Gaier, 2012). Assim, “o crescimento do evangelicalismo está relacionado às mudanças sociais e econômicas no país, como a migração em massa, a urbanização acelerada e as desigualdades socioeconômicas” (De Negri; Machado; Cavalcante, 2023, p. 4). O protestantismo chegou ao Brasil, segundo Chamorro (2011), há mais de um século, quando foi iniciado o movimento denominado “ecumenismo moderno”, baseado na ideia de “ecumene”, de “terra habitada”, “*a casa comum de todos os povos*”.

O movimento desenvolveu uma teologia e espiritualidade que aproximaram e animaram várias igrejas a lutarem pela paz entre as nações, a combaterem a injustiça social entre outras formas de injustiça e a implementarem uma comunicação amistosa entre grupos cristãos e não cristãos das mais diversas línguas e culturas (Chamorro, 2011, p. 11).

Segundo a autora, esse movimento surgiu com o intuito de expandir a cultura, economia, política dos países que já seguiam o protestantismo. Em meados do século XIX, o protestantismo chegou com grande influência no Brasil, através de grandes mobilizações de missionários e igrejas (Chamorro, 2011, p. 31). Sendo as igrejas “Luterana, Presbiteriana, Batista, Congregacional e Metodista” (Lisboa, 2017). Foi a partir daí que teve início a evangelização protestante dos povos indígenas.

Os indígenas por muito tempo foram catequizados e evangelizados por grandes missões religiosas vindas de outros continentes. Pompa (2001) enfatiza que, na metade do século XVI, chegaram os primeiros jesuítas, iniciando, então, as primeiras catequeses. No século seguinte, iniciou-se a “missão no sertão”. As primeiras missões evangélicas começaram o processo de evangelização dos indígenas na costa brasileira. Os indígenas Tupinambá habitavam naquela região. Eram vistos como selvagens pelos pastores, que chegaram naquela época. Jean de Léry escreveu sobre como era a vivência dos povos originários: “relatou, entre outras coisas, o modo de vida *religioso* dos *selvagens* da costa do Brasil, sem, no entanto, reconhecer nos costumes, danças, cânticos e ritos Tupinambá, descritos por ele, forma alguma de manifestação religiosa” (1972, p. 157-172 *apud* Chamorro, 2011, p. 56), o que exemplifica o etnocídio e a intolerância religiosa.

É importante lembrar que o processo de colonização e catequização enfrentado pelos indígenas brasileiros, sobretudo pelos indígenas Tumbalalá, na aldeia Mãe Pambu, foi iniciado pelo catolicismo. O capuchinho francês Martinho de Nantes (1979) forçou a catequização dos indígenas quando os mesmos já estavam sofrendo diversas outras imposições por parte dos portugueses. A imposição religiosa por parte do capuchinho demonstra a perseguição sofrida por tais indígenas, uma vez que foram coagidos por parte dos portugueses e dos próprios capuchinhos. O medo e a insegurança se tornaram presentes no dia a dia dos indígenas

naquela época. Com suas “casas” invadidas, muitos fugiram e só retornaram depois de “tranquilizados”: “reuniram-se em torno de mim, quando cheguei à aldeia, olhando-me com espanto; os meninos, até a idade de doze anos, quase todos fugiram e só retornaram depois de tranquilizados” (Nantes, 1979, p. 36).

Outro ponto importante foram as estratégias para a catequização dos indígenas, que facilitavam o contato com os nativos:

Comecei, então, em nome do nosso Senhor, no fim do mês, a chamar os índios para a igreja, ao som de um pequeno sino. Vieram sem demora. É de supor que a curiosidade os atraísse mais que a devoção. Comecei a ensinar-lhes o sinal da cruz, servindo-me, para isso, do índio que fora comigo (Nantes, 1979, p. 38).

Durante muito tempo, durante a colonização, os Tumbalalá foram vítimas das grandes missões religiosas, que interferiram diretamente no modo cultural de viver com efeitos até os dias atuais. O processo de colonização e catequização implementado nos territórios indígenas, particularmente no território Tumbalalá, foi descrito por uma liderança Tumbalalá, em um diálogo comigo sobre os impactos da evangelização no território:

Pelo conhecimento que eu tenho de coisas escritas que há muito tempo, não é pouco tempo. A evangelização, a mudança de conhecimento, de práticas, isso vem desde 1600 porque tem várias histórias de não indígenas principalmente religiosos da igreja católica que veio para região para catequizar os indígenas. Nessa catequização o pior é que tentaram tirar os costumes e a tradição do nosso povo, isso porque naquele tempo o nosso povo sem ter conhecimento não sabia como se defender; e tem momentos que realmente os missionários defendiam em alguma

coisa, mas, também prejudicava na questão de tirar os costumes, a tradição do nosso povo (Liderança Tumbalalá, 2024).

Na fala da Liderança percebemos o etnocídio sofrido no passado pelos indígenas e que ainda é vivido na nossa atualidade. A “Liderança” enfatiza bem a violência estabelecida pelos religiosos para com os nossos antepassados: “tentaram tirar os costumes e tradições”, partindo da violação direta do povo indígena, servindo de exemplo para as novas gerações religiosas abusarem da autonomia indígena. A fala da mesma, entretanto, deixa espaço para que, de algum modo, manifeste-se a admiração por alguns feitos dos invasores: “tem momentos que realmente os missionários defendiam em alguma coisa”. Era exatamente isso o que os missionários queriam, que os indígenas desacreditassem na sua forma de viver no mundo e comesçassem a enaltecer os afazeres cristãos, vendo nas opressões melhorias de vida e benfeitorias. Eis as estratégias para conquistar um povo. Na fala da liderança indígena percebemos lacunas que mantêm vivo um respeito pelos missionários, colonizadores e catequizadores que supostamente “defendiam” e “ajudavam”.

Os indígenas, naquela época, tinham sua própria organização social, o respeito para com a natureza e com tudo que a ela pertencia era o essencial para uma vida saudável. Os rituais e cosmologia além do mais, o modo de viver dependendo exclusivamente do território que os pertencia; eram vistos como desumanos para os exploradores, que usavam estratégias bárbaras e cruéis para conquistar e dominar o meu povo. A igreja, como sempre, estava à frente da “salvação”, digo, dominação jesuíta.

Compreendi desde logo que se eu pudesse conquistar a afeição dos índios alcançaria todos os meus objetivos, com a graça de Deus. Razão pela qual não omiti coisa alguma que os levasse a compreender

que eu realmente os amava e que tão-somente o amor de sua salvação me levava a procurá-los. Manifestei solicitude por tudo que resultasse em vantagem para eles, sua saúde, seus lazeres, seus interesses. Não recebia coisa alguma deles, que não retribuísse duplamente. Tinha todos os dias oportunidade de os favorecer, economizando as pequenas esmolas que recebia dos portugueses e a remuneração das missas que me encomendavam; gastava muito pouco comigo mesmo, empregando o restante em lhes comprar ferramentas, facas, pano para os vestir; de sorte que pouco a pouco estavam decentemente vestidos para frequentar a igreja. Todas essas coisas os impressionavam o bastante para que pudessem compreender que eu os amava cordialmente (Nantes, 1979, p. 39).

As igrejas evangélicas, hoje, também se utilizam de algumas estratégias para nos evangelizar. Segundo Menendez (2018, p. 164), “o discurso evangélico, adotado como estratégia de sobrevivência e tentativa de reconhecimento social, acomoda-se no grande esteio de símbolos que constituem o imaginário paumari”. O processo de evangelização dos indígenas Paumar é semelhante ao dos Tumbalalá: “adotar o discurso evangélico é um esforço grande para tentar evitar a segregação da sociedade” (Menendez, 2018, p. 164).

Com a não demarcação territorial Tumbalalá, temos um grande número de não indígenas dentro das nossas aldeias, contribuindo com um grande desmatamento da Caatinga, e exploração das águas do rio São Francisco para irrigação no projeto Pedra Branca, por exemplo, e a inserção de álcool e outras drogas. Também sofremos com a perseguição religiosa que está cada vez mais grave, uma vez que demoniza e pune nossos rituais e todos os nossos costumes e tradições.

Na minha trajetória acadêmica, quando estagiei num Hospital Psiquiátrico, me deparei com uma paciente indígena de um outro povo. Talvez, esse tenha sido o momento decisivo, junto com as outras vivências, para a dádiva do tema sobre o qual trata este trabalho. Foi um momento de grande importância para a minha vida acadêmica, enquanto estudante indígena, ao compreender que, como diz o parente Marcos Terena, “*posso ser quem você é sem deixar de ser quem sou*”. É sobre isso, sobre a importância de ter indígenas ocupando espaços que há décadas não eram ocupados por nós, por ter pessoas que entendam sobre a importância do Território, do rio, do sagrado como um todo, sobre ser e estar.

RELATO DO HOSPITAL PSIQUIÁTRICO

Logo após um dia normal de atendimentos supervisionados num hospital psiquiátrico, já finalizando o expediente, fui comunicada pelos colegas de trabalho que teria uma “paciente indígena” no hospital, que teve alta naquele mesmo dia. Notei que todos me cercavam com os olhares ansiosos sobre como seria meu contato com a parenta. Desde então, já estava nervosa e insegura com o meu atendimento com a mesma, pois nunca tive naquele hospital contato algum com pacientes indígenas e, além do mais, cercada por pessoas curiosas. Saí da sala de “psicologia” e fui em direção à parente, que se encontrava com sua mãe e esposo. Nesse momento lembrei que já tinha acompanhado o atendimento dela dentro do pavilhão. Ela não falava, estava num quadro crítico de adoecimento psíquico. Suas emoções eram expressas através do seu corpo: ombros caídos, passos lentos e delicados, olhar triste e assustado. Durante esse período, infelizmente, não tive nenhuma informação a respeito de sua origem, raça ou etnia.

Lembro-me que eram meus primeiros dias de estágio naquele hospital, sobretudo, num hospital psiquiátrico. Ainda assustada com o ambiente e com as pessoas que se encontravam presentes, as “pacientes”, seus relatos, histórias, delírios, alu-

cinações, tristezas, acolhimento, abraços, sorrisos e lágrimas. As histórias que por lá chegavam e passavam me faziam olhar o mundo com outros olhos. Eram pessoas muitas vezes carentes de afetos, abraços e lugar para se sentirem pertencentes. Naquele dia, não me recordo a data exata, mas sei que foi em setembro ou outubro de 2023, eu não imaginava que teria um encontro de espírito, afetos e conexão. Sentei-me ao lado da minha parenta, cumprimentei seus familiares que ali estavam e me apresentei enquanto indígena. Sua mãe sorria enquanto falava comigo, perguntando sobre o meu povo e o que eu fazia, admirada em encontrar uma indígena naquele lugar. Seu esposo, um pouco tímido, sentado e observando... via seu olhar lacrimejar. Segurei a mão da paciente, olhei nos olhos dela e me apresentei de forma mais afetiva. Ela me olhava, ouvindo tudo o que eu falava. Sentia a firmeza das suas mãos sobre as minhas e via o seu olhar triste tentando voltar a brilhar. Falei sobre a nossa cultura, sobre o rio, os peixes, o Toré, sobre a vida, sobre o Território. Pela primeira vez, ouvi ela falar, cantar, se sentir pertencente. Por coincidência, ou conexão da natureza, eu conhecia seu povo Tuxá, sua origem, seus costumes e tradições. Sabia cantar algumas linhas de Toré daquele povo, me conectar com os meus. E foi justamente através do Toré que nosso encontro se fortaleceu, cantamos e encantamos aqueles que estavam presentes. Naquele momento, eu segurava minhas lágrimas, o choro entalado na garganta e o coração acelerado. Culpava-me por dentro por não ter feito aquele momento acontecer antes, ao mesmo tempo me sentia feliz por saber que ela conversou, sorriu, chorou, cantou e foi resistência, assim como seu povo foi e é.

Cercada pela maioria dos profissionais daquele pavilhão, eu estranhava tanta “comemoração” (não sei se é a palavra certa) por parte deles sobre o ocorrido. Estava confusa sobre o que estava acontecendo. Os celulares voltados para nós enquanto cantávamos e as falas do tipo “olha, elas são índias” faziam-me lembrar do meu papel naquele espaço. Estava ali enquanto estudante de Psicologia,

fiquei pensando se aquilo seria um atendimento humanizado ou apenas um encontro de aldeias, de territórios.

Me despedi daquele momento com o coração apertado. Meu horário já estava terminando e precisava sair, ir para o ponto de ônibus. Nesse momento o esposo da parente também ia para o ponto de ônibus, seu destino era a rodoviária, para comprar as passagens deles, pois viajariam à noite. Fomos juntos. Fui conversando com ele sobre o que a tinha levado até o hospital psiquiátrico. Com as palavras trêmulas ele me contava que ela era muito ligada às tradições, cultura e aos rituais, mas, que um tempo atrás, “entrou” para a igreja evangélica e, a partir disso, não frequentou mais os rituais. Lembro vagarosamente dele relatando o quanto ela se distanciou da cultura, das tradições, Toré, do rio e de tudo aquilo que fazia parte de sua origem. Disse-me que suas crises, chamadas de “surto”, se tornaram frequentes e, nesses momentos, ela se apegava a seus adornos (maracá e cataioba), falava do Toré, das linhas, demonstrava desejo em praticar seus rituais. Fiquei apreensiva com os relatos e reforcei o que os demais profissionais já tinham dito dentro do hospital: a importância do uso dos medicamentos e dos tratamentos psicoterápico e psiquiátrico. O meu ser indígena, entretanto, falava mais alto. Falei sobre o quanto é necessário e importante para ela as práticas ritualísticas, o contato com o território. Que ela precisava voltar a praticar o Toré, frequentar as *mesas*, buscar conexão com ela própria. Ele, com os ouvidos atentos, falou da importância da participação dela nos espaços de rituais e que tentaria levá-la quando chegasse na aldeia. A partir dali, fiquei com desejo de saber mais sobre ela e tentar ajudá-la, mas já não era mais possível, pois meu ônibus já estava chegando.

Estava muito emotiva, triste, pensativa. Até aquele dia não imaginava que a evangelização pudesse silenciar uma pessoa, uma história, cultura, identidade. Ela era evangélica, o que me fez pensar no quanto os povos indígenas do Brasil sofreram e sofrem

até hoje com a perseguição, exploração, tentativa de extermínio e todas as formas de opressões, no quanto precisamos ser fortes para sobreviver. A evangelização cada dia mais ultrapassa as barreiras e adentra nosso território, nossas vidas. Afeta diretamente a nossa identidade.

POVO TUMBALALÁ: HISTÓRIA, RITUAIS E COSMOLOGIA

Os povos indígenas do nordeste do Brasil partilham diversas vivências, culturas, tradições, costumes, além do afeto para com seus territórios. Desse modo, os rituais e o xamanismo formam a essência de uma ligação ancestral entre esses povos, seja nas *linhas* (cânticos), danças ou no Toré, principal provedor de aliança entre os povos indígenas e não indígenas. O Toré se tornou uma simbologia importante para os não indígenas, como uma forma de demonstração cultural e identitária. Os rituais entre esses povos também intensificam a troca de saberes e a organização política e social. Estabelece e aperfeiçoa vínculos já existentes tanto dentro de determinado povo, quanto nas relações interindígenas.

Assim, Nascimento (1994, p. 237) afirma que: “[...] a linguagem ritual, melhor que outras, se presta à organização política desses grupos [do nordeste indígena], reunindo ambas as características, organizativa e de demarcação simbólica de fronteiras étnicas, tanto para fora como para dentro”. Entretanto, é importante ressaltar que há uma grande diversidade de povos indígenas do nordeste brasileiro. Cada povo tem sua própria organização social, modo de viver, costumes, crenças e tradições específicas, além de suas particularidades. Embora esses povos tenham o Toré como um dos seus rituais principais, cada etnia o cultua de forma única. Entretanto, ele é uma característica geral dos povos indígenas do nordeste, que enfatiza o ritual como principal ação para a construção de vínculos tanto externamente, como internamente às comunidades indígenas.

Os Tumbalalá e os demais povos que fazem parte da região do submédio São Francisco (Truká, Tuxá, Atikum) tinham trocas ritualísticas muito fortes. Com o passar do tempo, porém, essas trocas seguiram outros rumos, afastando-os. O fortalecimento étnico e cultural, esse encontro com outros povos foi e ainda é possível graças às grandes mobilizações indígenas, como o Acampamento Terra Livre (ATL), a Marcha das Mulheres Indígenas e demais ocupações de espaços, com destaque para a juventude nas universidades. Esses vínculos entre as comunidades indígenas e outros povos já foram mais fortes, mas, com o passar do tempo, houve algumas distorções que contribuíram para o afastamento. Políticas partidárias dentro dos territórios impactaram negativamente a participação das pessoas nos rituais e a valorização dos costumes tradicionais, além de serem a porta de entrada para o negacionismo. A juventude tem sido protagonista na fundamental reconstrução de vínculos e valorização da ancestralidade, bem como transmissora do saber político-social indígena, graças à entrada nas universidades públicas principalmente das mulheres que, hoje, são referências principais no coletivo de juventude indígena Tumbalalá e na participação efetiva na luta para garantia dos nossos direitos.

No que diz respeito às trocas de saberes ancestrais, é importante salientar as práticas ritualísticas como ferramentas principais da identidade Tumbalalá. Sempre lembrando e respeitando a origem, o cruzeiro do São Miguel se apresenta como um dos principais símbolos do nosso Território indígena. Ele representa a aliança entre diversas famílias que o fundaram há mais de 65 anos.

Esta quadra coincide com a data de fundação do cruzeiro e terreiro de São Miguel, época em que os Fatuns, juntamente com outras famílias vizinhas, (re)estabeleciam as atividades do Toré incentivados por Acilon Ciriaco que, então instruído pelo cacique Tuxá João já se mobilizava para manter contatos com o SPI (Andrade, 2009, p. 238).

Nessa época os Tumbalalá ainda não eram reconhecidos pelo antigo Serviço de Proteção ao Índio – SPI (atual Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI) – enquanto povo indígena. Os outros povos estabeleciam esse vínculo de ajuda e parceria para além da ancestralidade.

Os Tumbalalá têm uma relação muito forte com os encantados. Foi através dessa relação com os encantos que se revelou a própria aldeia a Luiz Fatum. Segundo Andrade (2009, p. 238) “a aldeia Tumbalalá foi ‘revelada’ pelo *Encantado* Manuel Ramos a Luiz Fatum”. Enfatiza, ainda, que foi “restabelecido o vínculo com a sobrenatureza, que outrora havia sido suspenso por constrangimentos externos, pôde vir à tona um passado adormecido” (Andrade, 2009, p. 238). Entretanto, é importante falar sobre esse “passado adormecido” e lembrar o processo de exploração e perseguição para com os indígenas em questão: o colonialismo, a catequização e as demais imposições religiosas, por exemplo, silenciaram por muito tempo os corpos dos indígenas nordestinos, distanciando-os dos seus costumes, tradições e da conexão com os seus, impedindo-os de trabalharem sua *ciência ancestral*. Aprígio Fatum (*in memoriam*) relatou que:

Não tinha branco. Só eles e as feras. Quer dizer que eles andavam mais as feras. Eles saíam das matas; tinha aqueles que encantavam o que eles faziam. Quando os portugueses chegaram, amansaram muitos e muitos morreram também. Ele vinha das matas, quando aqui só era mata. Depois os índios foram amansando [...] quer dizer que o senhor... corta um pé de pau, quer dizer que ele broia¹, não é? Que nem esse trabalho aqui (Fatum, 1998 *apud* Andrade, 2008, p. 238).

Aprígio se refere ao período pré-colonização, quando nossos antepassados viviam livremente nas matas e com a nature-

za, plantas, animais, encantados, sendo os únicos seres com os quais mantinham comunicação. No período colonial, como se sabe, houve a morte de diversos indígenas, além da proibição dos costumes tradicionais, o que ocasionou o distanciamento entre os originários e seus rituais. Desse modo, Aprígio apresenta uma metáfora a respeito da reconstrução do vínculo entre grupos familiares e Encantados quando diz: “corta um pé de pau, quer dizer que ele broia, não é? Que nem esse trabalho aqui”. De um modo mais claro, mesmo em meio a todo o caos, os meus antepassados conseguiram preservar a espiritualidade que foi e é o principal elemento da ontologia indígena Tumbalalá. Reestruturaram esses laços através dos *trabalhos* (rituais).

Andrade (2009, p. 239) é enfático ao afirmar que: “não se trata da busca por uma contigüidade com o passado histórico, o que se revela à consciência como algo impossível, mas do acesso a um modo de ser que foi apenas esquecido e não extinto”. Há um processo histórico nosso, dos Tumbalalá, que o tempo não conseguiu apagar. Há uma herança que se perpetua até hoje e que nos denomina indígenas. Essa contigüidade é elemento central no processo de “ser ou não indígena”, uma vez que a essência indígena está muito além das narrativas. Está nas práticas ritualísticas, costumes, contato com o território e com tudo que a ele pertence. Andrade (2009, p. 239) afirma que “a realização dessa sintonia é o Toré”, que é uma herança ancestral.

Andrade (2009) destaca outro elemento muito importante para a identidade Tumbalalá que é o “sangue”. Ele não é visto por nós, indígenas, apenas como componente biológico. Ele é vivência, ancestralidade e espiritualidade, é o sentimento de pertencimento. Importante frisar essa visão no contexto histórico do Brasil, de uma forte miscigenação que se deu entre os indígenas do nordeste. O indígena Pedrinho (2000 *apud* Andrade, 2009) relata que “o sangue braia, mas aqui e ali ele pinta”. O autor ainda ressalta que há uma presença muito grande de representações raciais nas

linhas de Toré (músicas, cânticos). Isso lembra, sobretudo, da troca cultural entre negros e indígenas na miscigenação.

Nós Tumbalalá, tínhamos perdido nosso espaço de práticas ritualísticas. Só a partir dos anos quarenta o “cruzeiro do são Miguel” foi restabelecido e, a partir daí, acendeu-se uma chama no “ser indígena”, autenticando o sentimento de pertencimento, possibilitando a conexão e comunicação com *os nossos* (ancestrais), estabelecendo essa relação através dos sonhos. É importante, refletir sobre os sonhos como parte da identidade indígena, como vivência, território sagrado, como espiritualidade que precisa ser “ouvida”, respeitada e cuidada. Os sonhos têm o poder de transmitir afetos, conexão e cura. Segundo Andrade (2009, p. 241), “a comunicação com os *Encantados* (ou a utilização desse vínculo) – que geralmente ocorre a partir de sonhos – é precedida de um intenso trabalho ritual; trata-se de um período em que é necessário acordar o ser índio a partir da reativação das *correntes da jurema*”. Desse modo, quando o indígena não tem tais práticas ritualísticas para “alimentar” sua essência, existe a possibilidade causal do adoecimento, pela falta dos rituais. Esse adoecimento pode ser psíquico e/ou espiritual, podendo afetar também o biológico, o corpo físico, se não for tratado. Assim como nosso corpo precisa de alimento para sua nutrição, a nossa espiritualidade também precisa ser *alimentada, trabalhada*. Há uma necessidade de participação para os indígenas que têm *corrente* (conexão espiritual com os Encantados), principalmente nos rituais de mesa (ritual fechado) e Toré, para trabalhar a ciência ancestral.

Primeiro deu uma febre nele; ele aleijou de uma perna e sofreu. Depois de aleijado ele ficou louco; passava um dia dormindo, um dia e uma noite sem dar conta de si, e dois dias acordado [...] Depois o levaram pra Serra Talhada. Trataram ele lá e ele ficou bom. Voltou pra casa. Quando chegou aqui ele chamou duas sobrinhas e outra que não é sobrinha.

Era pra dançar Toré. Ninguém sabia o que era Toré nesse tempo. Aí elas vieram, de noite elas vieram. Ele cantou e elas, as Atikum, sabiam tudo e daí pra cá ele foi continuando (Lourdes, 2000 *apud* Andrade, 2009, p. 242).

Na fala da indígena Truká, o adoecimento psíquico é a principal marca deixada pela falta da prática ritualística, uma vez que houve necessidade de cuidado em “Serra Talhada”, um hospital psiquiátrico, para amenizar os sintomas, limitando ainda mais o “ser indígena”. O curioso dessa fala é quanto espiritualidade e saúde andam lado a lado, formando uma “aliança” que precisa ser tratada com sabedoria e respeito, deixando claro que a espiritualidade é um fenômeno natural da essência indígena. Além disso, há uma grande conexão com o sagrado e, uma vez que essa conexão é rompida, o corpo começa a falar e a mente, então, precisa de cuidado. Desse modo, quando não há cuidado, o resultado é o adoecimento psicológico que limita as vivências dentro da própria comunidade e nos rituais.

Os “sonhos e visões” são apresentados como meios de conexão com o sobrenatural, com os *Encantados* ou *encantos*. Os encantos estão além de tudo, presentes nos espaços sagrados do Território indígena, como o rio e a caatinga. Os encantos também estão presentes em um mundo análogo, onde a matéria – neste caso, rio, plantas, caatinga, morros e demais espaços sagrados – faz parte desse reino encantado invisível aos olhos. O encanto sagrado não pode ser visto, a não ser que se receba um “encanto” para que a pessoa possa viajar espiritualmente. Segundo Andrade (2009, p. 244), “os encantados habitam cidades e palácios localizados em um mundo paralelo ao mundo empírico *para* os humanos e cuja localização é denotada por marcadores geoespaciais como morros, cachoeiras, depressões no terreno, grutas, etc.”. O autor acrescenta que esses espaços sagrados são: “*topos* que assumem a configuração segundo o ponto de vista: morros, cachoeiras,

etc. para os humanos; cidades e palácios para os *Encantados*” (Andrade, 2009, p. 244). Além do Pajé, os mestres e contramestres experientes e sábios têm a capacidade de fazer essa transição do mundo “empírico ao mundo espiritual”, as chamadas viagens xamânicas. É através dos rituais que, na maioria das vezes, acontece essa “troca” entre esses dois mundos, que nem todos os indígenas têm permissão para conhecer.

Os Encantados são de extrema importância nas nossas vidas, uma vez que fazem parte do nosso dia a dia e da nossa essência enquanto indígenas. Costumo fazer uma comparação dos Encantados com os Santos da Igreja Católica. Não que sejam parecidos, mas o contexto é semelhante. De um lado, temos as imagens que representam os Santos, que foram pessoas de carne e osso; do outro lado, não existem imagens que representem exatamente os *Encantados*, a não ser o Guia, *Kwaki*, que tem uma representação espiritual de cada Encantado. Precisamos soltar fumaça para o Encanto representado pelo Kwaki, que também é chamado de Guia por muitos, pelo fato do Encanto guiar, proteger, orientar... A diferença é a intercessão, que os católicos atribuem aos Santos, perante Deus. Já soltar fumaça é uma forma de alimentar, cuidar e zelar pelo Encanto representado em cada Kwaki. Cada Santo é protetor/intercessor de alguma coisa, por exemplo, Santo Antônio de Pambu (Padroeiro da aldeia Pambu) intercede especificamente por casamento, mas não descarta outras devoções. Assim como existem os Padroeiros dos rios, água, doenças, urgências e curas, também existem os Encantados respectivamente para determinadas coisas, embora não haja comparação significativa entre ambos, pois há toda uma cosmologia diferente para os Encantos Tumbalalá. Andrade (2009, p. 245) diz que os Encantos “formam reservas particulares de facções, comunidades, grupos, ou patrimônio comum a grupos indígenas que mantêm ou mantiveram intercâmbios rituais”. Assim, existem os encantos da mata, das águas e do ar. Ainda existem as “visitas”, na aldeia, de alguns Encantos que não são Tumbalalá, ou que não moram na aldeia, que

estão vinculados ao “intercâmbio”, à troca de vivências de povo para povo. Essa troca ou diálogo que muitas vezes acontece entre os Encantados que visitam a aldeia e o Pajé, os Mestres, é bem comum. Lembro-me de uma vez, quando ainda era adolescente, participando de uma mesa de Toré na Casinha do São Miguel, juntamente com minhas irmãs, Tio Luiz (Luiz Fatum, *in memoriam*), Pajé da aldeia naquela época, Santa, Tio João, Neguim – todos esses já ancestralizados –, João de Deus (Pajé atual), o Cacique Cícero, e demais pessoas do Clã Fatum, quando veio um Encanto de uma Aldeia do Paraná. Ele foi bem recepcionado pelo Pajé e todos ali presentes. Nunca esqueço do recado que trouxe, disse que a Aldeia Tumbalalá estava fraca, que eram poucas as pessoas que estavam ali no ritual e que lá na Aldeia dele era muita gente que estava participando (não recordo a quantidade exata), que o povo Tumbalalá precisava participar mais dos rituais. Nunca andei fisicamente nessa aldeia no Paraná, também não lembro quem era o encanto, mas ele sempre vem nas minhas lembranças, como era naquele dia do ritual, naquela Aldeia tão distante geograficamente e tão perto espiritualmente. Entretanto, eu entendi perfeitamente o recado, e a partir daí me empolguei e senti a necessidade de participar mais ainda dos rituais. É importante frisar que os encantados não nos pertencem, nós pertencemos a eles. Não escolhemos que encanto seguir ou receber, somos guiados desde sempre pela natureza humana, num mundo espiritual. Desse modo, é comum que uma pessoa que recebe ou tem afinidade com um Encanto das águas sinta-se atraída ou tenha mais empatia pela água e tudo que a ela pertença do que pela mata, ar; assim, nas ciências (trabalhos, rituais), os encantos são atraídos ou chamados pelas linhas de Toré referentes à água, ao ar ou à mata.

ETNOCÍDIO E EVANGELIZAÇÃO

Durante muito tempo, desde o início da colonização, nós povos indígenas vivemos uma luta constante para garantia dos

nossos direitos, sobretudo territoriais e de sobrevivência. Apesar de nossos corpos serem “agredidos” diariamente, a nossa essência e sabedoria são reforços para nossas almas, vinculadas a um território que presenciou diversas formas de violações contra os antepassados, mas que também foi e é sinônimo de resistência, proteção, afeto e vínculo direto com aqueles que curam e são curados pelo poder da terra.

Nomeamos, a partir daqui, todo o processo de violação contra os corpos indígenas como genocídio, epistemicídio e etnocídio. Trata-se de silenciamento, apagamento, destruição de uma cultura, de um povo – numa linguagem mais clara para os meus apreciarem. Entretanto, para Palmquist (2018, p. 15), “os processos genocidas e etnocidas não são nunca silenciosos, são silenciados, escondidos, negados”. É exatamente essa negação que faz com que exista tanta luta atualmente para a preservação da vida dos nossos corpos. Refiro-me não exatamente ao corpo biológico, mas a todo um conjunto de estrutura cosmológica, ancestral, espiritual e territorial, de uma existência coletiva de um povo ou grupo que tem sua identidade viva.

O convívio direto com os não indígenas e a não demarcação territorial são elementos de um genocídio em prática, enfrentado pelos Tumbalalá nos dias atuais. O vínculo com outras pessoas abre portas para inserção de novas culturas e, sobretudo, religiões que estão cada vez mais presentes. Isso vem implicando diretamente no modo de viver e cultuar os saberes que foram deixados de geração para geração, além dos costumes vinculados às práticas ritualísticas e até mesmo às práticas nos próprios rituais. De uma forma mais direta, os Tumbalalás, com o passar do tempo e com todo o trajeto de invasão territorial por não indígenas, portugueses, capuchinhos franceses etc., vêm sofrendo, atualmente, com a perseguição religiosa de evangélicos protestantes nas mais variadas aldeias dos dois municípios, Abaré e Curaçá. O catolicismo ainda é presente no território, com grande influência,

inclusive nos rituais, mas não tão assustador e perigoso quanto o protestantismo, que vem matando vagarosamente toda uma resistência e história dos nossos antepassados. Iria utilizar a palavra silenciosamente para me referir à forma violenta, lenta e rasteira que os religiosos vêm utilizando para atacar a existência do povo, mas me recordei de imediato que não estão mais usando o silêncio moderado para tais práticas. Na verdade, nunca usaram o silêncio como aliado.

Uma prática genocida representa mais do que a sua crueldade material pode causar aos olhos humanos. Para além do ato de atingir a estrutura física dos indivíduos que compõem um grupo, a morte pode pôr fim à existência imaterial dessas vidas, nas suas formas de saber, de relacionar-se e de viver (Zeifert; Paplowski; Agnoletto, 2023, p. 204).

Nota-se, em todo esse contexto, a predominância do racismo que perpetua por anos e anos, acompanhado do preconceito como base corriqueira a uma exploração e extermínio epistêmica. Todavia, há também uma conjuntura de relações intelectuais privilegiadas por toda uma estrutura capitalista, vinculada com o desejo de posse, ou poder, dominância, ou manipulação do outro.

A inferiorização do conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticos do conhecimento é responsável por gerar injustiça cognitiva e, acima de tudo, tem sido instrumento utilizado para privilegiar projetos imperialistas, colonialistas e patriarcais nas sociedades humanas (Zeifert; Paplowski; Agnoletto, 2023, p. 205).

É importante esclarecer que o genocídio/etnocídio, além de toda a violência sobre os corpos indígenas, também é toda a destruição, exploração dos nossos territórios, como a não demar-

cação territorial, por exemplo. Também cito aqui um dos grandes genocídios e etnocídios causado pelo sistema capitalista brasileiro, não apenas para o povo Tumbalalá, mas que impactam direta ou indiretamente a vida, identidade, cultura de outros povos indígenas, como os Truká, Pankararu e Tuxá, além dos ribeirinhos, que foi a transposição do Rio São Francisco.

O rio São Francisco, refiro-me especificamente ao submédio São Francisco, onde tenho maior contato, não é mais o mesmo depois da transposição. A vida das crianças Tumbalalá não é mais a mesma, tudo mudou, inclusive o percurso das águas cristalinas sobre a Ilha do Ouro, Ilha do Cachoí, Ilha do Calaboucho e tantas outras ilhas que eu frequentava com mais frequência quando criança. Na ilhota, pequena ilha em frente à Aldeia Porto da Vila, já quase não existe água para definir como ilha, assim como a linda e encantadora ilhota que existia em frente ao São Miguel, quase em frente à casa de Tio Luiz e Tia Santa (*in memoriam*), sombreada por grandes ingazeiras e rodeadas de lindas croas (dunas de areia) que faziam parte da natureza daquele lugar. Hoje, para mim, existem apenas boas lembranças de um lugar que, para minhas sobrinhas e demais crianças, é um lugar desconhecido, de um contato que já não faz parte de suas infâncias como fez da minha. A pesca hoje não é mais como antigamente. Muitos peixes conheço apenas por nome. E os encantos dali, como ficaram, o que aconteceu? Bom, essas são algumas perguntas referentes aos impactos causados pela transposição do rio, e talvez alguns acontecimentos negativos na aldeia sejam respostas dos encantados referentes a tanta violência com a moradia deles. No entanto, essas suposições também servem de reflexões sobre a nossa dependência da natureza e o quanto drásticas são tantas explorações para com ela e para quem depende exclusivamente dela.

Nesse caso citado acima, é nítido como o genocídio impacta diretamente nossa organização social, modo de viver, cultura e demais formas de cultuar a natureza, seja nos rituais, alimenta-

ção e até mesmo na nossa espiritualidade. Segundo Palmquist (2018, p. 31), “o crime de genocídio é reconhecido no Brasil desde 1956, pela Lei 2.889”. Assim como as demais leis que asseguram a vida dos Povos Indígenas, esta não é diferente no que diz respeito à violação desse e dos demais direitos perante a Constituição Federal, apontando para as injustiças que são cometidas contra os povos indígenas e contra o território que nos pertence. A mesma autora citada acima aborda o etnocídio ocasionado devido à construção da usina hidrelétrica de Belo Monte, que afeta diretamente, de forma negativa, a vida dos indígenas e ribeirinhos naquela região. Isso me faz refletir ainda mais sobre os impactos decorrentes da transposição do Rio São Francisco para com os indígenas Tumbalalá.

É válido destacar a Lei nº 2.889, de 1º de outubro de 1956, que em seu Artigo 1º “define e pune o genocídio”. Dispõe que:

Art. 1º Quem, com a intenção de destruir, no todo ou em parte, grupo nacional, étnico, racial ou religioso, como tal:

- a. Matar membros do grupo;
- b. Causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo;
- c. Submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial;
- d. Adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo;
- e. Efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo; (Brasil, 1956).

Todas essas características elencadas do genocídio de alguma forma, infelizmente, perpetuam-se em alguns territórios indígenas. Dou ênfase especialmente às letras “b” e “c” como principais formas genocidas dentro do território Tumbalalá, seja pela não

demarcação territorial, pela transposição do Rio São Francisco, ou pela colonização religiosa.

Não podemos esquecer que todo esse processo é retrato da colonização, que ainda se faz presente nos nossos territórios. Destaco que essa imposição religiosa é um modelo plausível do etnocídio, causador de adoecimento psíquico e espiritual no Povo Tumbalalá. O adoecimento espiritual deriva da ausência dos rituais, que têm sido proibidos pelos líderes religiosos, pregadores de uma “verdade absoluta”, que contribuem diretamente para a perda dos costumes, tradições, organização social e espiritual, além do adoecimento psíquico. Travassos (2014 *apud* Junior; Ceccarelli, 2020, p. 86) “argumenta que tais consequências podem ser avassaladoras no que diz respeito à organização psíquica”. É exatamente essa confusão, que é causada pela falta da prática ritualística ou dos costumes tradicionais. “Quando os mitos são confrontados ou perdidos, os sujeitos são lançados a um estado de desamparo proveniente do mal-estar produzido pelas perdas das referências identitárias constitutivas do eu” (Junior; Ceccarelli, 2020, p. 86). Assim, não podemos esquecer da demonização de nossa identidade por parte dos “cristãos”. Acredito que, além do etnocídio, também está presente o etnocentrismo, acompanhado do egocentrismo escancarado dos protestantes. Há uma negação forçada por parte dos indígenas protestantes: negam-se a se aceitarem espiritualmente, como corpos indígenas, justamente por essa demonização pregada.

Segundo Baniwa (2011 *apud* Núñez Longhini, 2021, p. 68), etnocídio “é: um conjunto de práticas que busca, através da ‘integração cultural’, retirar/negar o pertencimento da pessoa indígena à sua língua, saberes, modo de vida, à sua identidade”. O objetivo é que, uma vez, “integrado”, homogeneizado, o indígena deixe de ser o que é. É, portanto, uma das principais formas de extermínio e negação das vidas indígenas.

Não posso esquecer de salientar que a não demarcação territorial facilita a entrada de não indígenas, de igrejas, agrava a falta de políticas públicas voltadas para o fortalecimento identitário de crianças, jovens e adultos e para todo o contexto territorial. Não há projetos que visem o bem-estar psíquico, social, cultural e espiritual da população, nem mesmo para a preservação do território, da caatinga, do Opará (Rio São Francisco), por exemplo. As igrejas são os lugares de encontros e festejos, ocupam um espaço social e coletivo. Lembro-me quando fui convidada a participar de uma aula no curso de História da UEFS e, abordando esse assunto, um aluno disse: “quando o Estado não vai, a igreja vai”. É exatamente isso, a falta de políticas públicas governamentais abre espaço para a atuação das igrejas protestantes.

Nesse caso, a única coisa que esporadicamente nos une é o Toré, que acontece raramente e, mesmo assim, nem todos participam. Os indígenas que se denominam evangélicos, por exemplo, não podem contribuir com nenhum tipo de atividade na comunidade, a não ser quando autorizados pelo pastor. Isso aconteceu, por exemplo, quando precisamos de recursos financeiros para ajudar na reforma da “casinha do Toré” (lugar de prática dos rituais fechados) e uma senhora evangélica expôs que “iria se informar com o pastor se podia contribuir”. Assim, concluo concordando com Nuñez que destaca “o papel da compulsória cristianização nesta ‘integração’ violenta, já que a evangelização impulsionava/impulsiona um forte despertencimento indígena aos costumes, espiritualidade e modos de vida originários” (Nuñez, 2021, p. 68).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busquei demonstrar, com esta pesquisa, que a falta das práticas ritualísticas, bem como dos costumes e tradições de um povo, acarreta o adoecimento psíquico e espiritual. Segundo Matos (2016 *apud* Palmquist, 2018, p. 89):

o tema do suicídio entre os índios Matsés do vale do Javari, no Acre, Amazônia brasileira, como consequência de eventos desencadeados no plano espiritual da cosmologia Matsés, pela presença de missionários ligados ao *Summer Institute of Linguistics* (SIL), que interferiram em um ritual desse povo, dando uma ideia da profundidade da desagregação provocada por ações pretensamente sem intencionalidade.

Nesse caso, a autora ilustra a realidade do adoecimento psíquico e espiritual devido a não prática dos rituais, proibida pela imposição religiosa cristã sobre os indígenas Matsés, no Vale do Javari. Assim, é importante frisar que esse caso não é isolado a apenas esse povo indígena, mas de todos os povos que vivem em contexto semelhante, no nosso caso, aqui, o povo Tumbalalá.

É de suma importância a tese de que a religião evangélica participa do etnocídio, não generalizando, mas considerando que elas têm o intuito de proibir, punir. Ressalto a importância do entrelaçamento entre saúde psíquica e espiritual.

A estudiosa relata vários episódios de *corridas* de jovens indígenas para a mata, por ataques de espíritos, que algumas vezes resultavam em suicídio [...] o diagnóstico do que causa tais *corridas* varia de caso para caso. Mas quase sempre se relaciona com um evento ocorrido na década de 70 [...]. Quando da chegada dos missionários à região, em que uma liderança importante da aldeia, durante um ritual cundênquido, desrespeitou a interdição de que as mulheres não poderiam ver os espíritos enquanto eles não estivessem paramentados para o ritual. Uma mulher, levada pelo cacique, viu os homens antes do momento correto, o que causou uma reação violenta dos espíritos a cada tentativa dos Matsés de retomar o ritual. Desde então, não conseguiram mais realizá-

-lo e os casos de corridas dos jovens passaram a se suceder em várias comunidades desses índios (Matos, 2016 *apud* Palmquist, 2018, p. 89).

O distanciamento dos rituais causa uma “falta” na espiritualidade de cada indivíduo. Costumo comparar essa “falta” a um corpo sem se alimentar, sem beber água que, conseqüentemente, ficará desidratado, com imunidade baixa, tendo probabilidade de adquirir várias doenças. É exatamente isso que acontece quando não alimentamos nossa espiritualidade. O nosso corpo-espírito, a “espiritualidade psíquica”, tende a desidratar, fica propício a adquirir coisas negativas, ruins espiritualmente, contribuindo conseqüentemente para o adoecimento psíquico. Isso é comparável ao não cuidado com a saúde mental como fator do adoecimento espiritual.

Muitas dessas conseqüências ultrapassam o problema da “perda da identidade” ou “aculturação”, pois tais rituais estão no centro de processos de constituição das pessoas, do parentesco e dos grupos ameríndios. São rituais que lidam com relações cruciais entre as pessoas e os espíritos dos mortos, dos animais, das plantas, consideradas quase sempre pelos não indígenas como parte de um mundo simbólico que só pode ser eficaz enquanto “representação”. No entanto, para os povos em questão, fazem parte daquilo que os constituem (Matos, 2016, p. 168 *apud* Palmquist, 2018, p. 90).

Há uma disputa real e simbólica entre os “dois mundos”, o indígena e o protestante pentecostal, entre “pastor e Pajé”, que gera a denominação do indígena como “índio-crente” (Rodrigues, 2022, p. 2). Esse contexto reflete muito o *ser e pertencer* a um povo, o sentimento de pertencimento. Entretanto:

A passagem do xamanismo indígena para o pentecostalismo protestante é um processo facilitado

de tradução cultural. Neste contexto, os nativos convertidos, os ‘índios-crentes’, a partir do seu sistema simbólico e cosmologia xamânica, assimilam e ressignificam as formas de atuação do pentecostalismo, criando, desta forma, novas expressões do sagrado, novas ritualidades e experiências religiosas e espirituais (Rodrigues, 2022, p. 3).

É como se fosse uma inversão de papéis, no caso do Pajé *versus* pastor. O interessante disso é o quanto alguns indígenas Tumbalalá evangélicos que têm “problemas” espirituais decorrentes do não tratamento/cuidado das suas *correntes*, não procuram o Pajé da aldeia e sim os pastores, não fazem Toré e sim cultos. Trago esse relato para tentar, de alguma forma, explicar essa “inversão” de papéis: o lugar do Pajé passa a ser ocupado pelo pastor. Rodrigues (2023), salienta que:

Nesse contexto do ‘pentecostalismo caboclo’, as igrejas evangélicas assimilam e ressignificam as formas de curandeirismo ou de xamanismo caboclo e – como práticas de bricolagens e ascetismo evangélico – desenvolvem e expressam novas ritualidades e experiências religiosas-espirituais (Rodrigues, 2023, p. 3).

Nesse sentido, é recorrente nas famílias que têm algum membro evangélico, demonizar os Encantados e a espiritualidade indígena. Assim, é evidente que os objetivos almejados foram alcançados, de fato consolidando que as práticas ritualísticas são fundamentais para a manutenção da identidade cultural indígena, desempenham um papel central na vida dos indígenas e nas transmissões de conhecimentos ancestrais e valores entre gerações, além do fortalecimento espiritual e cultural do povo Tumbalalá. O trabalho deixou claro que, quando essas práticas são interrompidas, os indivíduos podem sentir uma perda de conexão

com suas raízes e tradições, ocasionando o adoecimento psíquico e espiritual e até mesmo sentimento de não pertencimento, e/ou negação identitária, derivadas da substituição das práticas ritualísticas por novas crenças imposta pelo protestantismo.

Entretanto, a demarcação do Território Tumbalalá é uma das principais formas de garantir o distanciamento das igrejas para com o território, impedindo a continuação desse etnocídio, além de fortalecer o processo étnico-cultural do povo, na garantia dos nossos direitos. Como forma de preservar e cuidar da sabedoria ancestral, fortalecer e dar continuidade aos nossos costumes e tradições que foram passados de geração em geração por nossos antepassados que sobreviveram ao longo do processo de colonização.

Saliento aqui a importância significativa de políticas públicas dentro do território Tumbalalá, principalmente para com a juventude, que tem um papel significativo na valorização dos costumes e tradições ancestrais, além do conhecimento acadêmico, que colabora nesse processo de valorização, respeito e sabedoria para lidar com o “negacionismo” que adentra o território.

Enfatizo a necessidade de continuação nessa pesquisa, que é tão delicada e importante para os povos indígenas em geral, e em especial o povo Tumbalalá, sobretudo, como esse etnocídio está cada vez mais utilizando de estratégias para violar a nossa identidade e ferir nossa ancestralidade.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Siloé Soares. Índios **ressurgidos**: a construção da auto-imagem. Os Tumbalalá, os Kalankó, os Karuazu, os Catókin e os Koiupanká. 2003. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Departamento de Multimeios, Campinas, 2003.

ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença**: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco. São Paulo: Editora Humanitas, 2009.

ANDRADE, Ugo Maia. “A Jurema tem dois gaios”: história Tumbalalá. In: CARVALHO, Maria do Rosário; CARVALHO, Ana Magda (org.). **Índios e caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 183-222. ISBN 978-85-232-1208-7.

BRASIL. **Lei nº 2.889, de 1 de outubro de 1956**. Define e pune o crime de genocídio. Rio de Janeiro, 1 de outubro de 1956.

DE NEGRI, Fernanda; MACHADO, Weverthon; CAVALCANTE, Eric Jardim. **Crescimento dos estabelecimentos evangélicos no Brasil nas últimas décadas**. Rio de Janeiro: Ipea, nov. 2023.

DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio. **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

GAIER, Rodrigo Viga. Número de evangélicos cresce 61% no Brasil, diz IBGE. **Terra – Brasil**, 29 jun. 2012. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/numero-de-evangelicos-cresce-61-no-brasildiz-ibge,c0addc840f0da310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html>. Acesso em: 16 jul. 2024.

GONÇALVES, Carlos Barros. **Até aos confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas**. Dourados: Ed. UFGD, 2011.

JUNIOR, Dorivaldo Pantoja Borges; CECCARELLI, Paulo Roberto. Um estudo psicanalítico sobre perdas mitológicas e etnocídio a partir do documentário “Ex-pajé”. **Estudos de Psicanálise**, n. 53, p. 85-90, 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.

LISBOA, Gabriela. A fé protestante – 500 anos de história. Protestantes chegaram ao Brasil a partir do século XIX. **CBN**, São Paulo, 31 out. 2017. Disponível em: <https://cbn.globoradio.globo.com/especiais/fe-protestante-500-anos-dehistoria/2017/10/31/PROTESTANTES-CHEGARAM-AO-BRASIL-A-PARTIR-DO-SEculo-XIX.htm>. Acesso em: 11 de novembro de 2024

MENENDEZ, Larissa Lacerda. Da pajelança à evangelização: reflexões sobre o xamanismo paumari. **Cadernos CERU**, v. 29, n. 2, 2018.

NANTES, Martinho de *et al.* Relação de uma missão no rio São Francisco. **Brasília**, 1979.

NÚÑEZ LONGHINI, Geni Daniela. Da cor da terra: etnocídio e resistência indígena. **Revista Tecnologia & Cultura**, Rio de Janeiro, ed. Especial, p. 65-73, 2021.

PALMQUIST, Helena. **Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição**. 2018. 154 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. 2001. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2001.

VERONEZ, Helânia Thomazine Porto. As missões evangélicas em comunidades indígenas. **Pesquisa em Debate**, ano II, n. 2, jan./jun. 2005.

ZEIFERT, Anna Paula Bagetti; PAPLOWSKI, Schirley Kamile; AGNOLETTO, Vitória. Genocídios epistêmicos: os pilares do conhecimento e da racionalidade eurocêntrica. **Confluências** – Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito, v. 25, n. 2, p. 203-222, 2023.

4

DIANTE DA QUEDA DO CÉU: LITERATURA INDÍGENA, REPRESENTAÇÃO E RESISTÊNCIA¹

Raquel Conceição Silva
(UEFS)

DECOLONIZAÇÃO E RESISTÊNCIA NA LITERATURA INDÍGENA: DA REPRESENTAÇÃO À AUTORREPRESENTAÇÃO

Na literatura brasileira, por muitos anos, a representação dos povos indígenas foi elaborada sob a ótica de terceiros. Durante a segunda fase do Romantismo no Brasil, também conhecida como Período Indianista, os indígenas passaram a ocupar um papel central na literatura, como se observa em obras clássicas como *O Guarani* de José de Alencar e *I-Juca-Pirama* de Gonçalves Dias. Contudo, na literatura brasileira, há alguns anos, o indígena começou a figurar como protagonista de sua própria história, oferecendo suas perspectivas sobre si mesmo e seus modos de vida em comunidade. Nesse viés, este artigo tem como objetivo compreender, a partir de uma análise bibliográfica e revisão de literatura, como a literatura indígena, exemplificada pelo livro *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*, de autoria de Davi Kopenawa e Bruce Albert, se configura como instrumento de resistência cultural e decolonial.

¹ Este artigo é resultado final de uma pesquisa de Iniciação Científica (IC) sob a orientação do Prof. Dr. Edson Tosta Matarezio Filho (DCHF/UEFS), e beneficiada pelas discussões no Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS, contou com bolsa de pesquisa PROBIC/UEFS.

O primeiro registro literário brasileiro sobre os indígenas foi sob a visão de Pero Vaz de Caminha, que, em 1500, endereça uma carta ao rei de Portugal, Dom Manuel I, relatando, principalmente, suas impressões sobre a nova terra, “recém-descoberta”. O conteúdo da carta é, sobretudo, relacionado à fauna, à flora e aos nativos. Caminha relata o primeiro contato com os indígenas, descrevendo, através de sua perspectiva, as observações sobre o modo de vida indígena, bem como os hábitos alimentares, a forma de vestir e a relação com a religião. Carneiro da Cunha (1990) reflete sobre esta carta no artigo “Imagens de índio do Brasil: Século XVI”. Segundo a autora:

Essa idéia de não domesticação dessa gente que nada domestica – nem plantas nem animais – é, em Caminha, tão poderosa, que o leva a ignorar a agricultura dos índios, a não dar realce às redes e jangadas que menciona, e a presumir, só para ser desmentido no dia seguinte, que eles sequer tenham casas onde se abriguem (pp. 81, 59, 65-66). Gente ‘bestial’ a ser amansada (pp. 59, 58, 77, 82), por quem Caminha nutre uma evidente simpatia e sobre a qual inaugura uma série de duradouros e etnograficamente duvidosos lugares-comuns: não têm chefe ou principal (sequer distinguindo o capitão-mor que os recebe em toda a sua pompa) (pp. 46, 52, 27); não tem nenhuma idolatria ou adoração (pp. 90-91, 80); são uma argila moldável, uma tábula rasa, uma página em branco – e imprimir-se-á com a ligeireza neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar (Carneiro da Cunha, 1990).

É certo afirmar que, desde esse período, os indígenas são representados de maneira distorcida. Com o passar dos anos, a literatura brasileira continuou a perpetuar uma visão estereotipada dos nativos. Como citado anteriormente, no período Indianista, na busca por um mito fundador, já na segunda metade do século

XIX, após o rompimento com Portugal, os intelectuais voltam-se ao passado em busca deste molde para a construção do país. Entretanto, as narrativas, além de inviabilizar os indígenas, os colocam em uma posição de passado, sem relação com o presente. Contudo, no século XX, o cenário literário brasileiro passa a apresentar algumas mudanças nesse âmbito.

A pesquisadora R. da Cunha (2007), defende, no artigo “O outro lado do espelho: a representação contemporânea do indígena no Brasil”, que, em 1960, a literatura brasileira rompe significativamente com esses moldes e estereótipos e procura uma ótica distinta para escrever sobre os povos indígenas uma visão mais abrangente e menos estereotipada, propondo-se a representar por outro viés a história do Brasil, conferindo maior representatividade ao povo indígena. O romance *Maíra*, de Darcy Ribeiro, publicado em 1976, é um bom exemplo desse novo estilo literário, visto que retrata essa mudança de perspectiva, uma vez que o antropólogo utiliza de seus conhecimentos de pesquisa de campo para escrever o romance.

Entretanto, apesar de essa nova abordagem ser importante para uma representação mais fidedigna dos povos indígenas no Brasil, ainda assim, é baseada na visão de terceiros. Em contrapartida, alguns anos depois da publicação do romance *Maíra*, em 1980, a indígena escritora e ativista dos direitos dos indígenas, Eliane Potiguara, lançou pela Editora Gemini, no projeto “O índio conta sua história”, o livro *A Terra é Mãe do Índio*, em que narra a pertinência da preservação da natureza para a identidade indígena e a manutenção de sua cultura. Esse tipo de literatura, diferente das obras clássicas, conta uma perspectiva interna e autêntica da cultura e da história do Brasil, sem estereótipos e clichês referentes ao modo de vida indígena.

Além disso, há diferenças notáveis entre a literatura clássica brasileira e a literatura indígena. É possível citar, por exemplo, que, enquanto na literatura clássica prevalece o ponto de vista

individual e autocentrado, na literatura indígena, traçando um paralelo a partir da reflexão de Viveiros de Castros, Seeger e da Matta (1979), no texto “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, o foco dos ameríndios não está na noção individual do sujeito, mas na abertura para o outro (Lévi-Strauss, 1993 [1991]), isto é, a ênfase na narrativa literária é a comunidade, e não o indivíduo, como protagonista.

Sendo assim, a literatura indígena tem suas particularidades e intenções distintas da literatura hegemônica. Assim como Eliane Potiguara (1980) utiliza da literatura para mostrar a importância da terra e as lutas dos povos indígenas na preservação de seus territórios, a partir de seu ponto de vista enquanto indígena, autores como Davi Kopenawa (2019), cujo livro é o foco principal deste artigo, segue pelo mesmo caminho. Graça Graúna (2013), escritora indígena contemporânea, reforça o lugar da literatura enquanto resistência e sobrevivência, isto é, com uma natureza eminentemente militante (Silva; Graúna, 2013). *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami* é um exemplo emblemático de resistência e sobrevivência entre os povos indígenas, tendo em vista o caráter de denúncia e de luta pelos direitos presente em toda narrativa.

COSMOVISÃO YANOMAMI E RESISTÊNCIA: A VOZ LITERÁRIA DE DAVI KOPENAWA EM “A QUEDA DO CÉU: PALAVRAS DE UM XAMÃ YANOMAMI”

A obra *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami* é um exemplo contemporâneo de literatura que representa um povo indígena a partir da perspectiva de um dos membros da comunidade. Nesse sentido, este livro será o principal objeto de análise deste artigo, haja vista que é uma biografia de um sujeito sobrevivente, que defende seus direitos de modo admirável, além de denunciar explicitamente as barbáries que seu povo sofreu decorrentes do contato com os brancos. Por outro lado, relata também sua “rein-

corporação” em sua comunidade, tornando-se xamã e resgatando a memória cultural do seu povo, após um longo tempo em contato com os brancos (Kopenawa; Albert, 2019, p. 72).

A partir da coautoria com Bruce Albert, antropólogo fluente na língua yanomami, a obra é escrita por meio de um extenso diálogo com Davi Kopenawa, autor principal, e de traduções refinadas de suas palavras. Trata-se de um texto que retrata a cosmovisão yanomami por meio de uma das figuras mais influentes de seu povo. A obra aborda temas como cosmologia, mitos, escatologia, território, parentesco, xamanismo e o contato inicial com os *napë*². O principal objetivo deste capítulo é discutir como *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*, enquanto manifestação artística, pode se configurar como um instrumento de resistência para o povo Yanomami.

Os Yanomami são um grupo indígena de caçadores-coletores e agricultores de coivara que reside em um ambiente de floresta tropical de aproximadamente 230 mil quilômetros quadrados, no sul da Venezuela e no norte do Brasil. Compõem um extenso grupo linguístico e cultural isolado, subdividido em diversas línguas e dialetos aparentados. No Brasil, os primeiros contatos iniciais dos Yanomami com os brancos ocorreram no início do século XX. Aproximadamente, entre 1940 e 1960, postos do SPI³ e missionários se instalaram em suas terras, possibilitando, deste modo, um contato frequente entre os Yanomami e eles. O contato regular foi fonte de obtenção de bens manufaturados e também de diversos surtos de epidemias (Kopenawa; Albert, 2019, p. 44).

O principal autor do livro, Davi Kopenawa, é uma liderança Yanomami e atua na luta política, defendendo seu povo e seus direitos, além de ser um xamã estimado. Já o coautor da obra, Bruce Albert, é um antropólogo pesquisador que começou a trabalhar

2 O termo *napë* designa ‘forasteiro’ ou ‘inimigo’ na língua yanomami, sendo utilizado para se referir aos “brancos”.

3 SPI refere-se ao Serviço de Proteção aos Índios.

com os Yanomami em 1972, quando ainda tinha 23 anos de idade. Ao longo dos anos, desenvolveu um vínculo de confiança com a comunidade Yanomami, desempenhando, para além da função acadêmica, o papel de defensor e ativista pela luta por direitos e pelas questões ambientais em parceria com os Yanomami. Para a construção do livro, Bruce Albert atuou como tradutor das palavras de Davi Kopenawa, contextualizando suas reflexões e histórias, tendo como princípio preservar o ponto de vista de Davi Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2019, p. 45).

O livro está dividido em três partes extensas, precedidas por um prefácio escrito por Eduardo Viveiros de Castro, uma referência fundamental nesta pesquisa, que destaca a relevância contemporânea dessa literatura. A primeira parte, intitulada “Devir outro”, oferece uma introdução à vida cultural dos Yanomami, além de descrever a trajetória pessoal de Davi Kopenawa, seu primeiro contato com os brancos, a iniciação como xamã e a relação do povo Yanomami com a floresta, os *xapiris*⁴ e os invasores. A segunda parte, “A fumaça do metal”, aprofunda a cosmologia Yanomami, sublinhando a importância da floresta, dos espíritos *xapiris* e o papel fundamental do xamã. A última parte, que tem por título “A Queda do Céu”, aborda as lutas políticas e ambientais de Kopenawa, principalmente sua militância na defesa dos direitos dos Yanomami, denunciando os impactos da exploração mineral ilegal, da missão civilizadora e as consequências da colonização. A expressão “A Queda do Céu” funciona como uma metáfora mitológica, utilizada para alertar sobre a destruição da natureza (Kopenawa; Albert, 2019, p. 85).

O caráter de denúncia referente à exploração da terra e à destruição da floresta é uma temática bastante presente na obra. Kopenawa critica firmemente o aproveitamento da terra para fins economicamente lucrativos (Kopenawa; Albert, 2019, p. 406). No capítulo “Comedores de terra”, que faz referência aos

4 Os *xapiris*, em sua maioria, são as imagens dos ancestrais animais míticos.

garimpeiros, Kopenawa descreve a relação dos Yanomami com a floresta, evidenciando o quanto a identidade dos Yanomami está intimamente ligada ao território, sendo, desse modo, fundamental para a existência e sobrevivência do povo Yanomami. Em contrapartida, discute sobre os brancos que consomem a terra sem se preocuparem com as consequências advindas dessa exploração, ressaltando que, para além da sobrevivência dos Yanomami, o consumo desenfreado dos recursos naturais prova a ganância dos brancos e ausência de harmonia entre eles e a natureza (Kopenawa; Albert, 2019, p. 334).

Kopenawa aponta que, diferentemente dos brancos, os xamãs dos Yanomami têm a ciência de que sua floresta pertence aos *xapiri pë*⁵ e é feita de seus “espelhos” (Kopenawa; Albert, 2019, p. 72). De acordo com Viveiros de Castro (2002), o termo *xapiripë* pode significar tanto “*utupë*, imagem, princípio vital, interioridade verdadeira ou essência dos animais e outros seres da floresta” e, ao mesmo tempo, “as imagens imortais de uma primeira humanidade arcaica, composta de Yanomami com nomes de animais que se transformaram nos animais da atualidade”. O termo *xapiripë* se refere também aos xamãs humanos, e a expressão “tornar-se xamã” é sinônima de “tornar-se espírito” (Viveiros de Castro, 2006).

O xamã não é necessariamente um líder religioso especializado em atividades curativas; ele é um diplomata cosmopolítico, isto é, aquele que estabelece a comunicação, atuando como tradutor e mediador, transitando entre pontos de vista (Viveiros de Castro, 2006). O xamanismo é uma maneira de conhecer o mundo. Viveiros de Castro (2006) compara o xamã humano com Sócrates, tendo em vista que, enquanto para Sócrates todo sujeito com capacidade de raciocinar é filósofo, toda pessoa que pode sonhar é xamã. Além disso, Kopenawa afirma que, para poder ver os *xapiripë*, é necessário inalar o pó de *yākōana*⁶ várias vezes, tempo semelhante ao que

5 Xapiri pë é o plural de xapiri.

6 O pó de *yākōana* é feito da resina da casca interna da árvore *Virola elongata*, contendo dimetiltryptamina (DMT), um alcaloide alucinógeno. A DMT possui estrutura química

os brancos demoram para aprender a escrita (Kopenawa; Albert, 2019, p. 143). Viveiros de Castro (2006) aponta que “o estudo e a razão vigilante são a alucinação própria dos brancos, a escrita é o seu xamanismo”.

Nesse sentido, é perceptível que a escrita ocupa um lugar distinto para os Yanomami. Pensar em literatura indígena é compreender que ela existe para além da escrita, mas é originalmente oral (Feil, 2011). Feil (2011) defende que é um consenso entre os indígenas que, se a escrita for indispensável para que a produção literária dos indígenas seja valorizada, ela deve ser um recurso.

No primeiro capítulo da obra, Davi Kopenawa afirma que as palavras escritas no livro *Ihe* foram dadas pelos espíritos em sonho, e que também são fruto das reflexões que teve ao ouvir as ofensas dos brancos em relação ao seu povo (Kopenawa; Albert, 2019, p. 69). Assim, Kopenawa utiliza a literatura como um meio para transmitir suas profecias xamânicas, enfatizando que recorre a esse formato por ser a linguagem reconhecida e valorizada pelos brancos (Kopenawa; Albert, 2019, p. 70).

De uma certa perspectiva, o uso da literatura como recurso decolonial e de resistência, se não devidamente analisado, poderia ser visto como uma tentativa de virar *napë* (“branco”), assim como o uso de roupas dos brancos (Kopenawa; Albert, 2019). Entretanto, ao ler esta obra, percebe-se que o senso crítico de Kopenawa em relação à sua autoria no livro não é uma proposta de imitação dos brancos, mas constitui um instrumento decolonial e de resistência. A intenção não é “imitar os brancos”, mas utilizar um meio valorizado por eles para transmitir profecias xamânicas (Kopenawa; Albert, 2019, p. 274).

Para compreender melhor o conceito de “virar *napë*” utilizado por Kopenawa, é pertinente recorrer à obra *Antimestiçagem*, de Kelly (2016), que explora o processo de “virar *napë*” entre os Ya-

similar à serotonina, um neurotransmissor, e atua ligando-se a seus receptores, gerando efeitos psíquicos semelhantes aos do LSD (ver Kopenawa; Albert, 2019, p. 612).

nomami. Segundo Kelly (2016), atividades como ler e escrever são vistas pelos Yanomami como parte de um processo civilizador, que eles associam à socialidade *criolla*, descrita pelo termo *napëprou*, “virar *napë*”. Entretanto, apesar de fazerem parte desse processo civilizador, autores como Davi Kopenawa (2019), Graça Graúna (2003) e Eliane Potiguara (1980) rompem com a ótica colonizadora, já que utilizam dos instrumentos ocidentais, reapropriando-se deles, para resistir às tentativas de colonização, trazendo, por meio da escrita, a sua cultura, denúncias e suas próprias visões de mundo.

Entretanto, é pertinente destacar que a literatura escrita é divulgada majoritariamente por meio de livros escritos em papel; inclusive, a própria obra *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami* foi publicada em formato de livro físico pela Editora Companhia das Letras. Nesse sentido, parece incongruente pensar em resistência e decolonização tendo em vista que o livro físico é fruto do desmatamento da floresta. Todavia, a obra *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami* foi produzida pela marca FSC®, que assegura que a madeira utilizada na fabricação do papel deste livro é proveniente de florestas gerenciadas de forma ambientalmente correta, socialmente justa e economicamente viável, além de outras fontes de origem controlada. Com isso, é perceptível que a possibilidade de refletir a literatura enquanto instrumento decolonial e de resistência é viável por meio da literatura escrita, dependendo dos meios que a produzem e de como ocorre tal produção.

O primeiro contato mais intenso dos Yanomami com o objeto livro foi a partir das missões. No capítulo “A missão”, Kopenawa relata que, no início, os missionários “deram-nos a ouvir os cantos de Teosi⁷ numa máquina, e, em seguida, recitaram por um longo tempo as palavras dele” (Kopenawa; Albert, 2019, p. 165). Os missionários aprenderam a língua Yanomami e começaram

7 Uma corruptela de “Deus”.

a traduzir a bíblia a partir da língua, de modo a amedrontá-los. Nesse momento, houve uma diminuição da atividade xamânica, uma vez que as palavras dos missionários assustaram os xamãs, fazendo com que parassem de inalar o pó de *yākōana*. Kopenawa explica da seguinte forma:

Os missionários nos falavam de Teosi, mostrando-nos imagens, dizendo: ‘Estas são as palavras da Bíblia!’. Então, pensávamos: ‘Talvez as coisas tenham acontecido como alegam. Estariam dizendo a verdade aqueles forasteiros? Talvez as palavras de Teosi sejam mesmo verdadeiras!’. Era assim que conseguiam nos enganar. Suas palavras nosso pensamento e nos deixavam preocupados (Kopenawa; Albert, 2019, p. 258).

É perceptível o quanto a missão civilizadora usou deste artifício para impor as crenças cristãs e impedir as práticas xamânicas, demonizando esse discurso. Dentre as diversas consequências dessa imposição, como a introdução de doenças contagiosas e desestabilidade social, foi o uso da língua enquanto método de opressão. Diante disso, é factível que a linguagem, independentemente dos meios, possui grande potencial como ferramenta de afirmação cultural e ideológica. Assim sendo, por meio da arte literária, podemos nos perguntar se é possível pensar na possibilidade de inverter a utilidade da linguagem por meio da literatura, para fazer com que seja um meio de crítica e denúncia dos Yanomami. É possível que um instrumento que já foi usado pelos brancos como recurso de colonização, seja também uma ferramenta decolonial?

Por outro lado, é possível considerar a efervescência do discurso xamânico a partir dessa inserção dos Yanomami na literatura, uma vez que, ao se apropriarem dessa arte, eles levam adiante a cosmovisão yanomami através da efervescência do xamanismo, atuando, assim, frente às diversas formas de colonização (Cunha,

1998). Aparecida Vilaça (2000), no artigo “O que significa tornar-se Outro: Xamanismo e contato interétnico na Amazônia?”, ao estudar sobre os Wari, destaca que “a inserção no mundo ocidental provocaria ora o fim do xamanismo, ora a sua efervescência” (Vilaça, 2000). A autora refere-se, por exemplo, ao uso de roupas entre os Wari.

Deste modo, compreende-se que o discurso xamânico pode ser fortalecido, em função do contato e da inserção no mundo ocidental, acontecendo o inverso do esperado, ao invés de diminuir, como esperado com o contato, o xamanismo aumenta. Diante disso, podemos questionar se é possível equiparar o uso das roupas à utilidade da literatura escrita, no sentido de que ambos são objetos dos brancos, mas são usados para uma finalidade específica.

Para além disso, é relevante pensar em como o discurso xamânico presente na obra literária de Kopenawa e Albert pode produzir um impacto nos leitores ocidentais, visto que além da cosmologia Yanomami estar sendo retratada na literatura, tanto o processo de iniciação, quanto a função e importância do xamã dentro da comunidade Yanomami é fundamental e importante para manutenção cultural e identitária do povo. Compreender e pensar o xamanismo para além de uma visão leiga, é de fundamental importância para a compreensão sobre a comunidade Yanomami. Ademais, Viveiros de Castro (2006) destaca que o xamanismo presente no livro é uma performance xamânico-política, tendo em vista que para os Yanomami “política é outra coisa”, nessa perspectiva, como argumenta Viveiros de Castro, *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami* é também tratado político. A leitura do livro permite a compreensão de que o xamanismo cumpre função social, política e científica.

Nessa lógica, quando o xamanismo está inserido nas narrativas literárias, o discurso xamânico é mais propagado. As profecias de Davi Kopenawa são palavras que estão para além de sua comunidade, mas são alertas referentes ao colapso climático,

consequências da exploração da terra e da importância de manter uma relação harmoniosa com a natureza; ou seja, o discurso xamânico não se limita dentro da realidade social dos Yanomami, mas também é uma advertência ao modo de vida capitalista e um aviso sobre os efeitos decorrentes disso.

Outra figura importante no campo da literatura indígena é o escritor e filósofo Ailton Krenak. Assim como Kopenawa, Krenak (2020) usa da literatura como recurso de denúncia e resistência, principalmente no que se refere à questão climática e aos direitos dos povos indígenas. Uma das suas obras mais difundidas é *Ideias para adiar o fim do mundo*, em que reflete sobre a crise ambiental e a relação conturbada entre o modelo de civilização atual com a natureza. Além de argumentar sobre os efeitos deste modelo no contexto ambiental, também propõe alternativas para estabelecer uma maior harmonia e equilíbrio com a natureza. Ele declara no livro que “a provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim” (Krenak, 2020, p. 27). Isso evidencia o quanto as palavras, faladas e escritas, podem ser úteis para essa finalidade.

Ademais, ao considerar a literatura como um instrumento de denúncia e resistência, como exposto anteriormente, é importante reconhecer que esse recurso é historicamente dominado pelos brancos. Contudo, Andrello (2010), ao discutir os autores do Alto Rio Negro, sugere que alguns objetos, incluindo o livro, ao serem incorporados à cultura indígena, adquirem novos significados. Ele argumenta que, para esses autores indígenas, “a circulação dos livros é uma forma de distribuir o nome e a pessoa; configura-se como uma ação que combina a riqueza herdada a novas capacidades incorporadas historicamente para afetar o juízo de outros sobre si” (Andrello, 2010).

Essa afirmação permite uma comparação com a obra de Kopenawa, que utiliza o livro para impactar o leitor e oferecer uma visão

autêntica sobre o povo Yanomami. Além disso, é possível ampliar essa reflexão com os estudos de Lagrou (2010), que tratam da arte indígena, embora não diretamente da literatura. Segundo Lagrou (2010), a arte indígena tem função utilitária e possui capacidade agentiva; desse modo, se a arte for útil, pode ser empregada com uma finalidade e ter agência, atuando no mundo de forma política. Ela também ressalta que “o artista dificilmente se responsabilizará pela ‘criatividade’ ou pela produção de novas formas de expressão. O artista é, antes, aquele que capta e transmite, como um rádio transmissor, do que um criador” (Lagrou, 2010). Essa afirmação ecoa na declaração de Kopenawa, que credita suas palavras aos espíritos *xapiris*, posicionando-se como um transmissor do que ouviu e viu como xamã.

Nesse sentido, é possível perceber que, além de tradutor (Carneiro da Cunha, 1998), o xamã pode também ser equiparado a um artista (Lagrou, 2010). Em decorrência disso, a sua obra pode alcançar pessoas e agir sobre elas (Gell, 2001). Diante disso, ao ser publicada e difundida, uma obra como *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami* pode afetar o juízo de outro (Andrello, 2010), fazendo com que não só a perspectiva sobre quem são povos indígenas seja divulgada, mas também as denúncias e alertas sejam propagados aos brancos e a quem quiser saber.

Nessa perspectiva, é pertinente destacar que obra *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*, e outras deste mesmo gênero, são formas de resistência política e cultural, estão para além de um o produto da observação participante etnográfica, não se reduzem a um mero registro de fala ou a um novo indigenismo literário. Em contrapartida, colocam para o tempo presente uma tarefa de perspectivar os sofrimentos e lutas, em especial na obra *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*, evidenciando como a literatura pode atuar como um recurso decolonial e de resistência, mediada pelo discurso xamânico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal questionamento da pesquisa foi entender como o discurso xamânico presente na obra *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami* pode atuar como um instrumento de denúncia e decolonização, mesmo sendo a literatura escrita uma forma de arte ocidental criada pelos brancos. Com base no avanço da pesquisa, é possível considerar a literatura indígena como um recurso de descolonização e denúncia, visto que, quando incorporada à cultura indígena, adquire um significado distinto daquele proposto pela cultura ocidental (Andrello, 2010). Partindo desse pressuposto, pode-se afirmar que, por meio da literatura, as palavras de Davi Kopenawa visam não apenas a informar aos brancos sobre os Yanomami, mas também resistir e promover a decolonização. No entanto, é importante reconhecer que este estudo apresenta algumas limitações, como a escassez de pesquisas que associem a literatura indígena à arte, recursos limitados para realizar trabalho de campo e o pouco tempo para um aprofundamento mais extenso sobre os Yanomami. Algumas perguntas permanecem como possibilidades para futuras pesquisas: a literatura indígena está limitada à escrita? Para os Yanomami, o livro possui um significado diferente do hegemônico difundido pelo Ocidente? Os relatos de Davi Kopenawa sobre as missões, ao serem divulgados pela literatura, podem atuar mediando o discurso xamânico como resistência frente a esse tipo de colonização? Futuras pesquisas poderiam explorar essas limitações, oferecendo mais tempo para realizar estudos mais aprofundados. Apesar das limitações, os avanços nos estudos possibilitaram associar a literatura indígena enquanto um recurso possível de resistência entre os Yanomami.

REFERÊNCIAS

- ANDRELLO, Geraldo. Falas, objetos e corpos: autores indígenas no Alto Rio Negro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 25, p. 5-26, 2010.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, v. 4, p. 91-110, 1990.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.
- CUNHA, Rubelise da. **Do outro lado do espelho**: a representação contemporânea do indígena no Brasil. In: SANTOS, Eloína Prati dos; CUNHA, Rubelise da (org.). **Perspectivas da Literatura Ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá 2**. Rio Grande: NEC-FURG, 2007. v. 2, p. 1-32.
- FEIL, Roselene Berbigier. O (não) lugar do indígena na “Literatura Brasileira”: por onde começar a inclusão? **Boitatá**, v. 6, n. 12, p. 122-137, 2011.
- GELL, Alfred. A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas. **Arte e Ensaios**, v. 8, n. 8, p. 174-191, 2001.
- KELLY, José Antonio. **Sobre a antimestiçagem**. Curitiba: Cultura e Barbárie, 2016.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um Xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LAGROU, Els. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. **PROA: Revista de Antropologia e Arte**, v. 2, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 [1991].
- SILVA, Maurício; GRAÚNA, Graça. Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil. Belo Horizonte: Mazza, 2013.
- Nova Revista Amazônica**, v. 3, n. 1, 2015.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1979.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, p. 56-72, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002. p. 201-238.

Práticas culturais de
Comunidades Quilombolas

POÉTICAS DA BENZEDURA: O INVISÍVEL DO REZO
DAS BENZEDEIRAS DA COMUNIDADE
QUILOMBOLA DE LAGOA GRANDE (BA)¹

Tamille dos Santos Ferreira
(psicóloga/UEFS)

INTRODUÇÃO

A história colonizadora de formação da população brasileira, tal como comumente a conhecemos, nada tem de bela e poética, pelo contrário, é construída sobre o sangue derramado de milhares de pessoas, dando origem, conseqüentemente, ao apagamento histórico-cultural dos povos em afrodiáspora e povos indígenas. Esse apagamento envolve a negação ou marginalização das contribuições culturais, políticas e econômicas desses grupos, bem como a invisibilização de suas lutas, experiências e memórias. No campo da espiritualidade e da religiosidade, o sincretismo religioso criou raízes profundas na cultura brasileira que ramificaram no seio da terra dando origem a diferentes tradições religiosas, com práticas que refletem a diversidade de crenças em todo país. Apesar da diversidade, o cristianismo ainda predomina como a religião com o maior número de adeptos no Brasil. De acordo com o último censo demográfico realizado pelo IBGE, em 2010, sobre as

1 Este artigo é resultado final de uma pesquisa de Iniciação Científica sob a orientação do Prof. Dr. Edson Tosta Matarezio Filho, e das discussões realizadas no âmbito do Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS, contou com bolsa de pesquisa do Bolsa CNPq, Edital PPPG-IC/UEFS 01/2023.

representações religiosas no Brasil, apesar do número de cristãos católicos terem diminuído, o catolicismo ainda se mantém como o maior grupo, seguido de evangélicos e espíritas. O quantitativo populacional que declararam ser de alguma religião de matriz africana é quase inexpressivo.

Apesar de já terem se passado 14 anos deste censo, é possível que os números não tenham sofrido grandes variações, haja vista que o racismo e a intolerância religiosa têm crescido cada vez mais, fazendo milhares de vítimas. Apesar disso, há um sentimento de que existe um decréscimo do catolicismo, ao passo que também se percebe uma ascensão do número de evangélicos. De todo modo, a sensação é que esse censo não responde à realidade fatídica da sociedade. Falando de outro modo, numa sociedade em que predomina o preconceito e a intolerância, assumir uma religiosidade contrária à hegemônica é o mesmo que assinar uma carta de condenação perpétua. Para todos os efeitos, as variações religiosas que tanto enriquecem culturalmente o país, preservando memórias e saberes ancestrais, em sua grande maioria praticamente se ramificam a partir das raízes mais grossas, mais distantes do tronco, da originalidade.

Tal como a religião, os fazeres do cuidado a partir dos saberes ancestrais também foram sofrendo uma espécie de enquadramento devido à hegemonia religiosa cristã. Cristãos, católicos e evangélicos, assimilaram que tudo que foge a prática da medicina formal, é de origem pagã, consequentemente, uma prática pecaminosa. Com tudo isso, mesmo com os contornos evidentes, a espiritualidade e o poder da ancestralidade movimentam fluidos vitais de sabedoria em algumas pessoas específicas, dando olhos para que vejam além do que é dito ou imposto. E nesse movimento, religiosidade, espiritualidade e ancestralidade, nomes grandiosos, assumem uma única roupagem, uma unidade formada de duas letras apenas, FÉ.

E nesse caminhar, dentre as diversidades existentes de práticas ancestrais de cuidado em saúde, a pesquisa traz o benzimento como centro do estudo, tratando como uma prática que, para ser eficiente precisa estar encharcada de FÉ, se tornando, a partir do sincretismo religioso, símbolo da cura física e espiritual, e resistência cultural dos povos no Brasil. No benzimento, as tradições cristãs, indígenas e africanas encontram uma harmonia única, criando uma experiência de cura que transcende fronteiras religiosas. O ato de “benzer” revela uma rica diversidade de significados que vão além da cura física, envolvendo dimensões espirituais, afetivas e cosmopolíticas. Esse artigo busca ampliar o conhecimento sobre a ritualística do benzimento, com foco nas relações entre os sujeitos envolvidos – o benzedor e o benzido – e os elementos não humanos que compõem o ritual. Além disso, discute-se a circulação de afetos, em especial a generosidade que emerge nesse contexto.

UMA PERSPECTIVA COSMOPOLÍTICA DA RITUALÍSTICA DO BENZIMENTO

*A rezadeira vai rezar (Rezadeira) Vai rezar (Rezadeira)
Vai rezar (Rezadeira) Vai...
A rezadeira vai rezar (Rezadeira) Vai rezar (Rezadeira)
Vai rezar (Rezadeira) Vai...
E ela teve que te ver neguin', sangrando no chão
Ela tentou te socorrer, mas um pronto socorro não
Ela atravessou o isolamento, sem caô
Eu vi quando ela empurrou um policial e ajoelhou
Vi também ela chorando no seu sangue
Gritando um tal senhor
Cantando alto e claro aquele bonito louvor
Encarando seu espírito ao lado do seu corpo, em pé
Implorando pra que se arrependa se puder
E eu vi o seu corpo tremendo com o seu coração parado
Uma lágrima escorrendo com o seu olho fechado*

*O povo todo olhando extasiado
E cada uma das câmeras pifando pro segredo ser
guardado
A rezadeira parou de cantar, e pra você sorriu
Os anjos voltaram pro céu, e então o seu olho se abriu
E eu chorei testemunhando com vocês
Quando eu vi sua mãe te dando a luz pela segunda vez
Vagabundo vai correr, vai brincar
Vai chover, vai sujar
Deixa o menino jogar, que é sexta-feira
Pra proteger é que existe a rezadeira.*

(trecho da música “Rezadeira”, do cantor Projota)

O trecho acima traz a letra da música do cantor Projota, construindo de forma poética as realidades trágicas cotidianas que vitimizam diariamente as populações pretas e pobres no Brasil. Na música o cantor apresenta a rezadeira como uma figura sacra que domina as práticas populares de cura e proteção, evocando elementos espirituais, sociais e comunitários, que se relacionam com a cosmopolítica dos rezos e benzimentos. Ao enfatizar a importância da benzedeira na sua canção, Projota põe luz sobre uma tradição ancestral que compõe a história do Brasil, além de reafirmar a importância dos saberes e práticas populares em meio a um mundo cada vez mais controlado pela racionalidade e pelo individualismo. A ideia de que a rezadeira pode “afastar o mal” e “trazer a paz” sugere que sua prática não é apenas uma ação individual, mas um rearranjo das energias que circulam entre as pessoas e o cosmos.

Na música, a rezadeira, assim como as benzedeadas, representa a figura tradicional de uma mulher sábia que carrega consigo um conhecimento ancestral. Esse conhecimento, muitas vezes invisibilizado pelas formas hegemônicas de saber, é resgatado e valorizado por Projota, sugerindo que, na cosmopolítica do

benzimento, essas práticas ancestrais desempenham um papel crucial na resistência cultural e espiritual dos povos no Brasil. Essa cosmopolítica ancestral dos rezos e benzimentos fala sobre um tempo presente vinculado a um tempo passado, mas que acima de tudo estão enraizados em uma história coletiva e de continuidade com os antepassados. Nessa perspectiva, a música sugere que o benzimento, representado pela rezadeira, é um ato político, na medida em que preserva formas de cura e espiritualidade que foram historicamente marginalizadas ou reprimidas pelo colonialismo, pela modernidade e pelas religiões hegemônicas.

Desse modo, o benzimento é uma prática ancestral muito antiga, entendido como um sistema de cura popular realizado através de orações e ervas. Geralmente sua prática é mais observada entre mulheres, mas também há homens que desempenham a função de benzedor. A relação de gênero que permeia o benzimento está intimamente ligada à concepção espiritual da terra como uma figura maternal, a “grande mãe” que nutre e sustenta a vida, assim como a mulher desempenha o papel de gestora da vida e do cuidado. Nesse sentido, as mulheres benzedoras encarnam simbolicamente essa conexão com a terra, reforçando a ideia de proteção e acolhimento. Outro aspecto a destacar faz referência ao modo de vida ancestral, comum entre pretos da diáspora e indígenas: benzer significa proteger, cuidar e abençoar. Seu ensinamento é passado geração após geração, compartilhado coletivamente de forma transversal, sem que haja necessariamente a manutenção de uma vinculação hereditária. O desenvolvimento do benzimento é frequentemente associado a um “dom” ou um “chamado”, uma vocação que surge como uma resposta a um impulso interior ou a uma conexão mais profunda com o sagrado. Esse dom é visto como algo inato, revelando-se muitas vezes sem um aprendizado formal, mas como uma sabedoria que aflora naturalmente. Há, no entanto, fortes indícios de que influências ancestrais desempenhem um papel importante na escolha daquelas que se tornam benzedoras. Acredita-se que a ancestralidade, através de suas

energias e memórias, orienta e guia a seleção de futuros praticantes, conferindo-lhes a responsabilidade de continuar o legado espiritual de cura, proteção e benção.

No que se refere ao aspecto cosmopolítico, compreende-se que a prática do benzimento integra uma visão de mundo articulada entre os saberes espirituais, ancestrais, sociais e ecológicos, se configurando como um fenômeno que envolve relações profundas. O benzimento, nesse contexto, age como uma prática que reordena essas energias, buscando harmonia entre o corpo, o espírito e o ambiente. O uso de ervas, por exemplo, carrega um simbolismo não apenas medicinal, mas espiritual, pois as plantas são vistas como detentoras de sabedoria e poder de cura. Para compreender melhor o conceito, Stengers (2018) nos convida a considerar a cosmopolítica como um campo essencialmente pragmático, que só adquire sentido nas experiências concretas. A autora constrói uma crítica em relação à maneira como teoria e prática costumam ser tratados, uma como mera aplicação da outra, preservando aspectos previamente definidos. Ela sugere que o verdadeiro desafio de uma proposição cosmopolítica não é classificá-la ou explicá-la de maneira definitiva, mas sim *fazer pensar*.

Como apresentar uma proposição cujo desafio não é o de dizer o que ela é, nem de dizer o que ela deve ser, mas de fazer pensar; [...] considerando que a proposição ‘cosmopolítica’, da maneira como eu tentarei caracterizá-la, não se destina em primeiro lugar aos ‘generalistas’. Ela apenas adquire sentido nas situações concretas, lá onde trabalham os praticantes; e ela requer praticantes que – e isso é um problema político, não cosmopolítico – aprenderam a ser indiferentes às pretensões dos teóricos generalizantes, estes que tendem a definir aqueles como executantes, encarregados de ‘aplicar’ uma teoria ou de capturar sua prática como ilustração de uma teoria (Stengers, 2018, p. 443).

O conceito de cosmopolítica, conforme discutido por autores como Isabelle Stengers (2010) e Cristiane Buzato (2023), refere-se à forma como diferentes mundos (ou cosmovisões) coexistem e se articulam em um mesmo espaço, especialmente em contextos de práticas rituais. Essa visão contraria a lógica antropocêntrica de uma humanidade envaidecida da sua superioridade, inserindo-o como mais uma parte de uma multiplicidade de todos que se comunicam, mesmo que silenciados em sua condição de não-humanidade. Santos (2023) dentro da lógica confluyente da vivência entre os seres vivos e não vivos, animais e humanos, traz o termo *cosmofobia* para falar da cisão da humanidade com a natureza. Trata-se de um veneno tomado em doses homeopáticas pela humanidade através das gerações, que tem como único antídoto a contracolônização.

No caso do benzimento, a cosmopolítica está presente na maneira como o benzedor se conecta e interage com elementos visíveis e invisíveis durante o ritual. Esse conceito sugere que a prática de benzer não se limita às interações entre humanos, mas envolve uma teia complexa de relações que incluem forças espirituais, objetos sagrados (como água-benta, ervas, crucifixos, maracás, galhos secos, pedras) e a própria natureza. Não há hierarquia dentro da experiência da ritualística, os elementos partilham igualmente do mesmo poder de ação, e se houver alguém que assuma essa posição de acima do todo, esse alguém é o próprio Deus. É comum ouvir de uma benzedeira, “não sou eu quem curo, quem cura é Deus!”. Apesar disso, esse autoposicionamento da benzedeira também revela sua relação de interdependência com os outros elementos.

A igualdade não significa que todos possuem ‘igualmente o mesmo direito de voz’, mas que todos devem estar presentes de um modo que confira à decisão o seu grau máximo de dificuldade, que proíba qualquer atalho, qualquer simplificação,

qualquer diferenciação a priori entre aquilo que conta e aquilo que não conta. O cosmos, tal como ele figura na proposição cosmopolítica, não possui representante, ninguém fala em seu nome e ele não pode ser feito objeto de nenhum procedimento de consulta' (Stengers, 2018, p. 463).

A presença desses elementos não humanos no benzimento não é meramente decorativa ou auxiliar; ao contrário, eles desempenham um papel ativo na constituição do ritual. As ervas, por exemplo, são dotadas de poder mágico, curativo e espiritual, muitas vezes associadas a forças da natureza ou entidades sagradas. Entre as folhas e a benzedeira é produzido um código de comunicação que pode revelar o nível de acometimento da doença pelo doente, como é o caso da reza contra *mau-olhado*. Elementos como o terço ou rosário e a água benta, de uso essencial para algumas benzedeiros, é carregada de simbologia cristã, mas também assume uma função cosmopolítica ao se conectar com a terra e o ciclo das águas, sendo uma ponte entre o material e o espiritual.

Para além do campo ritualístico do benzimento, a articulação cosmopolítica revela um modo de ver e viver do mundo, e da vida em que os seres humanos dialogam com outras formas de existência, transcendendo a visão cartesiana que divide o material e o espiritual, ou o humano e o não humano. A benzedeira, neste caso, atua como mediadora desses mundos, ferramenta do divino que depende, inclusive, da pessoa que recebe o benzimento, para que o ritual funcione, estabelecendo pontes entre o benzido e as forças que estão além de sua percepção imediata.

CIRCULAÇÃO DE AFETOS NO RITUAL DE BENZEÇÃO

*Reparem nas mãos
Das mulheres que benzem
Os dedos dedilham a crença é o amor
A boca murmura oração invisível
Na trama da Fé
Que o destino traçou
São essas mulheres que guardam segredos
Que rezam e que curam em suas orações
Que tira o quebranto, a dor do menino
Que o olho riscou
Dona Didita pegue a vassourinha
Santa medicina é a Fé
Venha menino, sorrir para o mundo
Desejo profundo é crer
Em reza de mulher
Mulher (mulher), mulher (mulher)
Reza de mulher*

(Música: “Benzedeiras de Fé”, Boi Garantido 2014.
Composição: Wander de Andrade/Sebastião Junior)

A música, tema do boi garantido do festival de Parintins, transmite uma noção poética da circulação de afetos, explorando as formas como sentimentos, emoções e energias fluem entre as pessoas que compartilham de um contexto espiritual. É possível observar que em vários trechos, a canção captura a sutileza com que as mulheres benzedeadas canalizam sua fé e amor para aqueles que buscam cura. A “vassourinha” e a “Santa medicina”, apesar de aparecerem na música como metáforas, são elementos materiais do rezo. A “bassorinha”, erva mencionada por todas as benzedeadas da pesquisa (Ferreira, 2024) como poderoso auxiliar em *varrer* o mal para fora do corpo do benzido, era uma planta de fácil acesso nos quintais, hoje um pouco menos, devido aos fatores climáti-

cos que tem produzido a extinção de várias espécies. Já a santa medicina, mencionada, refere empiricamente a própria crença no poder do rezo, na força dos ramos e na fé, como elementos que se articulam em prol da cura. Ao final, o menino que sorri para o mundo simboliza o resultado dessa circulação de afetos, onde a cura se manifesta como alegria e esperança renovada, sustentadas pela sabedoria e poder das rezadeiras.

A circulação de afetos, o cuidado e a generosidade são aspectos centrais no ritual do benzimento. De acordo com Boff (2017), “Cuidar é mais que um ato, é uma atitude. Portanto, abrange mais que um momento de atenção, de zelo e de desvelo”. Essa afirmativa de Boff reforça a canção acima ao retratar a profundidade e ao mesmo tempo a sutileza que envolve o cenário ritualístico do benzimento, principalmente a relação de afetividade estabelecida entre a benzedeira e o benzido. Todo processo está para além dos gestos, palavras ou jaculatórias, envolve amor. Ao invocar as bênçãos e energias curativas, a benzedeira transfere ao benzido um sentimento de cuidado, criando uma trama de proteção, produzindo apoio emocional e espiritual. No momento da procura pelo benzimento há um ideal na pessoa a ser benzida produzido a partir da confiança em relação a benzedeira onde ela deposita a esperança de cura ou alívio dos seus males. Sobre a importância do cuidado, Boff diz que

Muitos antigos e pensadores contemporâneos dos mais profundos nos ensinam que a essência humana não se encontra tanto na inteligência, na liberdade ou na criatividade, mas basicamente no cuidado. O cuidado é, na verdade, o suporte real da criatividade, da liberdade e da inteligência. No cuidado se encontra o ethos fundamental humano. Quer dizer, no cuidado identificamos os princípios, os valores e as atitudes que fazem da vida um bem-viver e das ações um reto agir (Boff, 1999, p. 01).

Os elementos não humanos também compõem essa trama afetiva, as ervas, por exemplo, carregam consigo tanto uma carga ancestral quanto energética, sendo vistas como agentes de cura que transcendem o tempo e o espaço. Nesse caso, cada elemento ou signo vai ter seu lugar de significado para a benzedeira. Existem benzedeiros que rezam com maracás, geralmente indígenas, no caso das benzedeiros envolvidas na pesquisa que dá origem a este texto (Ferreira, 2024), a predominância é o rezo com folhas, buscadas ali na hora, no próprio quintal. Quanto aos sistemas simbólicos do benzimento, Alberto Quintana (1999, p. 29) em seu livro *A ciência da benzedura*, afirma: “Este espaço sagrado, ao ser recoberto pelo rito, vai se transformar num espaço de forte significação, ou poderíamos dizer sobre-significação, uma vez que é sobre um determinado significado que se constrói o símbolo”.

O toque, mesmo que simbólico, entre o benzedor e o benzido promove uma conexão íntima, em que o ato de curar se mistura com o ato de acolher e amparar. Esse afeto circulante cria uma atmosfera de cura não apenas para o corpo físico, mas também para o espírito e a mente. Nesse caso, outro elemento importante que atua como sustentáculo dessa trama circular é a generosidade. Ela, de certo modo, antecede a circulação de afeto, mas se mantém completamente conectada a esta. É como se a generosidade fosse o grande portal de realização, e se manifesta na disposição da benzedeira em compartilhar seu conhecimento ancestral e na abertura para acolher o sofrimento do outro, oferecendo alívio e esperança. Envolve investimento de tempo, envolve a “fé na reza!”.

A generosidade, por sua vez, está conectada a economia do dom (Mauss, 2003), que diferente das transações comerciais, se baseia na troca, na reciprocidade e na solidariedade. Nas comunidades tradicionais essas relações são fortalecidas pelos vínculos comunitários. Falando de outro modo, os sujeitos comunitários são o próprio capital que opera no sentido de fortalecer a benzedeira, de sustentar os laços sociais em torno do benzimento. Por isso que

o rompimento desses laços e a dissolução do vínculo comunitário tem sido a grande ameaça à preservação dos saberes tradicionais e da cultura nas comunidades.

Enquanto a medicina convencional é, muitas vezes, regulada por transações financeiras, nas comunidades tradicionais a cura é vista como um direito coletivo, acessível a todos, independentemente de classe social ou poder aquisitivo. Como dito, o invólucro econômico que sustenta o benzimento não corresponde a um pagamento em dinheiro, ou não é exigido isso, e em muitas situações a comunidade reconhece e valoriza a benzedeira, podendo gerar uma relação de troca para com esta, oferecendo-lhe presentes, alimentos ou outro elemento que pareça ser precisado. Essas práticas reforçam a ideia de que o dom circula e cria obrigações morais e sociais: a benzedeira oferece cura e, em troca, a comunidade sustenta sua função, direta ou indiretamente, por reconhecimento ou por indicação.

Esse tipo de prática curativa, assim como as outras, têm uma função social vital, pois mantêm o equilíbrio espiritual e emocional da comunidade. Ao realizar rituais de cura, a intermediadora, nesse caso a benzedeira, está contribuindo para o bem-estar geral, e esse dom é, de certa forma, retribuído pela gratidão e apoio contínuo da comunidade. Essa trama relacional oferece uma forma alternativa de perceber as relações econômicas que não envolve capital financeiro, não é focado no lucro, mas na generosidade, na fé e na circulação de afetos.

POÉTICA E MUSICALIDADE DOS REZOS E BENZEDURAS

*“A bença da velha, eu peço”
Pra bem ficar protegida.
Em mão rugosa, confio
A benza da fé acolhida.
Com ramo tira quebranto,
Mistério pouco revelado.*

*Ave Cruz, canto em credo!
Sara do mau olhado.
Socorro de mulher preña,
Aconchego para criança.
Ajuda com erva santa
Corpo fraco que se cansa.
É dom, fonte ancestral,
Quem recebe esse saber.
E se tiver pouca fé,
Nem adianta se benzer.
Elas resistem na cidade
E nas matas do interior.
Senhoras de valentia,
Guerreiras do bom senhor.
Trabalho de caridade,
Auxílio pra alma sofrida.
Com jejum e bom respiro
Apruma espinhela caída.
Sincretismo de benfeitura,
Catolicismo popular.
No terreiro, na pajelança,
Baixinho a sussurrar: “Quem pra ti olhô
Com os olho malvado
Eu vou jogar nas onda
Do mar sagrado.” Tal qual essas senhoras,
Tem os velho rezador.
Trabalham com a mesma fé,
Com a força do mesmo amor.
Salve Deus!, essas mão santa.
A cura do benzimento!
Escudo da santa cruz.
A graça que traz alento.”*

(poesia dedicada a Dona Pedralina,
benzedeira de Ribeirão da Areia – MG)

A *poética* do texto dedicado a D. Pedralina se manifesta na linguagem carregada de simbolismo e reverência, retratando o benzimento como um ato sagrado e misterioso. A figura arquetípica da “velha” com mãos rugosas, ao mesmo tempo que reforça a ideia estereotipada da benzedeira, simboliza a sabedoria acumulada e o respeito pela tradição, enquanto o “ramo” usado para tirar o quebranto representa os elementos naturais incorporados no processo de cura. O lirismo da poesia dedicada a D. Pedralina expressa o poder dessas mulheres de trazer proteção e cura, misturando elementos religiosos como “Ave-Maria”, “credo” e até mesmo o “pai nosso” com práticas populares e sincretismo religioso. Os versos implícitos da prática, os murmúrios das orações, os sussurros discretos, o ritmo dos ramos passando pelo corpo produzem uma atmosfera sonora própria que ecoa o ritmo das rezas populares, criando um movimento fluido entre o espiritual e o material.

O benzimento enquanto ofício acontece em diversos contextos e variados ambientes, adotando características e formas, muito próprias em sua execução. Quem determina o modo como o benzimento deve acontecer são os próprios benzedores, mediante a herança ancestral a que sua prática está ligada. Os objetos e símbolos variam também de acordo com a forma aprendida ou também, de acordo com uma leitura ressignificada destes, sendo que isso pode acontecer como uma tendência adaptativa do próprio sujeito benzedor, mediante os atravessamentos contemporâneos com outros benzedores, outros benzidos, o próprio contexto social ou a disponibilidade de acesso aos elementos símbolos.

Importante destacar que a produção de sentidos e dos próprios ambientes relacionados ao benzer são, em primeira análise, reflexo das concepções religiosas e de vida de seus praticantes. No entanto, não se pode aqui desconsiderar as influências e interferências do público no processo constitutivo, sendo deste modo

a ritualização do benzer um ato que envolve tanto a figura do benzedor quanto a do benzido, sendo que compartilham e afinam noções de fé e de cura, bem como elementos simbólicos e materiais utilizados no espaço durante sua ritualização. Assim sendo, a performatividade do benzer é fruto conjunto e reflete uma produção cultural das realidades e dos interesses daqueles que a exercem sempre na atualidade (Silva, 2021, p. 242).

Desse modo, entende-se que há uma sensibilidade própria da pessoa que benze em direcionar sua prática à fé e ao vínculo que se estabelece entre as partes no momento da benzeção. Não é precipitado afirmar que os significantes atuam como garantidores do significado do rezo, ou seja, é necessário que haja uma relação de fé entre benzedora e benzido, que torne o rezo eficaz. São essas experiências significantes que ainda sustentam o ofício do benzimento como meio de cura e cuidado. É necessário que haja um código linguístico cultural e ritualístico, baseado em generosidade e necessidade, que vão se moldando entre os gestos ritmados, os objetos utilizados e as palavras proferidas. Dentre esses objetos pode haver variações entre: ervas, plantas ou ramos; pedras; toalha branca; copo com água; gravetos; machado. Esse entendimento está contido no benzedor e a sua prática para cada situação de cuidado está relacionada ao tipo da doença, ao tipo de rezo, à cultura local e até mesmo aos santos, orixás ou entidades que podem estar vinculadas a sua experiência de fé pessoal.

Pode-se afirmar, portanto, que o ato de benzer é, para além de uma manifestação popular de fé, um meio em que as memórias coletivas são evocadas, trabalhadas e ressignificadas no decorrer do tempo, o qual se enquadra nas perspectivas e nos anseios do momento presente no espaço em que é exercido, oportunidade em que se relacionam espaços, expressões, objetos,

falas e narrativas que ambientam e caracterizam sua ritualização (Silva, 2021, p. 242).

Em relação à musicalidade presente nas práticas de benzeção e reza, ela está enraizada no ritmo da fala, no entoar das palavras e na cadência das orações que as benzedeadas proferem. Essas mulheres, conectadas profundamente com as forças espirituais e a natureza ao redor, utilizam o poder sonoro das palavras, não como meros veículos de comunicação, mas como instrumentos de transformação. A musicalidade é, muitas vezes, sutil, ressoando nos tons graves e agudos que variam conforme a intensidade do ritual, criando um campo vibracional que afeta o corpo e o espírito daqueles que recebem o benzimento.

Desse modo, para falar sobre esse conjunto de elementos que compõem o código linguístico cultural e ritualístico da benzeção, Rodrigues (2012, p. 15) insere o termo corpo-oração, para falar de “um corpo atento, de prontidão, que enxerga por dentro do outro a doença que o acomete, mesmos antes de rezar”. O conceito de corpo-oração evoca uma corporeidade sagrada, onde o corpo não é apenas um receptáculo físico, mas também um veículo de conexão espiritual e sensorial, que permite à benzedeadas perceber as aflições do outro de forma intuitiva, através de uma sabedoria que transcende a racionalidade.

Durante o ritual de benzimento essa percepção se intensifica, passando inclusive a produzir fenômenos físicos no corpo da benzedeadas. No decorrer da pesquisa (Ferreira, 2024), em uma conversa compartilhada com uma das benzedeadas, sobre o benzimento de *quebranto* – uma doença espiritual popularmente atribuída à inveja ou ao mau-olhado – por exemplo, manifestam sensações fisiológicas sutis que vão se manifestando no corpo da benzedeadas através do “abrir de boca” (bocejar), numa frequência consideravelmente intensa. Tive a oportunidade de observar a manifestação desses fenômenos na minha própria experiência

enquanto pesquisadora e usuária, ao solicitar que ela me benzesse. Como não direcionei uma queixa específica, me disse que me rezaria de *quebranto* devido às más influências que por ventura possam me abater devido ao ritmo intenso de vida e as múltiplas pessoas que convivo. Durante o benzimento, em meio às frases que se repetiam, o fenômeno se apresentou algumas poucas vezes. Segundo seu diagnóstico, “nada de mais” me acometia, o que eu precisava era de descanso e um pouco de cuidado com “os olhares dos homens” sobre mim.

Apesar de parecer algo simples, considerado como um reflexo involuntário do corpo, nesse caso, ele passa a ser um indicador espiritual. Além disso, existe ainda uma complexidade na decodificação do tipo de *quebranto* que vai comunicar diretamente com o tipo de tratamento ou orientação ao final do rezo e tem a ver com a origem do *quebranto*. Se for causado por um homem, o bocejo acontece durante o Pai-Nosso, se for por uma mulher, manifesta-se na Ave-Maria. O que me levou a deduzir que a sua observação em relação ao fenômeno no momento em que me benzia, se manifestara durante a reza do Pai-nosso. Essa distinção revela um corpo sábio e imbuído de uma sensibilidade ancestral, onde o conhecimento popular se funde com o sagrado e o físico.

Por olho te benzo/ de quebranto o olhado/ olho
ruim te botou/ com três que botaram/ com três eu
te tiro/ com poder de Deus/ Da Virgem Maria/ vai
quebrando/ vai mau-olhado/ vai pelas ondas do mar/
vai quebranto do mal/ para nunca mais voltar/ Pai,
Filho Espírito Santo (Domínio Popular).

Essa sabedoria corporal não é algo que se ativa apenas em momentos específicos de ritual, mas está continuamente presente no cotidiano dessas mulheres, em sua vida em comunidade, em seu zelo com as plantas e demais elementos que compõem o seu quintal. O corpo da rezadeira carrega essa sabedoria e se

move através dos tempos e espaços de forma natural, tornando o sagrado e o profano inseparáveis (Eliade, 1992). O ato de curar, de benzer, de rezar, não se limita a um espaço-tempo restrito ao ritual religioso, também não se trata de um conhecimento técnico de palavras e gestos, mas de uma experiência corporificada, carregada de signos, sentidos e significados.

O corpo da benzedeira é o lugar do saber, onde reside a memória dos antepassados, das práticas, das rezas e dos rituais, fruto de um acúmulo geracional. O corpo-oração é, portanto, um corpo que guarda e reverbera essa sabedoria, mantendo viva uma cosmologia de cura que integra a espiritualidade, a corporeidade e o tempo. Opera em uma zona limiar onde o humano e o divino se encontram, e onde a cura é mais do que a simples eliminação de uma doença física. Trata-se de uma cura holística, que elabora o corpo da benzedeira como um corpo em estado de graça, permeado pela presença do sagrado, mas também ancorado no mundo cotidiano.

O BENZIMENTO COMO FORMA DE RESISTÊNCIA CULTURAL

*Com licença a quem chegou primeiro,
licença a quem ainda vai chegar,
salve, salve saravá!
Eu peço a benção aos meus mais velhos,
aos anjos e santos pra curar,
a benção aos orixás.
Em frente ao conga acende a vela,
separa um ramo pra curar, declama e reza e a rima
Ramo de Benzer, folha de banhar,
erva pra curar de todo mal, nas folhas o poder,
do sagrado natural, sabedoria ancestral.
Eô, euê ô euê ô euê ô
Arruda, alecrim, guiné, mamona a benzedeira vai usar,
pra defumação banho e patuá, quebra-pedra, carqueja,
hortelã, boldo, erva doce preparar, garrafada, xarope
e chá*

*Ramo de Benzer, folha de banhar,
 erva pra curar de todo mal, nas folhas o poder,
 do sagrado natural, sabedoria ancestral.
 Eô, eue ô eue ô euê ô
 Quebranto, cobreiro, mal olhado,
 espinhela caída, bucho virado, vai rezando pra curar
 Míngua, tristeza, peito arrotado,
 inveja, ferida, caminho fechado, cura e benze, vai passar
 Ramo de Benzer, folha de banhar,
 erva pra curar de todo mal, nas folhas o poder,
 do sagrado natural, sabedoria ancestral.
 Eô, eue ô eue ô euê ô*

(“Benzedeira”, canção de Ana Cacimba)

O benzimento também é uma prática de resistência cultural, especialmente em comunidades marginalizadas, como as comunidades quilombolas, rurais e periféricas. O sincretismo religioso presente no benzimento não é apenas um testemunho da mistura de tradições religiosas, mas também uma forma de preservar saberes ancestrais que, ao longo da história, foram alvo de repressão ou desvalorização. Em um mundo marcado pela globalização e pela crescente influência de práticas médicas ocidentais, as benzedeadas e rezadeiras enfrentam desafios para manter viva sua tradição. O avanço das políticas de saúde pública e o predomínio de uma visão biomédica muitas vezes marginalizam ou desvalorizam esses saberes. Na pesquisa com as benzedeadas do quilombo de Lagoa Grande, em Feira de Santana, Bahia, apesar desse dado ter aparecido como algo positivo que beneficiou a população devido à ampliação e melhoria no acesso aos serviços de saúde, ele também aparece numa posição que evidencia a descrença no rezo em detrimento ao aumento da medicalização.

O que atualmente chamamos de sincretismo, no período histórico colonial, caracterizava a resistência e a luta dos povos.

Os grupos passaram a reinterpretar as doutrinas cristãs de acordo com suas próprias tradições e cosmovisões, criando formas de sincretismo religioso que lhes permitiram manter suas identidades culturais e espirituais. Contudo, os resquícios da opressão acompanhariam os povos ao longo dos anos, endossados pela persistência condenatória dos novos cristãos, principalmente pela representatividade neopentecostal, refletindo em comunidades disputadas, divididas pela intolerância e pelo racismo religioso. Por conta disso, as religiões de matriz africana e seus adeptos muitas vezes se sentem obrigados a viver à sombra, nas comunidades. Chega a ser contraditório, territórios quilombolas, como é o caso de Lagoa Grande, ter uma expressividade religiosa predominantemente cristã, católicos e evangélicos representam praticamente a totalidade de pessoas da comunidade.

A raiz ancestral de Lagoa Grande preserva uma identidade cristã católica jesuítica, que posteriormente foi sendo absorvida pela figura do catequista, aquele que tinha e tem como função de dar testemunho da palavra de Deus, aproximando os catequizados ao convívio da igreja. Ouve-se muito falar da pessoa de Cândido Pereira em Lagoa Grande. Conhecido como “Tio Cândio”, o catequista mais lembrado de Lagoa Grande, era um católico fervoroso, grande disseminador da fé católica, dentro e fora da comunidade e do território. Em sua tese de mestrado “Os meninos à volta da fogueira: memórias e narrativas de pretos do quilombo de Lagoa Grande”, a também quilombola Girlene Ferreira (2020) compartilha sobre a figura de tio Cândio como um homem que “realizava encontros de orações nas residências, catequizava as famílias e as comunidades com seu exemplo de fé e com as suas orações, deixando marcas na memória coletiva” (Ferreira, 2020, p. 96). Essa solene figura ocupou e ainda ocupa a memória afetiva dos quilombolas de Lagoa Grande, tendo seus feitos eternizados pelos próprios familiares, através da doação de parte do terreno da família para a construção da capela da comunidade.

Embora a fé ainda continue sendo um forte elo do território de Lagoa Grande, manifestada pela maioria dos moradores, observa-se também um declínio dos usos e costumes da tradição, sendo pontuado como principal motivo por uma das benzedeiros entrevistadas, como a “falta de fé da meninada”. Sua fala se estende falando sobre o “mal do mundo”, como uma espécie de profecia a qual estaremos todos condenados, devido à falta de fé. Observa-se que essa linguagem religiosa presente nas comunidades passa a exprimir um modo de vida que tem como perfil aparente os resultados provocados pelo distanciamento da fé, colocado como uma “queda no vazio” nesse caso, se orientando pelas falas das benzedeiros, a fé católica. No entanto, Pedrinho A. Cuareschi (2021), quando trata das relações comunitárias dá pistas que nesse tipo de relação não existe espaço para o vazio, pois emergem destas as relações de dominação de caráter ideológico, corroborando para elementos trazidos pelas próprias benzedeiros ao mencionar que ao se distanciar da “igreja”, essas pessoas ou “caem no mundo” ou são “iludidos pelas igrejas de crente”.

Apesar de todos os desafios enfrentados diariamente, em Lagoa Grande, as benzedeiros continuam a desempenhar um papel fundamental na comunidade, integrando suas práticas com os cuidados de saúde contemporâneos de maneira criativa e resiliente. Cada ritual, cada cântico, cada gesto, resiste à invisibilidade imposta pela modernidade, reafirmando a centralidade das práticas espirituais na promoção da saúde integral. A musicalidade e a poética invisível das benzedeiros de Lagoa Grande não são apenas formas de expressão cultural, mas são, sobretudo, formas de sobrevivência, cura e resistência que continuam a pulsar, geração após geração, como um eco das lutas e vitórias da comunidade quilombola.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um mundo marcado pela globalização, pela crescente influência das práticas médicas ocidentais, pelo crescimento do racismo e da intolerância religiosa, as benzedeadas e rezadeiras tentam superar desafios de manter vivas as tradições. Construir essa pesquisa sobre o benzimento a partir da escuta e da observação das mulheres benzedeadas de Lagoa Grande trouxe muitas descobertas e compreensões bastante significativas. A constatação da relevância do tema destaca a importância do benzer, especialmente quando dialogado com um contexto histórico marcado por desafios econômicos e físicos. Ao longo desse processo, foi possível observar o emergir de uma rica tessitura de saberes, onde o ato de benzer não apenas se destacou como prática de cura, mas também como uma poderosa expressão de resistência cultural e espiritual.

A prática do benzimento, enraizada em uma tradição ancestral, mescla elementos das religiosidades católica, africana e indígena, não sendo considerado apenas um ato de cura, mas uma manifestação de resistência contra a marginalização de saberes populares e contra a hegemonia dos sistemas ocidentais. A musicalidade e a poética invisível presente nas rezas, cânticos e jaculatórias das benzedeadas representam mais do que simples formas de expressão. Elas atuam como verdadeiras ferramentas de cura, capazes de criar uma conexão profunda entre o corpo, o espírito e o território. A repetição de versos, a entonação das palavras e o uso simbólico de elementos naturais formam um elo entre o presente e o passado, conectando as benzedeadas à ancestralidade e ao legado de suas comunidades.

A sabedoria do benzimento demonstra que a oralidade precisa estar profundamente ligada à experiência prática e suas dimensões cosmopolíticas. Isso ressalta a vitalidade das práticas culturais que dependem da transmissão oral. Reconhecer que as tradições estão sujeitas a mudanças ao longo do tempo reforça a adaptabilidade

dessas práticas, uma vez que essas transformações podem ser influenciadas por vários fatores. A escuta atenta às benzedeadas participantes da pesquisa revelou vivências e saberes únicos. Ao recriar ou adaptar os métodos de benzer, essas mulheres demonstram o caráter coletivo e colaborativo da prática, indicando que as tradições são moldadas pelas experiências individuais dentro de um contexto comunitário. Esse pensamento amplia a possibilidade de que novos praticantes, incluindo jovens benzedeadas e benzedores, também se interessem a continuar a tradição.

Apesar dos desafios que se colocaram no caminho, pesquisar sobre as benzedeadas da Comunidade Quilombola de Lagoa Grande tem reforçado um interesse pessoal em expandir ainda mais esses horizontes, tanto por contribuir para o fortalecimento cultural da comunidade a qual pertença como quilombola, mas também para inserir nos discursos teóricos e construções acadêmicas as dimensões cosmopolíticas das terapêuticas populares de cuidado em saúde e saúde mental, considerando a sua importância na construção de vida dos novos corpos dissidentes que começaram a ocupar seus lugares nas academias. Para uma quilombola ou uma indígena, por exemplo, que resiste ao ensino superior sem se desconectar das suas relações de comunidade e ancestralidade, é um ganho para si e para toda a história do seu povo. Integrar elementos da mística ancestral cosmológica à psicologia destaca a importância de uma prática psicológica que esteja mais alinhada com o contexto social específico de cada grupo. Conduzir essa pesquisa, apesar dos desafios, trouxe-me grande satisfação. Ela reacendeu a esperança em um futuro moldado por mais mãos negras, guiadas pela sabedoria ancestral.

REFERÊNCIAS

BENZEDEIRA. [S. l.: s. n.], 2021, 1 vídeo (3 min.). Publicado pelo canal Ana Cacimba. 1 abr. 2021. Disponível em: https://youtu.be/WJr__0m0-ia?si=zr79BH3m5g8DoKsg. Acesso em: 11 de novembro de 2024.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano-compaixão pela terra**. Campinas: Editora Vozes Limitada, 2017.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, Girlene da Cruz. **Os meninos à volta da fogueira: memórias e narrativas de pretos do Quilombo de Lagoa Grande**. 2020. Dissertação (Mestrado Acadêmico do PPG em Estudos Literários) – Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 2020.

FERREIRA, Tamille dos. **O benzimento enquanto prática de cuidado na comunidade quilombola de lagoa grande**. Trabalho de Conclusão de Curso – UEFS, Feira de Santana, 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião**. 29 jun. 2012. Disponível em: www.ibge.gov.br. Acesso em: 11 de novembro de 2024.

GARANTIDO 2014 – Benzedeiras da Fé. [S. l.: s. n.], 2021, 1 vídeo (5 min.). Publicado pelo canal Papo de Toada, 21 set. 2021. Disponível em: <https://youtu.be/jC7fRbnwXsg?si=5zHgFrw53yneMsOd>. Acesso em: 11 de novembro de 2024.

GUARESCHI, Pedrinho. Relações comunitárias – Relações de dominação. In: FREITAS, Regina Helena Campos de. **Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia**. Campinas: Editora Vozes Limitada, 2017. p. 66-81.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Título original: Sociologie et anthropologie. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENDES, Dulce Santoro. **Com um te botaram com dois eu te tiro!** Um estudo sobre as benzedeiras e dos benzedeiros moradores das comunidades quilombolas de Igreja Nova–Alagoas. 2017. 313 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

MOREIRA, Frei Gilvander. A bença da velha, eu peço – poema a Dona Pedralina. **Site do frei Gilvander Moreira**, [S. l.], 10 mar. 2021. Disponível em: <https://gilvander.org.br/site/a-benca-da-velha-eu-peco-poema-a-dona-pedralina/>. Acesso em:

NASCIMENTO, Danielle Gomes do *et al.* **Tradições discursivas orais**: mudanças e permanências nas rezas de cura e benzeduras populares da região de Itabaiana. 2010. 157 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Linguística – PROLING, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

PROJOTA – **A Rezadeira** (Vídeo Oficial). [S. l.: s. n.], 2017, 1 vídeo (4 min.). Publicado pelo canal Projota Oficial. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LYDESzxeeT4>. Acesso em:

QUINTANA, Alberto Manuel. **A ciência da benzedura**: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise. Bauru: EDUSC, 1999.

RODRIGUES, Bianca Bazzo. Poetas da Benzeção – ramos, santos, velas e benzimentos na criação cênica. **Contemporâneos** – Revista de Artes e Humanidades, n. 10, 2012.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/piseagrama, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SEVERO, Cristine; BUZATO, Marcelo. Cosmopolítica e linguagem. **Cosmopolítica e linguagem**. 1. ed. Araraquara: Letraria, 2023.

SILVA, Raphael Elias Tavares Góes da *et al.* **A visão do curandeirismo na obra de Jung**: assimilando e articulando conceitos, 2021. 20 f. Trabalho de Conclusão de Curso – Psicologia, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2021.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018.

6

PSICOLOGIA, TERRITÓRIO E LUTA: PESQUISA E
EXTENSÃO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE
LAGOA GRANDE (BA)¹

Karina Maria dos Santos Lyrio
(Universidade Estadual de Feira de Santana, bolsista de pesquisa
PIBIC-CNPq)

José Fernando Andrade Costa
(Universidade Estadual de Feira de Santana)

O objetivo deste capítulo é apresentar uma experiência que abrange resultados de uma pesquisa de iniciação científica e de um plano de trabalho de extensão universitária realizadas com a Comunidade Quilombola da Lagoa Grande, em Feira de Santana, Bahia. A pesquisa, de caráter de revisão bibliográfica, buscou compreender categorias específicas de processos psicossociais comunitários em produções documentais disponíveis sobre a comunidade quilombola. De modo mais amplo, visou contribuir com a comunidade no sentido de registrar parte do conhecimento já produzido em, com e para a comunidade, sobretudo para analisar os discursos acadêmicos sobre ela, ao invés de procurar “explicações” sobre a vida comunitária. Nessa perspectiva, a partir

1 Este artigo é resultado de uma pesquisa de iniciação científica e plano de trabalho de extensão voluntária realizados no âmbito do Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS, e contou com bolsa de pesquisa CNPq. Agradecemos às instituições financiadoras dos projetos (PPPG-UEFS/CNPq e PROEX-UEFS) e, em especial, às pessoas da comunidade quilombola de Lagoa Grande. Agradecemos também a Mateus Silva Boa Morte, Tamille dos Santos Ferreira e Yuri Hamayano Lopes Ribeiro pelas inestimáveis contribuições durante todo esse percurso.

de uma demanda apresentada por membros da Lagoa Grande, foi realizado concomitantemente um plano de trabalho extensionista, no qual foi elaborado um documento técnico – um parecer psicológico – em benefício de uma luta da comunidade quilombola. Somadas, essas experiências dizem respeito tanto a uma trajetória formativa em psicologia quanto às relações possíveis entre a Universidade Pública e o território, possibilitando reflexões sobre o potencial de articulação e alianças, no sentido de superação do “extrativismo acadêmico” em direção a uma confluência de lutas e aprendizagens.

Para apresentar adequadamente os resultados dessa experiência, vamos adotar neste capítulo um método narrativo, no qual a primeira autora (Karina Lyrio), descreverá a maior parte das vivências em primeira pessoa. O segundo autor (José Fernando), orientador nesse percurso, contribui principalmente com a construção do parecer técnico-psicológico. Ambos assinam este texto conjuntamente, mediados pela relação estabelecida com moradores da comunidade quilombola de Lagoa Grande. Assim, trata-se de um relato de uma experiência coletiva, que não seria possível somente a partir dos esforços de um dos autores, isoladamente, ou descolado da realidade que os enredou nessa trajetória. Diversas outras pessoas e experiências poderiam ser acrescentadas ao relato, para enriquecê-lo e fazer justiça ao aprendizado obtido coletivamente. Infelizmente, por limitações de tempo e espaço, neste momento, o presente relato será limitado à dupla de autores, mas com a expectativa de, em outras oportunidades, ampliar a composição de vozes que falam sobre a relação entre a Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) e a comunidade de Lagoa Grande.

O INÍCIO DE UMA RELAÇÃO DE AMIZADE E LUTA

O início dessa jornada formativa ocorreu com a disciplina “Estudos e Intervenção da Psicologia em Contextos Comunitários”, do curso de graduação em Psicologia da UEFS. Como o

período da disciplina era curto para executar ações pertinentes às demandas levantadas, ingressei na extensão voluntária, e, poucos meses depois, no programa da iniciação científica e no Mandacaru – Laboratório de Antropologia da UEFS. Através desse percurso foi elaborado o Parecer Psicossocial e foi feito o levantamento de toda produção acadêmica, de documentos de circulação geral e de domínio público como YouTube, Instagram e Google (*blogs* e portais de notícias) publicados sobre a Lagoa Grande, o que permitiu realizar um mapeamento do conhecimento já produzido e disponível sobre e pela comunidade.

Para narrar essas experiências, primeiro vou descrever a pesquisa de iniciação científica, de cunho teórico e documental para, em seguida, detalhar a construção do parecer psicossocial.

A PESQUISA DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

O plano de trabalho de iniciação científica foi pensado como forma de investigar, na literatura disponível, informações públicas sobre a comunidade da Lagoa Grande. De certo modo, o intuito foi investigar mais a academia (o discurso universitário) do que a própria comunidade. Afinal, o que é produzido academicamente sobre uma comunidade com frequência não é o que interessa à própria comunidade, mas os temas de interesse das “linhas de pesquisa” dos pesquisadores da Universidade. Essa relação é paradoxal, pois, se por um lado, permite ampliar o conhecimento sobre a realidade de uma comunidade, por outro, faz isso limitada aos cânones teóricos e metodológicos que imperam no mundo acadêmico. Sobre isso, como se costuma dizer, o mundo possui *problemas*, enquanto as universidades possuem *departamentos*. Em outras palavras, trata-se de uma relação de ampliação limitada do conhecimento sobre a realidade. Isso não significa, contudo, que seja uma relação limitada em termos de experiência e da possibilidade de relações genuínas. Pode haver – como frequentemente há – um interesse predatório, meramente extrativista por parte

da academia sobre as comunidades. Contudo, nossa experiência mostrou que, em Lagoa Grande, há uma relação positiva com a UEFS e isso, sem dúvidas, facilitou nossa comunicação e, principalmente, propiciou uma experiência formativa singular.

Considerando essa reflexão, podemos narrar a pesquisa de iniciação científica como uma forma de sistematizar resultados sobre Lagoa Grande presentes em diferentes fontes de dados para que possam ser utilizados pela própria comunidade, no futuro, em seu benefício.

Inicialmente fizemos o levantamento de artigos científicos e de outras produções acadêmicas disponíveis em diferentes fontes, tais como: Scielo, Pepsic, Google Acadêmico, Anais da Semic-UEFS e BVSalud. Foram aplicadas as palavras-chaves: Comunidade Quilombola; Lagoa Grande; Associação Quilombola Comunitária de Maria Quitéria; AQCOMAQ; Quilombo; Feira de Santana; Distrito Maria Quitéria; São José (Feira de Santana). O período abrangido pela pesquisa não estabeleceu uma delimitação temporal inicial, a fim de buscar toda a produção já realizada sobre a comunidade, mas o marco final foi março de 2024.

Vale ressaltar que, em nosso entendimento, para que o trabalho de pesquisa documental seja, de algum modo, um processo participativo e ético, é necessário ampliar as possibilidades de encontrar produções sobre a comunidade, a tal ponto que possam aparecer, inclusive, as próprias produções dos membros da comunidade sobre a sua própria comunidade. Por isso decidimos realizar uma busca mais abrangente de fontes sobre o território. Neste caso, ampliamos as fontes de dados para diversos documentos de domínio público para melhor delimitação do conhecimento já produzido e disponível sobre a comunidade de Lagoa Grande.

A metodologia utilizada foi, portanto, uma revisão narrativa e não sistemática. O procedimento de análise dos dados foi baseado em algumas categorias gerais previamente estabelecidas no

Projeto de Pesquisa mais amplo denominado “Rituais musicais, circulação de palavras, pessoas e alimentos entre grupos indígenas e comunidades afro-brasileiras da Bahia”, do Mandacaru – Laboratório de Antropologia da UEFES, sendo elas: “rituais musicais”, “circulação de afetos” e “soberania alimentar”.

Para amparar nossa escolha metodológica, lembramos das recomendações de Peter Spink, sobre a análise de documentos de domínio público e todas as materialidades e sociabilidades que constituem a pesquisa de campo – “campo” entendido aqui como “campo-tema” (Spink, 2003) – de modo que podemos buscar em diversas fontes, elementos para nossa reflexão sobre um determinado território:

[...] a internet, documentos, artefatos de todos os tipos podem também ser partes do campo, maneiras de aumentar a nossa capacidade de diálogo. [...] O documento público não é um mero registro, ele é parte do processo; ele é materialidade e não matéria, parte de um diálogo lento, tal como também são as estradas e caminhos (Spink, 2003, p. 16).

Partindo desse tipo de pesquisa baseada na articulação analítica e reflexiva sobre produção de dados, evidências e ideias em ciências sociais (Becker, 2022), pensamos em desenvolver uma pesquisa documental que fosse feita para além dos moldes acadêmicos tradicionais. Assim, foram realizadas também buscas em documentos de circulação geral e em *websites* de acesso público, como YouTube, Instagram e ferramenta de busca Google (visando mapear *blogs* e portais de notícias). Isso nos permitiu realizar um mapeamento do conhecimento já produzido e disponível sobre e pela comunidade de Lagoa Grande de modo mais amplo. Não tivemos a pretensão, contudo, de esgotar as possibilidades de materiais sobre a comunidade. Sabemos que há produções em teses, dissertações, livros e capítulos que não foram abarcadas nesta

pesquisa. Esperamos, contudo, que as limitações sejam vistas não como uma insuficiência, mas como um estímulo à complementação e continuidade da relação entre universidade e comunidade.

Para além do levantamento desses dados e informações sobre a comunidade, já havia me aproximado da comunidade ao desenvolver uma atividade proposta pela disciplina de “Estudos e Intervenção da Psicologia em Contextos Comunitários”, ofertada pelo curso de Psicologia da UEFB, e posteriormente comecei a desenvolver um projeto de extensão “Ciclos de Ação Comunitária” junto aos membros do território. Além disso, como veremos adiante, participei da equipe de elaboração de um Parecer Técnico Psicológico sobre os impactos psicossociais que uma linha de transmissão tem causado na população local – documento este que foi anexado a outros documentos produzidos pelo Grupo de Trabalho Conflitos Socioambientais, que acompanha essa comunidade desde 2019 na luta contra a implementação de uma linha de transmissão de alta voltagem no território.

SOBRE A COMUNIDADE QUILOMBOLA DA LAGOA GRANDE

A Comunidade Quilombola da Lagoa Grande está localizada na zona rural do Distrito de Maria Quitéria, antigo São José das Itaporocas, região norte de Feira de Santana, Portal do Sertão da Bahia. Recebeu este nome devido a uma lagoa de aproximadamente 6 km de extensão, cujas águas eram utilizadas tanto para o lazer aos finais de semana, quanto para a sobrevivência dos habitantes da região que vendiam seus pescados.

Gostaria de abrir aqui um breve parêntese para falar sobre o tempo em que estive desenvolvendo o trabalho com os moradores desse território. Pude perceber como são acolhedores, unidos, dedicados e comprometidos com as causas que dizem respeito aos interesses gerais de seus moradores. Sinto-me honrada por ter sido recebida com toda a equipe de forma tão gentil e sempre

disposta a conversar conosco. Quero expressar aqui o meu mais profundo respeito, admiração e agradecimento a minha amiga Tamille Ferreira, seus familiares, a todas as lideranças e todos os moradores da comunidade.

Como é sabido, o histórico de lutas e resistências perpassa todas as comunidades remanescentes de quilombos do Brasil. Em Lagoa Grande, acontece o mesmo que foi observado por Messias (2020, p. 1), em seu estudo de doutorado:

[...] no seu dia a dia lida com tensões, dinâmicas, práticas e costumes que são tidos como dotados de uma identidade coerente com o perfil a ela atribuído. Há conflitos, mas também consensos entre os indivíduos que a ela pertencem, em particular quanto à cultura e troca de saberes entre as diferentes gerações que ali convivem.

O território quilombola da Lagoa Grande guarda uma relação importante com sua ancestralidade e com seus desejos e lutas para o futuro. Notamos isso pela relação com as instituições de ensino superior que se fazem presentes no território, assim como as filhas e filhos de Lagoa Grande se fazem presentes nas salas de aula – como discentes e docentes – de escolas e Universidades. A pesquisa de Tamille Ferreira, sobre as práticas das rezas e as benzedadeiras de Lagoa Grande mostra que é possível construir um conhecimento sobre a realidade das comunidades partindo de suas experiências, sem reduzi-las ao discurso biomédico ocidental (Ferreira, 2024).

Além das pautas da educação, saúde, econômicas, também perpassam cotidianamente demandas referentes à garantia de direitos da comunidade e para a atenção à saúde mental. Durante o período em que estivemos presentes no território para o desenvolvimento do Parecer Psicossocial, muitas demandas

foram levantadas e a psicologia foi solicitada para auxiliar a construir novos caminhos a serem trilhados. A questão da Linha de Transmissão foi uma pauta dentre as muitas outras lutas que a comunidade enfrenta diariamente para ter vez e voz na garantia de seus direitos.

Os resultados da pesquisa explicitaram que as produções que foram encontradas sobre a comunidade quilombola da Lagoa Grande, partem de um saber acadêmico produzido sobre a comunidade, através de pesquisas feitas por acadêmicos da UEFS, na maioria das vezes, mais do que a própria comunidade falando sobre ela. Dentre essas produções acadêmicas, destacaram-se em termos de quantidade, as publicações de artigos científicos (26), anais (10), seguidos por outras publicações como as de comunicação em eventos acadêmicos (2), ensaios e resumos expandidos (um de cada).

Quadro 1 – Quantitativo de produções sobre a Comunidade Quilombola de Lagoa Grande (BA) em diferentes fontes (março de 2024)

Produção acadêmica		Mídias digitais		Notícias	
Artigos	26	YouTube	28	Google	31
Anais	10	Instagram	2		
Comunicação	2	Documentário	1		
Ensaio	1				
Resumos expandidos	1				

Fonte: elaboração própria.

A categoria Artigos foi a primeira em números de produção acadêmica, com temas centrais como a afirmação enquanto negro quilombola e a construção da identidade quilombola, agricultura familiar (Economia Popular e Solidária), questões ligadas à demarcação e reconhecimento do território, criação da associação comunitária, racismo ambiental, necropolítica, implantação de

linhas de transmissão de energia, protagonismo das mulheres quilombolas na produção econômica, cultural e a troca de saberes, saúde quilombola e a precarização das condições de vida.

As produções acadêmicas Anais, Comunicações, Ensaios e Resumos expandidos trouxeram os seguintes temas: trabalho, renda, juventude e sua relação entre políticas públicas, a integração da agricultura familiar e a economia popular e solidária, assessoria jurídica popular a comunidades quilombolas de Feira de Santana e região, proteção dos direitos das comunidades, luta contra empreendimentos de eletricidade, identificação, catalogação e conhecimento tradicional sobre plantas medicinais, o levantamento e caracterização das sementes crioulas, direito à memória e a titulação das terras das comunidades quilombolas.

No grupo das Mídias Digitais, o YouTube apareceu em primeiro lugar em função do contexto da pandemia da covid-19, quando foram mantidos encontros virtuais e o distanciamento físico. Nessas postagens foram abordados assuntos extremamente importantes, como as vivências e a identidade negra das crianças na escola, a construção da identidade ancestral da mulher, feira quilombola da Lagoa Grande, relato sobre as memórias na lagoa, denúncia sobre a falta de preservação da lagoa e o péssimo estado de conservação que se encontra, receita ancestral de moqueca de bredo, troca de saberes entre gerações, manifestações culturais: cantigas de verso, cantigas de roda, rodas de verso, ciranda das crianças, declamação de poemas, cantoria de samba, contação de histórias e relatos relembrando a infância e a arte de trançar cabelos.

Já na conta do Instagram as publicações foram divididas nos seguintes temas: Novembro Negro e o que é ser quilombola; mulher com temas como: sua luta pela reconstrução da democracia no Brasil, partilha de sentimentos através de história e poesia, a força feminina e o Julho das Pretas, roda de conversa/GT com temas que perpassam sobre racismos, intolerância religiosa,

cidadania, formação política, drogas, sexualidade, autocuidado, lutas, esvaziamento das juventudes, cuidados com a saúde bucal, empreendedorismo de mulheres negras e luta contra a escravidão; Feira Quilombola e Agricultura Familiar com postagens que abordam a importância do fortalecimento da agricultura familiar da comunidade e a atuação feminina; arte/cultura com publicações sobre queima de judas e apresentação da Quixabeira da Matinha; linha de transmissão, análise da cartografia social do Território Quilombola de Lagoa Grande e construção do protocolo de consulta, banco comunitário com moeda social.

O terceiro tipo de mídias digitais que encontramos foi o Documentário “Guardiões da Lagoa”, que abordou vivências e memórias da comunidade através do olhar dos moradores mais velhos, reunindo histórias das infâncias no entorno da Lagoa.

A categoria Notícias abrangeu matérias de jornais, revistas e *blogs* educação escolar quilombola, conhecimento das plantas medicinais, confecção de bonecas como as escravizadas faziam nos porões dos navios, concurso de música, declamação de poesia, feira agroecológica, samba-de-roda, música, dança e refeições coletivas, Novembro Negro virtual, as lutas em torno da Lagoa Grande, a força da Comunidade, evento cultural com Queima do Judas, Bumba meu Boi, Quebra Pote, Leilão, Cine Griô, Projeto Cinema de Corda produção de pizza pelas mulheres (trabalho e renda), história da construção da Associação Comunitária, certificação da Lagoa, Lagoa Grande citada como um local atrativo para o turismo, Linha de transmissão pode impactar 12 comunidades rurais de Feira de Santana, dentre outras.

Após descrição dos resultados obtidos, partimos para sua análise com base nas categorias de interesse na pesquisa do projeto mais amplo, intitulado “Rituais musicais, circulação de palavras, pessoas e alimentos entre grupos indígenas e comunidades afro-brasileiras da Bahia”, ao qual a pesquisa de iniciação científica esteve vinculada. Para isso buscamos identificar se apareciam nos

materiais encontrados as categorias “rituais musicais”, “circulação de afetos” e “soberania alimentar” nas produções sobre a comunidade quilombola da Lagoa Grande. Vejamos detalhadamente.

RITUAIS MUSICAIS

A resistência à escravização é antiga e, desde o início, os africanos que forçadamente aqui chegaram para trabalhar nas lavouras, mantiveram suas músicas, cantorias, danças e religiosidade. O tempo passou e hoje os remanescentes de quilombos preservam suas tradições de festas, seus ritmos e danças, acrescidos agora com a influência da nova terra, o que transformou esses ritmos. A viola, o pandeiro e a sanfona, são alguns dos instrumentos que foram agregados aos tambores, atabaques e agogôs, por exemplo, trazendo para os rituais musicais uma nova mensagem de comunhão, comunicação e preservação de tradições coletivas.

Na pesquisa sobre a Lagoa Grande foi percebido que os rituais musicais ainda estão presentes, porém com uma nova roupagem. As batatas de feijão, as cantigas puxadas pelas mulheres quando estão preparando em conjunto a alimentação para servir na comunidade, a capoeira, a música e a dança dos encontros com a apresentação do samba de roda da Quixabeira da Matinha e outros grupos locais, as cantigas de roda, são alguns exemplos de rituais musicais. Esses eventos vozeados musicais têm atravessado gerações estabelecendo relações de continuidade entre os anciãos e os mais moços, cumprindo o importante papel de perpetuar as tradições.

Foi observado que os eventos anuais intitulados como “Novembro Negro”, que ocorrem na comunidade, trazem aspectos relevantes da presença dos rituais musicais nos encontros festivos, nas manifestações culturais com suas apresentações de cantigas de verso e de roda, sambas de roda, música e dança no preparo das refeições coletivas, cirandas das crianças e nas músicas fol-

clóricas cantadas para ninar bebês. A categoria “rituais musicais” foi bastante encontrada no YouTube, em primeiro lugar, seguido das notícias Google e artigos científicos. Devido ao amplo período de distanciamento físico durante a pandemia de Covid-19, vários eventos da comunidade aconteceram de forma remota, o que justifica o número expressivo de material encontrado no YouTube nesse período.

Com relação aos rituais musicais associados às festas religiosas, não encontramos materiais específicos, de modo que são necessárias mais pesquisas e registros sobre esse tópico.

CIRCULAÇÃO DOS AFETOS

Os afetos compõem a experiência humana, tanto entre pares, quanto em relação com o espiritual. Trataremos aqui apenas sobre sua relação entre os humanos. Os afetos tidos como positivos são capazes de trazer conforto emocional, qualidade nas relações interpessoais, promover amor e compaixão, e com sua força, são capazes também de circular por toda a sociedade.

Nesse sentido, se ‘sociedades são, em seu nível mais fundamental, circuitos de afetos [...] [ou seja,] formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos’ (Safatle, 2015: 8), devemos nos perguntar quais afetos circulam e fundamentam a vida social dos povos indígenas e de populações predominantemente afro-brasileiras localizados na Bahia? (Matarezio Filho, 2022, p. 9).

A música, por exemplo, tem esse poder de influenciar nossas emoções evocando diferentes tipos de afetos, fazendo-os circular. Por ela ser capaz de atuar no sistema límbico do cérebro, produz respostas emocionais que tem o potencial de contagiar, agregar, mobilizar para as lutas, promover a integração de grupos, dentre outros.

Na comunidade quilombola da Lagoa Grande, por exemplo, os afetos circulam de forma única, aguerrida e não esmorecem, mobilizando seus membros para suas causas que nunca cessam. O documentário “Os Guardiões da Lagoa” apresenta parte das vivências e das memórias da comunidade, narradas por moradores mais velhos, através da reunião de histórias das infâncias na Lagoa, relatos da pesca, do lazer aos finais de semana, as lavagens de roupa, o pegar água para beber, preparo da mandioca, com discursos carregados de nostalgia e afetos positivos. Nos eventos do “Novembro Negro”, os afetos circulam de outra forma, são suscitados pelas lutas históricas pelo direito ao território, reconhecimento enquanto quilombolas, força da comunidade, momentos culturais com poesia, dança, apresentação de cordéis e contos, comidas preparadas pelos grupos, oficinas de teatro, rodas de conversa, capoeira, introduzindo sempre as crianças no contexto de conhecer e valorizar suas raízes ancestrais. Os afetos e pessoas circulam muito também nos eventos culturais, como a tradicional Queima do Judas, no folclórico Bumba-meu-boi e no quebra-pote, momentos de grande alegria, euforia e celebração.

Grande parte do material coletado sobre o “Novembro Negro” foi encontrado no YouTube, pois, no período da pandemia da covid-19, os encontros aconteceram de forma remota pela imposição necessária do distanciamento social. Sentimos falta de materiais que trouxessem a experiência/vivência dos afetos no âmbito religioso, como nos Ternos de Reis, Trezenas, Novenas, Ladainhas e outros rituais espirituais. Portanto, são necessárias ainda outras pesquisas nessa área.

SOBERANIA ALIMENTAR

A soberania alimentar foi formalizada pela Via Campesina em 1996 e se estabeleceu como o direito de um povo definir, manter e desenvolver a sua própria política alimentar e agrária, respeitando as diversidades culturais e métodos de produção. Todo o processo

deve ainda levar em consideração a cultura alimentar e o acesso a alimentos de qualidade. Esse movimento de enfrentamento ao exclusivismo do agronegócio e do modelo de alimentação pautada na industrialização, viabilizou um maior acesso aos alimentos para a satisfação das necessidades dos indivíduos e, conseqüentemente, a diminuição da insegurança alimentar.

Para ser bem realizado esse direito, deve incluir também: a priorização da produção alimentar local; alimentos saudáveis, nutritivos, climáticos e culturalmente apropriados; produção agroecológica; reforma agrária; combate aos OGM (Organismos Geneticamente Modificados); proteção contra importações agrícolas e alimentares excessivamente baratas; comércio justo e circuitos curtos de produção (Matarezio Filho, 2022, p. 15).

Na pesquisa foram encontrados, principalmente, artigos que apresentaram a parceria entre a comunidade e a UEFS para a comercialização dos produtos produzidos no próprio território. Foram desenvolvidos projetos como a “Cantina Solidária” e a “Feira de Saberes e Sabores” junto à comunidade. Essa parceria integrou a comunidade que se mobilizou para organizar a produção de seus produtos (quintais da agricultura familiar), e fornecer tanto para a comercialização nas cantinas dos Módulos I e VII², quanto para a venda na feira do canteiro central da Universidade. Através de orientações com relação à atividade de comercialização e do fortalecimento da prática de autogestão, solidariedade, ação econômica e cooperação, houve geração de trabalho e renda de forma autônoma para o grupo. Os artigos mostram ainda a grande participação feminina em diversas atividades econômicas da economia popular solidária como a reconstrução do processo de criação e desenvolvimento da Associação Quilombola Comunitária de Maria Quitéria

2 Os prédios onde acontecem as aulas na UEFS são divididos em 7 módulos.

(AQCOMAQ), bem como suas vivências no campo da educação escolar, a contribuição das políticas públicas de economia solidária para a igualdade de gênero, representações sociais e desenvolvimento da economia popular solidária, dentre outras.

Este trabalho é um esforço de reunir materiais dispersos sobre a comunidade quilombola da Lagoa Grande. Devido a sua proximidade com a UEFS, esse local é frequentemente considerado como âmbito de estudos e intervenções. Não havia, contudo, nenhum estudo que buscasse mapear as publicações disponíveis e discutir o modo como esse povo aparece para a Universidade a partir de suas publicações. Esse esforço de mapear amplamente as produções sobre Lagoa Grande mostrou-se benéfico para tematizar não apenas as lutas das comunidades quilombolas, mas principalmente sua relação com a universidade. Cumpre destacar que os resultados foram pertinentes também para o Projeto de Pesquisa mais amplo, pois permite pensar a partir de um caso concreto a inter-relação e o entrelaçamento entre as categorias propostas. Os achados dessa pesquisa podem subsidiar novos estudos sobre Lagoa Grande.

Ao finalizar a pesquisa da iniciação científica e iniciar o processo de construção do parecer psicossocial, foram realizadas as seguintes ações que estavam previstas: 1) ampla pesquisa de revisão documental sobre produções acadêmicas, mídias digitais e notícias, realizadas pela e sobre a CQ de Lagoa Grande; 2) produção de acervo digital organizando todo o material encontrado, visando reunir os materiais dispersos sobre a comunidade, para compor um arquivo na associação comunitária local; 3) ação extensionista, no formato de um Ciclo de Ação no território, na qual foram realizados encontros com moradores e lideranças locais para investigar os possíveis impactos e traumas psicossociais que a ameaça da LT tem causado. Os resultados parciais desse conjunto de ações de pesquisa e extensão foram compartilhados em reuniões com a comunidade, com um Grupo de Trabalho in-

terdisciplinar sobre os conflitos socioambientais no território e em eventos acadêmicos, nacionais e regionais, com o intuito de fortalecer o diálogo interdisciplinar.

EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA COMO FORMA DE ASSESSORIA À COMUNIDADE: RELATO DA CONSTRUÇÃO DE UM PARECER PSICOSSOCIAL

Após o contato com a comunidade pelo trabalho desenvolvido na disciplina, fomos convidados por uma colega e moradora da Comunidade para conhecer a “Feira Quilombola da Agricultura Familiar” na sede da Associação Quilombola Comunitária de Maria Quitéria (AQCOMAQ). Uma das pautas do evento foi a discussão sobre a reunião informativa sobre passagem da linha de transmissão de alta voltagem (LT) 500KV Porto de Sergipe – Olindina – Sapeaçu sobre os territórios, com todas as comunidades do distrito. Com a disciplina foi possível fazer a aproximação com a comunidade, desenvolver vínculos com alguns moradores e lideranças e o levantamento das demandas pertinentes à passagem da LT. Como o tempo não permitiria colocar em prática as ações necessárias para desenvolver as demandas levantadas anteriormente, ingressei na extensão voluntária no Programa de Extensão intitulado “Ciclos de Ação Comunitária para o Fortalecimento Psicossocial da Cidadania e do Bem-Estar Social em Diferentes Territórios Baianos”. Enquanto equipe, montamos um cronograma de oito encontros para ouvir as demandas locais. O objetivo geral desse programa é promover a extensão universitária articulada com o ensino e a pesquisa, a partir da metodologia dos “Ciclos de Ação Comunitária”. Essa metodologia é baseada na Psicologia Social Comunitária latino-americana, sobretudo na obra de Maritza Montero (2003, 2004, 2006). Os Ciclos são ações planejadas e estruturadas para identificar e atender demandas das comunidades, conforme seus recursos e prioridades. O princípio teórico orientador é a ação-reflexão-ação.

Como a Psicologia Social Comunitária atua a partir de demandas levantadas pela comunidade, e em conjunto com ela constrói caminhos para enfrentamentos e possíveis ações que tragam benefícios ou mitigação de danos, a pesquisa de extensão teve o objetivo de contribuir, de forma técnica e específica, com o enfrentamento da construção da Linha de Transmissão de alta voltagem que ameaça atravessar o território ancestral dessa e de outras comunidades no entorno desse território.

Partindo desse arcabouço teórico e de uma demanda concreta compartilhada pela Comunidade Quilombola de Lagoa Grande (a passagem da LT pelo território), fomos incluídos no Grupo de Trabalho Conflitos Socioambientais e solicitados a desenvolver um Parecer Psicossocial sobre os possíveis riscos de traumatização psicossocial coletiva, de danos ao território ancestral, risco de violação de direitos que este empreendimento poderia desencadear, dentre outros. Para isso, procuramos conhecer melhor a realidade das comunidades afetadas, organizamos encontros periódicos com lideranças e moradores diretamente impactados pela LT. Circulamos pelo território, conhecemos seus espaços, ouvimos as queixas, realizamos o planejamento das ações e começamos o processo de escuta direcionada a identificar os possíveis impactos que o empreendimento poderia causar no território e na vida dos moradores da Lagoa Grande. Os encontros aconteceram no território quilombola, em associações comunitárias, nas casas de moradores e de alguns líderes, onde fomos recebidos de forma bastante acolhedora. Por motivos de viabilidade para a realização dos Ciclos, esses encontros aconteceram sempre aos finais de semana, dias em que as pessoas que foram ouvidas estavam disponíveis.

Para a elaboração deste parecer recorremos às estratégias metodológicas da pesquisa-ação participante (Montero, 2006), a partir de uma proposta de estudo psicossocial apresentado e aprovado pelos solicitantes. Utilizamos técnicas de observação participante, que incluíram visitas, reuniões em grupo e entrevistas individuais

com moradores adultos das comunidades afetadas. Além do trabalho de campo, realizamos levantamento bibliográfico sobre os determinantes e riscos de agravo à saúde de populações expostas às linhas de transmissão de energia de alta voltagem.

Após todo o processo de montagem da equipe, sistematização do cronograma e definição dos recursos do trabalho de campo, foi realizado um segundo Ciclo de Ação nos territórios das comunidades quilombolas de Lagoa Grande, em Feira de Santana, e comunidade quilombola de Subaé, em Antônio Cardoso.

Quadro 2 – Cronograma de encontros do Ciclo de Ação Comunitária para elaboração de parecer psicossocial em Lagoa Grande (2023)

ESQUEMA METODOLÓGICO CICLO DE AÇÃO COMUNITÁRIA: OITO ENCONTROS	
	1º Encontro: 02/09/2023 (sábado) Entrevista com lideranças. Participação em atividade (Teatro do Oprimido) na Associação Comunitária.
	2º Encontro: 16/09/2023 (sábado) Visita à comunidade. Reunião com lideranças e moradores.
	3º Encontro: 23/09/2023 (sábado) Visita à comunidade. Reunião com grupo de moradores na Associação Comunitária.
	4º Encontro: 07/10/2023 (sábado) Visita às casas de moradores impactados pela LT.
	5º Encontro: 31/10/2023 (terça-feira) Reunião com moradores impactados pela LT (Garapa).
	6º Encontro: 11/11/2023 (sábado) Reunião com moradores impactados pela LT (Ovo da Ema).
	7º Encontro: 18/11/2023 (sábado) Participação no evento Novembro Negro (Lagoa Grande).
	8º Encontro: 19/11/2023 (domingo) Participação no evento Novembro Negro (Antônio Cardoso).

Fonte: elaboração própria.

Após finalizados os encontros e analisados os resultados obtidos com as escutas, foi confirmada a potencial violação de direitos coletivos das comunidades tradicionais por grandes empreendimentos, resultando em danos psicossociais recorrentes e, portanto, em traumatização psicossocial. Para facilitar a exposição, organizamos os resultados em dois eixos interdependentes: 1) desrespeito ao modo de vida tradicional (não-reconhecimento e desenraizamento); 2) processo de saúde e adoecimento – impactos no território e riscos à saúde física e mental (trauma psicossocial).

DESRESPEITO AO MODO DE VIDA TRADICIONAL

O primeiro aspecto que podemos destacar das observações diz respeito ao sentimento de injustiça, isto é, à sensação de não-reconhecimento da autonomia e dos direitos das comunidades tradicionais. O sentimento em relação à LT oscilou entre o medo/desesperança e a revolta, uma vez que o território está sendo mais uma vez desrespeitado. O amplo território de Maria Quitéria e Matinha formam um único território no qual se instalaram comunidades remanescentes de quilombos que sofreram um processo de fragmentação e divisão, com a interposição da Rodovia BR-116 Norte que as atravessa. Além disso, no território da Matinha já houve a instalação de uma LT, desconsiderando a participação das comunidades, que agora se veem igualmente afetadas. Esse fato é significativo pois ajuda a explicar o temor, recorrente nas falas dos moradores mais antigos, de que essa LT pode ser apenas mais uma das violações de direitos sobre as comunidades. Os moradores mais antigos relataram sentir um profundo desrespeito à história de luta por reconhecimento da comunidade, além de despertar o medo de que as novas gerações percam o direito (ou interesse) de permanecer no território e sejam vítimas de violências decorrentes do êxodo rural, ou acabem ocupando as periferias das grandes cidades.

A luta contra a LT aparece, portanto, como uma luta em defesa do território de vida da comunidade. As lideranças relataram indignação e pediram ajuda na luta. Disseram que se sentem vulneráveis, pois é perigoso para eles travarem certas lutas, uma vez que outros companheiros quilombolas foram assassinados quando defendiam suas terras.

Ouvimos também que há casos de lideranças que são cooptadas para defender os interesses de corporações externas ou que, mesmo não sendo pagos, são considerados traidores e acusados de receberem dinheiro e esbanjarem com bens e viagens. Essa fragmentação interna é uma característica do processo de traumatização psicossocial amplamente descrita na literatura.

Outras falas ressaltaram a preocupação com a integridade do território, isto é, o impacto na paisagem. As torres já construídas eram apontadas como “monstros” ou “bichos” e traziam tristeza ao olhar: “hoje, a nossa paisagem, o nosso meio ambiente lindo, eles tiraram da gente”.

PROCESSOS DE SAÚDE E ADOECIMENTO: IMPACTOS NO TERRITÓRIO E DANOS À SAÚDE FÍSICA E MENTAL

Para as populações remanescentes de quilombos o território não representa apenas a subsistência material e cultural, mas um meio seguro da proteção de seus modos de vida, história, memória e cultura, além de, com frequência, assegurar o uso sustentável dos recursos naturais existentes. Nesses espaços são reproduzidas sua identidade, cultura, religiosidade e a transmissão de suas práticas para as gerações mais novas. A tradição é mantida pela transmissão dos saberes. Desse modo, tanto as ameaças quanto a defesa e a possibilidade de permanência no território, bem como a preservação da paisagem, estão diretamente relacionadas aos processos de saúde, doença e cuidado produzidos pela população dos territórios remanescentes de quilombo.

Entendemos que a introdução de riscos externos ao território de vida de uma comunidade tradicional pode ser entendida como um processo de vulnerabilização dessa população. Por isso, o estudo de tais fatores agravantes do processo saúde e adoecimento é significativo para compreender os impactos psicossociais a longo prazo.

Encontramos na literatura diversos estudos³ que levantam preocupações com os riscos de agravos à saúde da população exposta às LT, especialmente sobre um possível aumento na incidência de doenças oncológicas em crianças que vivem na proximidade das linhas de transmissão em relação às que residiam mais afastadas das torres. Os resultados sugerem um aumento do risco à saúde da população observada e, embora não sejam suficientes para estabelecer uma correlação direta, são suficientes para gerar temor sobre as populações quilombolas afetadas pela LT. Por exemplo, a *International Agency for Research on Cancer*, vinculada à Organização Mundial de Saúde (OMS), relaciona a exposição prolongada ao campo eletromagnético emitido pelas torres de transmissão ao aumento na incidência de tumores em populações que residem ao redor das torres de transmissão.

Outros possíveis impactos da exposição ao eletromagnetismo a médio e longo prazo seria um aumento progressivo no diagnóstico da Doença de Alzheimer entre as populações que residem em até 600 metros de distância das torres de transmissão. Além dos riscos à vida humana, estudos mais abrangentes mostram os riscos gerais da instalação de LT sobre a biodiversidade de um determinado território. Devido a tais impactos negativos, parece

3 Para a elaboração do parecer mapeamos a literatura sobre impactos à saúde e ao ambiente provocados pelas linhas de transmissão e pela exposição a ondas eletromagnéticas. Dentre os achados, destacam-se as preocupações com risco de câncer (Mattos; Koifman, 2004) e com prejuízos auditivos (Chavan; Autade; Pardeshi; Willian, 2023), além do risco de traumatização psicossocial (Euzébios Filho, 2023). Outros detalhes sobre o impacto da Linha de Transmissão sobre as CQ podem ser obtidos no trabalho de Luciéte Araújo, Flávia Pita e Emmanuel Oguri Freitas (Araújo; Pita; Freitas, 2022).

haver consenso de que a prioridade em empreendimentos desse tipo deveria ser um cuidadoso e complexo plano de mitigação dos riscos, plano esse que durante a reunião informativa da empresa responsável pelo empreendimento não foi apresentado à comunidade.

Os motivos são mais do que suficientes para qualquer pessoa temer a instalação de uma Linha de Transmissão de 500Kv próxima a sua casa. A resistência dos grupos organizados na comunidade aparece como atenuante, mas não garante que tem força suficiente para ser protetivo perante a instalação da LT, que já se encontra em andamento. Nesse sentido, podemos afirmar que as comunidades quilombolas afetadas encontram-se vulneráveis ao desenvolvimento do trauma psicossocial em médio e longo prazo, caso não sejam consideradas medidas protetivas adequadas.

Uma conquista obtida em julho de 2024 foi a ação civil pública, ajuizada pelo Ministério Público Federal (MPF), que pede a reparação para as comunidades remanescentes de quilombo pelos danos provocados nas áreas de influência direta da instalação da LT. Requer também a retirada das torres do território, a apresentação de um novo projeto no qual as comunidades não sejam mais afetadas diretamente pelo empreendimento, o pagamento de indenização pelos danos morais coletivos que já foram causados, a suspensão dos efeitos da licença prévia e da licença de instalação, dentre outros.

DEVOLUTIVA PARA A COMUNIDADE QUILOMBOLA

Por fim, a apresentação dos resultados do parecer aos solicitantes foi realizada em reunião do GT Conflitos Socioambientais na UEFS em reunião ampliada no dia 02 de abril de 2024. A versão final do documento foi apresentada ao GT no mês de maio de 2024, revisada em junho e entregue em julho de 2024. Cópias do parecer concluído foram entregues à associação comunitária-

ria em setembro de 2024, durante a reunião mensal na sede da AQCOMAQ. Observamos que a devolução sistemática, no sentido de prestação de contas do trabalho realizado, foi recebida com alegria e reconhecimento, pelos membros da comunidade, com a esperança de que a relação Universidade-Comunidade não seja tão assimétrica quanto costuma normalmente ser. Para os agentes externos, presenciar esse momento é gratificante e estimulante, pois combina a materialidade e a sociabilidade de nossa dedicação e trabalho em forma de um documento que está sendo utilizado para somar esforços nessa importante luta de preservação do território ancestral da Lagoa Grande.

COMUNICAÇÃO DOS RESULTADOS DESSA EXPERIÊNCIA PARA A COMUNIDADE ACADÊMICA

No trabalho psicossocial comunitário, temos compromisso com pelo menos duas comunidades: a comunidade com a qual trabalhamos cotidianamente na busca por soluções para os problemas identificados, e a comunidade acadêmica da qual participamos e para a qual devemos sempre prestar contas e compartilhar nossos achados.

Assim, ainda com a pesquisa em andamento, nos inscrevemos para o XXII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social (ENABRAPSO), realizado na cidade de Niterói (RJ), em 2023. Tínhamos como objetivo apresentar nacionalmente uma denúncia sobre a violação de direitos que a comunidade quilombola vinha sofrendo e discutir os possíveis impactos psicossociais que o empreendimento da LT poderia trazer. Buscamos compartilhar nossa experiência em um grupo de trabalho coordenado pelo professor Bruno Simões Gonçalves, referência na área da perícia psicossocial em comunidades. Como fruto dessa denúncia fomos convidados a participar de um grupo vinculado ao “Observatório do Trauma Psicopolítico” que atua na prevenção e reparação do trauma psicopolítico e violência do Estado, a partir do qual segui-

remos elaborando nossa experiência com o intuito de contribuir para o debate acadêmico sobre o assunto em nível nacional.

Além da comunicação sobre o parecer psicossocial no ENA-BRAPSO, buscamos discutir o tema da patrimonialização como forma de resistência quilombola, diante do risco de traumatização psicossocial, durante o IV Simpósio Arqueologia e Patrimônio realizado na cidade de Cachoeira (BA), pelo programa de Pós-graduação em Arqueologia e Patrimônio da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para encerrar o presente relato, podemos dizer que a formação em Psicologia é enriquecida em termos de experiência, tanto acadêmica quanto pessoal, quando ocorre mediada por uma relação significativa com um grupo comunitário. A oportunidade de realizar pesquisa de Iniciação Científica e desenvolver plano de trabalho em Extensão Universitária na mesma comunidade, visando atender a uma demanda posta por ela, se soma ao currículo oficial de forma singular, permitindo um ganho para ambos os polos (comunidade e Universidade). Nesse sentido, o presente capítulo buscou contribuir para a reflexão sobre essa relação entre formação em psicologia, território e lutas comunitárias com base na experiência das ações realizadas em, com e para a comunidade quilombola de Lagoa Grande.

Entendemos que as experiências relatadas deixam lacunas que podem ser preenchidas por outras iniciativas, participativamente desenvolvidas com a comunidade, para atender tanto aos seus interesses quanto às intenções formativas que surgem na Universidade. A resistência histórica das comunidades quilombolas é uma fonte de aprendizados para a academia, se estivermos dispostos a ouvir e nos engajar. Por outro lado, a Universidade Pública, enquanto instituição social popular, pode e deve se colo-

car a serviço dos anseios das comunidades. Nessa relação podem emergir sínteses distintas daquelas esperadas pelos planos e protocolos tradicionais de pesquisa e intervenção. Um saldo que tiramos dessa experiência aqui relatada consiste em compreender aquilo que a filosofia ocidental nomeou de *amizade política* (Heuer, 2007), isto é, uma forma de relacionamento no espaço público que responde aos desafios existenciais do tempo presente e ao mesmo tempo sustenta e amplia o interesse genuíno de uns pelos outros enquanto parte da vida pública e comum. No horizonte da contracolonialidade quilombola, o mestre Antônio Bispo dos Santos (2015) chama a nossa atenção para esse fenômeno enquanto possibilidade de *confluência* na luta. Esperamos então que essa e outras experiências sigam confluindo entre UEFS e Lagoa Grande.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luciéte Duarte; PITA, Flávia Almeida; FREITAS, Emmanuel Oguri. Bem longe da gente: resistências a uma linha de transmissão de energia por comunidades quilombolas no Portal do Sertão-Bahia. **33ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Online, 2022.

BECKER, Howard. **Evidências**: sobre o bom uso de dados em ciências sociais. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

CHAVAN, Papita Kishor; AUTADE, Shweta Bhausahib; PARDESHI, Dipesh B.; WILLIAM, P. Environmental impact of extra high voltage systems in Switch Yard transmission lines. **5th International Conference on Inventive Research in Computing Applications (ICIRCA)**, Coimbatore, Índia, p. 1714-1718, 2023.

EUZÉBIOS FILHO, Antonio. **Trauma psicossocial entre o fatalismo e a conscientização**: Martín-Baró para pensar o Brasil e a América Latina. Curitiba: CRV; São Paulo; IPUSP.

FERREIRA, Tamille. **O benzimento enquanto prática de cuidado na comunidade quilombola de Lagoa Grande**. 2024. Trabalho de Conclusão de Curso em Psicologia – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2024.

HEUER, Wolfgang. Amizade política pelo cuidado com o mundo: sobre política e responsabilidade na obra de Hannah Arendt. **História**: questões & debates, n. 46, p. 91-109, 2007.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **Rituais musicais, circulação de palavras, pessoas e alimentos entre grupos indígenas e comunidades afro-brasileiras da Bahia**. [Projeto de pesquisa]. Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UEFS. Feira de Santana, 2022.

MATTOS, Ines; KOIFMAN, Sérgio. Campos eletromagnéticos e câncer: contribuições da epidemiologia. *Cad. Jur.*, v. 6, n. 2, p. 47-72, 2004.

MESSIAS, Ana Regina. Um olhar sobre mulheres, cultura e troca de saberes: narrativas e discursos de África para práticas e costumes brasileiros. **Anais do XIII Encontro Estadual de História, História e Mídias: narrativas em disputas**, Associação Nacional de História (ANPUH). Online, 2020.

MONTERO, Maritza. **Teoría y práctica de la Psicología Comunitaria**: la tensión entre comunidad y sociedad. Buenos Aires: Paidós, 2003.

MONTERO, Maritza. **Introducción a la Psicología Comunitaria**: desarrollo, conceptos y procesos. Buenos Aires: Paidós, 2004.

MONTERO, Maritza. **Hacer para transformar**: el método en Psicología Comunitaria. Buenos Aires: Paidós, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Brasília: UNB, 2015.

SPINK, Peter Kevin. Pesquisa de campo em Psicologia Social: Uma perspectiva pós-construcionista. **Revista Psicologia e Sociedade**, v. 15, n. 2, p. 18-42, 2003.

A *GENTE* E UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA NO INTERIOR DA BAHIA: IDENTIDADE DA MULHER NEGRA QUILOMBOLA¹

Maria Aparecida de Souza Guimarães
(UNEB)

Jorge Augusto Alves da Silva
(UESB)

Valéria Viana Sousa
(UESB)

INTRODUÇÃO

Discutimos, neste capítulo, o uso variável do pronome *nós* e *a gente*, considerando este último como elemento linguístico favorável à construção da identidade feminina da mulher negra na comunidade quilombola de Rio das Rãs, localizada no município de Bom Jesus da Lapa, interior da Bahia. Nesse sentido, objetivamos relacionar o uso do pronome pessoal *a gente* na fala da mulher quilombola de Rio das Rãs enquanto marca de construção de identidade.

1 Este artigo é resultado final de uma pesquisa de Doutorado realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Linguística UESB, sob a orientação do Prof. Dr. Jorge Augusto Alves da Silva e coorientação da Profa. Dra. Valéria Viana Sousa no Grupo de Pesquisa em Linguística Histórica e Sociofuncionalismo (JANUS/UESB) – CNPq.

Ancoramo-nos nos pressupostos teóricos da Sociolinguística Variacionista (Labov, 1990, 2008; Eckert, 2005, 2012) – Comunidade de fala e prática – e buscamos um diálogo entre os estudos da Sócio-história (Lucchesi, 2000, 2009; Mattos e Silva, 2004) e Funcionalismo Norte-Americano – princípios fundamentados por Hopper (1991).

Os dados para esta pesquisa foram extraídos do *Corpus* do Português Popular de Rio das Rãs (*Corpus PPRR*)², constituído por 24 entrevistas – com pertencimento Afro-Brasileiro. Dada a orientação Sociolinguística, o *corpus* foi estratificado por sexo (masculino e feminino), faixa etária (jovens – 25 a 35 anos; adultos – 45 a 55 anos; idosos – mais de 65 anos), grau de escolaridade (nenhum ano de escolarização a 5 anos) e estada fora da comunidade (viagem de pequena duração) – dentre as quais, foram selecionadas 12, sendo 6 (seis) falas femininas e 6 (seis) masculinas. Conforme o recorte realizado para este capítulo, foram considerados excertos, exclusivamente, de falas femininas.

Os dados foram submetidos ao Programa *AntConc* 3.5.9 (*Windows*) 2020, devido às ferramentas nele existentes serem avaliadas como muito úteis quanto à observância do fenômeno linguístico *a gente*, tanto do ponto de vista quantitativo, quanto qualitativo. Para tanto, apropriamo-nos do método misto que pode ser compreendido, segundo Cunha Lacerda (2016), por meio da associação entre as metodologias quantitativa e qualitativa. Reafirmamos, no entanto, que, dado o recorte que trouxemos para este capítulo, consideramos, tão somente, aspectos qualitativos.

A discussão dos dados da comunidade quilombola de Rio das Rãs será efetuada no Funcionalismo, na seção intitulada *Uma*

2 Banco de dados de fala foi viabilizado pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica da Universidade Federal do Oeste da Bahia – *Campus* de Bom Jesus da Lapa (Projeto PIBIC/UFOB, 2015) em parceria com o Grupo de Pesquisa em Linguística Histórica e em (Sócio)Funcionalismo – CNPq, o Grupo Janus, que tem se destacado por realizar inúmeras pesquisas na área da Sociolinguística, do Funcionalismo, do Sociofuncionalismo e da Linguística Funcional Centrada no Uso (LFCU).

sócio-história: mulheres negras de Rio das Rãs, bem como aplicação do esquema “eu-ampliado”, usando como suporte o esquema (Lopes, 1993, 2003) em que se tem: eu+tu/você, eu+ele/ela, eu+vós/vocês, eu+eles, eu+todos.

Destacamos que esse seja um ponto alto da nossa discussão, vez que, ao assumir a forma *a gente* como variável de *nós*, estamos compreendendo que essa forma é passível de representar os diversos sentidos de *nós*, tida pela tradição gramatical como plural de *eu* (Guimarães, 2024).

Este trabalho consta desta Introdução; e está dividido em 6 seções, a saber, 1. Sócio-história da comunidade de fala de Rio das Rãs; 2. Comunidades de fala e de prática; 3. Uma sócio-história: mulheres negras de Rio das Rãs; 4. **A gente** na comunidade quilombola de Rio das Rãs, e uma retomada à sócio-história da comunidade quilombola pelo viés da economia intitulado 5. Economia: Tarefas domésticas, trabalho não remunerado e lazer; 6. Considerações finais e as referências.

SÓCIO-HISTÓRIA DA COMUNIDADE DE FALA DE RIO DAS RÃS

Sobre a sócio-história da comunidade de fala de Rio das Rãs, em linhas gerais, podemos afirmar que a história dessa comunidade é, acima de tudo, uma história de luta pela terra e por sua identidade. Um fator importante para essas lutas foram as memórias resguardadas pelos “mais velhos” e passadas para as gerações futuras. Memórias determinantes no processo de aquisição da posse e titulação da terra.

O Laudo Antropológico do lugar em questão, proporcionou o reconhecimento da comunidade do Rio das Rãs, feito a partir de levantamento com as comunidades com o objetivo de demonstrar como ocorreu a ocupação e a permanência dos requerentes no território. E com o levantamento realizado, não ficou demonstrada a identificação de um proprietário, a não ser que o território onde

encontrava o mucambo pertencia a Grande Fazenda Batalha que, por sua vez, pertencia aos Guedes de Brito, tendo como último herdeiro Joana Guedes de Brito (Carvalho, 1993).

Do ponto de vista geográfico, de acordo com Carvalho (1993), a comunidade de Rio das Rãs acompanha as margens do São Francisco por cerca de seis quilômetros. E, a partir do Laudo Antropológico, já mencionado, Rio das Rãs foi denominada de *Comunidade Negra de Rio das Rãs* – Grupo social formado pelos habitantes das localidades Brasileira, Rio das Rãs, Aribá, Bom Retiro, Capão do Cedro, Enchu e Riacho Seco. Essas localidades eram habitadas, no momento da perícia, por 899 (oitocentos e oitenta e nove) pessoas, ocupando 177 (cento e setenta e sete) residências.

Dutra (2007) afirma que, no ano de 2000, houve o reconhecimento pela Fundação Palmares da comunidade do Rio das Rãs como uma comunidade quilombola, e esse reconhecimento foi de fundamental importância para os seus membros, pois o reconhecimento não caracterizou e se restringiu apenas a questões relacionadas ao espaço territorial, mas, sobretudo, voltou-se a questões identitárias, contemplando o modo de vida e a cultura, além de garantir, pelo menos legalmente, políticas públicas que visem a proporcionar melhor qualidade de vida à comunidade.

Tendo como base a Dissertação “A concordância nominal de número na comunidade quilombola de Rio das Rãs: análise das variáveis linguísticas e extralinguísticas”, de Assis (2019), a Comunidade de Rio das Rãs está localizada à margem direita do Rio São Francisco, a aproximadamente 70 km da sede do município de Bom Jesus da Lapa (BA) e compreende uma área de mais de 38 mil hectares, com aproximadamente 590³ famílias que se distribuem por diversos pontos de seu território nas localidades conhecidas

3 Atualmente, esse número pode ser atualizado para aproximadamente 700 famílias. Disponível em: <https://www.centraldalapa.com/quilombo-rio-das-ras-em-bom-jesus-da-lapa/>. Acesso em: 27 set. 2024.

como Brasileira, Capão do Cedro, Exu, Riacho Seco, Mocambo, Pau Preto, Retiro e Rio das Rãs.

Os habitantes da Comunidade Quilombola de Rio das Rãs têm na agricultura familiar a sua principal fonte de sobrevivência. Para além disso, programas governamentais, a Previdência Social, Programas como Bolsa Família, aposentadorias Rurais constituem fontes de rendas representadas, muitas vezes, pelo termo “cartauzin”⁴.

A título de contextualização, assumimos, para esta discussão, conceitos fundamentais usados na Sociolinguística como os de comunidades de fala e de prática apresentados na seção seguinte.

COMUNIDADES DE FALA E DE PRÁTICA

Quanto às Comunidades de fala e de prática, sob o aspecto da Variação e Mudança Linguística, há, entre muitos outros, dois aspectos apontados por Labov (2008) que consideramos importantes e assumimos nesta pesquisa: “não podemos entender o desenvolvimento de uma mudança linguística sem levar em conta a vida social da comunidade em que ela ocorre”, bem como “as pressões sociais estão operando continuamente sobre a língua, não de algum ponto remoto no passado, mas como uma força social imanente agindo no presente vivo” (Labov, 2008, p. 21).

Objetivando situar nossa investigação quanto à compreensão de comunidade de fala e de prática, reportamo-nos a uma abordagem de Labov (1972) sobre comunidade de fala. Para o linguista, a comunidade de fala não se define por nenhum acordo marcado quanto ao uso dos elementos da língua, mas, sobretudo, pela participação num conjunto de normas estabelecidas. Tais normas podem ser observadas em tipos claros de comportamento

4 Há um uso recorrente da forma diminutiva no léxico das mulheres negras de Rio das Rãs, a exemplo do termo *cartauzin* para nomear um objeto que tem um significado que implica a vida econômica da comunidade.

avaliativo e na uniformidade de modelos abstratos de variação, que são invariantes com relação aos níveis particulares de uso (Labov, 1972).

Dando continuidade à discussão, trazemos Freitag (2014), que, por meio do protocolo de coleta de dados e de como se constituem as comunidades de fala e de prática, destaca aspectos importantes quanto à abordagem da Sociolinguística, nos moldes labovianos, em sua perspectiva “macro” e “micro”. Conforme a autora, enquanto, na abordagem sociolinguística macro, o protocolo de coleta de dados requer a realização de entrevistas sociolinguísticas com informantes selecionados aleatoriamente de acordo com perfis predefinidos que constituem as células sociais da amostra da comunidade de fala (homogênea), ao passo que a abordagem sociolinguística micro requer uma abordagem de natureza etnográfica, com a observação e a documentação de interações de todos os indivíduos que compõem a comunidade de práticas, uma vez que a estratificação de comunidades de prática é heterogênea. A autora esclarece que uma documentação de base etnográfica requer muito mais tempo e envolvimento do pesquisador com a coleta de dados do que uma documentação baseada em entrevistas sociolinguísticas com indivíduos aleatórios de uma comunidade de fala (Freitag, 2014).

Além disso, ainda de acordo com Freitag (2014), é importante destacar que as abordagens comunidade de fala e comunidades de prática não são concorrentes ou conflitantes, mas complementares. Pois, através da abordagem de comunidades de práticas, alinhada à 3ª onda dos estudos sociolinguísticos⁵, é possível analisar o papel do indivíduo em fenômenos de variação e mudança linguística, cujo papel não é definido, *a priori*, em função de fatores sociodemográficos amplos, mas de acordo com as relações constituídas no interior desses espaços sociais. As motivações sociais estilísticas da escolha, conforme esse modelo de abordagem,

5 Conforme Eckert (2012), citado por Freitag (2014, p. 14).

podem ser investigadas de maneira mais cuidadosa, “permitindo desvelar de que modo variantes linguísticas podem veicular significados sociais localmente fundamentados” (Freitag, 2014, p. 14).

Baseados em Eckert (2005), compreendemos uma comunidade de prática como um agregado de pessoas que se reúnem em torno de um engajamento mútuo em algum esforço comum, estudos com foco emergente na variação, tendo-a como um recurso para a construção de significado social.

A partir dessa compreensão, Guimarães (2024) aborda alguns elementos relevantes, presentes na comunidade quilombola de Rio das Rãs, características inerentes à constituição de uma comunidade de prática, colocam esse espaço nessa condição, a saber: (1) identidade quilombola; (2) luta pela posse da terra; (3) hábitos e costumes, abrangendo aspectos de solidariedade; (4) elementos do passado que repercutem no presente, a exemplo de influências da cultura indígena, em especial às suas lendas, aspectos religiosos; e, por fim, (5) o acesso à educação.

Diante do levantamento realizado acerca da temática do cotidiano da mulher negra quilombola de Rio das Rãs, foi possível verificar, por meio da fala dessas mulheres negras, a percepção de si, da própria vida, na comunidade quilombola, na representação de identidade tanto feminina quanto linguística e noções de passado e presente. Noções do que “era” e do que “é” a exemplo do movimento de “gestação” dos filhos e outros acontecimentos relacionados a esse mesmo processo (gravidez, parto, parteira, médico, curador, remédio, morte) sentimentos: “amor” *versus* “raiva”, “pau” *versus* “pedra”, “dureza de coração”, alegria *versus* tristeza, nascer *versus* morrer, desde um olhar para a natureza, às plantações, aos seres humanos: “tudo que prantava dava” *versus* perda de ente querido.

A seção *Uma sócio-história: mulheres negras de Rio das Rãs* é uma tentativa de trazer, um pouco, a temática do cotidiano dessas

mulheres, bem como uma tentativa de apresentar, por meio da fala destas, derivação de atividades e práticas de pessoas com engajamento mútuos, sendo o uso do pronome *a gente*, aqui focalizado por nós, como eixo para essa construção.

UMA SÓCIO-HISTÓRIA: MULHERES NEGRAS DE RIO DAS RÃS

A infância dessas mulheres negras, quilombolas é interpretada em consonância com o que foi a vida dos seus pais. Há momentos em que essa realidade vivenciada se confunde mesmo com a dos seus próprios pais. A começar, para elas, a infância está atrelada à luta pela posse da terra, sendo essa um dos sinais de reconhecimento de ancestralidade⁶, por um lado, e, por outro, a relação das moradoras dessa comunidade com as águas, ou seja, intimidade com o rio ou águas da chuva, as águas e seus prolongamentos quanto ao uso dessa para a cultura de plantas e animais.

Verbos como “invadir”, “derrubar” são recorrentes na fala dessas mulheres, bem como palavras e expressões que remetem a águas: “água de cabeça”, “latra”, “peixe”, “barco”, “canoa” etc. Interessante observar que também as plantações e criação de animais participam da simetria água/terra.

Observemos trechos na fala de MAXm1 – excertos (01), (02), (03), (04), (05) e (06) – que expressam essa relação mencionada à infância > vida dos pais > desejo de estudar > necessidade de trabalhar:

6 Compreendemos a ancestralidade como valor central nas culturas africanas, sendo a ancestralidade fonte de sabedoria, identidade, pertencimento e saúde. Honrar os ancestrais e os mais velhos, significa reconhecer a sabedoria dos que vieram antes de nós. Significa tomar a vida em sua plenitude. Disponível em: <https://diaspora.black/blog/cultura-negra/o-que-e-ancestralidade-e-o-que-ela-pode-nos-ensinar-sobre-nos-mesmos#:~:text=Ancestralidade%20e%20Senioridade%2C%20s%C3%A3o%20valores,a%20vida%20em%20sua%20plenitude!>. Acesso em: 4 mar. 2024.

(01) **MAXm1⁷**.: É o seguinte, a minha infância foi muito difícil, porque eu não tive muita oportunidade, a oportunidade que eu tive é porque eu meus pai a situação era muito financeira, **a gente** não tinha muitas condições assim, né? Eu queria estudar meu pai me tirou da escola, me jogou na roça, entendeu? Foi muito difícil pra nós, né?

(02) **A gente** trabalha na zona rural. As coisa tão difícil, entendeu? Aí, meu pai me tirava do serviço, e me, me tirava da escola, me colocava no serviço, eu como a mais velha ali, né? Os mais velho era muito castigado assim para trabalhar, né? Porque o mais novo, eu cuidava dos pequeno, tinha a questão da roça, né?

(03) Minha mãe rapava mandioca, meu pai ia fazer algum serviço, né? Foi muito difícil de na verdade. Então, ele não me dava oportunidade pra eu aprender, pra eu ir para a escola, não tinha muita oportunidade, as coisa pra nós era muito difícil mesmo.

(04) **a gente** veve do feijão, mi, abobra, do que planta, né? Então as coisa que nós vivemo era dali. Então não tinha muita oportunidade e aí, eh, nós morava no Rio das Rãs, chegou a oportunidade de nós vim aqui pro assentamento do Rio das Rãs, aí nós mudemos pra cá e tudo, aí, eu, jovem, entendeu?

(05) Não estudei, aí arrumei um namorado aí fui muito bem depois, né? Casei nova, jovem, podia ter estudado mais, né? Aí arrumei os filho, entendeu? Eu por aqui parei, mas eu creio que um dia Deus vai me dá mais outra oportunidade pra mim, eu consegui meus objetivo, porque nunca é tarde, né?

(06) **A gente** não pode parar, né? Tem que dar mais continuidade na escola, eu achei, né? Eu até que fiz a matrícula na escola lá, mas não foi possui eu ir né porque R. no corte de cana direto e viajava pra lá e pra acolá e meus nenê pequeno e eu moro assim um pouco afastado dos outros você bem que é longe, eu não

7 A fala de MAXm1, excertos de (01) a (06), foi fragmentada com finalidade metodológica. Em outras palavras, trata-se de uma fala sequenciada, um mesmo discurso.

posso ficar assim, deixar minhas criança sozinho para poder sair, então eu falei que vou dar um tempo, né? Mas eu creio que Deus vai me dar outra oportunidade e eu vou correr atrás porque **a gente** não pode parar, né? Então eu tô aqui graças a Deus. Aí, eu tenho três criança, que são umas bênçã, tá tudo estudando, já, né? Graças a Deus, né? Estão todos estudando pra mim é um prazer muito grande. Mas eu quero dar continuidade de novo, né? Se Deus quiser.

A infância e a vida adulta se misturam para essas, hoje, mulheres. Situação bastante perceptível nas narrativas femininas ao falarem de infância e, logo em seguida, falam já em casamento e nascimento de filhos e, claro, algumas consequências que requerem posicionamento. É só observarmos um “querer” no excerto (01). Querer estudar, mas é retirada da escola e jogada na roça, jogada no serviço: “me jogou na roça”. Nesse caso, mesmo que involuntariamente, a ação do pai representava uma retirada de oportunidade “eu não tive muita oportunidade [...] meus pai a situação era muito financeira, **a gente** não tinha muitas condições assim, né?” para atender a uma necessidade imediata de sobrevivência.

Identificamos, nessa falta de “oportunidade”, a negação de um direito inalienável da condição humana que tem implicações no acesso a bens culturais advindos da educação. Nesse caso, educação formal. Não se tratando de uma negação efetuada necessariamente pelo pai, mas de uma questão mais ampla. Uma negação advinda do ponto de vista de política social. Daí, manifestação de violência, de opressão.

No excerto (02), é revelado um espaço de atuação, que é a roça, “zona rural”. Mais uma vez, a opressão da retirada da escola para efetuar trabalhos voltados para a renda da família. Ou seja, desde a infância essa menina-mulher exercia uma função, uma participação na vida econômica, no seio da família, da comunidade. Como se não bastasse a baixa condição socioeconômica, ela

implicou tanto a negação quanto o direto à educação formal na infância dessa falante, condição imposta de assumir responsabilidades por ser a irmã mais velha.

Os excertos (03), (04) e (05) trazem um diálogo entre si quanto à necessidade do trabalho coletivo efetuado pelos membros da família. O serviço explícito da mãe (03) e implícito do pai⁸, no entanto, explícito no (04) dado o modo de vida da família quanto à utilização da lavoura para tirar o sustento de seus membros. Nesse mesmo excerto, verificamos, apesar da falta da “oportunidade de estudo”, ou seja, da negação ao direito à educação formal, a oportunidade de uma melhoria de vida representada pelo movimento de sair das margens do Rio das Rãs para o Assentamento do Rio das Rãs. Ao contrário do que se possa parecer, esse movimento implica melhoria de vida e pertença. Reconhecimento de um “lugar”, o da ancestralidade e, assim, pertença a um grupo de resistência: “eh, nós morava no Rio das Rãs, chegou a oportunidade de nós vim aqui pro assentamento do Rio das Rãs, aí nós mudemos pra cá e tudo, aí, eu, jovem, entendeu?”.

Em (05), observamos o drama, a opressão no que concerne ao direito à educação formal e a implicação de se constituir, em tenra idade, uma família. Com isso, são os filhos que chegam e o desejo ao acesso à educação perpetua: (“A gente não pode parar, né? Tem que dar mais continuidade na escola, eu achei, né?/ e eu vou correr atrás porque a gente não pode parar, né?”). Com isso, também, o que era desejo pessoal é realizado por meio dos filhos: (“Aí, eu tenho três criança, que são umas bênçã, tá tudo estudando, já, né? Graças a Deus, né? Estão todos estudando pra mim é um prazer muito grande”). E, ao mesmo tempo, continuidade e perspectiva da realização de do sonho pessoal: “Mas eu quero dar continuidade de novo, né? Se Deus quiser”.

8 O que pode significar qualquer serviço, trabalho informal.

Até aqui, observamos aspectos de natureza social na vivência, no cotidiano dessas mulheres. Na sequência, além de questões de ordem social, trazemos discussões dos dados, observando questões do ponto de vista linguístico.

A GENTE NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE RIO DAS RÃS

Do ponto de vista linguístico, em linha geral, observamos o uso variável dos pronomes *nós* e *a gente* e ressaltamos que, em algumas circunstâncias, o *a gente* parece ser usado em uma relação com um *eu sozinho/a* (excerto (02)), mas, ao mesmo tempo, por tratar-se de um acontecimento que abrange outras meninas-mulheres da comunidade, percebemos, desse modo, um *eu* plural, uma circunstância identitária. Seguindo o raciocínio identitário, o excerto (04) permite-nos melhor esse olhar quanto a alternância do *nós* e *a gente*, com nuances, inclusive de uso de concordância do verbo “viver”.

Dando continuidade à constituição dessa sócio-história, a documentadora pergunta sobre as amigas de infância: “**DOC.:** E com relação as suas amigas de infância, você foi uma pessoa que teve muitos amigos de infância?”.

(07) **MAXm1.:** Eu tive assim, né? Que eu tive muita assim amizade com as menina, né? **A gente** jogava bola no tempo de minha infância eu jogava muita bola, gostava muito de jogar bola, aí eu jogava bola assim, aos sábado, no final de semana assim a tarde, no domingo a tarde jogava bola, mas depois, cê sabe, né? Aí depois **a gente** cresce, aí produz uma família já é outra coisa, né? Aí **a gente** produz outra família, já vem marido, né? Agora já vem as criança, aí eu também em seguida fiquei evangélica, né? E a igreja não permite essas coisas, né? Aí, eu também, os amizade ainda continuam os mesmo, né? Agora são outros amizade, né? Porque **a gente** foca mais assim, a igreja e a gente certas amizade, assim, que **a gente** vê, né? O que é bom e o que ruim, e tem hora

que eu nem, e tem amizade e não tem. Mais é assim, na base da igreja, né? Que meus amizades é mais com as irmã da igreja, né? Por que **a gente** canta num do grupo de jovem, né? dos véi, das senhoras, tem assim proximidade mais com os jovem, né? Tem os vizin, né? E aí...

O excerto (07) localiza a moradora quanto à sua infância, justificando-se dado à constituição da sócio-história da comunidade quilombola quanto à infância e às diversões, levando-se em conta o *status* solteira, casada, evangélica, acrescentando-se a isso a realidade de ter filhos.

Um ponto recorrente no ambiente da comunidade quilombola dizia respeito à solidariedade, representada por meio das palavras *partilha* e *dividir*. Atos de solidariedade que vão da comida (alimentação) e objetos a serviços. O relacionamento é tão próximo a ponto de a “vizinhança”, “amigos” e “agregados” serem considerados como “membros da família”. Afirmações observáveis nos excertos (08) e (09), considerando-se o uso de um *eu*, semanticamente, plural (08) e um *a gente* para além de representar um *eu* “sozinho” (08 e 09).

(08) **MAXm1.**: Igual também assim, tem assim, que eu *realmento*, **a gente** criava porco, ovelha, cabra, né? Gado, o pessoal que ia comprar, né? Tinha os comprador lá, que **a gente**, se eu tivesse dez galinha, aí vendia duas, três e comprava, assim, as vez, o óleo, né? Eu comprava, farinha não comprava, porque **a gente** tinha de fartura, mas **a gente** comprava um óleo, eu comprava, **a gente** comprava o açúcar, né? O sal, mas lá graças a Deus, o giro é muito bom lá⁹, graças a Deus, era muito legal lá.

(09) **MAXm1.**: Tinha é verdade, assim. Se eu matasse um porco e tivesse dez *vizin*, meus dez *vizin*, tudo comia mais eu. Se eu matasse um porco, hoje é sábado, hoje eu vou matar um porco, aqueles dez *vizin* ali, todo mundo almoçava, assim carne né, **a gente** dividia, toicin, *dasse* pra todos os dez *vizin*. Se eu pegasse, rancasse

9 Referência às margens do rio, conotação de moradia que já, constituindo-se um tempo passado.

o mandioca, e *dasse*, as vez, dois sacos de farinha, aqueles vizin meu que *tasse* sem farinha, dava, comia, farinha, assim, dividia, né? Oh, fulano, tô com farinha, que é isso? Não, vou dá farinha pra fulano, eu vou dar farinha pra ele ali, né? Era farinha, tapioca, mesma coisa, tudo, era muito bom, viu?

Vistos esses pontos quanto ao valor do uso da forma *a gente* reportando-se à solidariedade, prosseguimos, sempre com vistas à relação passado/presente, observando aspectos quanto à luta pela terra, aliados, ainda, à solidariedade – partilha de bens e serviços:

(10) **MAXm1RRr.**: Era compartilhado. Se alguém *duecisse*, as vez, hum, aconteceu um causo com minha mãe, né? Minha mãe *dueceu*, ela ficou muito tempo assim, abatida, muito assim, né? A vizinha saía da casa dela, largava os afazer, largava o esposo e ia dormi com minha mãe. “Ah! vou dormi com V. que ela pode não passar bem de noite, ela não ficou bem esses dias, vou ficar com ela pra ver como ela fica, se equilibra mais”. Aquela vizinha lavava roupa da gente, aquela vizinha fazia comida, penteava o cabelo da gente, aquela vizinha dava nosso banho, a vizinha dava banho, penteava o cabelo, aquela vizinha limpava a casa, lavava louça, fazia tudo. A vizinha, aquela harmonia, assim, aquela, aquele carin, era um ajudando o outro, né? Era muito bom.

Trazendo-se para a esfera do presente, MAXm1 fala que “Era uma família. Eu sinto muito falta, porque hoje em dia tá mudado, né, porque o pessoal, tá todo... hoje em dia se o cara bota uma sandália ele nem olha procê. Somos todos igual, né? Pra mim, lá, era muito legal”. MAXm1, assim como outras moradoras, sempre traz para sua fala esses termos que evidenciam essa realidade especificada pelo espaço geográfico (“lá” é beira do rio; “Hoje em dia” é a morada no alto) para demarcar tempo.

No próximo excerto,

(11) **Maxm1RRr.:** Aprendi, aprendi. Hoje em dia eu sou humilde, né? **A gente** sendo humilde **a gente** consegue muitos objetivo, né? Eu gostei, eu aprendi muito. Aprendi, eu sinto muito falta, sinto muita saudade, se aquele tempo voltasse pra mim o mundo, nós era outro, sabia? Se aquele tempo voltasse, assim algumas coisa, né? Voltasse, **a gente** era outro, assim, que **a gente** tinha paz, tinha amor, tinha alegria, tinha mais reverência um ao outro, né? É, respeito, **a gente** tinha assim, aquela, é que, como é que se diz? **A gente** tinha aquele carinho. **A gente** era mais humano, entendeu? Hoje em dia, ninguém assume assim, (ININT), rebeldia, né?

Esse excerto (11) permitiu-nos observar o quanto o uso do pronome *a gente* tem implicação um conjunto, representação da comunidade quilombola [eu+todo mundo]. A informante, moradora da comunidade+qualquer outra pessoa dessa comunidade+mais todo mundo.

Quanto ao aspecto da educação/escolaridade, encontra-se marcado por situação de leitura ou dificuldades para a efetua-la. Assim, estudo, leitura, sobretudo, da Bíblia estão correlacionados.

Desse modo, vimos que existem certas dificuldades e percepção de si a partir da situação educacional. Ironicamente, como apontado, por meio da negação de um direito inalienável que é o direito à cidadania, à educação formal, à escolarização. A educação negada a essas mulheres traz consequências: silenciamento e opressão, para citar apenas duas. Essa negação pode ocasionar na vida dessas mulheres, entre outros, um não acesso a bens culturais.

(12) **MAXm1RRr.:** O meu pai. O meu pai não deu oportunidade por que assim, eu tive muita vontade de estudar, mulher, muita vontade, vontade de estudar mesmo, eu tinha a cabeça boa, em matemática eu dou dez, dez a zero em matemática, dava uns segundo, umas horinhas ali e eu fazia tudo, você ia corrigir e, beleza. Eu não tenho grande *dificuldade*, é assim, eu conheço as letra, mas quando junto cadê a muié pra falar as palavra? Eu não

falo, e se me apertar eu não consigo, não sai nada mesmo, porque meu pai não me dava oportunidade pra mim estudar, porque ele fala vá assim: “Não tem condições, né? Não temos nada, né? Vamo trabalhar, vamo trabalhar”. E os mais véi é I., S. e eu, então minha mãe demorou mais pra ter mais filho. Nós que era os mais velho, nós deu continuidade no serviço, ele me tirava da escola para ajudar ele aqui na roça, era pra tampar uma cova, era pra plantar mandioca, plantar cova, semear um capim, era pra plantar o milho, na época da mandioca, era pra colher, rapar mandioca, nós apertar, né e todo o movimento do serviço.

Não há como não identificar rupturas no processo de aprendizagem: impossível participar, acessar a educação formal ofertada quer por escolas ou outro meio. Aqui, vemos realidades interessantes quanto à percepção de si: o querer estudar, não ter dificuldade quanto às letras e os números (“eu conheço as letra, mas quando junto cadê a muié pra falar as palavra?”). No entanto, não se teve oportunidade, pois, a família, na pessoa do pai, precisava da ajuda da filha e demonstrava não ter condição de mantê-la na escola. Apesar da falta de oportunidade mencionada, há, no excerto (13), uma projeção de si, o vislumbrar de um grande sonho:

(13) **MAXm1RRr.:** Tem, tem. Tem um sonho meu Deus. Tem. Tem vontade, um sonho muito grande de realizar meu sonho: pra mim sentar assim com um caderno, pra mim lê ele, é as vez, assim, eu abri uma bíblia, pegar esta bíblia e ler tudo, e depois eu voltar, decifranho ela, comparação ao assim, ali ni Lucas 10:07 a do senhor, em comparação falar assim: Venha a mim todos que tiver cansado e eu vós aliviarei, então pra mim falar aquela palavra todinha e voltar é, como é que fala, pra mim voltar, voltar...

O anseio pelo estudo, pelo direito à educação formal faz parte da luta não só das pessoas quilombolas de Rio das Rãs, mas de populações negras e indígenas em todo o território brasileiro. Dessa forma, alimentando-se o sonho da moradora do quilombo

de Rio das Rãs, talvez seja possível citarmos Conceição Evaristo e dizermos que “Tudo tem seu tempo certo. Não vê a semente? A gente semeia e é preciso esquecer a vida guardada de debaixo da terra, até que um dia, no momento exato, independente do querer de quem espalhou a semente, ela arrebenta a terra desabrochando o viver” (Evaristo, 2017, p. 91).

Tendo em vista a comunidade de fala e de prática, contextos destacados nos excertos aqui apresentados, vimos informações que demonstram que, em dado momento, pessoas vão se juntar, agregar com finalidade de oferecer acesso à educação “pretendida” formal. E, assim, porque é considerada como “pretendida”, é realizada de modo bastante precário e distante do que prevê a legislação.

Ainda no plano da percepção de si, MAXm1RRr tem uma atitude positiva quanto à sua linguagem, seu modo de expressar:

(14) **MAXm1RRr.**: Mulher é o seguinte: **a gente** vai ali crescendo e aprendendo, vendo aquilo ali, né? **A gente** sabe mais ou menos, **a gente** tem a noção do que é certo e do que é errado. Nossos pai deu pra nós muito exemplo, pra nós e o que é bom nós *aprendemo*, aí a **a gente** aproveita, né? **A gente** tenta falar as coisa mais certa, né, negócio de mentira, nem ver. **A gente**, uma mulher da Áustria veio aqui fazer um pesquisa na Brasileira e aqui no Rio das Rãs. Lá na Brasileira foi E. de S. e aqui foi eu, filha de V., M., e aí, ela fez a perg... a entrevista, né? E no final da entrevista, aí teve a reunião, agora ela disse, olha gente: “Eu sou da Áustria, trabalho aqui, da área quilombola do Rio das Rãs, né? Aí eu fui na Brasileira ontem, com E. e aí, aqui com M. Fui privilegiada porque é uma pessoa que não sabe a ler, não sabe escrever, ela tem oportunidade de falar palavras tão assim bem esclarecido, eu gostei muito, ela tá de parabéns”. Ela me agradeceu muito, né? Porque digo assim **a gente** tem que focar no que é bom, né? E assim vai nascendo e vendo aquilo ali, né, e também vai da criação dos nossos pai, né? Nossos pai falava assim, não, coisa boa vocês aproveita, né? En-

sinou **a gente** a saber falar, saber respeitar. Porque hoje em dia, o respeito em primeiro lugar, né? **A gente** tem que aprender respeitar, e aprender a falar as coisa certa, tem coisa que convém e tem coisa que não convém você falar, né? Então temos que focar mais naquilo que nos convém nós falar, né? Então eu fui privilegiada e eu gostei muito, entendeu? Pra mim, era um prazer, tamos aí, qualquer coisa, precisando.

Para a realização do sonho (13), MAXm1RRr expressa com clareza o que deseja: “voltar decifrado”, para expressar “interpretar”, decifrar. “Decifrar” situações de opressão e de silenciamento em um movimento de resistir e avançar. Assim, por sentir que se expressa bem, a autoestima é elevada quanto à linguagem (14): “[...] é uma pessoa que não sabe a ler, não sabe escrever, ela tem oportunidade de falar palavras tão assim bem esclarecido, eu gostei muito, ela tá de parabéns”. Ela me agradeceu muito, né? Porque digo assim **a gente** tem que focar no que é bom, né? E assim vai nascendo e vendo aquilo ali, né, e também vai da criação dos nossos pai, né? Nossos pai falava assim, não, coisa boa vocês aproveita, né? Ensinou **a gente** a saber falar, saber respeitar”), e há o direcionamento das estratégias quanto ao falar no momento em que são dadas as “oportunidades” nos cultos, desde a organização “mental” do que será dito, ao treino, leitura antecipada do versículo bíblico a ser “falado” (“M. vai ler a palavra?”. Um versículo bem facin lá, eu já vou lendo, né? Pra na hora eu falar aquela palavra ali, então é, eles trata eu muito bem, gosta, entendeu? Me dá oportunidade”).

(15) MAXm1RRr.: Dá. A gente ...o primeiro sábado do mês é ceia e o segundo, não, e o terceiro sábado do mês é o grupo das senhoras, né? Eu já sou, sou casada no civil e eu, eu sou batizada nas água, eu já participo da ceia, e eu já canto no grupo de senhoras, às vezes me dão oportunidade, eu falo com os irmãos: “Na paz do Senhor, pra mim é motivo de alegria, aqui narrando as palavras do Senhor, vamos agradecer em Seu Nome, porque

Deus é Maravilha”. Aí, eu vou ler a *bíblia*, que é assim, se você der oportunidade na igreja, eu tenho que ou ler a *bíblia*, ou cantar um hino, ou eu tenho que contar um testemunho, testemunho, algo que aconteceu comigo, um algo de maravilhoso, de contar aquilo ali, porque as oportunidade são muito pouca. E hora, né? Esgota rapidinho, né, depende do culto, né? Se fosse de oração, das dez as, das oito as dez se for culto domingo a tarde é das três as seis. Então a oportunidade é muito pouca, então, pra mim, eles gostam muito, né? Eles sempre me dá oportunidade pra mim pregar, né? Eu abro o culto, não fechar, né? Por que fechar já é o irmão, né? Ele vai ler a palavra, né? Mas se me der oportunidade: “M. vai ler a palavra?” um versículo bem *facin* lá, eu já vou lendo, né? Pra na hora eu falar aquela palavra ali, então é, eles trata eu muito bem, gosta, entendeu? Me dá oportunidade: “Hoje a M. vai pregar”. “Então hoje M. vai dar a abertura do culto”. “M. vai cantar o hino”. Eu pra mim, é muito bom, eles gosta muito porque eu expresso bem, tem pessoas que ficam gaguejando, né? E eu não, eu converso demais, eu falo mesmo, eu... vamo falar, vamo, tô aqui, às vezes trava um pouquin a língua, mas depende da palavra também, fica meio embolada, mas falo bem, acho que eu falo bem esclarecido, que dá pra todo mundo entender, né? É muito maravilhoso na igreja.

Vimos, no excerto (15), que MAXm1RRr, embora se reconheça como pessoa que não sabe escrever, “nem ler”, demarca uma atitude positiva quanto à própria linguagem ao falar que expressa bem, há pessoas que ficam gaguejando, mas ela não, conversa demais, fala mesmo. Segundo ela, às vezes, travava um pouquinho a língua, mas dependia da palavra, também, ficava meio embolada, mas falava bem, achava que fala bem esclarecido e que dava pra todo mundo entender. Dito dessa forma, demonstra fazer reflexão sobre o uso da língua e realizar escolhas linguísticas para se comunicar e ser compreendida.

No excerto (16), contra a opressão do não poder avançar, vislumbrava-se melhorias, em um determinado ponto, quanto à educação e outras mudanças. Já não precisa estudar “debaixo dos

pau”. Ao se ser indagada sobre mudanças quanto à saúde e acesso à comunidade de Rio das Rãs, podemos ouvir as vozes de outras moradoras (IRSm1RRr e FFSm3RRr).

(16) **IRSm1RRr.**: Antes era muito difícil, hoje já mudou muito que antes **a gente** não tinha energia, morava nas casinha de barro, não tinha energia, é, a escola, **a gente** estudava, já estudou debaixo dos pau também, igual no tempo da minha mãe, até com meus irmão mais velho já chegou estudar debaixo do pau porque não tinha colégio. Hoje não, hoje já tem o colégio, hoje já tem um posto de saúde, já tem um médico *atendeno*, agora já tá *construino* um posto de saúde aqui dentro, energia já tem, hoje muitas pessoas aqui dentro tem internet, hoje mudou muito, não é mais igual antes, a pessoa não sabia de nada, com a internet, com celular, TV a pessoa não assistia, não tinha energia, já mudou muito agora. Muitas coisa que **a gente** não sabia, através da internet **a gente** já sabe.

DOC.: A questão da água. Como está?

INF.: A que água tá difícil aqui dentro porque a água é, tem um poço, tem uma água assim que **a gente** tem direto. Tem dias que tem água, tem dias que não tem. Tem tempo que fica meio sem água, aí quando o carro-pipa vem entregar a água do carro-pipa usa da torneira pra fazer alguma coisa, mas não é direto que tem água na torneira também. E quando chove, e enche as caixa e vai, pra tomar tem que tomar água de chuva quando o carro-pipa dá porque a água que tem aqui da torneira não é apropriada pra tomar porque é água com muito sal e não é tratada, então não tem como só usa mesmo pra lavar uma coisa e pra tomar banho.

DOC.: E naquela época como era as escolas aqui? Tinha escola? Como era que os meninos aprendiam a ler, a escrever?

FFSm3.: As escolas era meio complicado. Ficava debaixo de pé de pau. Ficava debaixo dos pé de pau. Nas casa das pessoa, na casa daquelas professora, que tinha essa Maria Borja, tinha dona Nilza, tinha Cleusa, ficava debaixo desses pé de pau, dando aula. Menino pegando lenha, pega um bucado de feixe de galho pra fazer a merendinha pra eles cumer. Os próprio aluno era os próprio panhador de lenha, os proprio fazedor de merenda. Era.

Ficava debaixo de pé de pau pra mode eles poder prender e foi os que aprendeu. Ao menos, os mais velho foi prendido assim. Meu irmão mesmo, Lazinho, Lazinho prendeu tudo assim, não dava nada por ele, mas ele fez tudo, a escola. Meu menino que mora em São Paulo foi prendido assim, ia pra escola com ... nesse instante tava falando com meu neto, com a capanginha de pedacin de calça aqui do lado, debaixo do braço, na hora que ele ficou mais velho deu pra me ajudar também. Era de tardinha ele ia sozinho, uma légua. Ia sozin de tardinha de a pé. Ia pra, pra escola, então ele, ele, ele, ele prendeu, formou, fez faculdade, depois que foi pra São Paulo fez faculdade, minha filha também prendeu aqui também. Prendeu aqui, e fez o ensino, a faculdade ela começou fazer, mas ela parou porque aí dinheiro ficou difícil, trancou, mas nessa época dos (ININT) o tempo era difícil.

DOC.: E demorou muito tempo?

FFSm3RRr.: Até depois que chegou aqui no Rio das Rãs foi um tempo ali foi debaixo do pé de pau ainda. Hoje em dia que tá tudo bom, tem colégio, né?

DOC.: Os professores vêm de fora ou são daqui mesmo?

FFSm3RRr.: Vem um bando de fora. Agora que tá mais poco. Mas foi, antigamente tinha os daqui mesmo. Tinha Nilza, tinha, tinha Maria Borja, Cleusa, depois foi começando chegar, começando chegar, hoje em dia é só essa Juvenice.

DOC.: Que não é daqui, né?

FFSm3RRr.: É. E tem muitos na Brasileira.

Já vislumbramos nas falas “avanços”, inclusive, tecnológicos nessa comunidade. A seguir, podemos verificar que, nessa realidade, escola e trabalho tornaram-se incompatíveis. Pelo relato, a informante nos fala sobre o ato de abrir mão da escola aos 15 anos para trabalhar, pois era necessário. Percebemos, nesse depoimento, que a educação era importante, mas o trabalho e, consequentemente, a remuneração era a sobrevivência. Nesse sentido, era essa atividade que precisava ser escolhida. Assim, mais uma situação de opressão se mostra no excerto (17):

(17) **IRSm1RRr.**: A escola também era um pouco complicada porque não tinha muito, comecei estudar já com sete anos de idade aí estudei um pouco tive que parar pra sair, **com meus quinze anos eu sair pra trabalhar, pra poder ajudar também, pra mim ter alguma coisa, depois eu parei de estudar, desistir da escola pra trabalhar, tive que trabalhar**, até chegou o ponto que eu tive o meu filho, também nasceu com muito problema, tive que lutar, ficava mais no mundo do que próprio em casa, cuidano dele na luta, e, é muito difícil, muito complicado mesmo. A vida da gente aqui. Não tinha acesso a nada, que não tinha um médico, pra levar ele no médico, a escola era bem complicada, agora hoje tá mais, mais melhor um pouco que hoje já tem atendimento médico, já atende aqui dentro mesmo, já tem a escola bem mais avançada aqui, já forma aqui mesmo. E já mudou bastante aqui. Tá bem mais melhor, numas coisa, ni outras ainda tá muito complicado, ainda falta muita coisa aqui dentro.

Finalmente, é de LFSm3 a “sacada” da importância da leitura. Para ela, “Que quando eu vim dá fé que o mundo não vivia sem a letra, foi que eu peguei no pé de meus filho”. Com relatos como esse, notamos que a comunidade quilombola de Rio das Rãs vem demonstrando maior interesse pelo acesso à educação e melhorias nas estruturas físicas.

Quanto às tarefas domésticas e ao trabalho não remunerado (homens/mulheres) – marido “ajuda” muito, filho também “ajuda”. Revelações presentes nas narrativas femininas: homens e mulheres trabalham igual, fato que coloca em prática uma das dimensões de se ser quilombola: solidariedade.

Vimos aqui uma realidade (Rio das Rãs) que aponta para uma solidariedade, para o trabalho homem/mulher. Outras pesquisas realizadas tanto em comunidades negras como Rio das Rãs e Brasileira, a exemplo da realizada por Dutra (2007), apontam para a nítida divisão de tarefas de gênero a separar homens e mulheres. Nessa divisão, não há uma interdição absoluta que impeça as

mulheres de exercerem atividades consideradas masculinas como derrubar árvores de machado para abrir novas roças, como não será bem-visto socialmente um homem que lava a roupa em casa ou no rio, contudo, parece, ao que os informantes narram, haver uma partição das tarefas mais relacionadas ao fazer feminino e ao fazer masculino (Dutra, 2007).

Também é nessa mesma pesquisa que Dutra (2007) ressalta algumas tentativas de mulheres negras que tiveram experiências vivenciadas no estado de São Paulo quanto à distribuição de tarefas domésticas. Nesse sentido, há sensibilização de alguns homens para realização dessas tarefas, mas são “tentados a retroceder”, mediante às piadas e às galhofas daqueles que resistem a tais mudanças de costumes.

Enquanto não retrocedem, recorremos a trechos dos excertos, respectivamente, (13) e (16) contra todo o tipo de opressão: sonho de leitura e de doação por parte das professoras e dos alunos que se colocavam para realizar o que fosse necessário para alcançar objetivos ligados à educação.

Dado alguns contextos de similaridade, traremos o item “Economia” para esse mesmo espaço de discussão, “Tarefas domésticas, trabalho não remunerado e lazer”, que, mais uma vez, relaciona a vida cotidiana e as águas da chuva na produção de alimentos, quer seja para prover a alimentação dos membros da comunidade, quer seja para a utilização com os animais.

ECONOMIA: TAREFAS DOMÉSTICAS, TRABALHO NÃO REMUNERADO E LAZER

A situação econômica se mostra nessa comunidade quilombola, também, por meio de alguns benefícios do governo federal, muito bem representado pelo termo “cartãozin do governo”. Nesse contexto, podemos mencionar que a principal política segue na direção da luta pela posse da terra enquanto modo de assegurar

direito, pertença africana, e não podemos deixar despercebida a relação terra/água quanto ao uso de alguns verbos e expressões, a exemplo de “panhou”, “juntar água na caixa”, “beber”, “banhar”, “lavar”, “lavar roupa” e palavras e expressões como “pesca”, “peixes”, “cozinha da gordura do peixe”, “maré”, “rio”, “rio seco”, “poço”, “torneira”, “água de chuva”, “carro-pipa”, “bomba quebra”, “barco”, “lancha”, “canoa”. Entre muitos outros termos e expressões que nos levariam a características básicas dessa comunidade quilombola, há a relação do todo quanto à vida e a relação das vidas humanas com a da natureza e, por que não dizer, processo também relacionados à indústria, à industrialização. Seguindo o levantamento temático, sob a perspectiva da economia, elencamos, aqui, a “pesca” e “roça”:

(18) **IRSm1RRr.**: Na pesca, na roça, mesmo, plantava alguma coisa, comia era da roça e da pesca. Ninguém tinha nada, não tinha salário nenhum. Era alguma vez pegava um peixe, vendia, pegava alguma coisa de roça e vendia, pra poder ter pra comer, porque ninguém tinha salário, ninguém tinha trabalho pra poder, é, viver aqui na roça não tem, não tem salário nenhum, né? Então era só da roça mesmo, e da pesca. Hoje até isso mudou, né, que **a gente** planta não dá nada também. A pesca, **a gente** pesca num, é difícil achar um peixe pra comer, até isso mudou hoje, mas antes era muito bom. Pelo menos a pesca e a roça ajudava muito **a gente**. Hoje que tá mais parado, o rio secou também, era um rio muito bonito, hoje já tá seco, já tá os lugar tudo cortado, as roça **a gente** planta quando termina de nascer já morre de novo. Então hoje tá difícil essas parte assim tá bem difícil, muito complicado. A pessoa luta e não consegue nada.

O cultivo/plantio/criação de animais, como já foi dito, encontra-se na relação com o rio – “beira do rio” –, relação existente desde os primeiros povos, considerando o que o rio pode proporcionar à criação de animais, à cultura de produtos da região e à sobrevivência familiar. Nesse relato, flagramos falas sobre os

produtos da região (plantas, remédio, frutas, verduras e animais), o trabalho por meio de uma cultura sustentável (pesca, plantas medicinais, plantação e criação de animais).

É importante acrescentar que o cultivo/plantio/criação de animais pode ser incorporado à dimensão econômica, como mencionamos, mas, também, podemos considerar, mais uma vez, a relação água/terra, passado/presente (excerto 18).

Chamamos a atenção para os termos: “Grileiro”, fazendeiro, posseiro, quilombo e quilombola, sobretudo os “grileiro” e “posseiro”, termos muito usuais em situação de conflito envolvendo a posse da terra. Interessante observar que, apesar disso, na fala das mulheres, não foi possível localizar as palavras “grileiro” e “posseiro”. No entanto, foram recorrentes *fazendeiro*, *quilombo* e *quilombola*. Desse modo, o termo *fazendeiro* está diretamente relacionado à história de conflito na comunidade quilombola de Rio das Rãs.

A relação passado e presente é uma tônica em discussão acerca de comunidades negras rurais e é muito interessante observar essa relação passado/presente quanto à comparação de produtos cultivados na própria terra e produtos adquiridos por meio de compras – onde se compra “buteco”, (passado) “comercin” (presente).

(19) **IRSm1RRr.**: Sim. Eu gosto muito daqui. Eu não, eu queria que tivesse uma mudança, que mudasse aqui pra melhor, **pra gente** ter um emprego, ter alguma coisa pra não precisar sair daqui porque eu gosto desse lugar, mas do jeito que tá tem que sair porque não dá pra se manter aqui sem serviço, sem nada, é ruim, complicado. É, às vezes, tem que sair. Eu mesmo só tô aqui porque eu tô cuidando do meu filho, não posso trabalhar e cuidar dele ao mesmo tempo porque ele tá sempre levando no médico e fora daqui as pessoa não aceita, não pega pessoa com menino assim pra trabalhar, né, mas quando terminar eu tenho que sair pra trabalhar pra se manter.

O excerto (19) mostra-nos uma relação da moradora com o lugar, com a comunidade e as dificuldades encontradas, como a falta de assistência quanto à saúde. No entanto, reconhece que é seu lugar de pertencimento.

Indagada sobre histórias que a moradora lembra, a resposta também está diretamente relacionada à noção de um tempo de luta e de conquista, apresentada no excerto (20) a seguir:

(20) **IRSm1RRr.**: A história que eu sei, é mais assim história mesmo da luta do que teve, as briga que teve com, as briga que teve que as pessoa queria o lugar e **a gente** lutano pra não ter que sair do lugar, né, era muita briga, eles luta, invadir, derrubar casa, pro mode, como chegou a derrubar a casa do meu tio, o mato, eles ia pro mato, (ININT) era poderoso pra poder vim tirar **a gente** do lugar, do lugar, pra eles tomar de conta, né? Mas aí teve umas pessoas que veio de fora também, aquele tempo os povo sem estudo, sem nada, não tinha estudo, não sabia nada, né? Eles fazia o que queria, mas vieram as pessoas de fora que tinha estudo que ajudou muito na, pra gente conseguir. Foi graças as pessoas que vêi de fora e as luta dos povo aqui junto conseguiu a, ah, eu sei de muitas história mas ...

O excerto (21) ainda se reporta à história voltada à infância. Mais uma vez, um deslocamento quanto ao passado/presente e toda a implicação identitária:

(21) **IRSm1RRr.**: Era antes tudo era no rio porque **a gente** morava na beira do rio, pegava água pra cozinhar **a gente** pegava a água na cabeça, carregava água, pra fazer as coisa em casa, lavava roupa no rio, tomava banho no rio, tudo **a gente** fazia no rio, só que hoje como **a gente** não mora na beira do rio, tem muita dificuldade, né? De, assim, de fazer isso. Quando a falta água aqui que fica muito tempo, às vezes o poço quebra, a bomba quebra e aí tem que as pessoas não tem como lavar roupa em casa, não tem como fazer nada, aí usa a água da de tomar, que é a água do carro-pipa pra

fazer as coisa e tem que lavar roupa, vai montado, hoje já vai de moto também, já tem moto, que antes não tinha, né? Vai de, de cavalo, vai de moto, pro rio pra lavar que não tem como lava, né?

Quanto à mobilidade, sob a compreensão do transporte e forma de viver (jovens que vão em busca de emprego e voltam para o lugar); horários; lancha (antes); tempo da viagem – (“demorava 2 dias”); presente passado: beira do rio (canoa, barco); alto (carro na porta); rede para transportar mortos, carro de boi; transportar mandioca de barca. Com isso, “braço”, “remo” como forças motrizes dos meios de transportes em espaços fluviais.

Apesar de todas as dificuldades enfrentadas pelas mulheres negras quilombolas, em nome e prática da solidariedade, uma parteira acompanhava essas mulheres e juntas, ressignificavam a vida e na figura da parteira, a vida se renovava.

Quanto aos avanços tecnológicos observados, grosso modo, na comunicação – celular, TV, energia, internet e nos meios de transportes – forma de mobilidade de *ir* e *vir*: “na canela”, a pé, no trabalho, trator, verificamos, nos excertos de fala, o quanto essa realidade se faz presente na contemporaneidade da Comunidade em estudo. Observemos:

(22) **MAXm1RRr.**: É. Era muito difícil. Hoje a tecnologia tá muito avançada, né? **A gente** vai pra Lapa, todo dia tem carro, depende do transporte, onze hora você tá em casa, né? O veículo de comunicação hoje em dia, né? Internet, o celular, você tem o celular, tem o notebook, tem um tablet. Evoluiu muito, né? **Aí a gente** vai para Lapa, são 72 km, né? Depende do veículo que você for, o máximo onze hora, meio dia você tá em casa, né? Melhorou muito, tem estrada, tomem, né, tinha estrada na verdade, mas era braço, era remo. Moço, você no barco, remava três dias, chegava em comparação, no Curral das Vargens, dormia, aí no outro dia tornava pegar, quando chegava bem na Pitombeira, dormia, aí até, tornava pegar no outro dia cedo, e chegava em Lapa. Era muito

difícil, mas agora graças a Deus tá muito avançado, né? Além do transporte e a tecnologia, né? Tá muito...

Com isso, avanços nos meios de transportes e nas tecnologias que favorecem a comunicação entre si, vale observar contextos culturais relacionados a festas, tradições, crenças.

Festas, tradições (incluir casamento), crenças (curador = remédio sem médico); religiosidade (crenças), “inimigo ronda” – era de terreiro; “Nunca deve cuspir no prato que come”, “Nessa estrada aqui eu não piso porque fulano pisou nela”, trechos bíblicos, noção de pecado herdada da cultura de tradição judaico-cristã. Não podemos perder de vista essa “intromissão” ou “introdução” de outras crenças e costumes e a retomada de crenças e costumes voltados à ancestralidade dessa comunidade. Vejamos o próximo trecho:

(23) **ANSm2RRr.**: Ôh minha irmã quando *duecia*, tinha vez que tinha um curador ai em cima, que não sei se cê ouviu falar, que era Andreino, **a gente** ia pra lá, nós pegava e arrumava o dinheiro, fazia, mandava fazer *oiada*, porque nós não ia ni médico, era difícil ir ni medico nós ia e, e nós vem com aquela fé e nós sarava, sarava, nós todo só ia pra esse, pra esse Andreino, chegava lá fazia oiada, passava os remédio, nós tomava e melhorava. Não tinha negócio de ir pra Lapa não, porque não tinha condições de ir pra Lapa. E também, eu tive um menino também que eu fiquei ruim, eu tive que ir lá também, é no caso o D. né, e aí eu fui e graças a Deus foi bem, tomei os remédio tudo certinho e melhorei. Nós sempre ia tudo era pra lá, não ia pra Bom Jesus da Lapa não.

As mulheres quilombolas de Rio das Rãs dizem o que é, o que significa ser mulher quilombola em sua comunidade, e foi por meio delas que vimos como se dá a organização cotidiana de suas vidas, da realização das suas atividades que consistem em trabalho coletivo em família e agregados; da infância que é um misto de trabalho e diversão; das atividades de solidariedade promovidas

pela comunidade, sejam elas econômica, religiosa ou social. Ou mesmo da luta pela educação formal, que, aliás, muitas dessas mulheres não tiveram acesso.

Desde a chegada forçada ao Brasil, o povo negro tem forjado um conjunto de lutas e forma de organização e foi ele o responsável em garantir que hoje essa população passe da casa de 54% dos brasileiros. Os quilombos são uma dessas formas de organização e não se constituem apenas na condição de ex-escravizados, mas pelos modos de organização e base de resistência, passando pela experiência do quilombo dos Palmares até chegar aos dias de hoje, implodindo o sistema escravista e suas ramificações, sendo as mulheres agentes promotoras desse processo.

Para esse recorte de análise, priorizamos trazer parte de dados qualitativamente, conforme objetivos apresentados quanto ao uso variável de *nós* e *a gente* por mulheres negras quilombolas. Nesse caminhar, constatamos que essas mulheres usam mais a forma *a gente* em relação à forma conservadora, *nós*. Constatamos, elencando e discutindo temas fundamentais para a comunidade, que a Comunidade de Rio das Rãs constitui uma comunidade de prática. É necessário esclarecer que, ao tempo em que discutíamos os excertos, mostrávamos, sempre que pertinente, os valores semântico-funcionais do *a gente*, que, em um *continuum*, possui referência que pode ir de *a gente=eu* para *a gente=eu+todo mundo*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo traçado um perfil sócio-histórico das mulheres negras da comunidade quilombola de Rio das Rãs, identificamos os principais problemas vivenciados por essas mulheres, desde o que significou “opressão” à perspectiva de realização de sonhos.

Conforme um dos fundamentos da Sociolinguística, que leva em conta a variação, considerando os papéis e as atividades desempenhados nas relações sociais, no âmbito das Comunidades

de Práticas, concebidas por Eckert (2005, 2012), identificamos que o pronome *a gente* assegura configuração de identidade de gênero feminino na prática de serem mulheres na Comunidade Quilombola de Rio das Rãs.

Nos estudos de primeira e segunda onda, o foco está centrado na estrutura, ao passo que, na terceira onda, a tendência se volta para o indivíduo em interação com seus grupos. Em Rio das Rãs, uma comunidade quilombola feminina, as mulheres negras, em seu quilombo, desempenharam papéis do que é ser mulher negra quilombola, atestando o que afirmaram Eckert e Mc Connell (2010, p. 102) e Eckert (2005, 2012): a comunidade de prática consiste em um conjunto de pessoas agregadas em razão do engajamento mútuo em um empreendimento comum.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Lécio Barbosa de. **A concordância nominal de números na Comunidade Quilombola de Rio das Rãs**: análise das variáveis linguísticas e extralinguísticas. 2019. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, Bahia, 2019.

CARVALHO, José Jorge de (org.). **Laudo antropológico sobre a comunidade rural negra do Rio das Rãs**. Coordenação. Brasília: nov. 1993. p. 74.

CUNHA LACERDA, Patrícia Fabiane Amaral. O papel do método misto na análise de processos de mudança em uma abordagem construcional: reflexões e propostas. **Revista Linguística** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. Especial, p. 83-101, dez. 2016.

DUTRA Nivaldo Osvaldo. **Liberdade é reconhecer que estamos no que é nosso**: comunidades negras do Rio das Rãs e da Brasileira. 2007. 182 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

ECKERT, Penelope. **Variação, convenção e significado social**. Paper Presented at the Annual Meeting of the Linguistic Society of America, Oakland CA, Jan. 7, 2005. Disponível em: <http://www.justinecassell.com/discourse09/readings/EckertLSA2005.pdf>. Acesso em: 7 jan. 2024.

ECKERT, Penelope. Three waves of variation study: the emergence of meaning in the study of sociolinguistic variation. **Annual Review of Anthropology**, v. 41, p. 87-100, 2012.

ECKERT, Penelope; MCCONNELL-GINET, Sally. Comunidades de práticas: lugar onde co-habitam linguagem, gênero e poder. *In*: OSTERMANN, Ana Cristina; FONTANA, Beatriz (org.). **Linguagem, gênero, sexualidade**: clássicos traduzidos. São Paulo: Parábola Editorial, 2010 [1992]. p. 93-107.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. 3. ed. Rio de Janeiro: Palas, 2017.

FREITAG, Raquel Meister Ko. Covariação em uma comunidade de práticas. *In*: LOPES, Norma da Silva; RAMOS, Jânia; OLIVEIRA, Josania Moreira de (org.). **Diferentes olhares sobre o português brasileiro**. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014. p. 13-28.

GUIMARÃES, Maria Aparecida de Souza; SILVA, Jorge Augusto Alves. Uso do *a gente* na comunidade quilombola de Rio das Rãs – BA. *In*: SOUSA, Valéria Viana; SILVA, Jorge Augusto Alves da (org.). **A variação linguística da língua portuguesa**. 1. ed. Campinas: Pontes Editores, 2023 (Coleção Linguística em Rede, v. 7). E-Book.

GUIMARÃES, Maria Aparecida de Souza. **Nós e a gente na fala feminina na comunidade quilombola de Rio das Rãs no interior da Bahia**. 2024. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2024.

LABOV, William. **Padrões sociolinguísticos**. São Paulo: Parábola, 2008.

LABOV, William. **Sociolinguistic patterns**. 3. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

LOPES, Célia Regina dos Santos. **Nós e a gente no português falado culto do Brasil**. 1993. Dissertação (Mestrado em Língua Portuguesa) – Pós-Graduação da Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

LOPES, Célia Regina dos Santos. **A inserção de a gente no quadro pronominal do português**. Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 2003. v. 18. p. 174.

LUCCHESI, Dante. **A variação na concordância de gênero em uma comunidade de fala afro-brasileira**: novos elementos sobre a formação do português popular do Brasil. 2000. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. **O português são dois**: novas fronteiras, novos problemas. São Paulo: Parábola, 2004.

Religião e cultura afro-brasileiras

“INVÉS DA GENTE TER TRISTEZA, A GENTE SORRI”:
UMA LEITURA SODRENIANA DA ALEGRIA NOS
RITUAIS MUSICAIS DO CANDOMBLÉ¹

Arielly Caminha Souza
(graduanda em História/UEFS)

Edson Tosta Matarezio Filho
(DCHF/UEFS)

INTRODUÇÃO

A dinâmica que constitui um ritual musical no candomblé perpassa por uma lógica própria, intrinsecamente ligada à movimentação e a circulação de afetos, que mobilizam o espaço ritualístico e as interações nele presentes. Nesse sentido, a música também se manifesta de maneira associada a essa dinâmica própria que constitui o rito, já que ela é “provida de sentido” (Prandi, 2005, p. 05) e de uma funcionalidade singular nesse contexto, ocupando um espaço central em seu funcionamento. De acordo com Prandi, “No candomblé, como na África ancestral, canta-se para a vida e a morte, para os vivos e os mortos. Canta-se para o trabalho e a comida que vencem a fome. Canta-se para reafirmar a fé, porque cantar é celebração, é reiteração da identidade” (2005, p. 10). Portanto, um dos objetivos dessa investigação é entender

¹ Este capítulo é resultado final de uma pesquisa de Iniciação Científica (IC) realizada no âmbito do curso de Licenciatura em História do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia (DCHF/UEFS), sob a orientação do Prof. Dr. Edson Tosta Matarezio Filho, e das discussões no Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS.

de que maneira a música se constitui enquanto elemento fundamental de um rito dentro do candomblé e as particularidades que envolvem sua função nesse espaço.

Para além disso, o rito em suas propriedades singulares, estabelece um sistema de manutenção de si mesmo, assegurado por uma rede de afetos que se cria nesse espaço. Nesse sentido, o autor Muniz Sodré, discorre sobre a alegria enquanto uma regente dessa movimentação, uma vez que essa não é somente “O mero registro incidental ou episódico de um estado de ânimo, mas a *acmé* (em grego, ponta de um sistema ou ponto culminante de um processo) da afetividade litúrgico-comunitária, um regime auto-engendradora” (Sodré, 2006, p. 217). Esse trabalho busca, portanto, aprofundar a compreensão dessa dinâmica, a partir de uma análise detalhada acerca da alegria nessa movimentação ritualística. Para tal, foi selecionada como principal referencial teórico o autor Muniz Sodré (2006) e o seu texto “A Regência da Alegria”, uma vez que é ofertada pelo autor uma concepção da alacridade que escapa das noções populares acerca dessa emoção e transcende até mesmo seu contexto linguístico, estabelecendo, essencialmente, um profundo diálogo com a música e seu papel ritualístico. Com isso, a presente investigação partiu do seguinte problema de pesquisa: de que modo a música é agente fundamental na circulação da alegria presente nos ritos candomblecistas, a partir de uma leitura sodreniana?

Em convergência com a discussão teórica, foi selecionada a cantiga “Ara Wa Romi Wa/Oxun la Omiro/Orixá Oxum”, gravada pelo Grupo Ofá ft. Gilberto Gil e Marisa Monte (2019), enquanto objeto de análise fonográfica. Dessa forma, o objetivo é estabelecer um diálogo entre a interpretação da canção, as narrativas míticas que ajudam em sua compreensão, a proposta teórica que será explorada e a função da música em seu contexto ritual.

Para tal, a metodologia utilizada para essa investigação é essencialmente bibliográfica e fonográfica. Foi realizada a sele-

ção de uma literatura teórica acerca da temática, cujas principais referências são: Segato (1999), Barbara (2002), Dos Reis Neto (2020), Prandi (2005) e Luz (2008), em diálogo com Sodré (2006). A principal fonte utilizada para acesso às narrativas míticas dissertadas ao longo do texto é o livro *A Mitologia dos Orixás*, do autor Reginaldo Prandi (2001). A análise fonográfica da música “Ara Wa Romi Wa/Oxum la Omiro/Orixá Oxum”, do Grupo Ofá ft. Gilberto Gil e Marisa Monte, faixa 07 do disco “Obatalá: uma homenagem à Mãe Carmen”, foi realizada por meio das plataformas de *streaming* cuja música está disponibilizada, sendo elas, principalmente, YouTube e Spotify. Para a análise fonográfica da música, foram usadas a letra e a tradução livre disponibilizadas pelo *site* Musicmatch, sendo essa a mesma tradução utilizada pelo intérprete Gilberto Gil na divulgação da canção em suas redes sociais.

A ALEGRIA ENQUANTO UMA REGÊNCIA

O autor Muniz Sodré inicia sua análise categorizando a alegria presente na cosmovisão afro-brasileira enquanto “trágica”, a partir de uma perspectiva nietzschiana. O significado dessa afirmação reside nas formulações e reformulações que Nietzsche traz do termo tragédia, em seu desprendimento e ressignificação da conotação pessimista a ele associado. Dessa forma, Muniz Sodré faz referência ao trágico nietzschiano já em sua análise amadurecida, na qual a tragédia associa-se à movimentação positiva da vida em relação às adversidades, superar-se nas condições dispostas, como analisado por Luiz Felipe Piccoli, em “A potência do trágico em Nietzsche” (2012): “O trágico não é a descida que inaugura um reino de terror, um período de trevas, de eclipse e uma queda no niilismo, constitui um incentivo ao esforço criador; e, por conseguinte, um tônico vitalizador” (*Idem*, p. 81).

Com isso, Sodré define que uma “alegria trágica” na cosmovisão afro-brasileira se conecta com um transbordamento que transcende não só a consciência, mas também as dimensões do

tempo que, nessa perspectiva, está essencialmente ligado ao presente. O “aqui e agora” é o cerne que guia a prática e a existência da alegria, capaz de dissolver a ilusão a partir do contato com o real, experiência proporcionada somente pela completa imersão no presente, como aborda o autor: “Trata-se de fato de um regime sensível formado por uma intuição imediata do mundo, em que se experimenta o vigor do tempo presente (o *nunc instans* dos escolásticos) e se entra em comunhão com o real” (2006, p. 205).

A alegria frente ao real, como apresenta Sodré, se contrapõe a uma “leitura de mundo” na qual o individualismo, essencialmente ligado à lógica capitalista e ocidentalizada, se faz descabido e desconectado do todo. O autor utiliza, portanto, o termo “*arkhé* africana”, definida por ele como “ritualização da origem e do destino” (2006, p. 210), para retratar e discorrer sobre construções identitárias que estão associadas às perspectivas presentes na cosmovisão afro-brasileira. Em convergência com Sodré, o autor Marco Aurélio Luz (2008) traz a compreensão dessa *arkhé* africana em suas plurais dimensões, realizando uma leitura não somente sociocultural, mas também cosmopolítica²:

A *arkhé*, todavia, não se restringe a um princípio inaugural histórico social e cultural, mas engloba a energia mística constituinte da ancestralidade e das forças cósmicas que regem o universo na interação dinâmica de restituição de axé do aiyé e do orun deste mundo e do além e vice-versa ao contrário (p. 90).

O corpo, através dessa lógica, estabelece um potencial próprio do ser que deve estar em comunhão com os demais elementos, a partir de uma perspectiva integralista do todo. Dessa forma, não

2 Cosmopolítica é aqui entendida como a relação cosmológica que se estabelece com seres não-humanos de maneira que, no encontro com o diferente, “afeta, coloca em movimento, produz ação” (Matarezio Filho, 2022).

opera somente a materialidade do corpo em sua individualidade, mas sua conexão com tudo que o compõem e que, por consequência, compõem outros elementos também dispostos na natureza. Assim, Muniz Sodré traz a concepção do corpo enquanto “microcosmo do espaço amplo”, como dissertado a seguir:

Na *Arkhé* africana, o corpo se concebe como um microcosmo do espaço amplo (o cosmo, a região, a aldeia, a casa), igualmente feito de minerais, líquidos, vegetais e proteínas, para cuja formação e preservação ocorrem elementos do presente cósmico e da ancestralidade (2006, p. 211).

Dessa maneira, nota-se uma noção de corpo e de atividade corporal sob outra perspectiva que a ocidental ou eurocristã. O corpo presente, segundo o autor, não é somente um receptáculo sensível, mas um agente ativo na circulação de energia. É nesse contexto que o ritual se configura enquanto um espaço de expansão do corpo – impulsionada pelo *axé* – uma vez que, no ritual, o *axé* pode e deve contagiar, contaminar e circular entre os presentes, sobretudo, através da mediação corporal. Nesse sentido, os corpos em suas movimentações ritualísticas – a exemplo da dança – são essenciais para que haja a circulação dessa potência vital a qual denominamos *axé* e que seu contágio ocorra de maneira fluida.

Para entender esse processo ritualístico, é necessário que seja apresentada mais profundamente a concepção de *axé* usada pelo autor, na qual está embasando a presente análise. Muniz Sodré traz, associado à definição de *axé*, a potência e força manifestada no corpo que, em suas próprias palavras, “É um princípio biosimbólico de movimentação energética dos seres (divindades, homens e ancestrais) atinente à força contida em substâncias do reino mineral, vegetal e animal” (2006, p. 212). Portanto, o *axé* atua como um princípio vitalizador que estará em circulação dentro dos rituais musicais das religiões de matriz afro-brasileiras, em todo

seu dinamismo, de maneira a afetar os indivíduos presentes a partir da sua movimentação, através da sua conexão com o sagrado.

A música é, no contexto desses rituais, elemento fundamental para a difusão do *axé*, sendo abordada pelo autor como um elemento não só auditivo, mas também tátil, uma vez que, em contato com o corpo, pode ser sentida, dançada e tocada, gerando assim uma circulação de afetos que contagia o espaço e os corpos que ali se fazem presentes. Isso se associa diretamente à característica imprescindível que a música exerce em um ritual, ao criar as condições necessárias para que haja a movimentação e difusão do *axé*, em comunhão com a potência gerada pela expansão do corpo. Assim, corpo, música e *axé* são elementos indissociáveis que se cruzam dentro do rito.

A música no candomblé se torna uma espécie de guia para que se circule o *axé* e esse, por sua vez, possa afetar os corpos ali presentes. A música é, assim, elemento fluido dentro de um ritual de candomblé, moldável, criadora de espaços³, evocadora e transmissora de energias, cujas possibilidades são descritas por Sodré da seguinte forma: “A música permite descortinar, pela pura sensibilidade, um cósmico e um biológico que carregamos em camadas profundas, inapreensíveis pela racionalidade instrumental” (2006, p. 219). É, portanto, um elemento que desperta e dialoga essencialmente com o emocional, o físico e, inclusive, o que transcende ambos, de maneira que a sensibilidade afetiva “descortinada” pela música em um rito é singular a esse contexto e, sobretudo, essencial para que ele exista, tenha forma, identidade e continuidade.

A partir desse preâmbulo, entende-se de que maneira o autor correlaciona música, corpo e *axé* para que seja trabalhada a função da alegria no contexto ritualístico. Esse sentimento é, segundo ele, diretamente associado com a continuidade do rito e consti-

3 A música cria espaços na medida em que o ritmo, em comunhão com a dança, promove um contexto ritualístico característico do terreiro.

tuinte da cosmovisão afro-brasileira. Não obstante, a alegria é um substantivo corriqueiramente utilizado nos *orikis*⁴, em associação com os Orixás, como será visto mais adiante.

A alegria, nesses casos, é um movimento virtuoso que se faz no tempo presente, em contato com o real, de forma que a “tragicidade” Nietzscheana da alegria trazida por Sodré, opera não como um sentimento efêmero e instável, passível de substituição, mas como perspectiva que influencia ações dentro do rito e ótica que gerencia percepções do outro e de si nesse contexto. É importante destacar que o autor define a alegria enquanto uma regência, já que não está limitada somente a sua análise semântica ou a uma emoção popular, mas a uma experiência que faz parte da *arkhé* africana e é guia na dinâmica ritualística nas religiões afro-brasileiras.

Assim, os conceitos trabalhados pelo autor e a concepção da alegria enquanto uma regência é uma análise filosófica e cultural que guia a discussão acerca da alacridade proposta neste artigo, estabelecendo, essencialmente, um constante diálogo com a música e o rito, como será explorado doravante. A adoção dessa proposta teórica se estabelece sobretudo pela complexidade da análise de Muniz Sodré, já que o autor explora uma compreensão da alegria que vai além das concepções populares dessa emoção, transcendendo até mesmo seu contexto linguístico: a alegria rege uma filosofia intrínseca ao dinamismo do axé e, por consequência, da *arkhé* africana. É, portanto, associado à alegria, uma condição de lucidez e concretude, “sem pecado, sem perdão e sem submissão” (2006, p. 223).

4 *Oriki*, em tradução livre, pode ser interpretado como “saudação à cabeça”. São cânticos que representam os orixás e podem invocá-los em um ritual.

GRUPO OFÁ E A CANTIGA “ARA WA ROMI WA – OXUN LA OMIRO – ORIXÁ OXUM”

O grupo Ofá Odum Orím, popularmente conhecido como “Grupo Ofá”, é composto por integrantes do *Ilê Iyá Omi Axé Iya-massé*, também conhecido como “Terreiro do Gantois”⁵. O grupo estreia sua produção musical no ano 2000, com o lançamento do seu primeiro CD, intitulado “Festa da Música”, composto por 16 cânticos tradicionais que saúdam os Orixás, retirados do repertório do próprio Terreiro do Gantois, segundo o *site* Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira⁶ (2021). Vale ressaltar que o terreiro do Gantois é um dos terreiros mais antigos de Salvador (BA), fundado em meados do século XIX, pela africana Maria Júlia da Conceição. Enquanto uma importante referência histórica e cultural da preservação da memória e cultura afro-brasileira, sobretudo na Bahia, o terreiro foi tombado em 2002, pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN (Castillo, 2017).

Assim, o Grupo Ofá lança, em 2019, o disco “Obatalá: uma homenagem à Mãe Carmen”, reunindo diversos cantores, compositores e intérpretes da música popular brasileira para a sua homenagem. O disco “Obatalá: uma homenagem à Mãe Carmen”⁷ é dedicado a atual Yalorixá do Ilê, Mãe Carmen de Oxaguiã que, iniciada aos 7 anos, foi criada dentro do candomblé e dedicou grande parte da sua vida ao sacerdócio, sendo ela, a filha caçula de Mãe Menininha (quarta Yalorixá do terreiro do Gantois). Em 2010, Mãe Carmen recebeu “Medalha dos 5 Continen-

5 É possível conhecer mais da história de vida da fundadora e da construção do terreiro através do trabalho de pós-doutorado da autora Lisa Earl Castillo (2017).

6 DICIONÁRIO Cravo Albin da música popular brasileira. Rio de Janeiro: Instituto Cultural Cravo Albin, 2021. Disponível em: <https://dicionariompb.com.br/grupo/grupo-ofa-odum-orim/>. Acesso em: 2 out. 2024.

7 “Com a direção de Flora Gil, o disco foi idealizado pelos membros do Grupo (e integrantes de Terreiro), Iuri Passos, Yomar Asogbá, José Maurício Bittencourt e Luciana Baraúna, com direção musical de Iuri Passos e Yomar Asogbá e produção musical de Alê Siqueira e Iuri Passos” (Gege Produções, 2024).

tes ou da Diversidade Cultural”, devido a sua importante atuação na preservação da memória afro-brasileira, através da liderança do Terreiro do Gantois.

Com essa proposta, portanto, o disco possui 17 faixas e sua gravação conta com a presença de convidados ilustres da música popular brasileira, como Alcione, Gilberto Gil, Daniela Mercury, Carlinhos Brown, Marisa Monte, Zeca Pagodinho e outros. Assim, a faixa 07, intitulada “Ara Wa Romi Wa/Oxum la Omiro/Orixá Oxum”, interpretado por Gilberto Gil, Grupo Ofá e Marisa Monte, dedicada a Orixá Oxum, será o objeto de análise fonográfica desse artigo, de maneira a estabelecer um diálogo com os conceitos expostos da literatura sodreniana acerca da alegria, a discussão sobre o papel da música no contexto ritualístico, e das mitologias que cercam as referências trazidas na cantiga, como será analisado *a posteriori*.

A música “Ara Wa Romi Wa – Oxun La Omiro – Orixá Oxum” (Marisa Monte; Gilberto Gil, 2019) possui a seguinte letra: “*Ara Wa R’ómi Wà/Yèyè Osun/Omi Olowo/Ara Wa R’ómi Wà//Osun Lá Omiró/Orisà Olá Nilesun/Osun Lá Omiró/Orisà Olá Nilesun//Ekun Efun Ekun Layó/Osun Lá Omiró/Iyá Omiro/Osun E Láyó/Iyá Omiro/Osun E Láyó*”. A cantiga pode ser traduzida para o português, em tradução livre⁸, da seguinte maneira:

*Graças às suas águas temos vida
 Ô Nossa mãe Oxum
 Mãe das águas de bem
 Graças às suas águas temos vida*

*Oxum irrompeu no rio cor de waji [anil]
 É o Orixá da riqueza que brotou da terra*

8 A presente letra foi traduzida de forma livre, retirada do site: <https://www.musixmatch.com/pt/letras/Grupo-Ofa-feat-Marisa-Monte-Gilberto-Gil/Ara-Wa-Romi-Wa-Oxum-La-Omiro-Orix%C3%A1-Oxum/traducao/portugues>. Embora a tradução seja livre, a versão disponibilizada no site referenciado é a mesma utilizada na divulgação da música pelo cantor Gilberto Gil, em suas redes sociais.

*Oxum irrompeu no rio cor de waji
É o Orixá da riqueza que brotou da terra*

*Enfeita-se com giz branco e alegra-se
Oxum irrompeu no rio cor de waji
A dona do rio misterioso
Oxum é dona da alegria
A dona do rio misterioso
Oxum é dona da alegria*

A cantiga é dedicada a Oxum, conhecida popularmente como Orixá das águas doces, associada aos rios, córregos e cachoeiras, característica constantemente ressaltada na cantiga, em trechos como: “Mãe das águas de bem”, “Oxum irrompeu no rio cor de anil” e “A dona do rio misterioso”. Em convergência a essa breve apresentação da Orixá e das suas representações explicitadas na música, os autores Maria Cristina Rangel e Estélio Gomberb (2016), trazem uma definição que explora outro viés, uma “geograficidade do espaço mítico”, a qual atribui à Orixá o funcionamento não somente das águas doces visíveis na superfície, como os rios e cachoeiras, mas também a dinâmica que inclui os lençóis subterrâneos, que intitula a Orixá também como “Senhora das águas profundas”. Assim, os autores realizam uma análise que relaciona as águas doce e a responsabilidade da Orixá em ser protetora e guardiã, não somente da água, mas também da vida que dela nasce:

Oxum é a senhora das águas profundas, daquelas que podem infiltrar-se, alimentando os lençóis subterrâneos – depósitos de água que ocupam os interstícios das rochas ou que vão diretamente para o mar (uma pequena parte); podem permanecer como reservatórios nas rochas, emergir, vazar pelas fendas, construir galerias, formar nascentes de onde jorram o precioso e refrescante líquido da vida (2016).

É relevante citar a importância sacra relacionada a água, partindo da perspectiva compartilhada pela religiosidade afro-brasileira, cuja relação está estritamente ligada à vida, de forma que ser humano e natureza, como discutido anteriormente, são componentes indissociáveis que partilham dos mesmos elementos – assim, a vida está em total relação de interdependência com a água, enquanto condição de existência. Nessa perspectiva, o autor José Augusto dos Reis Neto ressalta que: “Se Oxum se recusa a dar suas águas para a manutenção da vida na terra, nós perecemos. Sem as águas não podemos nos alimentar, não podemos existir. O ayê não vive sem Oxum” (2020, p. 07). Assim, a água que possibilita e nutre a vida é ligada intrinsecamente a outra característica essencial atribuída a Yabá⁹: a fertilidade. O *itan*¹⁰ “Oxum leva ebó ao orum e salva a Terra da seca”, presente no livro *A mitologia dos Orixás* (Prandi, 2001), retrata, a partir da Mitologia Iorubá, o simbolismo da fertilidade em comunhão com a água que se comunica diretamente com a vida e prosperidade possibilitada por Oxum, descrita em:

Uma vez Olodumare quis castigar os homens. Então levou as águas da Terra para o Céu. A terra tornou-se infecunda. Homens e animais sucumbiram pela sede. Ifá foi consultado. Foi dito que fizesse um ebó. Com bolos, ovos, linha preta e linha branca, com uma agulha e um galo. Oxum encarregou-se de levar o ebó ao Céu. No caminho Oxum encontrou Exu e ofereceu-lhe os fios e a agulha. Em seguida encontrou Obatalá e entregou-lhe os ovos. Obatalá ensinou-lhe o caminho da porta do Céu. Lá chegando, Oxum encontrou um grupo de crianças e repartiu entre elas os bolos que levava. Olodumare viu tudo aquilo e se comoveu.

9 Termo associado às Orixás femininas no candomblé. Pode ser traduzido como “Mãe Rainha” e é geralmente atribuído a divindades como Oxum, Iemanjá, Iansã, Obá, Nanã, Ewá e outras.

10 *Itans* são contos mitológicos que narram as histórias dos Orixás, suas relações entre si, a criação do ayê e outros.

Olodumare devolveu à Terra a água retida no Céu e tudo voltou a prosperar (Prandi, 2001, p. 339).

Por isso, é bastante significativo que, já no início da canção, seja trazido “Mãe das águas de bem/Graças a suas águas temos vida”, louvando a vida que emerge a partir do sagrado, proporcionado por Oxum e da fertilidade que abençoa a existência no Ayê¹¹. Portanto, os simbolismos que compõem a cantiga não são somente um entrecruzamento de palavras, mas uma representação composta por sentidos que carregam consigo um apanhado de saberes tradicionais relacionados à Orixá, que trazem implícitos uma mitologia que a relata e a descreve.

Nesse mesmo viés, o trecho “Enfeita-se com giz branco e alegre-se”, faz uma possível referência ao giz *efum*, comumente utilizado para fazer os pontos brancos que repousam nas cabeças dos iniciados em sua primeira saída¹². A intenção de realizar a primeira saída com os pontos brancos é a de prestar homenagem, primeiramente, a Oxalá, como descreve Rosamaria Barbara (2002), em sua tese de doutorado “A dança das aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé”. Isso ocorre porque Oxalá foi o designado por Olodumare para criar a terra, de forma que “Foi a ele que Eledunmare, o Supremo, incumbiu de criar a terra e povoá-la com seres. Portanto, Obatalá é visto como o representante de Olorum no Aiyê” (Parizi, 2020, p. 76). Assim, a sequência ritualística que ocorre na iniciação do *Iaô*, tem sua primeira saída “enfeitada pelo giz branco”, em homenagem àquele que é pai de todos e criador do Aiyê.

A referência ganha ainda mais sentido quando se entende o papel de Oxum na criação dos ritos de iniciação. O mito “E foi inventado o candomblé...”, epílogo do livro *A mitologia dos Orixás*, conta que:

11 Ayê simboliza o mundo físico, a vida terrena.

12 A saída de *iaô*, pessoa que já passou pelo ritual de iniciação no candomblé, do resguardo iniciático.

Inicialmente, não havia distinção entre o Orum (o Céu dos Orixás) e o Ayê (a Terra dos humanos). No entanto, quando o Orum fazia o limite com o Ayê, um ser humano tocou o Orum com suas mãos sujas. Oxalá, que teve seu branco imaculado perdido, foi reclamar com Olorum que, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino, separando, assim, o Céu da Terra. Dessa forma, nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar com vida e os Orixás também não poderiam frequentar o Ayê com seus corpos. Entristecidos com a situação e com saudade das peripécias que eles faziam entre os humanos, os Orixás foram queixar-se com Olodumare, que cedeu aos Orixás o direito de retornar à Terra, no entanto, somente através dos corpos de seus devotos (Prandi, 2002, p. 526).

Assim, Oxum, que gostava de vir à Terra para dividir com as mulheres sua formosura e vaidade, foi designada por Olorum para preparar os mortais para receber os Orixás em seus corpos, realizando oferendas a Exu para conseguir realizar sua missão. Portanto, Oxum preparou os corpos da seguinte maneira:

Veio ao Ayê e juntou as mulheres a sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos. Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as pintas das penas da conquém, como as penas da galinha-d'angola. Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com jóias e coroas. O ori, a cabeça, ela adornou ainda com a pena ecodidé, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa. Nas mãos as fez levar abebés, espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados indés. O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas feiras de búzios, cerâmicas e corais. Na cabeça pôs

um cone feito de manteiga de ori, finas ervas e obi mascado, com todo condimento de que gostam os orixás. Esse oxo atrairia o orixá ao ori da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê. Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas, e estavam odara. As iaôs eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar. Estavam prontas para os deuses. Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas (Prandi, 2002, p. 527).

A narrativa mítica que Prandi nos apresenta traz, fundamentalmente, a alegria desfrutada pelos Orixás ao poderem retornar ao *Ayé*, através dos humanos devidamente preparados para tal, já que, por meio do rito de iniciação ao candomblé: “Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das iaôs, eles dançavam e dançavam e dançavam. Estava inventado o candomblé” (*Ibidem*). Portanto, o trecho “Enfeite-se com o giz branco e alegre-se” é, possivelmente, uma referência ao processo de iniciação e preparação do corpo das iaôs. Dessa maneira, ao “enfeitar-se com o giz branco” (giz *efum*), da mesma forma que Oxum “Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as pintas das penas da conquém, como as penas da galinha-d’angola”, pode-se, através do ritual iniciático, alegrar-se, dançar, festejar e, acima de tudo, firmar a conexão entre *Orum e Ayê*.

Dessa forma, as mitologias trazidas em diálogo com a cantiga são a representação dos símbolos que destacam a Orixá, de forma que, Oxum ao ser encarregada de fazer o ebó que devolve a água à Terra, reforça sua representação enquanto “Mãe das águas”, aquela que não desampara um filho e provê fertilidade. Nesse mesmo sentido, o mito “E foi inventado o candomblé” revela a importância da Orixá em preparar as *iaôs* e possibilitar a vinda

das divindades em seus cavalos¹³ para festejar e alegrar-se. Portanto, a concepção da narrativa mítica adotada nesta análise, vai ao encontro da definição trazida por Serbena (2010), que ressalta o mito enquanto uma importante manifestação dos símbolos, já que “é uma narrativa formada pelo encadeamento das imagens e dos símbolos, abrangendo as narrativas que legitimam as religiões ou cultos, a lenda, o conto popular e a narrativa romanesca. O sentido simbólico dos termos e o encadeamento da narrativa são importantes para o mito” (*Idem*, p. 80). Em vista disso, a canção resgata uma simbologia que possibilita uma conexão direta com o mito e, conseqüentemente, com as narrativas que exprimem seus sentidos, de forma que a cantiga é, inevitavelmente, carregada de significados e interpretações.

“INVÉS DA GENTE TER TRISTEZA, A GENTE SORRI...”

Um ponto a se destacar, tanto nas menções realizadas na música, quanto nas narrativas míticas tratadas acima é o retorno à alegria. Há referências explícitas na letra da música que nomeiam Oxum enquanto a “Dona da Alegria”. No entanto, o domínio da alacridade perante o cântico precede até mesmo a palavra, se constituindo, primeiramente, através do ritmo, de maneira que: “o ritmo cria um espaço próprio e suscita um imaginário específico” (Sodré, 2006, p. 214). Sendo assim, o ritmo contextualiza, cria a ambientação álcere, evoca e rememora, sobretudo em sua unicidade restrita ao contexto ritualístico. Para além disso, a água é também importante elemento de significado, representado sonoramente ao longo da música de maneira sutil e simbólica, em uma referência explícita à água que caracteriza Oxum, representada também na letra da música, como visto outrora.

Nesse sentido, a autora Rita Laura Segato (2000), em seu texto “Orakilé: uma toada icônica de Iemanjá” cita os Orixás enquanto

13 Termo comumente usado para se referir aos filhos de santo rodantes, que recebem os orixás em seus corpos.

uma “ideia musical”, no contexto ritualístico em que o repertório de cada Orixá evoca sua chegada – a exemplo dos xirês¹⁴ – de forma que a música materializa a presença da divindade através da possessão. Para tal, a autora traz a importância da semelhança do(a) Orixá manifestada com seu repertório, de maneira que: “Isso significa que o temperamento de cada entidade deve ser de alguma forma expresso na música e que cada *performance* musical consiste numa busca coletiva, sempre renovada da experiência de contato concreto com cada modelo ideal de personalidade” (*Idem*, p. 242). Nesse mesmo sentido, é possível perceber esse princípio representativo/simbólico também em “Ara Wa Romi Wa/Oxun La Omiro/Orixá Oxum”, materializado na letra, ritmo, e recursos sonoros.

Para além da letra, das expressões rítmicas e recursos sonoros que elucidam a alegria, há um detalhe importante que reforça a alacridade que entoa o cântico e, por consequência, tudo que o envolve. A canção tem, ao todo, 3 min. e 53 seg., de maneira que, do minuto 3:34 ao 3:38, já na finalização da música, se pode ouvir a seguinte frase: “invés da gente ter tristeza, a gente sorri”. Embora simples e num volume baixo, essa frase é da maior importância, não somente para reforçar a alegria que entoa a celebração à Orixá Oxum e a vida que dela provém, mas também como uma expressão simbólica da alegria enquanto uma regência que perpassa pelo ritmo, pela letra, pelo mito, pelo ritual e pela vivência cultural compartilhada, como aponta Sodré, “cada palavra, cada som e cada gesto carregam não apenas as convenções sígnicas de toda língua, mas também a experiência histórica e a *Arkhé* do grupo” (2006, p. 217). Em outras palavras, não se trata somente de um conjunto de referências que remetem a uma emoção, mas de uma regência álcree que guia a experiência musical ritualística e, por isso, está envolta em tudo que a diz respeito.

14 *Xirê* é um ritual cuja principal finalidade é louvar aos Orixás. Seu formato e sequência ritualística variam de acordo com a nação e os fundamentos de cada terreiro.

Por outro lado, trata-se também de uma leitura subversiva, na qual o riso é preferível à tristeza, não enquanto um estado de negação da sua existência ou a diminuição do seu sentido, mas pela correspondência a uma interpretação filosófica/cultural da experiência religiosa implícita na *Arkhé Africana*. Nesse mesmo sentido, Muniz Sodré disserta acerca de um *oriki*¹⁵, cuja análise associa-se ao sentido da subversão interpretada na frase, em comunhão com a concretude da alegria na regência dessa experiência, de forma que:

Não se trata de assumir tristemente o seu destino, já que a luta ou a guerra podem fazer parte do processo, e sim de afirmar que, uma vez perdido o controle do curso dos acontecimentos exteriores ('A guerra trouxe a Mãe'), é preciso perder o medo ('Pois a Mãe perdeu o medo...') para se ter o 'controle' interior, isto é, a abertura lúcida para o novo, que não exclui absolutamente a possibilidade de nova luta ('Não tema a batalha'). A afirmação é ao mesmo tempo um sentimento, uma sensibilidade lúcida, o que implica um afeto ligado a uma ação positiva, não emocionalmente reativa (Sodré, 2006, p. 217).

Portanto, a frase que finaliza a cantiga, assim como todo seu restante, é coberta de significado e passível de discussão teórica, como a proposta por Sodré acerca da alegria. Por isso, retomando Prandi, conclui-se que a música em seu contexto ritualístico no candomblé não é somente provida de sentido, mas de múltiplos

15 Além da definição que vimos em nota anterior, Muniz Sodré define *oriki* como um "canto de celebração" que também exerce a função de "janela da memória que se abre sobre um passado coletivo" (p. 216). O *oriki* mencionado no texto de Sodré e utilizado para realizar a discussão é: "*lyá o bogunde* (a guerra trouxe a Mãe), / *Omo Afonja o bogunde* (filha de Xangô, que chegou com a guerra). *E ma be ru já* (mas não tema a batalha), / *Iya asa o* (Pois a Mãe perdeu o medo). / *Eni ma be òrisà* (Roguem os orixás) / *I Aiye b'ode* (Para que a alegria se expanda no mundo)". É utilizado também um outro trecho do mesmo em: "*Awa de tere tere* (Chegamos e estamos aqui com divertimento) / *Awa de t'ayo* (Estamos aqui com muita alegria)" (*Ibidem*).

sentidos. A análise fonográfica realizada com “Ara Wa Romi Wa/Oxun La Omiro/Orixá Oxum” nos revela que, os elementos que a constituem resgatam símbolos que “deságuam” em muitas nuances: reafirmam uma perspectiva filosófica e cultural compartilhada por um grupo, rememoram narrativas que constituem os símbolos característicos dos Orixás e que, tradicionalmente, movimenta-se através do festejo, da performance e do corpo, formando, assim, o *status quo* constituinte do rito. O cântico à Oxum, portanto, não é apenas uma homenagem musical, mas uma manifestação de alegria e espiritualidade que atravessa gerações e preserva a essência da cultura afro-brasileira.

Nesse contexto, a alegria rege uma filosofia intrínseca ao dinamismo do *axé* e, por consequência, da *Arkhé* Africana. O rito é, assim, espaço de manifestação e circulação desses afetos, do princípio vitalizador, o qual denomina-se *axé*, e que é regido essencialmente pela alegria. Todo esse espaço é propiciado pelo contexto musical, que, em seu potencial de contaminar e atingir os corpos presentes, cria o contexto ideal para a circulação de afetos e energias, sobretudo mediante a ação do corpo propiciada pela movimentação do festejo, da dança e da performance.

REFERÊNCIAS

BARBARA, Rosamaria Susanna. **A dança das aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé**. 2002. 217 fl. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo. 2002.

CASTILLO, Lisa Earl. O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. **Revista de História**, São Paulo, n. 176, p. 01-57, 2017.

DICIONÁRIO MPB. **Grupo Ofá Odum Orim**. [s. d.]. Disponível em: <https://dicionariompb.com.br/grupo/grupo-ofa-odum-orim/>. Acesso em: 30 set. 2024.

DOS REIS NETO, João Augusto. Pensar-viver-água em Oxum para (re)encantar o mundo. **Revista Calundu**, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 25, 2021. DOI: 10.26512/revistacalundu.v4i2.34344. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/34344>. Acesso em: 22 set. 2024.

FONSECA, Edilberto José de Macedo. “...Dar rum ao orixá...”: ritmo e rito nos candomblés ketu-nagô. **Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares**, [S. l.], v. 3, n. 1, 2006. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/tecap/article/view/12624>. Acesso em: 29 set. 2024.

GEGE PRODUÇÕES. **Obatalá: uma homenagem à Mãe Carmen** – 2019. Disponível em: <https://www.gege.com.br/cases/obatala-uma-homenagem-a-mae-carmen-2019/>. Acesso em: 30 set. 2024.

LIMA, Irlam Rocha. Disco Obatalá resgata a importância do candomblé na cultura brasileira. **Correio Braziliense**, 6 out. 2019. Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2019/10/06/interna_diversao_arte,794875/disco-obatala-uma-homenagem-a-mae-carmem.shtml. Acesso em: 30 set. 2024.

LUZ, Marco Aurélio. Arkhé e Axexé – linguagem e identidade. In: LUZ, Marco Aurélio. **Cultura negra em tempos pós-modernos**. 3. ed. Salvador: EDUFBA, 2008. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/39h/pdf/luz-9788523209063-11.pdf>. Acesso em: 11 set. 2024.

MARISA MONTE & GILBERTO GIL. **Ara Wa Romi Wa / Oxum La Omiro – Orixá Oxum**. Letra de música. MusixMatch, 2019. Disponível em: <https://www.musixmatch.com/pt/letras/Grupo-Ofa-feat-Marisa-Monte-Gilberto-Gil/Ara-Wa-Romi-Wa-Oxum-La-Omiro-Orix%C3%A1-Oxum/traducao/portugues>. Acesso em: 11 set. 2024.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **Rituais musicais, circulação de palavras, pessoas e alimentos entre grupos indígenas e comunidades afro-brasileiras da Bahia**. Projeto de pesquisa UEFS. Feira de Santana-Ba. 2022

PARIZI, Vicente Galvão. **O livro dos Orixás: África e Brasil** [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

PASSOS, Yomar; BARAUNA, Luciana; BARROS, Iuri. **Ara Wa Romi Wa – Oxum La Omiro – Orixá Oxum**. GRUPO OFÁ; GIL E MONTE. Obatalá: uma homenagem à Mãe Carmen – 2019 – Gege Produções Artísticas. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/0adTkYRCVKDZoWv9amUMbx>. Acesso em: 30 set. 2024.

PICOLLI, Luiz Felipe. A potência do trágico em Nietzsche. **Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche**, v. 5, n. 2, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/26906/14690>. Acesso em: 11 set. 2024.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 591 p.

PRANDI, Reginaldo. Música de fé, música de vida: a música sacra do candomblé e seu transbordamento na cultura popular brasileira. In: PRANDI, Reginaldo.

Segredos guardados: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 175-187.

RANGEL, Maria Cristina; GOMBERG, Estélio. A água no Candomblé: a relação homem-natureza e a geograficidade do espaço mítico. **Revista Geoingá:** Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia, v. 8, n. 1, 2016. Publicado em: 23 mar. 2017.

SERBENA, Carlos Augusto. Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na psicologia analítica. **Revista Abordagem Gestáltica**, v. 16, n. 1, p. 76-82, 2010.

SODRÉ, Muniz. A regência da alegria. *In:* SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis:** afeto, mídia e política. Petrópolis: Vozes, 2006.

TERREIRO DO GANTOIS. **O terreiro.** Disponível em: <http://terreirodogantois.com.br/index.php/o-terreiro/>. Acesso em: 30 set. 2024.

A JUREMA NAS FESTAS AOS(ÀS) CABOCLOS(AS) DO ILÊ AXÉ JIMEWÀ (SALVADOR, BA)¹

Elielton Reis
(historiadora/UEFS)

INTRODUÇÃO

*Primeiramente, bença e licença dos meus ancestrais,
né, Koba Laroyê Exu²*

No caminhar da pesquisa sobre a Jurema para o trabalho do curso de graduação em História na UEFS (TCC), percebi uma de suas faces pertinho, entrelaçada às minhas relações sociais. Foi lendo sobre a Jurema no Nordeste, que percebi, no Candomblé e na Umbanda, o “vinho da jurema”. Nas festas dedicadas aos(às) Caboclos(as), a planta torna-se “vinho”, uma bebida de cor avermelhada, fermentada com outras plantas, frutas, mel e o segredo – fundamental e fundamento. A partir de investigação bibliográfica, entrevistas semiestruturadas e análise de imagens, a pesquisa constrói um caminho específico de escrita. Ao elaborar um estudo sobre a Jurema no Candomblé, foi preciso levar em consideração que a melhor fonte para ampliar os conhecimentos sobre a planta seriam as fontes orais. Entrevistas gravadas, transcritas, analisadas

-
- 1 Este capítulo é resultado final de uma pesquisa de conclusão do curso de graduação em História na UEFS (TCC), sob a orientação de Prof. Dr. Rodrigo Osório Pereira (DCHF/UEFS), e das discussões no Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS.
 - 2 Entrevista com Babá Carlos de Aira realizada no dia 17 de janeiro de 2024, em Salvador (BA).

e compartilhadas em formato de texto, com a meta de capturar, no tempo e espaço, a memória.

O Ilê Axé Jimewà é o terreiro que abraça a proposta da pesquisa, colabora e gentilmente compartilha os saberes, as histórias e a Jurema. Acompanhando as raízes de Jimewà, o Ilê Axé Ominile também contribui significativamente para o estudo. Pude observar, enquanto convidada e afeto, uma festa no Ilê Axé Jimewà dedicada aos(às) Caboclos(as) em dois de julho de 2023, e outra em janeiro de 2024, dedicada ao Caboclo Tupinambá no Ilê Axé Ominile. Em datas diferentes e em comemoração aos(às) Caboclos(as). Durante a experiência de estar presente nas festas e também depois, refletindo sobre tudo que foi vivido e analisando, tudo que foi coletado, foi permitido perceber diversas similaridades e também diferenças. Tornou-se possível visualizar o sentimento coletivo de família e o compromisso com o sagrado no Candomblé.

A luz que brilha os trilhos da pesquisa é a Jurema, mas para falar sobre a Jurema dos(as) Caboclos(as), é preciso falar da festa dos(as) Caboclos(as). Para falar dessa festa é preciso falar sobre o Ilê Axé Jimewà, e para falar do Ilê é preciso falar sobre Jimewà. Carmelita Bastos Souza, a Carmelita de Omolu, foi fundadora do Ilê Axé Jimewà, de nação Ketu, mas que também toca Angola e Jeje. Matriarca da família e Yalorixá, sua vida se fez com muita dedicação aos orixás, à sua família e à caridade, para todas aquelas que precisassem de sua ajuda.

Há um compromisso neste texto em escrever e descrever, de forma sucinta, a história da Ya Carmelita e os processos de fundação do Ilê Axé Jimewà, bem como apresentar um panorama sobre a gestão atual do Ilê com um recorte sobre os(as) Caboclos(as) e suas festas. A Jurema dos terreiros de candomblé tem contornos próprios, é parte da cultura afro-brasileira e indissociável da região nordeste no Brasil.

A YA CARMELITA DE OBALUAIÊ, A JIMEWÀ

Então ela foi aquela mãe, aquela pessoa que ajuda com o transporte, aquela pessoa que ajudava com a comida, tanto que todo dia na casa dela era um quilo de feijão ou mais, [...]. Quem chegava na casa dela comia e bebia, ela abraçava todo mundo, ela ouvia todo mundo, ela aconselhava, ela dizia se tava certo ou errado, e, quando não era ela, se era Caboclo Eru ou então Suspiro que vinha pra poder dá a palavra. Então ela foi uma mulher assim, é, que viveu né, viveu pra família e pro axé³.

Contam as fontes que ela nasceu doente; com uma baixa expectativa de vida, crescia pequena com um caixão comprado, dedicado a ela, em casa. Desfazendo as baixas expectativas, seu axé foi a força motriz que a curou, cuidou de centenas de pessoas e gerou movimento para que a geração do seu neto continuasse seu legado. Sua importância foi reconhecida nacionalmente quando se publicou o livro *Mulheres de Axé*, que reúne mais de 200 Yalorixás de Salvador, da Região Metropolitana e do Recôncavo Baiano. Em 11 de dezembro de 2013, o livro foi lançado em Brasília, na Biblioteca Nacional, na Esplanada dos Ministérios, Distrito Federal. Conta-se, no livro *Mulheres de Axé*, que Carmelita passou a frequentar o Terreiro e foi iniciada. Lazzo da Mata Escura foi seu pai pequeno e, hoje, ela conta a sua história com muita alegria: diz que Omolu salvou sua vida (Rezende, 2013, p. 296).

Obaluaê é conhecido na sua imagem mais jovem por Omulu; é o Orixá da doença e da cura. A dicotomia existente nessa divindade repousa sobre os aspectos da saúde. São as enfermidades que ensinam a importância da vida e a restauração, lecionam o equilíbrio da morte. Obaluaê também é associado à febre e ao suor, febre como sinal de doença que ele rege, e

3 Entrevista com Babakekerê Ramsés Zaid, realizada no dia 20 de janeiro de 2024, em Salvador (BA).

suor como sinal de cura dessa febre também regida por ele (Guimarães, 2017, p. 6-7).

Nas encruzilhadas caminhadas por Carmelita, as oferendas são abundantes. Quando se pergunta aos membros de sua família, filhas de santo ou qualquer um de seus vizinhos ou clientes “*Quem foi a Ya Carmelita de Omolu?*”, os adjetivos são todos positivos, carinhosos e com som de saudade. Segundo relatos das Ebomis⁴, as fontes mais antigas do Ilê Axé Jimewà, a Ya Carmelita começou a explorar e expandir sua vidência no hospital. Neste templo da doença e da cura, a filha de Omolu começou a jogar cartas e depois búzios, construindo o seu próprio Ifá⁵.

É no hospital que principia os primeiros passos para a fundação do Ilê. Contam as Ebomis que, no tempo em que ela começou, provavelmente nos anos 1960, as casas de Candomblé não tinham nome como hoje. Por segurança, não se podia divulgar demais, corria-se o risco de a polícia aparecer e apreender as coisas do terreiro, acabar com a festa. Chamavam-se “Casa de Oxum”, “Casa de Oxossi”, “Casa de Obaluaê”. Por esse motivo, encontrar com exatidão o Ilê em que a Ya Carmelita havia sido feita⁶, não foi uma tarefa possível. A primeira festa de Candomblé, feita por Jimewà, aconteceu no quintal de sua casa, em uma cabana improvisada, embaixo de um pé de coco. Na década citada, segundo as fontes, o bairro Pau da Lima fazia parte da zona rural de Salvador, estava dividido por fazendas, com intensa movimentação de gado, ainda sem luz elétrica e sem água encanada. A família de Carmelita, sua mãe, pai e irmãs, é uma das poucas famílias que habitavam a região. Anos depois, com o bairro em desenvolvimento, o pai de

4 “Após passar pela iniciação, a pessoa deixa de ser abiã e torna-se iaô, denominação dos filhos e filhas de santo feitos, mas que ainda não completaram sete anos de iniciação. Depois da obrigação de sete anos, torna-se um ou uma ebomi (irmã(o) ou mais velho). Durante esses sete anos, a pessoa vai aprender, oralmente e na prática, as rezas, as cantigas, os preceitos, as receitas das comidas sagradas e os segredos confiados apenas aos iniciados do Candomblé (Lima, 2020, p. 110).

5 Ifá é um oráculo consultado para adivinhação, tem origem em África.

6 “Feita”, no candomblé significa a pessoa que é iniciada, que “faz” o santo.

Carmelita dá a seu Caboclo, o Eru, o pedaço de terra do terreno em que moravam para que fosse construído o barracão e, assim, o espaço fixo para as festas e rituais.

Um tempo depois, ela construiu o quarto de santo, lugar do mistério e do segredo. O terreno que um dia foi grande, com árvores e muito espaço, foi reduzido a medida em que a família foi crescendo e as pessoas se tornando independentes, necessitando de casa para morar. Ao centro há o barracão, que por toda sua volta se cobre de prédios com diversas casas habitadas por uma grande rede familiar. É nesse espaço sagrado que todo Axé é movimentado e torna-se um dos grandes legados deixados pela Ya Carmelita.

Imagem 1 – Ya Carmelita em cerimônia pública, Olubajé, no Ilê Axé Jimewà, em 2016



Fonte: Acervo privado do Ilê Axé Jimewà, gentilmente cedido para esta pesquisa.

Na fotografia, a Ya Carmelita, carinhosamente beija as mãos de outra pessoa, que as estende em graças. As mãos beijadas são

de André, hoje um homem adulto, filho de santo de Jimewà e nascido por suas mãos. Segundo ele, foi a própria Carmelita que fez o parto de sua mãe, que cortou o seu cordão umbilical e teve cuidado com ele até sua partida. Suas unhas pintadas, seus anéis nos dedos, seus brincos, toda sua roupa e o Adjá⁷ indicam que se trata de uma festa. Segundo o Babá Carlos, o retrato foi feito num ritual para Obaluaê, o Olubajé, em Alto de Coutos, outro bairro de Salvador, na casa de um de seus filhos de santo. Podemos observar esse efêmero momento de beleza recíproca, como um sinal de humildade e amor. A história da Ya Carmelita é muito maior que este breve fragmento de texto. Ela nasceu e cresceu em um Brasil em que a polícia, força do Estado, operava cotidianamente o racismo religioso. No entanto, se sua mãe e seu pai, em algum grau, haviam se distanciado da conexão ancestral com seus antepassados, Carmelita inevitavelmente solidificou essa ponte e deixou para sua família a oportunidade da memória.

O ILÊ AXÉ JIMEWÀ

Segundo dados orais obtidos, o Ilê tem 1966 como ano de fundação. Provavelmente os trabalhos desenvolvidos pela Ya Carmelita já haviam começado antes, mas é esse ano, para o Ilê, o marco, o início. A pesquisa buscou rastros no tempo, que marcassem momentos exatos; no entanto, a história tem seu jeito próprio de acontecer. Jimewà viveu décadas cuidando de outras pessoas, havia urgência em sua rotina em curar doentes, salvar vidas e ajudar aquelas que precisam de suporte espiritual e material. O Ilê esteve sob administração da sua fundadora até o ano de 2019, quando a Ya Carmelita vem a falecer. Um ano depois, o seu neto, Babá Carlos de Aira, conhecido também como Obaolocí, assumiu a administração do Ilê. Obaolocí tinha o desafio, mesmo que não

7 Adjá s.m. Idiofone afro-brasileiro constituído de duas a quatro campânulas acopladas de metal. SEIXAS, Gabriel da Rocha. Adjjá. *Laboratório de Estudos Etnomusicológicos* – LABEET, 23 maio 2016. Disponível em: <http://plone.ufpb.br/labeet/contents/acervos/categorias/idiofones/adjá>. Acesso em: 29 set. 2024.

quisesse, de provar para sua comunidade religiosa e familiar, que detinha a capacidade e a força para assumir o Ilê, preservando o legado deixado por sua avó. Ele conta que enfrentou muitas adversidades, que havia na comunidade religiosa e familiar um sentimento de perda muito grande, que as pessoas se sentiam perdidas, sem saber o que fazer ou para onde ir, após sua mãe ir para o Orum⁸. Segundo relatos da Ebomi Lucia:

E quando ela atacou a outra dor, quando cheguei lá ela já tinha partido. [...] Eu vim saber quando ela faleceu... eu não sabia, eu tava em casa, [...] mas chorei tanto, vixi, fiquei abalada, abalada, chorei muito, muito, muito, oh pra aí. E quando eu ficava... Aí eu... depois eu disse, 'que que eu faço agora?', 'quem é que vai cuidar de mim?', 'quem é que vai cuidar de mim?', [...] fiquei quieta né, aí tinha que ir pra lá pra fazer, tinha o rum, né, dela, não fui. Fui pro enterro também, eu fui. Mas, fiquei tão... fiquei ruim viu. Ai eu fui pra casa de Vitória, pra casa de Vitória, que era filha dela também. Ela tem Eru, Vitória. Aí eu disse 'Oh Vitória, vou ficar aqui, porque você tem Eru e eu vou ficar aonde? Não tenho onde ficar'. Aí fiquei, indo lá em Vitória, tudo, mas é, fiquei toda ruim, quase eu, do nada eu emagreci mais ainda, emagreci. O pensamento dela não saía, ficava sentada, parecia que tava vendo ela. [...] fiquei ruim, fiquei bem não⁹.

Ebomi Lúcia, segundo as fontes orais da pesquisa, foi uma das 3 primeiras filhas de santo da Ya Carmelita, foi de um barco com três Oxum. Por conta da idade avançada, a gravação com Ebomi Lúcia foi singular, pois não seguimos o roteiro de perguntas previamente elaborado, não houve circunstâncias silenciosas para captação de áudio e seus relatos seguiram os caminhos de sua

8 Orum pode ser definido como céu.

9 Entrevista com Ebomi Lúcia, realizada no dia 18 de janeiro de 2024, em Salvador (BA).

própria memória. Nas falas da Ebomi Lúcia, o tempo não parecia linear, o passado e as lembranças recentes se misturavam. Ela contava, enquanto fazia pomba, as histórias que sua memória guardou com carinho, momentos felizes e tristes. Sua vida estava conectada, em meandros complexos, com a de sua mãe de santo; para ela, a Ya Carmelita era mesmo uma mãe, havia cuidado, amizade, consideração e amor. Uma relação genuína, apenas delas, de seus orixás e dos caboclos. Lúcia não estudou, é analfabeta, sua vida foi dedicada ao trabalho, à sua família e a seus orixás. É uma senhora simples, modesta e humilde. Na data da gravação, ela estava com cerca de 83 anos de idade, segue forte e presente nas festas do Ilê Axé Jimewà.

Imagem 2 – Ebomi Maria Lucia. Frente de sua casa (2024)



Fonte: Autoral.

Na Imagem 2, vemos Ebomi Lúcia se despedindo. Esse dia em particular foi o dia da entrevista, estávamos na sua casa. A sensação gerada ao chegar foi próxima de estar em uma casa do

interior da Bahia, numa cidade pequena do sertão, como Nova Fátima ou Capela, uma casa que estaria na praça ou na zona rural. O devaneio de me sentir em outra cidade, logo quando entrei na casa, era cortado ao sair na rua: é Salvador, a capital. Havia sofá na sala, estante com TV, porta-retratos, quartos com cortinas nas portas e telhado alto. A gravação foi feita na sala de sua casa, num sofá de dois lugares, com intensa movimentação na cozinha, televisão ligada, ventilador ligado, duas crianças na sala e seu filho que passava mal. Era uma quinta-feira e o Babá Carlos já havia combinado de ir a sua casa fazer uma limpeza. No tempo dos preparativos, ela tranquilamente falou, e falou muito, chorou ao lembrar, revisitou sentimentos antigos, mas que ainda seguem vivos, latentes. A história da Ebomi Lúcia com o Ilê é mais antiga que o próprio Ilê; nasceu antes, com a amizade da Ya Carmelita, atravessou gerações e repousa na atual relação com o menino que viu pequeno, viu crescer e vê grande. A participação da Ebomi Lúcia na pesquisa e no texto ilustra um pouco da importância que o Ilê Axé Jimewà teve e tem na vida de muitas pessoas ao longo dos anos de trabalho. Ao falar do Babá Carlos, Lucia ri, lembra dele pequeno, quando dançava passos de Candomblé na frente dos adultos:

Mas, rapaz, Neno quando era com pouca idade [...] eu digo é 'você, você vai dar santo rapaz, você vai dar santo mesmo', ele ficava dançando, dançando, na sala né, a gente morria de dar risada dele. Dançava mesmo, eu digo 'você vai ser de Candomblé mesmo viu! Você vai ser mesmo!' Ele dançava, a gente dava risada. Aí você vê uma coisa dessa, aí como ele tá. [...] Eu sei que eu dava risada demais [...]. Dava risada de Neno dançando, dançando, agora nem parece, nem parece que é, que é aquele Neno que ficava dançando no meio da casa. Todos dava risada dele, eu disse 'Você vai ser de Candomblé viu'. Ele ficava dando risada, morrendo de rir (risos) ... morria de

dar risada. Até aí, tá vendo aí, tá vendo aí, tá vendo. Eu tive que... Agora eu tô aí na casa dele, porque eu não quis sair daí mais [...] ¹⁰.

“Neno” ou “Neni” é como a sua avó o chamava, um apelido carinhoso, íntimo e familiar. No Ilê, todos os antigos ou de muita convivência o chamam assim, de “Neni”. O Babá Carlos de Aira foi iniciado aos sete anos de idade, por sua avó, a Ya Carmelita de Omolu. Foi uma criança de terreiro. Sua mãe, Claudia, e seu pai, Roberto, são de Candomblé. Claudia hoje é Yakekerê e Roberto é um dos Ebomis do Ilê. Não há palavras que definam bem o significado de uma criança de terreiro, pois não se trata apenas de crescer na convivência com as festas do Candomblé ou ter sua avó ou mãe iniciadas. É algo maior, há um amor a tudo da cultura afro-brasileira presente no chão do Ilê: amor às músicas, às danças, aos orixás, aos caboclos, às comidas, às mais velhas e a todos os seus saberes; amor à comunidade, que coletivamente fortalece o Axé da casa.

Segundo Ebomi Lizete, quando perguntada sobre a administração atual do Ilê: “Eu vejo uma coisa boa, que ele sabe, fez o santo dele quando era pequeno, quando ele tinha negócio de 6 pra 7 anos, ele fez o santo dele e hoje em dia ele é um Babalorixá né. E sabe trabalhar, trata todo mundo bem e pronto” ¹¹. A Imagem 3 conta um pouco da iniciação do Babá Carlos. Na fotografia ele está sentado no quarto do santo, o roncó ¹², onde se criam os Iaô ¹³, em um momento anterior a tão esperada saída de Iaô. Segundo ele, na sua cabeça há uma representação do cordão umbilical, comunica que se está nascendo. Bem como a pintura no corpo, que vem a simbolizar a galinha d’angola, ave que, na iniciação, corresponde

10 Entrevista com Ebomi Lúcia realizada no dia 18 de janeiro de 2024, em Salvador (BA).

11 Entrevista com Ebomi Lizete realizada no dia 19 de janeiro de 2024, em Salvador (BA).

12 Nos terreiros de candomblé, o roncó é um quarto sagrado, lugar do mistério. É onde os iniciados se recolhem para receber aprendizados, lições e adquirir saberes.

13 Filho ou filha de santo já iniciados e que ainda não completaram sete anos de iniciação,

ao nascimento para os iorubás. A fotografia está maltratada pelo clima, mas segue fiel à memória desse dia tão importante para todas no Ilê.

Imagem 3 – Iniciação do Iaô Babá Carlos de Aira. Cerimônia pública no Ilê Axé Jimewà (2008)



Fonte: Acervo pessoal do Babá Carlos de Aira.

A iniciação figura o momento no qual os caminhos andados pelo Babá Carlos de Airá iniciaram oficialmente dentro da religião. De forma pública, comunica na prática, a toda a família de axé, a sanguínea e toda a comunidade presente, o filho novo que nasce no Ilê Axé Jimewà. O legado deixado por Jimewà é Jurema forte, tem força e presença. Os saberes ensinados por ela foram assentados na memória de todas suas filhas e filhos de santo.

Babá Carlos administra o Ilê de forma coletiva, com sua família, a Yálaxé Radija, o Babákerê Ramsés, o Bábálaxê Ariel, a

Yabassê Ina, a Ekedí Jan, a Yákekerê Claudia¹⁴ e outros membros. Com a gestão do Babá Carlos, muitas transformações aconteceram e seguem acontecendo. Uma delas, visível ao público, é o barracão, espaço sagrado, que passou por muitas transições. Grades, forro e portas foram retirados. As cores mudaram, as paredes ganharam grandes representações visuais de alguns Orixás, sendo eles, Obaluaíê, Xangô, Oxalá, Iemanjá, Iansã, Oxumaré, Logun Edé e Oxum. O Ilê ganhou também um perfil na rede social Instagram, em que publica fotos e vídeos de alguns eventos públicos, como entregas de cargos, saída de iaô, festa para Exu, para Caboclos(as), para Oxum e diversos outros Orixás. A divulgação de algumas cerimônias públicas é publicada por lá também e pode acontecer, em uma das festas, a social mídia do Ilê, Daiana Rose, abrir uma *live* para transmitir ao vivo a festividade, chegando virtualmente para aquelas que não puderam ir ao Ilê.

O barracão é um espaço singular no Ilê, quando não está em momentos ritualísticos e festivos, o espaço revela outras dinâmicas e é também um espaço de convivência. É um lugar vivo, em constante movimento, é lugar de descanso, de reuniões administrativas ou coletivas, de ensaios musicais, de ateliê para produção de contas, roupas, mariô e pintura.

14 Yálaxé: mãe do axé, responsável por distribuir o axé e cuidar dos objetos ritualísticos. Babákekerê: pai pequeno, segundo sacerdote do axé. Bâbalaxé: responsável por cuidar do axé do terreiro. Yabassê: é responsável pelo preparo dos alimentos sagrados no candomblé. Ekedí: cargo feminino que não incorpora e recebe a função de cuidar dos orixás. Yákekerê: mãe pequena, segunda sacerdotisa no axé.

Imagens 4 e 5 – Ebomi Roberto pintando a escultura de uma Padilha, 19 de janeiro de 2024



Fonte: Elielton Reis.

Nas Imagens 4 e 5, produzidas em 2024, é possível visualizar o barracão em um momento cotidiano, sendo ali, no momento, ateliê de pintura. Ebomi Roberto está sentado na frente de uma mesa com diversas tintas, pincéis e duas esculturas. O registro capturou o instante onde ele pinta a saia da obra de arte de vermelho e também admira seu trabalho. Está restaurando a representação material de uma divindade cultuada e são suas mãos que cuidadosamente pigmentam e constroem vivacidade.

Imagem 6 – A Mãe, Jimewà (2008)



Fonte: Acervo pessoal do Babá Carlos de Aira.

É possível visualizar, na Imagem 6, uma outra parte do barracão, pintado de branco e azul, criando uma atmosfera graciosa, suave e sucinta. Pequena, ao fundo da imagem, há uma arte com a representação de Obaluaíê e ao centro, de branco e rosa, a Iyalorixá Carmelita. Ao seu redor, estão Carlos, Ina, André, Ramsés, Adelino, Valdir, Elvis, Roberto, Elizelia, Alda, Uriel, Ana Karoline, Jandaíra e mais uma moça, que não conseguimos identificar. Os sorrisos são sinceros, o momento é importante. Das fotografias cedidas pelo Babá, essa nos ajuda a perceber as transformações do barracão, mudanças que marcam novos ciclos, iniciando novas histórias e saúda a ancestralidade.

OS DONOS DA TERRA

É indispensável na relação com os(as) Caboclos(as) o “vinho” da Jurema. Nos Candomblés e Umbandas, a bebida se faz presente

em diferentes momentos, têm receitas próprias, que variam de Ilê para Ilê. Além da própria Jurema, sabe-se que o “vinho” também contém mel e vinho tinto, por excelência a bebida sagrada dos(as) Caboclos(as). É difícil encontrar com precisão o momento no tempo em que a Jurema começou a fazer parte do sistema de crença afro-brasileiro. O *Diário de Notícias* de 09 de maio de 1905 publicou uma matéria acerca da invasão de um candomblé no qual foi encontrado, entre outras coisas, “um vaso com uma bebida a que dão o nome de jurema” (Santos, 1995, p. 103).

No Candomblé, as Caboclas e Caboclos não são apenas a representação simbólica de um ancestral indígena, há outras muitas camadas. Baseando-se em outra epistemologia, não ocidental, na qual a oralidade sobrepõe-se à escrita, o entendimento da experiência é a tônica. Escrever sobre os(as) Caboclos(as) é um grão de areia frente à presença de um(a) Caboclo(a) conversando, bebendo Jurema, dançando, cantando, dando conselhos ou dialogando em grupo. Neste terreno afro-brasileiro, a voz é o sólido do presente e a escrita é o rio do futuro, segundo o pesquisador David Santos da Silva;

A oralidade contrapõe as elaborações escritas, já que para nós, pessoas que vivem nas matrizes religiosas afro-brasileiras, é também uma forma de conexão mútua com os ancestrais, pois acreditamos que a voz dos mais velhos (pais e mães de santo) são canalizadas pelos Orixás, e pelos Encantados. Dessa forma, a tradição oral é uma forma de resistência cultural e sócio-política, já que durante muitos anos, os praticantes dos Candomblés foram perseguidos e proibidos de praticar as nossas crenças religiosas, e hoje o que temos, enquanto culto, é herança de toda uma elaboração coletiva (Silva, 2023, p. 90).

Os(as) Caboclos(as) podem possuir diversos conhecimentos e saberes que vão ser acessados e aconselhados àqueles que precisam e aos que procuram. No cotidiano do Ilê, o(a) Caboclo(a) pode chegar se precisar ou sem avisar. Caminha sempre pertinho do Pai ou Mãe de Santo, é parte fundamental da religiosidade afro-brasileira. Segundo Santos,

a definição do Caboclo como um ‘encantado’, que Campos (1946) identifica no séc. XIX como o nome do santo protetor do pai ou mãe de santo será frisado por vários autores (v. Mendonça, 1982; Dantas, 1988; Sena, 1984) como sendo aquele que depois de morrer se encantou. Em contrapartida, há os que definem o caboclo como os espíritos dos índios brasileiros (v. Landes, 1967; Yoshiaki, 1986; Magnani, 1986; Montero, 1974; Ortiz, 1978) presentes tanto na umbanda quanto no candomblé (Santos, 1995, p. 54).

Encantados, os(as) Caboclos(as) das religiões afro-brasileiras, são também filhos e filhas da Jurema. No século XXI, na Bahia, são abundantes nos terreiros de Candomblé e Umbanda; são espíritos que “baixam” para o auxílio da comunidade. Caboclos(as) são encantados(as) do movimento, que habitam na dinâmica da sobrevivência e da reterritorialização, ao descerem nos seus “cavalos”, arrastam nas pisadas o mar, as matas e o sertão baiano para as batalhas de um outro tempo (Silva, 2023, p. 51). Ressignificado, o nome “caboclo” serviu por muitos anos para rotular um tipo de mistura, forçada ou não, entre pessoas brancas e pessoas indígenas. A prole, estaria em uma subcategoria de “raça”, em que não poderia ser reconhecido como branco e nem indígena. Segundo Jocélio Teles,

a forma atual, caboclo, data de 1781, como significado de índio mestiço de branco com índia, homem do sertão, de hábitos rurais e de pele queimada pelo

sol. Ainda segundo Cunha, os autores dos séculos XVII e XVIII designavam o caboclo, em princípio, como índio em geral e, mais particularmente, o que já estava semi-aculturado [...] Os textos do séc XVII aludem aos índios semi-aculturados a serviço dos holandeses nas lutas travadas contra os portugueses, razão porque o termo caboclo assumiu o sentido pejorativo a que se referem os autores do século XVII. Em meados do século XIX adquire a acepção ainda viva hoje, de homem do sertão, caipira, roceiro (Santos, 1995, p. 53).

O “hoje”, frisado por Jocélio Teles, é do século XX, período histórico em que o mundo e o Brasil passaram por intensas e grandiosas mudanças. Há duas guerras mundiais, uma ditadura civil-militar, a redemocratização, processos intensivos de urbanização e industrialização, crescimento e estabelecimento da TV, dos celulares e diversas outras transformações na sociedade brasileira e internacional. No século XXI, o termo Caboclo(a) está solidamente conectado às religiões afro-brasileiras. Tendo a Jurema como seu fio condutor, por todo o Nordeste os(as) Caboclos(as) se fazem presentes. Segundo David Santos da Silva:

Para as religiões de matrizes brasileiras, o ancestral indígena que incorpora nos terreiros leva o nome de Caboclo ou Cabocla, embora o termo caracterize significados ligados a miscigenação forçada da população indígena com brancos europeus e utilizado anteriormente de modo pejorativo para essa população, o termo foi ressignificado conceitualmente com o tempo a partir da terreirização¹⁵ das palavras e dos movimentos literários, e hoje caracteriza a memória simbólica de poder e bravura dos indígenas (Silva, 2023, p. 52).

15 Conceito elaborado por Simas e Rufino (2018), que é aplicado para entender como os ensinamentos disponibilizados pela mitologia e cultura afrodiáspórica são válidos para o entendimento da territorialidade e corporeidade brasileira.

Curiosamente, o pesquisador Davi Santos da Silva evoca a presença do(a) Caboclo(a) como integrante de uma matriz brasileira. Compreende-se o presente, onde o território denominado de Brasil existe, mesmo que tenha em sua história diversas problemáticas, chega-se ao século XXI com um resultado. Em seu texto, ele denomina um dos tópicos de “O Orixá Brasileiro”; nessa seção, ele está falando especificamente dos(as) Caboclos(as). No Candomblé, em termos de importância e culto, a diferença entre Orixás e Caboclos(as) se dá na sua origem, havendo as divindades vindas no ori¹⁶ dos africanos e há as divindades da terra que se chega em diáspora, podendo, todos, serem considerados espíritos e divindades, mas que carregam diferenças sucintas complexas.

Complexa, podemos compreender e corroborar a ideia que os(as) Caboclos(as) não seriam eguns, embora possam também ser. Ao passo que são espíritos de pessoas que viveram, mas que depois de mortas, continuam vivas. Para apreender melhor essa encruzilhada, vejamos: *eguns* são espíritos mortos, de quem viveu na terra e morreu; Caboclos(as) são espíritos vivos, de quem viveu na terra e faleceu. Não há possibilidades, tangíveis no momento, para saber ou identificar os fatores que distinguem a vida e a morte, depois da morte. Essa sucinta definição, não é sólida, pois além de rasa, esbarra em fenômenos que ultrapassam o tempo possível para esta pesquisa. Ambas as possibilidades podem ser possíveis, para ontologias que não são euro-ocidentais. Nos Candomblés e Umbandas, os(as) Caboclos(as) são vivos(as). Na ontologia afro-brasileira, entendimento sobre *morto* ou *vivo*, aparece despido das influências colonizadoras, que existem sobre outros pressupostos. Luiz Rufino e Luiz Antonio Simas, no livro *Fogo no Mato: a Ciência Encantada das Macumbas*, traçam outras teorias e metodologias para compreensão da cultura afro-brasileira, segundo eles,

16 Ori significa “cabeça”.

A fundamentação de uma ciência encantada nos provoca a problematizar as ciências humanas e o conceito de humanidade, assim como foram veiculados ao longo do tempo. Dessa forma, partimos da orientação de que ambas as noções padecem de uma condição de desencantamento, ou seja, de não vitalidade. Os desencantamentos das ciências humanas e da noção de humanidade assentam-se, basicamente, na incapacidade que os modelos alicerçados nos paradigmas do Ocidente europeu têm de não reconhecer outras perspectivas ontológicas, epistêmicas, cosmogônicas e filosóficas produzidas fora do eixo em que ele julga se encontrar (Ocidente europeu como ideologia) (Simas; Rufino, 2018, p. 31).

Nos Ilês da Bahia, as fontes orais e escritas indicam a experiência como pilar fundamental para compreensão dos Orixás, dos(as) Caboclos(as), dos ritos e da comunidade. Não é possível encontrar o exato momento histórico para marco da inserção dos rituais e presença dos(as) Caboclos(as) nos cultos religiosos afro-brasileiros. A pesquisa tem compreendido este momento como expressões múltiplas através do tempo. As investidas coloniais, o pós-abolição e os anos de ditadura civil-militar tornaram os cultos aos ancestrais africanos e indígenas dessincronizados. No Ilê Axé Jimewà, a Ya Carmelita resgata para sua família seu próprio caminho cultural, e firma a permanência da cultura afro-brasileira, de matriz africana e brasileira.

O aprendizado do uso e manipulação das plantas, em especial a Jurema, pode ter ocorrido no século XVI com a troca recíproca de saberes indígenas com povos africanos. Frente à esmagadora colonização, os aprendizados e contato com os originários se recria provido pela Jurema, pelos Caboclos e Caboclas, segundo David Santos da Silva;

O culto destinado aos Caboclos e Caboclas, não se trata de nenhuma forma um processo de sincretismo afro-ameríndio, porque os elementos indígenas são utilizados apenas como representações simbólicas do que seria para os Bantus a cultura indígena. No processo de territorialização os ancestrais indígenas passaram a ser cultuados em fundamentos religiosos de origem africana, através das vestimentas que seguem a estética dos Nkisis, a utilização de assentamento, firmeza, e o uso do vocabulário de origem Bantu nas cantigas e rezas. Silva (2018), entende o culto destinado aos ancestrais indígenas como fato, elaborado a partir das trocas históricas e não apenas nos candomblés de origem Bantu (Silva, 2023, p. 53).

São as trocas históricas que focam nossos olhares. As representações simbólicas visuais dos indígenas nos cultos afro-brasileiros, recriados na festa do(a) Caboclo(a), ao que tudo indica, pode ser o princípio oportuno para estabelecimento de um profundo contato entre afro-brasileiros e povos indígenas. A presença dos espíritos, donos da terra, se refaz nas periferias e zonas rurais marginais do século XX e do XXI, onde a presença indígena é invisibilizada quando existente. Ainda segundo David Santos:

O culto dos Caboclos e Caboclas é resultado do diálogo e da transformação social, transmitida através da oralidade, das memórias compartilhadas em saberes fazeres. O axé vital presente nos cânticos e nos fundamentos co-criados entre indígenas e negros africanos, nos transmite uma cosmovisão elaborada a partir das dores divididas entre povos que foram brutalmente escravizados, e hoje descem em terreiros para afirmar que estão vivos e são donos dessa terra (Silva, 2023, p. 59).

O autor citado acima, aponta um elemento ressonante na contemporaneidade: são as “dores divididas entre povos que foram brutalmente escravizados”. As heranças da escravização pairam nas vidas de todas as brasileiras, e para as massas oprimidas historicamente, o racismo afeta na mesma proporção a população afro-brasileira, e as disputas por terra vêm a afetar os povos indígenas, que seguem em retomada e preservação de seus territórios, na medida em que são atravessados por investidas de fazendeiros, garimpeiros e políticos.

É a Jurema a bebida dos(as) Caboclos(as); é também a Jurema a planta sagrada dos povos originários e é a Jurema a medicina encantada do Brasil. Segundo Babá Carlos,

Caboclo Eru é o chefe do nosso terreiro, ele foi o caboclo da minha avó que resolvia todos os problemas, a gente aguardava ele para dar autorização das festas e essa linhagem dos caboclos foi se passando, hoje como Tubancé faz esse papel juntamente com a permissão do nosso ancestral. É o meu caboclo¹⁷.

O nome dos(as) Caboclo(as) são múltiplos, suas origens também, mas seus objetivos seguem um fluxo possivelmente similar. Representam um ancestral indígena que religa à sua comunidade e desce para auxiliar no caminho de um bem viver. Também é a influência da terra, do lugar que se pisa, que se risca, que se encanta. O significado dos(as) Caboclos(as) para não frequentastes de suas festas, é de difícil apreensão, pois não estão diante da experiência recheada de significados. Nos candomblés baianos os Marujos são tidos como Caboclos, por atuarem na mesma função que os ancestrais indígenas, enquanto mensageiro entre o mundo espiritual e terreno. Já nas Umbandas, os encantados do mar são compreendidos como espíritos independentes (neutros) (Silva, 2023, p. 61).

17 Entrevista com Babá Carlos de Aira realizada no dia 17 de janeiro de 2024, em Salvador (BA).

Nessa rede complexa e envolvente dos(as) Caboclos(as), os Marujos acrescentam água, fluidez e presença ancestral das terras tocadas pelos oceanos. Junto a eles encontram-se os Caboclos de Couro, conhecidos como Boiadeiros; são espíritos encantados de indígenas que fugiram para o sertão adentro, em busca da sobrevivência diante as guerras causadas pelos colonizadores e bandeirantes (Silva, 2023, p. 59).

A multiplicidade possível dentro dos Candomblés e Umbandas são terrenos em constante expansão. Nas primeiras décadas do século XXI, já se faz presente um crescimento visível das religiões afro-brasileiras; são comunidades que nas margens transformam vidas, curam doentes e assentam saberes. O crescimento não se dá apenas através dos afro-brasileiros; é justamente a frequência dos brancos cultuando os Orixás e Caboclos(as), que populariza as divindades. A busca aos terreiros de Candomblé e Umbanda não é mais apenas para fazer trabalhos, mas sim para se iniciar e aculturar-se da cultura afro-brasileira. Trabalhos sobre religiosidades afro-brasileiras, produzidos nas décadas de 90 do século XX, por mãos de pessoas brancas, são fontes materiais das transformações e permanências postos dentro e fora do Candomblé e da Umbanda. Ao ler e analisar textos sobre cultura afro-brasileira, produzidos por pessoas brancas, encontramos diversas lacunas e preconceitos, demonstrando que ainda há um longo caminho a ser percorrido pela branquitude brasileira e muitos banhos de ervas para limpar toda quizila produzida por seus ancestrais brancos. Como, por exemplo, um equívoco que a autora Clarice Novaes da Mota consuma. Segundo ela,

o vinho indígena traz ancestrais e divindade(s) através das visões que ele supostamente propicia que, aí sim, é veículo, mensageiro e símbolo grupal. Por outro lado, não existe no Candomblé a ênfase sobre um 'segredo, visto que a bebida é compartilhada inclusive com a audiência de não iniciados. Além

disso, não existe necessidade de um segredo que garanta uma sobrevivência cultural e espiritual de uma comunidade em perigo de extinção, como no caso indígena (Mota, 2005, p. 231).

Devemos observar que as festas públicas no Candomblé são antecedidas de rituais secretos, fechados e de participação apenas para os “da casa”. O segredo nas religiões de matrizes africanas é o que mantém o “fundamento”. Embora muito já se tenha estudado das práticas religiosas afro-brasileiras, é fácil considerar sua propriedade mutável. Cada Ilê que nasce tem uma raiz e dela os segredos são multiplicados, podem ser reelaborados e, em diálogo com as entidades, criados.

O século XXI apresenta fenômenos sociais completamente novos; há mãos pretas escrevendo sobre a sua própria cultura e resgatando as outras mãos da mesma cor. Davi Santos da Silva é parte desse movimento, bacharelado em comunicação social-jornalismo, escreve seu trabalho de conclusão de curso nomeado “Pedrinhas Miudinhas: O Culto de Caboclos e Caboclas em Santo Amaro – BA”. Ele é uma das fontes desta pesquisa. Nas religiosidades afro-brasileiras, os(as) Caboclos(as) atendem a todas, não há cor ou classe social, apenas a demonstração afetiva de um caminho possível, onde a igualdade caminha junto à equidade.

A FESTA DO CABOCLO E A JUREMA

primeiramente sua bença meu pai Eru, bença meu pai Tubancé, Large grande, Sete Flecha, Ogum de Dilê, Serra Negra, todas as tribos. A Jurema é sagrada. A Jurema é nossos ancestrais, a Jurema é o nosso coração indígena, porque é sagrado e pertence aos donos da terra¹⁸.

18 Entrevista com Babá Carlos de Aira, realizada no dia 17 de janeiro de 2024, em Salvador (BA).

No dia 14 de janeiro de 2024, um domingo, fui para uma festa no Ilê Axé Ominile, administrado pela Iyalorixá Edna de Oxum, dedicada ao caboclo da casa. A festa estava marcada para as 14h. Saí do Pau da Lima, com Claudia, Daiana e Lizete, às 14h30, atrasadas. Chegamos a Cajazeiras, no Ilê, 15 minutos depois. Da rua não se podia dizer que ali havia um terreiro; a entrada era apenas um portão de ferro, que dava para um minicorredor que logo era cortado por escadas, outro corredor e mais escadas, mais um corredor e mais lance de escadas. Depois de três lances de escadas, com contrapiso de mosaico branco e algumas casas, chegamos ao barracão¹⁹, onde a festa já havia iniciado.

Decorado com diversas folhas de dendê, já na entrada podia-se ver todo o barracão, e, do outro lado, acima dos atabaques e dos ogãs que tocavam em harmonia, um letreiro em isopor verde dizia “SALVE TUPINAMBÁ”. Após sentir o calor do espaço, vi as pessoas. Muitas cores e também muito branco monocromático. A festa inicia-se com o xirê. Pode-se facilmente compreender o que estava acontecendo através das cores: quem veste branco monocromático é geralmente abiã; os mais velhos, ebomis, pais, mães de santo trajam lindas roupas coloridas, estampadas em diversas formas, artes e combinações. Neste dia, pude observar com mais atenção as cores; é festa de Caboclo(a), e as estampas coloridas fazem parte do evento; e até quem não é da religião/iniciada, vai com roupas florais ou coloridas. É festa de caboclo(a), e a alegria faz, naturalmente, parte do batuque.

Durante toda a festa, vi apenas os(as) caboclos(as) tomando Jurema, que sai de um pote de barro, com uma bandeira do Brasil na frente, para canecas de barro. Vermelho, o “vinho” da Jurema pintava a parte interna das canecas, que do tom ocre, fica quase marrom quando umedecidas. Fica visível que a Jurema é a bebida das encantadas, cumpre seu propósito. As pessoas preenchem o espaço, tanto dentro do barracão como fora. Em uma pequena

19 Barracão é o nome do espaço físico onde acontece a festa, é sagrado.

parte, à esquerda da entrada, podia-se ver a cabana, feita com folhas de dendê. Havia diversas frutas e outras oferendas, como milho, abóbora, frango e peixe assado – era um banquete.

Na cabana, o que mais chamava a atenção era um enorme bolo nas cores verde e amarelo, com a bandeira do Brasil em cima feita de papel-arroz. Seis horas de festa depois de nossa chegada, era possível discernir que alguns(mas) Caboclos(as) já tinham ido embora e que outros estavam chegando. A música, som dos atabaques e cânticos, seguem constantes; apenas em alguns momentos o ritmo pausa, mas logo já começa novamente. Todos(as) os(as) Caboclos(as), um(a) por um(a), cantam sua música, dançam, bebem e fumam charutos. É servido água, cerveja e refrigerante e, quando menos se espera, o ajeum²⁰ chega. A maioria das pessoas, tanto dentro como fora do barracão, estão comendo. Havia frango, farofa, feijão, arroz, repolho refogado, batata e cenouras cozidas.

Os caboclos usavam roupas coloridas, algumas com estampas floral ou animal, amarradas, laçadas, de maneira específica e individual. A roupa dos Caboclos e Caboclas nada tinha a ver com roupas africanas ou indígenas; era algo próprio, criado e recriado para o Candomblé. Na cabeça, alguns(mas) Caboclos(as) carregam cocares, com várias penas, alguns com búzios ou madeira entalhada, outros(as) usam chapéus de couro ou pequenos torsos amarrados. Era possível notar que os(as) Caboclos(as) que usam couro são boiadeiros e os que estavam usando apenas um branco monocromático eram dos filhos de Oxalá. As pessoas não incorporadas bebiam cerveja, que, depois da saída paramentada dos(as) Caboclos(as), não parou de ser servida. Seguiam cantando, batendo palmas e festejando com os donos da terra. Refrigerante de laranja e guaraná também eram servidos, de tempo em tempo, para a alegria das crianças.

20 Comida.

Um fato curioso chamou-me atenção, em certo momento, em que os(as) Caboclos(as) convidam algumas pessoas para sambar e cantar; falam também em seus ouvidos, dizeres que convidam outros(as) Caboclos(as) para descer e aproveitar a festa. Uma mulher foi convidada; quando começou a sambar, seu Exu respondeu, desceu e chegou rindo, se balançando. Rapidamente, levaram ela para o quarto do santo, minutos depois ela voltou para o barracão, carregando um leve semblante de vergonha. Naquele momento, não compreendi, mas logo saberia com mais detalhes o ocorrido. Mais ou menos às 19h30, todo o samba foi interrompido pelo momento de oração na cabana, todos os caboclos se sentaram em semicírculo, fazendo uma grande volta pela cabana. Cantaram, cantaram e depois, vagarosamente, compartilharam Jurema com quem quisesse beber. Um Caboclo de nome Tupiniquim me ofereceu Jurema, aceitei e bebi. Depois começaram a comer abóbora com mel, o mesmo Caboclo que me ofereceu Jurema, me ofereceu a abóbora com mel; aceitei e comi. Estava uma delícia. Quando o pote de Jurema parecia já vazio, e a abóbora toda fora comida, os atabaques voltaram a tocar e os(as) Caboclos(as) a dançar e cantar.

Por volta das 20h, eu, Claudia, Daiana e Lizete fomos embora. Fui embora com muitos presentes; além de todo o conhecimento imaterial, ganhei um copo de plástico adesivado com a data e nome “salve Tupinambá”; era uma lembrança da festa para todas as presentes. Ganhei também uma caneca de barro, pintada de vermelho por dentro, dada a mim por Lizete, que pediu a um integrante da casa que auxiliava os(as) Caboclos(as). Eu havia chegado a Salvador na quinta e no domingo estava presenciando a força que a Jurema tem e a festa do Caboclo Tupinambá.

A festa dedicada ao Caboclo ou à Cabocla é um momento singular: há muita alegria, muitas folhas, muitas frutas, muitas estampas, muito verde, muita música, muita dança, muitas bebidas, comidas e a Jurema. A mãe ou pai de santo que tem seu(sua) Caboclo(a), em algum momento do ano fará uma grande festa

oferecida a ele(a) e convidará suas irmãs e irmãos de santos, amigos e amigas. No dia da festa há diversas outras pessoas, parentes, curiosos, amigas de convidadas e crianças. As pessoas convidadas para a festa poderão convidar outras pessoas, que conhecem ou não o Ilê.

Neste evento, há alguns acontecimentos previstos, e os presentes vão seguindo o fluxo desses momentos organizados pela administração do Ilê. Alguns desses momentos são o xirê, a chegada dos(as) caboclos(as), a saída dos paramentados, as músicas, a dança e a reza na cabana. O xirê é uma formação circular, em que os pais e mães de santo, iaôs e abiãs dançam em harmonia formando uma roda, que inicia e termina com a Iyalorixá ou Babalorixá do Ilê; cantam e dançam para os Orixás, começando por Exu. Seguindo depois para o cântico que chama o Caboclo dono da festa e, após sua chegada, cantam para seus amigos descerem. Quando todos os caboclos descem, a festa é pausada e os Caboclos saem para que possam ser vestidos. Segundo o pesquisador Jocélio Teles dos Santos, e pelo que também pude observar no Ilê Axé Ominile,

O retorno dos Caboclos ao barracão é feito em fila, com a mãe pequena à frente, dançando. Logo depois, vem o Caboclo do pai ou da mãe-de-santo do terreiro, que está sendo homenageado com a festa. Atrás dele vêm vários Caboclos que se manifestaram a partir do ingrossi. Sendo ou não membros do terreiro, lhes é permitido 'ser vestido' (Santos, 1995, p. 107).

As roupas vestidas pelos(as) Caboclos(as), nos Ilê Axé Jimewà e o Ilê Axé Ominile são de formato singular, diferente do que se pode compreender, erroneamente, como vestimentas indígenas. Nos *frames* abaixo, de um vídeo feito durante a festa de Caboclo(a) no Ilê Axé Ominile, podemos visualizar um pouco de como são as roupas, o desenho da festa e o respeito que os presentes têm

aos(às) Caboclos(as). No centro do vídeo, de verde, vemos Tubance, o Caboclo do Babá Carlos. Próximo a ele, na Imagem 8, está a YáKekerê Claudia, que o acompanha em um momento valoroso. Tubance, na Imagem 7, ajoelha-se diante das Ebomis, dos atabaques e Ogãs, saúda-os, canta, coloca seu cocar, pega sua flecha, levanta, sob o coro musical e sob os fortes toques de atabaque e começa a dançar. Na Imagem 8, ao fundo, é possível observar o Caboclo Tupinambá, da Ya Edinha; a festa é em homenagem a ele.

Imagens 7, 8 e 9 – Tubancé. Caboclo(a) da mãe Edinha de Oxum.
Cerimônia pública no Ilê Axé Ominile (2024)



Fonte: Acervo pessoal do Babá Carlos de Aira.

Na Imagem 9, última dos três *frames*, no canto esquerdo, podemos olhar para outro Caboclo, ele segura uma caneca de barro contendo o “vinho” da Jurema. Neste mesmo *frame*, ao fundo, os ogãs tocam fervorosamente os atabaques, com a força de suas mãos, tocam o couro e produzem melodias encantadas. Segundo o pesquisador Jocélio Teles dos Santos, ao falar sobre as festas de Caboclos(as) ocorrida no ano de 1995, ele observa que;

Os cânticos são acompanhados por atabaques tocados com as mãos. Essa forma de tocar atabaque

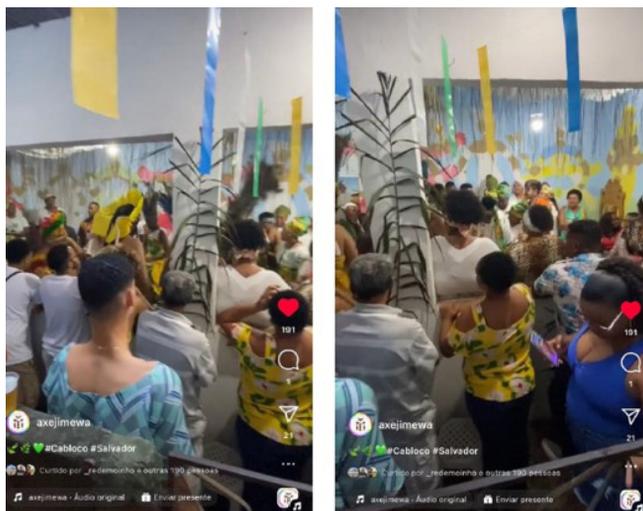
é padrão do candomblé angola. Nos candomblés ketu o atabaque é tocado com aguidavis, varetas de goiabeira, tamarindeiro ou cipó duro. Contudo, nas festas aos caboclos, os atabaques são tocados com as mãos. Este fato é importante para situar a influência dos candomblés de origem bantu nos candomblés iorubás, já que é comum se notar o caminho inverso de influências, ou seja, uma iorubanização dos candomblés angola (Santos, 1995, p. 98).

Independentemente das influências trocadas dentro das religiosidades afro-brasileiras, uma das diferenças entre as festas dedicadas aos Orixás e aos(às) Caboclos(as) acontece justamente na percussão. Os atabaques são tocados com as mãos, o som produzido é criado pelos ogãs²¹ ou outros qualificados e autorizados. Nas Imagens 7, 8 e 9, acima dos atabaques, na parede, vemos o letreiro verde que diz “Salve Tupinambá”. O letreiro é parte do desenho da festa, comunica e homenageia ao mesmo tempo a quem se dedica o evento. O barracão tem em abundância elementos visuais verde e amarelo; além do letreiro, há detalhes em tecido, em papel, há as folhas de dendê nas paredes e diversas outras folhas no chão. Não tem bandeirolas ou elementos em azul, junto ao amarelo e verde.

Nas Imagens 10 e 11, abaixo, vemos dois *prints* feitos de um vídeo, postado na rede social do Ilê Axé Jimewà, plataforma *Instagram*, publicado no dia 4 de julho de 2023. Nos *frames*, podemos visualizar a presença das folhas de palmeira ou dendê, as bandeirolas azul, verde e amarelo e uma grande multiplicidade de cores e estampas.

21 Ogã: cargo masculino com diversas funções, sendo uma delas a tocar as músicas dos rituais.

Imagens 10 e 11 – Bandeirolas verde, azul e amarelo. Cerimônia pública no Ilê Axé Jimewà, em 2 de julho de 2023



Fonte: <https://www.instagram.com/reel/CuSEdfjAwjk/?igsh=cDZ6enFnMGFqdG14>

No vídeo, é possível ouvir a música que se canta, em coro no momento, ver a dança dos(as) Caboclos(as), que fumam seus charutos, e perceber a forma como o público presente observa e registra a presença dos donos da terra. Há dois planos possíveis de análise no vídeo, a parte interna do barracão, onde os(as) Caboclo(as) são acompanhados(as) pelas Ekedis, Abiãs²², Iaôs, Ebomis e algumas convidadas. E a parte externa, onde ficam apenas as convidadas, que observam, prestigiam, bebem, cantam e batem palmas na harmonia dos atabaques.

O copo com cerveja, na Imagem 10, pode ser um símbolo de diferenciação. A presença de bebida alcoólica nos Ilês só acontece nas festas a Exus e aos(às) Caboclos(as). Com essa característica, o evento humildemente demonstra a humanidade, o jeito que se comemora e que se diverte. A festa é religiosa, mas completamente dinâmica e humanizada; suavemente os(as) Caboclos(as) traba-

22 Abiã: denominação de pessoa recente no candomblé, que ainda não foi iniciada.

lham, de maneira misteriosa, o bem-viver de todas as presentes. A Jurema, quando compartilhada pelos(as) Caboclos(as) e bebida pelas pessoas presentes, é capaz de curar até o que não se sabia que precisava. É uma bebida encantada.

CONCLUSÃO

Nas festas observadas, dedicadas aos(às) Caboclos(as), foi possível notar elementos simbólicos, sagrados e indispensáveis para a festa. O xirê, a cabana, as frutas, o “vinho” da Jurema, a decoração em tons verde, amarelo e azul, combinam com as roupas que são criações e recriações únicas. As referências indígenas se dão pela prática de vida cotidiana que cultiva a comunidade, a importância das plantas, as penas, o arco e a flecha. As roupas dos(as) Caboclos(as), não parecem buscar “parecer indígena”, mas sim ser, na complexidade que as culturas indígenas são. São os(as) Caboclos(as) os próprios indígenas, enquanto indivíduo, de outras épocas, que morreram e continuam vivos.

Os(as) Caboclos(a) podem ser também líderes da comunidade, auxiliando nos caminhos da vida cotidiana, trabalhando na cura, no fortalecimento do Axé, nos aconselhamentos para dúvidas da vida. São detentores de conhecimentos e saberes da fauna e flora, compartilham para que as plantas sejam cura, proteção e alimento. São os(as) Caboclos(as) parte fundamental do terreiro. Nos Candomblés e Umbandas, o “vinho” da Jurema é a sua bebida sagrada, é fundamento e fundamental nas suas festas. Seriam os(as) Caboclos(as) os(as) filhos(as) encantados(as) da Jurema? Aquele ou aquela que em vida bebeu Jurema, se encantou? Que Encantado(a), atravessou o tempo e vive o presente mantendo sua função de liderança, caminhando lado a lado com a comunidade, bebendo Jurema e festejando publicamente os bons caminhos do grupo? Seria a solução ancestral, encontrada pelos africanos e indígenas para permanecer? Permanecer lembrando, de tempos em tempo, de suas origens, dos seus contatos nas vivências de

quilombo ou escravização? Religando ou estabilizando as conexões de suas próprias raízes, construindo o permanecer do culto aos ancestrais, aos saberes e memórias de suas próprias culturas?

São perguntas complexas demais para um texto tão pequeno, mas as dúvidas possibilitam visionar caminhos para a escrita. É certo que as festas aos(às) caboclos(as) são de suma importância para a cultura afro-brasileira; são um culto antigo e complexo, que aos olhos leigos se faz simplório. A Jurema se faz presente como “vinho” amálgama, bebida sagrada contendo a força para curar e limpar aquelas que precisam. Os símbolos nas festas são abundantes, remetem ao nacional, ao brasileiro, às florestas em abundância e aos encantados. O Ilê Axé Jimewà é terreno fértil, que floresce cotidianamente as flores da vida e da vivência coletiva, mantém, resgata e afirma a cultura afro-brasileira, tem axé em abundância e segue com a casa forte.

REFERÊNCIAS

- AMADO, Janaína. **Usos & abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (rito nagô)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- CARNEIRO, Henrique. As plantas sagradas na história da América. **Varia historia**, v. 20, n. 32, p. 102-119, 2004.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Jurema**. Campinas: Mercado de Letras, 2020.
- GUIMARÃES, Samuel Novaes. **Obaluaê, o médico entre os orixás**. Juiz de Fora: UFJF, 2017.
- JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. Tradução Marina Appenzeller; revisão técnica Rolf de Luna Fonseca. 14. ed. Campinas: Papirus Editora, 2012.
- LIMA, Valdir. **Cultos afro-paraibanos: jurema, umbanda e candomblé**. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2020.
- MEDEIROS, Guilherme. O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste no século XVIII. **Clio Arqueológica**, n. 20, p. 123-150, 2006.

MOTA, Clarice Novaes da. Jurema e identidades: um ensaio sobre a diáspora de uma planta. O uso ritual das plantas de poder. *In*: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (org.). Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 219-38.

MOTA, Clarice Novaes da; BARROS, José Flávio Pessoa de. O complexo da Jurema: representações e drama social negro-indígena. *In*: MOTA, Clarice N.; ALBUQUERQUE, Ulisses P. **As muitas faces da Jurema**: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: Editora Bagaço, 2002. p. 19-59.

OLIVEIRA, Alexandre A. S. de. Teologia da Jurema. Existe Alguma? **V Colóquio de História**. Perspectivas Históricas: historiografia, pesquisa e patrimônio, 2011.

REESINK, Edwin B. Raízes históricas: a Jurema, enteógeno e ritual na história dos povos indígenas no nordeste. *In*: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino; MOTA, Clarice Novaes (ed.). **As muitas faces da Jurema**: de espécie botânica à divindade afro-brasileira. 1. ed. Recife: Editora Bagaço, 2002. p. 61-96.

REZENDE, Marcos. **Mulheres de axé**. Salvador: Kawo-Kabiyesile, 2013.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra**: o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: SarahLetras, 1995.

SILVA, David Santos da. **Pedrinhas miudinhas**: o culto de caboclo e caboclas em Santo Amaro – BA. Cachoeira: UFRB, 2023.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

10

DA COMUNIDADE DE FALA À COMUNIDADE
DE PRÁTICAS: O TERREIRO DE NAÇÃO ANGOLA
UNZO BAMBURUCEMA D'UNZAMBÉ¹

Carlos César Borges Nunes de Souza
(UNEB)

Raquel Meister Ko. Freitag
(UFS)

O LOCUS DE UM ESTUDO SOCIOLINGUÍSTICO ESTILÍSTICO

A sociolinguística Estilística tem, como foco principal, o estudo do significado social da modalização estilística do(s) falante(s) (Eckert, 2012). A busca pelo significado social, no campo da Sociolinguística, não é uma novidade. Labov (1963), em sua pesquisa na comunidade de fala de Martha's Vineyard, chegou à conclusão de que a centralização dos ditongos /ai/ e /au/, respectivamente [ɛi] e [ɛu] e, em algumas situações, [ɔi] e [ɔu], com alta taxa de produção entre os pescadores da ilha, carregava a insatisfação desses com o que consideravam invasão por parte dos veranistas. Como a centralização não era comum fora de Martha's Vineyard, os ilhéus a

1 Este artigo é resultado parcial de uma pesquisa de Doutorado realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens da Universidade do Estado da Bahia sob a orientação da Dra. Norma da Silva Lopes e no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Sergipe, sob a coorientação da Dra. Raquel Meister Ko. Freitag, das discussões no Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEMS/do Núcleo de Estudos de Língua Portuguesa da UEMS, contou com CNPq de Doutorado Sanduíche na modalidade SWP, processo nº 300848/2024-2.

utilizavam deliberadamente para demarcar o seu pertencimento original à ilha. Labov observou que muitos filhos de pescadores que iam para o continente esforçavam-se para perder a marca de centralização dos ditongos /ai/ e /au/ e pronunciá-los como [aɪ] e [aʊ], forma padrão característica do Sul da Nova Inglaterra. Os que retornavam, decepcionados com a aventura no continente, também resgatavam a centralização como forma de identidade. A centralização possuía um significado social para os ilhéus.

Os estudos sociolinguísticos subsequentes passaram da busca pelo significado social para a verificação da distribuição das variantes de acordo com categorias macrossociais como escolaridade, sexo/gênero e idade e dos padrões que podem ser detectados por meio da quantificação dos dados. O *locus* do levantamento dos dados quantitativos é a comunidade de fala: um grupo de falantes que compartilham das mesmas normas a respeito da língua (Labov, 2008 [1972], p. 150). Por meio dos dados levantados e analisados é possível inferir padrões intra e extralinguísticos que condicionam a variação e, daí, realizar generalizações.

Com a retomada do estudo do significado social na Sociolinguística Estilística (Eckert, 2012), uma revisão epistemológica se fez necessária. A revisão epistemológica em relação às categorias macrossociais e ao *locus* da pesquisa é seminal. Não que a Sociolinguística Estilística não trabalhe com categoria macrossociais como gênero, por exemplo, mas a busca pelo significado social de uma variante, condicionada por questões de gênero, não está associada ao levantamento de dados em uma amostra heterogênea da comunidade de fala, mas no valor de mercado (Bourdieu, 1996) que a variante possui, e este valor em um grupo bem menor que a comunidade de fala, ou seja, na comunidade de práticas (Wenger, 1998). Uma comunidade de práticas é um agrupamento de pessoas que se reúnem em torno de um propósito comum: universitários, médicos, religiosos e militares, por exemplo, compartilham de ideias, formas de pertencer e de aprender comuns e utilizam o

dispositivo linguístico (Wenger, 2000; Eckert; Wenger, 2005) como uma das maneiras de organizar as formas de identificação de pertencimento ao grupo. A variante linguística indexicaliza (Silverstein, 2003) significados sociais compartilhados pela comunidade de práticas e, não necessariamente, podem ser generalizados para outras comunidades. O significado social de uma mesma variante linguística por ser avaliado positivamente em uma determinada comunidade de práticas e negativamente em outra.

Em nossa pesquisa de doutoramento, estamos em busca do significado social dos pronomes de tratamento *o/a senhor/a* e *ocê*, na posição de sujeito, em uma comunidade de práticas religiosas. Será que a religião condiciona a performance linguística de seus membros, a fim de marcar o pertencimento ao grupo religioso?

É POSSÍVEL A RELIGIÃO COMO CONDICIONADOR SOCIOLINGUÍSTICO?

Pesquisar a relação entre linguagem e religião, tratando essa última como uma categoria social, é uma atividade recente no campo da sociolinguística. Por esse motivo, é necessário discutir, antes de apresentar a história do Terreiro Unzo Bamburucema D'Unzambé sobre como a religião pode condicionar os usos linguísticos, especificamente, o uso das formas de tratamento. O que justifica o tratamento da religião enquanto categoria social, ou melhor, categoria sociolinguística?

Durkheim (1996) parte do pressuposto de que a religião é um sistema de representações coletivas e, conseqüentemente, reflete realidades coletivas, o que conduz o referido pesquisador à afirmação de que a religião é uma coisa “eminentemente social”. Sendo assim, a religião é um fato social como o são a família, o estado, o trabalho, a escola, etc. O autor afirma que

As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para criá-las, uma multidão de espíritos diversos associou, misturou, combinou suas ideias e seus sentimentos; longas séries de gerações nelas acumularam sua experiência e seu saber (Durkheim, 1996, p. XXIII).

O sistema de representações religiosas, além de eminentemente social, caracteriza-se por ser articulado via linguagem, verbal ou não. Afinal de contas, o que são as narrativas sobre os Orixás, a iconografia religiosa do Candomblé e a tradição oral sobre as práticas religiosas? Não são todas representações coletivas desse universo articulando-se por meio da linguagem?

Mukherjee (2013) defende que dois elementos tornam o estudo da linguagem e religião inseparáveis. O primeiro deles é a importância da linguagem para religião. Acessamos a religião por meio de história (oral ou escrita), hinos, mitos, isto é, de narrativas. A linguagem é indispensável para expressar a religião e suas ideias. O segundo elemento que vincula linguagem e religião é identidade. A língua/linguagem muda de acordo com as necessidades de dada sociedade ou comunidade, assim também com a religião, pois ela se adapta às necessidades de determinado grupo religioso ao longo do tempo. Como já demonstramos anteriormente, ambas, linguagem e religião, são construtos sociais e servem aos interesses de comunidades/sociedades.

Keane (1997) demonstra que, para interagir com o universo religioso, a religião usa recursos linguísticos. Ao contrário de situações discursivas menos marcadas, no contexto religioso, a fonte das palavras (um livro, um sacerdote, um xamã), a identidade, agenciamento e a presença dos participantes na interação verbal marcam fortemente o uso da linguagem na religião. Por conta disso, Keane argumenta a favor de uma linguagem religiosa, definindo a mesma em termos de construção identitária pela diferenciação

em relação a outras pessoas e outros momentos de interação verbal em que a religião não está presente. O pesquisador afirma ainda que os participantes de uma dada religião consideram a linguagem religiosa diferente da linguagem utilizada no dia a dia.

Por exemplo, a escrita hierática do Antigo Egito não possui uma estrutura linguística dada por uma divindade, nem tampouco as formas poética, narrativa histórica e mitos sobre as deusas e deuses egípcios que possuem uma forma única. No entanto, o uso do hierático reservado a sacerdotes para temas/ritos religiosos é que permitiria, de acordo com a abordagem de Keane (1997), falar sobre uma linguagem religiosa. Hierático é um sistema linguístico, não há nada em sua estrutura que faça dela uma língua religiosa, exceto quando uma sociedade diz que este sistema é o que representa as deusas e deuses, que somente as pessoas autorizadas por deusas e deuses podem utilizá-lo e apenas para situações/gêneros religiosos. O que dizer do sânscrito védico, que deve ser entoado corretamente para que a mágica de suas palavras possa acontecer? E do hebraico clássico, que deveria ser usado nas sinagogas durante a liturgia e a leitura do Tanach, mesmo sendo o aramaico a língua utilizada pelos judeus durante séculos antes e depois de Jesus de Nazaré?

Krymkowski e Martin (1998) afirmam que a religião passou a ser tratada como variável independente, na sociologia, desde os estudos de Max Weber sobre o protestantismo e o espírito capitalista. Os pesquisadores argumentam que a religião atua como uma variável independente que condiciona, não de forma exclusiva, uma variável dependente. Apesar das interpretações equivocadas do estudo de Max Weber, quando alguns weberianos afirmam que há uma relação causal entre protestantismo e o surgimento do capitalismo, em que o primeiro (variável independente) determina, de forma exclusiva, o segundo (variável dependente), Krymkowski e Martin (1998) não argumentam por uma rejeição da religião enquanto variável independente, mas defendem que é

necessária uma argumentação teórico-metodológica mais acurada a respeito da relação causal entre religião (variável independente) e o fenômeno em estudo (variável dependente).

Yaeger-Dror (2014) afirma que estudos recentes em sociolinguística e antropologia social demonstraram a necessidade de tratar a religião como uma variável independente a fim de explicar/descrever a variação sociolinguística. O pesquisador argumenta que a linguagem e a religião estão ligadas por dois pontos: (i) por meio das várias formas de linguagem que a vitalidade das crenças religiosas de uma comunidade é transmitida de geração em geração e (ii) tanto a linguagem quanto a religião são construções sociais. Yaeger-Dror (2014) argumenta que a filiação religiosa condiciona as escolhas linguísticas que um falante utiliza.

Então, diante da argumentação teórica exposta, não encontramos motivos cientificamente razoáveis para deixarmos de tomar religião como categoria social e, conseqüentemente, todos os possíveis condicionamentos que tal categoria pode exercer sobre a língua/linguagem. Passemos à história do Terreiro.

O TERREIRO UNZO BAMBURUCEMA D'UNZAMBÉ E SUAS PRÁTICAS

Não é uma tarefa fácil traçar a história do candomblé no Brasil e, conseqüentemente, a história da Nação Angola, que é a nação do Unzo Bamburucema D'Unzambé. Figueiredo (2021) trabalha com o conceito de memória, para registrar, por meio da história oral, o percurso histórico da Nação Angola no Brasil. A pesquisadora afirma, sobre a pesquisa histórica da Nação Angola, que

A história da constituição do Candomblé Angola está circunscrita às fontes orais e rememoradas pelos membros dos Terreiros ao relatarem suas raízes e

linhagens. Esses relatos dinamizam e vivificam a memória dessa Nação, mas trazem, igualmente, lacunas e disputas pela memória (Figueiredo, 2021, p. 38).

Partindo desse enunciado de Figueiredo, não buscamos aqui traçar a história da Nação Angola, mas situar o leitor a respeito dessa tradição religiosa. Figueiredo apresenta o Candomblé Angola por meio de dois pontos narrativos:

- As gerações do Candomblé Angola e
- A centralidade dos Caboclos na estrutura da Nação Angola.

No que diz respeito às gerações do Candomblé Angola, a pesquisadora descreve que a primeira geração é constituída por figuras africanas e sacerdotes homens. Sobre o Terreiro e sua data de fundação, este é o Unzo Tumbensi, fundado por Roberto Barros Reis em 1850. Mas este é um terreno disputado, pois Esmeraldo Emérito de Santana, em relato de 1984, afirma ser a sua Casa a mais antiga da Bahia. A dinâmica da narrativa de origem não encerra aí, pois Figueiredo informa que o pesquisador Edson Carneiro cita Mãe Naninha, que mantinha um Terreiro na antiga roça do Gantois, e Mãe Silvana, que liderava uma roça em Periperi. Segundo o pesquisador, eram Candomblés de Caboclo, anteriores aos já citados, e deram origem a todos os demais Candomblés da Bahia. A segunda geração (1875-1940) é inaugurada por Maria Neném, Gregório Maquende, Mariquinha de Lembá e Miguel Arcanjo de Souza, com suas casas em Salvador, Bahia, nos bairros do Cabula, Jardim Armação, Vasco da Gama e Boca do Rio. A terceira geração (fins do século XIX até 1980) é representada por Bernardino Bate Folha, Ciríaco, Joãozinho da Gomeia e Nanã de Aracaju.

Quanto ao elemento aglutinador da Nação Angola, Figueiredo (2021) argumenta ser o Caboclo. No entanto, a definição de Caboclo é disputada também. Alguns afirmam ser um Orixá novo

ou um ser que, após sua morte, se encantou, e outros afirmam ser os espíritos dos indígenas brasileiros ou espírito familiar de certas tribos indígenas. Figueiredo (2021) argumenta que a pluralidade de visões sobre o papel do Caboclo no Candomblé é fruto de um movimento duplo: (i) a necessidade de cultuar a terra e os ancestrais brasileiros e (ii) o conjunto de interpretações e articulações simbólicas que daí resultam.

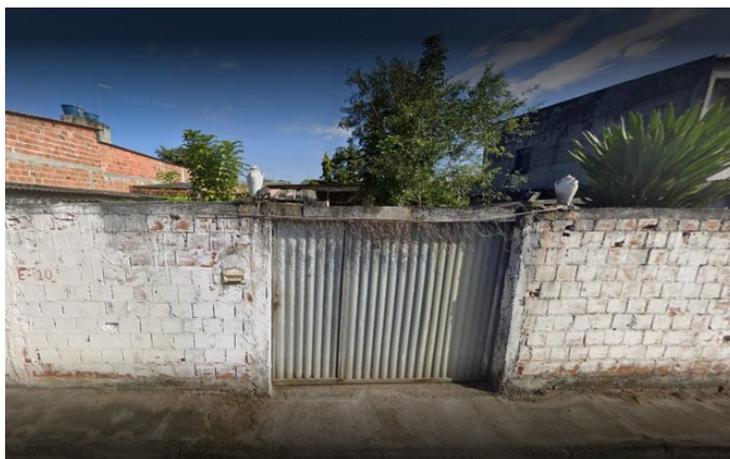
Apesar de muitas Ialorixás e Babalorixás argumentarem pela origem angolana do Caboclo, hoje ele carrega uma história de bricolagem entre ancestralidade afro-brasileira e funções sociais de concepção de nação/país/civilização.

Apesar de ser verificada a centralidade do Caboclo no Candomblé Angola, isso não impede a diversidade ritual como, por exemplo, a associação do Caboclo com emblemas nacionais em certas Casas e, em outras, a ausência dessa associação. No entanto, o Caboclo está presente em todas as Casas de Nação Angola. Em entrevista com a Ialorixá GdM sobre a história do Terreiro Unzo Bamburucema D'Unzambé, ela descreveu a centralidade do Caboclo, logo no início da entrevista, em relação ao seu terreiro, corroborando o que é discutido em Figueiredo (2021).

Como informamos anteriormente, Unzo Bamburucema D'Unzambé é uma Casa de Nação Angola. Para entendermos sua história, desde o seu nascimento até os dias atuais, nós entrevistamos a Ialorixá GdM, sacerdotisa responsável pela Casa. A entrevista semiestruturada, isto é, aquela em que há um roteiro inicial com perguntas de partida, mas que deixa espaço para que o entrevistado discorra livremente sobre outros temas, foi dividida da seguinte forma:

- (i) História da Ialorixá GdM;
- (ii) História do Unzo Bamburucema D'Unzambé;
- (iii) Funções exercidas pelos membros do Terreiro.

Imagem 1 – Fachada do Terreiro Unzo Bamburucema D’Unzambé



Fonte: Arquivo pessoal de GdM (Ialorixá)

Ao narrar sua história, GdM, logo de saída, a Ialorixá informou que tudo “gira em torno da sua avó”, que era rezadeira e tinha uma Casa. GdM narrou a história de sua avó na religião, como ela era dedicada e seguia o que são denominados como fundamentos: elementos essenciais da liturgia, dos cuidados com a Casa. GdM afirma que a sua relação com a religião está vinculada a sua avó, mas também a sua mãe. GdM descreveu detalhes da vida religiosa da avó, inclusive um que ainda causa espanto: a necessidade de sua avó ir até a Delegacia de Polícia pagar uma taxa para poder realizar as práticas religiosas de sua religião. Após a morte de sua avó, GdM e a mãe se dispersaram do local e, em dado momento, foram residir na cidade de Camaçari, Bahia. GdM disse não ter deixado de se preocupar com a Casa, juntamente com a sua mãe, e com os objetos sagrados de sua avó. Narrou a sua experiência religiosa em que o Orixá dizia a ela que ela precisava voltar à Casa de sua avó, encerrar as atividades com o ritual sagrado, que era necessário, e depois seguir o seu percurso.

GdM foi iniciada em Maragogipe, Bahia e iniciou o Terreiro Unzo Bamburucema D’Unzambé em 06 de novembro de 2010, si-

tuado à Rua Leobino da Silva, nº 2, Parque Verde, Camaçari, Bahia, um Terreiro de Nação Angola. O início das atividades religiosas coincide com o assentamento da Casa, que é uma ação ritualística. Àquela época, o bairro Parque Verde ainda não era urbanizado, não possuía ruas asfaltadas, na verdade, estava mais próximo de uma fazenda. Tudo era muito difícil. GdM relata que o terreiro iniciou em um barracão de palha, no mesmo espaço em que se encontra hoje. A área era de um terreno com solo encharcado e, por conta disso, ela enfrentava muitos desafios para a manutenção do espaço, desafios que ainda hoje, mesmo com uma intervenção de engenharia, estão presentes na vida do Terreiro e na rua em que está situado. A construção atual é o resultado de uma ação de longo prazo. Atualmente o Unzo Bamburucema D'Unzambé conta com uma estrutura coberta para o barracão e os espaços sagrados e uma área aberta. GdM relata que muitas pessoas foram atendidas, desde o início do Terreiro. Além de ser de Nação Angola, Unzo Bamburucema D'Unzambé é Casa de Iansã.

Imagem 2 – Membros do Terreiro Unzo Bamburucema D'Unzambé



Fonte: Arquivo pessoal de GdM (Ialorixá)

O Unzo Bamburucema D'Unzambé conta com 21 membros. No quadro 1, podemos verificar a idade dos sujeitos, o sexo/gênero, a escolaridade e a função exercida no Terreiro. O número de membros do sexo feminino (12) supera o de membros do sexo masculino (11). Quanto à escolaridade, temos 3 membros com o superior completo, 8 com o ensino médio completo, 1 com o ensino médio incompleto, 5 com o fundamental II completo, 1 com fundamental II incompleto, 2 com o fundamental I incompleto e 1 na educação infantil.

Quadro 1 – Terreiro Unzo Bamburucema D'Unzambé: idade, sexo, escolaridade e função dos membros

SUJEITO	IDADE	SEXO/GÊNERO	ESCOLARIDADE	FUNÇÃO
SdV	71	Feminino	Ensino Médio Completo	Yakekere
GdM	41	Feminino	Superior Completo	Ialorixá
SmA	8	Feminino	Fundamental I Incompleto	Ajibona
TrK	56	Masculino	Fundamental II Completo	Ogan
XrT	46	Masculino	Ensino Médio Completo	Ogan
MaM	5	Masculino	Educação Infantil	Ogan
KtR	48	Masculino	Fundamental II Completo	Ogan
BdL	47	Masculino	Ensino Médio Completo	Ogan
YuW	70	Feminino	Fundamental II Completo	Ekede
QgP	56	Feminino	Superior Completo	Yao
FdR	37	Masculino	Ensino Médio Completo	Yao
ObF	50	Feminino	Superior Completo	Abian
JpP	37	Feminino	Ensino Médio Completo	Abian
UtF	40	Feminino	Ensino Médio Completo	Abian
DrM	9	Feminino	Fundamental I Incompleto	Abian
PbX	14	Masculino	Fundamental II Incompleto	Abian
HbL	21	Feminino	Fundamental II Completo	Abian
OpF	37	Feminino	Fundamental II Completo	Abian
TaM	17	Masculino	Ensino Médio Incompleto	Abian
CrM	22	Feminino	Ensino Médio Completo	Abian
DoL	18	Masculino	Ensino Médio Completo	Abian

Fonte: Elaboração própria.

As instituições sociais são marcadas por hierarquia e, conseqüentemente, por funções que são exercidas no Terreiro. No quadro 2 temos o título e descrição de cada função exercida pelos membros do Terreiro Unzo Bamburucema D'Unzambé e sua descrição.

Quadro 2 – Terreiro Unzo Bamburucema D'Unzambé: funções e descrição

FUNÇÃO	DESCRIÇÃO
Ialorixá	Sacerdotisa responsável por toda a Casa, isto é, pelo acompanhamento e orientação sobre todos os aspectos religiosos e não-religiosos
Yakekere	Literalmente mão-pequena. Na ausência da Ialorixá, fica responsável pela Casa, assumindo o papel de Ialorixá temporariamente
Ajibona	Auxiliar da Ialorixá que acompanha as Yaos
Ogan	Responsável pelos cuidados com a Casa, desde questões de manutenção do espaço físico, passando pelos cuidados do abate sacrificial, pelo toque dos instrumentos e outros aspectos
Ekede	A Ekede é escolhida pelo Orixá da Casa e torna-se a cuidadora/zeladora dos Orixás
Yao	Que passam ou passaram recentemente pela iniciação
Abian	Aqueles que estão iniciando o caminho, mas ainda não foram iniciados

Fonte: Elaboração própria

As funções descritas confirmam a afirmação anterior de que a religião é estruturada de forma hierarquizada e, por conta dessa hierarquização, as pessoas procuram usar o pronome de tratamento adequado para dirigir-se a/ao representante de cada função.

AS PRÁTICAS DA COMUNIDADE UNZO BAMBURUCEMA
D'UNZAMBÉ

São duas as práticas observadas no terreiro:

- i. As festas do terreiro e
- ii. Atividades cotidianas do grupo.

Quanto à prática *festa*, esse é um vocábulo utilizado para designar a celebração aos Orixás e Caboclos em um dia específico. As festas ocorrem em intervalos de tempo relativamente longos, e têm longa duração entre preparação e execução. Nela ocorrem vários momentos religiosos em que um Caboclo é celebrado em um determinado momento e, depois de um intervalo, vem a celebração a um Orixá. Nesses intervalos, os membros socializam e desfrutam de refeições e bebidas. Nas festas estão presentes os membros dos terreiros e convidados. Nem todos os momentos da festa podem ser gravados ou fotografados. Os momentos de ritual sagrado, isto é, de celebração a um Orixá ou Caboclo, não pode ser gravado/fotografado, por isso é importante ressaltar o papel ético do observador participante. No caso da observação dessa prática, isso precisa ser respeitado, devido às tradições da religião em estudo.

No caso da prática *atividades cotidianas* do grupo, são sempre realizadas no terreiro. São ações regulares e semanais de manutenção do espaço físico dos Orixás, alimentos e outros elementos, envolvendo aspectos religiosos e a participação de membros específicos, que interagem nesse momento. Essa interação pode ser gravada e fotografada, exceto quando ocorrem em espaços específicos do Terreiro, como, por exemplo, no espaço de Boiadeiro, ou de um determinado Orixá. A interação nessa prática é mais espontânea que na prática *festa*, pois na festa há uma preocupação com o ritual sagrado, com a recepção dos convidados, elementos esses que condicionam uma postura mais formal nas interações.

No caso da prática *atividades cotidianas*, que é vivenciada pelos membros do Terreiro, A interação é mais espontânea.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa sociolinguística, dentro da perspectiva teórico-metodológica da Sociolinguística Estilística, privilegia a busca pelo significado social das variantes sociolinguísticas. Esse aspecto é a retomada do trabalho de Labov (1963) em Martha's Vineyard com uma profunda revisão epistemológica, especialmente no que diz respeito à forma de levantar os dados linguísticos e o *locus* em que serão levantados. A mudança da comunidade de fala para a comunidade de práticas se dá pela necessidade da análise de natureza microssocial, em que o fenômeno linguístico em questão é abordado não em busca de padrões e generalizações, mas para observarmos como as pessoas utilizam a língua de forma agentiva, operando com os significados sociais indexicalizados nas variantes. Sendo assim, categorias macrosociais, como religião, continuam condicionando as escolhas linguísticas, mas a análise desse condicionamento passa por uma metodologia mista, que considera tanto os aspectos quantitativos como qualitativos, e não tem por finalidade generalizações possíveis na Sociolinguística Variacionista, por meio de uma estatística inferencial.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. São Paulo: Edusp, 1996.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ECKERT, Penelope. Three waves of variation study: the emergence of meaning in the study of sociolinguistic variation. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, n. 41, p. 87-100, 2012.
- ECKERT, Penelope; WENGER, Étienne. Dialogue: communities of practice in sociolinguistics: what is the role of power in sociolinguistic variation? **Journal of Sociolinguistics**, Oxford, v. 9, n. 4, p. 582-589, 2005.

FIGUEIREDO, Janaína de. **Nação Angola**: caboclos, Nkisis e as novas mediações. Rio de Janeiro: Pallas, 2021.

KEANE, Webb. Religious language. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, n. 24, p. 67-71, 1997.

KRYMKOWSKI, Daniel; MARTIN, Luther. Religion as an independent variable: revisiting the weberian hypothesis. **Method and Theory in The Study of Religion**, v. 10, n. 2, p. 187-198, 1998.

LABOV, William. **Padrões sociolinguísticos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008 [1972].

LABOV, William. The social motivation of a sound change. **Word**, v. 19, n. 3, p. 273-309, 1963.

MENDES, Ronald Beline. A terceira onda da sociolinguística. In: FIORIN, José Luiz. **Novos caminhos da linguística**. São Paulo: Contexto, 2017. p. 103-123.

MUKHERJEE, Sipra. Reading language and religion together. **International Journal of the Sociology of Language**, n. 2, 2013.

SILVERSTEIN, Michael. Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life. **Language & Communication**, v. 23, n. 3-4, p. 193-229, 2003.

WENGER, Étienne. **Communities of practice**: learning, meaning, and identity. New York: Camb ridge University Press, 1998.

WENGER, Étienne. Communities of practice and social learning systems. **Organization**, v. 7, n. 2, p. 225-246, 2000.

YAEGER-DROR, Malcah. Religion as a sociolinguistic variable. **Language and Linguistics Compass**, v. 8, n. 11, p. 577-589, 2014.

AS FRONTEIRAS DO JOGO E O JOGO NAS FRONTEIRAS: UMA INTERAÇÃO ENTRE CAPOEIRA, TERRITÓRIO E POLÍTICAS PÚBLICAS¹

Viviane de Jesus Lopes
(PLANTERR/UEFS)²

INTRODUÇÃO

Ao longo deste texto, minha escolha de escrever em primeira pessoa reflete uma decisão metodológica consciente, fundamentada na compreensão de que a subjetividade e a experiência pessoal são essenciais para a construção de conhecimento (Kilomba, 2019). Como Kilomba (2019, p. 65) aponta, os grupos historicamente oprimidos muitas vezes enfrentam a pressão de se adequar à linguagem e às estruturas impostas por grupos dominantes. No entanto, ao escrever em primeira pessoa, recuso essa imposição e reivindico meu lugar como sujeito e não como objeto de análise (Kilomba, 2019, p. 27). Como praticante de capoeira,

1 Este artigo é resultado parcial de uma pesquisa de Mestrado, realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação de Planejamento Territorial (PLANTERR) e das discussões no Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS e do Núcleo de Estudos de Língua Portuguesa da UEFS. O trabalho contou com bolsa de pesquisa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb).

2 Viviane de Jesus Lopes é administradora, capoeirista e mestranda em Planejamento Territorial no programa de Pós Graduação de Planejamento Territorial (PLANTERR), na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), sob orientação do Prof. Dr. Emmanuel Oguri Freitas. A pesquisa é vinculada ao Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS e ao projeto “Rituais musicais, afetos, cosmopolítica e soberania alimentar entre grupos indígenas e comunidades afro-brasileiras”, coordenado pelo Prof. Dr. Edson Tosta Matarezio Filho. *E-mail*: vivianedjlopes@gmail.com.

minha percepção dos territórios culturais e identitários que essa prática constrói emerge de uma vivência imersiva e coletiva, não sendo limitada a uma observação acadêmica externa. Essa perspectiva reforça a importância da linguagem como um espaço político, onde cada palavra utilizada tem o poder de perpetuar ou transformar relações de poder e violência (Kilomba, 2019, p. 14). Assim, a escrita em primeira pessoa não é apenas uma escolha estilística, mas uma prática política que afirma meu direito de narrar, refletindo e reafirmando minha vivência e ancestralidade no campo da capoeira.

Este texto surgiu da discussão sobre *não lugar* que ocorreu em uma das aulas do componente de Políticas Públicas, Planejamento e Participação Social, do Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial (PLANTERR), da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) no primeiro semestre de 2024. Na oportunidade, a partir das discussões e mediação, despertei para o fato de que o *não lugar* é também uma criação, planejada, ordenada, com intencionalidades que, paradoxalmente, gera um lugar.

Encontro fundamentação nas ideias de Martins (1997), que questiona o uso do conceito de exclusão ao afirmar que, em vez de uma separação total, o que existe são contradições e vítimas de processos sociais, políticos e econômicos que marginalizam e precarizam a vida de certas populações. Para Martins, não há seres humanos completamente desterritorializados, mas sim múltiplas e, muitas vezes, extremamente precárias formas de territorialização. A partir dessa perspectiva, a questão central deste artigo é compreender como a capoeira, historicamente criminalizada e marginalizada, cria seus próprios territórios e territorialidades, e qual é o papel das políticas públicas nesse processo.

Todas as minhas tentativas de entender o mundo, e na academia não é diferente, passam pelo meu olhar sobre, para e pela Capoeira. Então, sempre relaciono as categorias, conceitos e termos a ela, principalmente quando a pesquisa a envolve direta-

mente. Por isso, através deste artigo, eu me centro em traçar uma relação existente entre território, políticas públicas e a Capoeira, que é, também, um patrimônio imaterial³. Em dado momento, tive a percepção sobre similaridades iniciais entre território e capoeira que, sob o aspecto de conceituação, já se mostram polissêmicos, além de que se criam também na simultaneidade. A partir disso, fui provocada por um dos professores da disciplina, que me perguntou: “não seria a capoeira uma criadora de territórios?”

Na escrita de Saquet e Sposito (2009), uma passagem contribuiu para o entendimento e resposta a essa pergunta: “a apropriação e construção do território geram identidades e heterogeneidades e que, estas, concomitantemente, geram os territórios” (Saquet; Sposito, 2009, p. 88). A capoeira, como manifestação cultural, não apenas ocupa espaços físicos, mas também constrói territórios simbólicos e sociais. Ela cria identidade e memória coletiva entre seus praticantes e reflete as diversidades presentes. Por exemplo, rodas de capoeira realizadas em praças públicas transformam esses espaços em locais de resistência e identidade cultural, moldando e sendo moldadas pelas interações sociais. Como argumenta Haesbaert (1999), “determinadas identidades são construídas a partir da relação concreta/simbólica e material/imaginária dos grupos sociais com o território” (Haesbaert, 1999 *apud* Mondardo, 2009, p. 131).

As seções seguintes, com seus nomes fazendo referência aos elementos próprios da capoeira, estruturam este artigo em: “Território em jogo”, onde apresento como a capoeira se configura como um território em constante disputa, influenciada por forças

3 “Entende-se por ‘patrimônio cultural imaterial’ as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana” (Brasil, 2006).

históricas, sociais e políticas, incluindo contradições e desafios do processo de territorialização; “À Roda: Patrimônio e Políticas Públicas”, em que discuto sobre o reconhecimento oficial da capoeira como patrimônio cultural e as dificuldades na implementação de políticas públicas que efetivamente valorizem e sustentem essa prática, abordando também o paradoxo enfrentado por mestres e mestras que buscam melhores condições fora de seu contexto de origem.

TERRITÓRIO EM JOGO

O processo de formação e (re)existência da capoeira exigiu uma série de práticas que, ao longo do tempo, sofreram adaptações para resistir tanto à opressão explícita, quanto às sutilezas da, parafraseando Chico César, maldade disfarçada de bondade. A capoeira, em si, não representa a liberdade plena, mas se integra a uma teia de práticas que a perseguem incansavelmente. Com isso, surge uma questão provocativa que ecoa tanto em minhas pesquisas como em minha própria experiência: a quem interessa que a capoeira encontre corações e corpos dispostos?

Dentre tantas reflexões, pondero sobre o sangue, os olhos, as facas, os dentes e os corpos necessários para que, após séculos de resistência, hoje possamos discutir a capoeira na academia e vivenciá-la nas casas, centros, praças, academias e ruas. Durante o programa Roda Viva, exibido no dia 13 de maio de 2024, Grada Kilomba fez uma observação perspicaz. A intelectual e multiartista afirmou que pensar na cultura brasileira é pensar em produções da diáspora africana, que possuem um tempo e um lugar muito específicos. Adiciono ainda as constantemente violências epistêmicas, glotocidas e genocidas. Falar da diáspora africana é também falar sobre território, embora a relação entre esses conceitos seja complexa, multifacetada e acrescente os processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. A capoeira, mencionada por Grada Kilomba como uma dessas culturas, passou

por um processo de criminalização, contravenção e, após um longo e tenebroso período, passou a ser patrimônio cultural imaterial. Como afirma Falcão (2018, p. 81), “[...] a criminalização, o descaso, a intolerância, a discriminação e a negligência identificados nas ações do Estado em relação à capoeira passaram a ser substituídos por mecanismos de valorização”. Além de ser uma rica expressão cultural da diáspora africana, a capoeira atua como um poderoso processo de territorialização. Através de suas práticas, ela ocupa e transforma espaços físicos em territórios de resistência e identidade cultural, demonstrando como uma prática cultural pode tanto moldar quanto ser moldada pelas interações sociais e políticas.

A trajetória da capoeira, desde sua criminalização⁴, de 1890 até 1937, até seu reconhecimento como patrimônio cultural⁵, *a priori*, pode parecer uma narrativa de sucesso, mas essa visão superficial mascara uma série de apagamentos históricos e culturais, principalmente no que se refere às contribuições dos africanos sequestrados de suas terras, trazidos para um novo território, privados de direitos e sobrecarregados de obrigações. Além disso, Falcão (2018) aponta que a noção de patrimônio pode assumir significados distintos, o que gera possíveis discrepâncias entre as percepções dos grupos de capoeira, as do Ministério da Cultura (MinC) e as do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Vale destacar ainda que Oliveira e Leal (2009) escancararam que:

Desde 1936, ainda no anteprojeto do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN, denominação antiga do IPHAN), de autoria de Mário de Andrade, que a capoeira já poderia ter sido registrada como patrimônio da cultura imaterial brasileira. Segundo os critérios do SPHAN, para que

4 Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890. Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil, Capítulo 13 – Dos vadios e capoeiras, artigo 402.

5 A Roda de Capoeira foi inscrita no Livro das Formas de Expressão e o Ofício dos Mestres de Capoeira no Livro dos Saberes em 2008.

uma obra fosse considerada Arte Patrimonial, teria que pertencer a uma das categorias listadas pelo referido órgão, entre as quais se encontra a categoria intitulada: Arte Popular (Oliveira; Leal, 2009, p. 45).

A capoeira, por um longo período, não foi reconhecida como um símbolo da cultura brasileira, passando por um paradoxo significativo em sua trajetória. Inicialmente criminalizada, passou pela “esportivização da prática, experimentada inicialmente nos anos 1960, com a migração de mestres baianos para São Paulo e Rio de Janeiro e oficializada em 1972 por portaria do Ministério da Educação e Cultura (MEC)” (Oliveira; Leal, 2009, p. 49), até se tornar patrimônio cultural. Como os símbolos que permeiam a capoeira estão profundamente imbuídos dos valores e das experiências da diáspora africana no Brasil, essa marginalização e estigmatização, restringiram tanto a prática da capoeira quanto os valores socio-culturais que ela representa e a forçaram, enquanto contribuição africana, a se tornar “sutil, disfarçada, atuando na clandestinidade” (Nascimento, 2016, p. 129). Isso levanta questões importantes: se cada conceito tem sua assinatura, data e local, quais seriam esses elementos fundamentais na capoeira? Quando se retira dela a composição política, racial, territorial e religiosa, o que resta? Esses questionamentos apontam para um debate mais profundo sobre a essência e fundamentos da capoeira e as forças que moldam sua trajetória. É nesse sentido que surge a necessidade de explorar a relação entre capoeira e território, com suas fronteiras e limites.

Embora o reconhecimento como patrimônio cultural tenha dado visibilidade à capoeira, ele também introduz novas fronteiras e novos desafios. Ao ser institucionalizada, a capoeira passa a ocupar um espaço de fronteira cultural, onde tensões entre preservação e reinvenção emergem de forma mais incisiva e constante. É nesse território dinâmico, que constantemente redefine seus limites, que se inserem as discussões sobre o que realmente constitui a capoeira em seu cerne.

Esse movimento é importante para uma reflexão sobre os conceitos de fronteiras e limites, que durante muito tempo considerei palavras sinônimas, mas os estudos em geografia revelam que elas possuem sentidos distintos. Enquanto fronteiras são zonas de contato entre diferentes regiões, países ou culturas, áreas de interação e troca, mas também de conflito e negociação, sendo dinâmicas e podendo se transformar com o tempo, refletindo mudanças políticas, sociais e culturais e como Bispo (2023) diz, a fronteira pode ser vista também como um território movediço e elástico. Os limites são linhas bem definidas que formalizam a divisão de territórios ou áreas de jurisdição.

A capoeira, por ser uma prática cultural imaterial, desafia as fronteiras convencionais que delimitam a soberania dos estados nacionais. Sua natureza simbólica torna a definição e a permanência dessas fronteiras mais complexas. Nesse sentido, a capoeira deve ser compreendida como uma expressão de soberania cultural e um patrimônio vivo que pertence a um povo. Boneti (2018) destaca que “a atribuição de valores aos bens reais e simbólicos varia de acordo com a proximidade ao centro” (Boneti, 2018, p. 88), o que nos leva a refletir sobre as dinâmicas de marginalização e reconhecimento da capoeira. Portanto, analisar a capoeira a partir dos conceitos de fronteiras e limites revela não apenas sua trajetória de resistência, mas também as complexas relações de valorização cultural e identidade em contextos de poder e soberania.

Essa valorização cultural não acontece de forma isolada, entrelaçando-se com as dinâmicas de mercado que, ao reconhecer o valor comercial na capoeira, também a transformou em um produto. Nesse processo, surge o risco de que, ao se comercializar, a capoeira perca parte de sua essência cultural e política, moldada ao longo de séculos como prática de resistência. Quando práticas culturais são inseridas no circuito comercial, elas correm o risco de serem padronizadas e de terem seu valor crítico diluído para atender as exigências do consumo de massa. Nesse sentido,

Souza (2003, p. 94) ressalta que “a diversidade cultural pode ser um obstáculo para a difusão de gostos padronizados”, indicando o desafio de manter a autenticidade cultural diante da pressão por uniformidade, bem como a relevância de ser essencialmente contra hegemônica.

Isso não significa que mudanças não sejam necessárias, considerando que a capoeira, como prática cultural, ultrapassa fronteiras geográficas e sociais. Desenvolvida originalmente pelos africanos escravizados no Brasil e seus descendentes, a capoeira passou por transformações ao longo do tempo. Cruzou fronteiras culturais, misturando elementos africanos, brasileiros, agora globais, e em cada nova região onde é praticada, a capoeira interage com culturas locais, criando novas formas e interpretações. Essa dinâmica é semelhante à interação que ocorre em fronteiras geográficas, onde culturas se encontram e se transformam mutuamente. Nos próximos parágrafos apontarei algumas modificações ocorridas na Capoeira e a partir dela.

A capoeira foi, historicamente, uma prática cultural intimamente ligada às camadas populares, particularmente aos negros e pobres da sociedade brasileira. Santos (1981, p. 24) reforça essa conexão ao afirmar: “Do povão eram as procissões, [...], samba, [...] e a capoeira. A polícia, está visto, implicava com tudo isso”. Esse vínculo entre a capoeira e as classes mais desfavorecidas revela como essa prática foi, desde sua origem, um espaço de resistência e expressão cultural para aqueles que eram marginalizados social e economicamente.

A capoeira também se viu diretamente impactada pelas políticas eugênicas e com seus objetivos de reforma urbanística apontados por Souza (2003) como a economia urbana capitalista, a sociopolítica com a iniciativa de acabar com os cortiços e afastar os pobres e os capoeiras e o ideológico-simbólico de modernização. Como o famoso “Bota-Abaixo” ocorrido em 1893 no Rio de Janeiro, discutido por Chalhoub (1996) e Santos, J. R. (2003). Esse

movimento, liderado por Pereira Passos, teve como consequência a destruição de cortiços e a expulsão de inúmeras famílias, incluindo capoeiristas, de suas casas. Chalhoub (1996, p. 19, 23, 38) aponta que o Bota-Abaixo se transformou num dos “mitos de origem” de uma nova forma de gestão das diferenças sociais na cidade, ao associar as classes pobres às “classes perigosas”, com os negros sendo frequentemente os principais alvos dessa suspeição.

Durante o governo de Rodrigues Alves (1902-1906), a cidade do Rio de Janeiro passou por uma série de reformas urbanas que mudaram drasticamente sua paisagem e o cotidiano de seus habitantes. Como relata Santos (1981, p. 25), “Rodrigues Alves resolveu derrubar aquela cidade e fazer outra”. O processo de remodelação urbana, conhecido como Bota-Abaixo, não apenas desalojou milhares de pessoas, mas também fez com que muitos capoeiristas perdessem seus espaços tradicionais de prática, resultando na repressão e declínio da capoeira. Santos (1981, p. 26) observa que “diversas ‘maltas’ se transformaram em times de futebol. O governo se deu conta da mudança? Não só se deu conta como passou a estimular. Futebol contra capoeira”. Essas mudanças evidenciam que o futebol foi incentivado como uma alternativa à capoeira, que era vista pelas autoridades como uma prática perigosa e subversiva, o que contribuiu para o crescimento do futebol como uma expressão cultural central no Brasil, ao passo que a capoeira foi marginalizada.

Embora a associação dos capoeiristas e classes pobres com as “classes perigosas” tenha contribuído para a marginalização da capoeira, é importante reconhecer a complexidade dessa prática cultural. O uso de instrumentos cortantes, como navalhas e facas, em certos momentos históricos, não deve ser visto como um reflexo de violência, mas sim como parte de uma dinâmica de sobrevivência em contextos de opressão. Reduzir a capoeira a esses aspectos seria simplista, uma vez que ela se reinventa continuamente, trazendo novos significados e se afastando de

estereótipos limitadores e, como apontam Oliveira e Leal (2009), esses instrumentos eram complementos às habilidades corporais dos capoeiristas, e também uma pista para as trocas de experiências entre homens e mulheres na capoeira:

Juntamente com negros e escravos, havia brancos, livres, estrangeiros e até membros da alta sociedade participando ativamente do fenômeno da capoeiragem. Seria neste momento que alguns objetos, como facas, navalhas e cacetes, passariam a ser associados aos capoeiras. Sabe-se que muitas destas características foram herdadas ou constituídas a partir do contato entre culturas marginais diversas – como é o caso do uso de cacetes e navalhas entre os fadistas portugueses, cuja utilização se estendeu até o Brasil (Oliveira; Leal, 2009, p. 50).

No entanto, Oliveira e Leal (2009) ainda ressaltam que os instrumentos de corte utilizados também se configuram como uma pista para as dinâmicas de gênero dentro da prática:

Instrumentos como navalhas, facas e até mesmo cacetes eram frequentemente recursos utilizados por capoeiras em complemento a suas habilidades corporais. Inclusive a utilização destes mesmos instrumentos por mulheres torna-se uma primeira pista para a compreensão da possível troca de experiências entre mulheres e homens na prática da capoeira (Oliveira; Leal, 2009, p. 153).

Para Oliveira e Leal (2009), a capoeira é mais que uma simples invenção, ela não se apresenta ao longo do tempo como algo findado, muito pelo contrário, fazendo parte de um processo de uma prática cultural, o que eles chamam de uma “constante” reinvenção e que em cada momento histórico tem os seus significados e características próprias.

O conceito de “tradição inventada” de Eric Hobsbawm nos ajuda a entender como a capoeira, ao longo de sua história, foi moldada e reinterpretada para atender aos interesses próprios e de diferentes grupos sociais. Elementos como a formação de escolas, a uniformização e a internacionalização da capoeira são exemplos dessas reinvenções. Essas mudanças não apenas visam sua preservação e aceitação, mas também serviram para legitimar o poder de certos grupos sobre essa prática cultural. Esse processo de reinvenção, que culminou no reconhecimento da capoeira como Patrimônio Cultural no Brasil, muitas vezes silencia suas origens e as lutas históricas das comunidades afro-brasileiras que a mantiveram viva. Assim, a capoeira, enquanto continua a buscar liberdade, também se encontra envolvida em dinâmicas de poder e interesses que tentam moldar seu significado e seu valor cultural.

Embora a capoeira seja um fenômeno que cruza fronteiras, ela também opera dentro de certos limites que definem sua prática e identidade, possuindo internamente suas próprias regras e rituais. Esses limites disciplinares são essenciais para manter a integridade da tradição, ainda que haja, como aborda Santos (2009), *modernidade da tradição*, e garantir que a capoeira continue a ser reconhecida como uma forma única de expressão cultural. Roda de capoeira, ofício dos mestres e mestras, oralidade, ancestralidade, toques de berimbau e movimentos específicos são alguns dos elementos que estabelecem esses limites e constituem sua epistemologia.

A prática da capoeira ocorre em um espaço físico definido e de vivência. A roda de capoeira se configura como um lugar, um território, que é ao mesmo tempo físico e simbólico, delimitando ao mesmo tempo o território onde a capoeira acontece. Diante do exposto, é evidente que a capoeira vai além de uma simples prática cultural, se configurando como um território em constante disputa, moldado por forças históricas, sociais e políticas. A transição da capoeira de uma prática criminalizada para um

patrimônio cultural é repleta de contradições e desafios que refletem as tensões inerentes ao processo de territorialização. As dinâmicas de poder, as políticas públicas e as forças de mercado atuam como fronteiras e limites que ora restringem, ora ampliam o alcance e o significado da capoeira. Essas mesmas dinâmicas também influenciam o reconhecimento oficial da capoeira como patrimônio cultural e sua inserção nas políticas públicas.

No próximo tópico, será possível perceber como a capoeira tem sido abordada e valorizada dentro do contexto das políticas de preservação cultural, quais os impactos, contradições e desafios dessa patrimonialização para a prática e praticantes.

À RODA: PATRIMÔNIO E POLÍTICAS PÚBLICAS

Até então, não entendia a relevância de trazer a Capoeira para os muros e discussões acadêmicas, sobretudo pela natureza dura das ciências e seus processos metodológicos; mas segundo Boneti (2018, p. 22), “no contexto atual as políticas públicas carregam um peso epistemológico na ciência moderna, a razão moderna”. Foi lendo o referido autor que encontrei mais uma justificativa sobre a necessidade de pesquisar a Capoeira e as políticas públicas, principalmente quando sabemos que o debate em torno da elaboração de uma política pública constitui-se de uma “disputa de interesse pela apropriação de recurso público” (Boneti, 2018, p. 17).

A necessidade do estudo de culturas não hegemônicas, o entendimento e a participação das mesmas nas definições de políticas públicas se fazem urgentes para que não mais haja a “dificuldade de compreender como verdade as diferenças culturais que não sejam as suas” (Boneti, 2018, p. 25). Este e outros estudos dessa natureza passam pela concepção de que as práticas que utilizam as estratégias dos grupos dominantes devem ser minuciosamente avaliadas. Em outras palavras, usar ferramentas e métodos do poder dominante para resolver problemas dos grupos

marginalizados pode reforçar a dominação em vez de efetivamente emancipar esses grupos, como bem diz Lorde (1979, p.3): “as ferramentas do mestre nunca vão dismantelar a casa-grande”. Ao reconhecer a capoeira como patrimônio cultural, por exemplo, é crucial entender que o conceito de patrimônio, conforme ressaltado por Cintia Nigro (2001), frequentemente se alinha ao fortalecimento de valores e referências ocidentais de preservação e esse processo pode diluir a essência de práticas culturais como a capoeira, que nasce e resiste justamente fora dessas molduras ocidentais.

Faz-se necessário ir além do ordenamento territorial, do planejamento territorial e da elaboração e execução de políticas públicas que contribuam para a (re)existência da capoeira e dos capoeiristas. No preâmbulo da Carta Europeia de Ordenamento do Território de 1984, já é possível observar que se fazem necessários para um ordenamento do território – que é tratado na carta como uma disciplina científica, uma técnica administrativa e uma política que zela pelo desenvolvimento equilibrado das regiões e organização física do espaço (Carta Europeia..., 1984, p. 9) – a análise do conceito de desenvolvimento nacional, regional e local para fortalecimento da identidade, a observação de objetivos para além dos econômicos de curto prazo, que incluam aspectos sociais, culturais e ambientais e a importância da participação social, com um ordenamento democrático, integrado, funcional e prospectivo.

Ao tratar da necessidade de análise do conceito de desenvolvimento, a carta aborda a necessidade de olhar para dentro (nacional, regional e local) para que haja o apoio internacional. Nesse aspecto, é importante superar os princípios das políticas públicas advindos da termodinâmica, sobretudo aqueles que consistem em “como na indústria, a força que impulsiona o desenvolvimento não nasce do mesmo corpo (comunidade, por exemplo), mas de uma força externa” (Boneti, 2018, p. 28) e aprender com a Capoeira que, possuindo a *volta ao mundo*, nos ensina que é importante

ter tempo e espaço, mas que as respostas podem ser encontradas em nosso corpo e em nossa comunidade, não sendo necessário recorrer ao exterior.

A *volta ao mundo*, movimento essencial da capoeira, que simboliza a retomada do controle sobre o próprio espaço e tempo, não é uma pausa no jogo, mas um momento de reposicionamento estratégico, onde cada passo é um convite à reflexão e à vigilância. Ao girar em torno do círculo, o capoeirista mantém o olhar fixo no parceiro/adversário, ajustando a distância e o ritmo, sem jamais perder a atenção. Nesse processo, ele reafirma que a própria roda é um microcosmo de seu território, onde o equilíbrio entre defesa e ataque, ação e reação, emerge de dentro, do corpo e da comunidade que o cerca. Assim, a *volta ao mundo* ensina que as respostas para os desafios não precisam vir de fora, mas podem ser encontradas no próprio movimento, no próprio corpo, e na própria vivência coletiva.

No entanto, existe a migração de mestres e mestras para outros contextos geográficos, especialmente fora da Bahia e do Brasil, o que aponta para uma contradição importante: embora a capoeira tenha suas raízes profundas na cultura afro-brasileira e seja reconhecida oficialmente como patrimônio cultural, celebrada como um símbolo de identidade e resistência, muitos dos seus mestres e mestras encontram uma valorização maior e uma qualidade de vida superior em territórios distantes de suas origens.

A migração de mestres e mestras para outras regiões também revela um cenário complexo em que há a fragilidade das políticas públicas voltadas para a capoeira no Brasil. Embora reconhecida oficialmente, como apresenta Lopes (2023):

Na linha do tempo, temos em 15 de julho de 2008 o título de Patrimônio Cultural do Brasil conferido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Anos depois, em 26 de novembro

de 2014, a capoeira conquistou um reconhecimento global ao ser inscrita na Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO. Além disso, a cidade de Feira de Santana (Bahia), também reconheceu a capoeira como parte essencial de seu patrimônio cultural, na Lei nº 3.898 de 20 de novembro de 2018 (Lopes, 2023, p. 02).

Esses reconhecimentos frequentemente não se traduzem em ações concretas que garantam a valorização plena e o sustento digno de seus mestres e mestras nos territórios onde a capoeira foi forjada. Esse cenário coloca em evidência uma dissonância entre o reconhecimento formal e a realidade cotidiana dos capoeiristas, onde legislações, como as implementadas em Feira de Santana, muitas vezes funcionam mais como marcos simbólicos do que como políticas transformadoras.

Ações legislativas em Feira de Santana, como a Lei nº 3.898 de 2018 supramencionada, que reconhece a capoeira como patrimônio cultural da cidade, e a Lei nº 3.668 de 2017, que estabelece a semana da capoeira, representam avanços significativos no reconhecimento oficial dessa prática como parte integrante da identidade local. No entanto, apesar dessas conquistas formais, há lacunas consideráveis na implementação dessas iniciativas. A falta de um planejamento estruturado e a ausência de atividades efetivas durante a semana da capoeira evidenciam um distanciamento entre a legislação e a prática, sugerindo que, sem ações concretas e contínuas, essas leis correm o risco de se tornarem apenas marcos simbólicos, sem o impacto desejado na valorização e preservação da capoeira. Vale ressaltar que menciono Feira de Santana não apenas por ser a cidade onde nasci e cresci, um espaço que moldou minha vivência e percepção da capoeira e suas políticas culturais, mas também para servir como uma análise local fundamental para ilustrar como, mesmo em um centro urbano relevante da Bahia, há um descompasso entre as legislações existentes e a efetiva

valorização da capoeira, destacando a necessidade de ações que transcendam o simbolismo e promovam transformações reais.

Apesar de ter aportado conteúdo da carta europeia de ordenamento territorial, avançarei dizendo que se faz necessário a determinação da Capoeira como parte da confluência defendida por Bispo (2023). Faz-se necessária a criação de centros culturais e espaços públicos onde a capoeira e outras práticas culturais possam interagir e influenciar-se mutuamente e possibilitar a prática e o ensino da capoeira. Ampliar as zonas de contato com a Capoeira exige planejar áreas nas quais seja possível a prática com dignidade, segurança e em praças, parques e centros comunitários. Importante ressaltar também a necessidade de possibilitar o acesso dessa epistemologia nas escolas, universidades, centros comunitários, dentre tantas outras ações, algumas das quais já foram listadas na salvaguarda da Capoeira na Bahia, que conta com 72 ações desde a última atualização realizada pelo IPHAN em 2018.

O planejamento e o ordenamento do território passam por uma “gestão responsável dos recursos naturais e a proteção do ambiente, incluindo o patrimônio cultural e arquitetônico” (Carta Europeia..., 1984, p. 12). Ainda que os patrimônios imateriais não tenham sido citados, também não foram excluídos, já que a carta não se limitou aos patrimônios materiais. Importante também entender que a imaterialidade não está para a sua totalidade, “já que as pessoas, ao produzirem bens imateriais, necessariamente precisam de lugares, equipamentos, instalações, artefatos etc.” (Falcão, 2018, p. 75).

Ainda na Carta supramencionada, na página 9, temos que “o homem⁶ e seu bem-estar como a sua interação com o ambiente, estão no centro das preocupações do ordenamento” e ainda

6 Trouxe o termo como aparece na Carta Europeia de ordenamento do território, elaborada em 1984. Entretanto, sinto a necessidade de me posicionar trazendo na nota de rodapé a necessidade de tratarmos de pessoas e não com o termo masculino designado dessa forma abrangente

acrescentam que este “possui como objetivo proporcionar a cada indivíduo um quadro e uma qualidade de vida que assegure o desenvolvimento da sua personalidade”, na página 11 do mesmo documento trata-se da necessidade de “favorecer a melhoria da qualidade de vida cotidiana relacionada a habitação, trabalho, cultura, recreio e relações humanas”. Estes trechos estão em acordo com o que Falcão (2018) trata em relação ao patrimônio imaterial:

Patrimônio imaterial está centrado nas relações culturais e não no objeto que pode ser protegido fisicamente. Nesses termos, deve haver uma necessária valorização do sujeito, da pessoa, à medida que o bem imaterial depende do outro para se manifestar, o que reforça a importância do sujeito em todas as suas dimensões (Falcão, 2018, p. 75).

A partir dessa leitura e entendimento, acrescento a necessidade de pensar e executar políticas públicas, tendo o objetivo de “transformar a realidade numa perspectiva de futuro, não apenas momentâneo” (Boneti, 2018, p. 19). Como bem apresentado por Falcão (2018) quando menciona a descontinuidade do projeto Capoeira Viva, apontando “que não basta iniciar ações, é imprescindível, além da sua manutenção, o seu incremento” (Falcão, 2018, p. 79). Complementarmente, como aborda Boneti (2018), deve-se levar em consideração a desigualdade inerente ao poder de acesso aos direitos sociais para que as políticas públicas não acabem beneficiando mais as classes dominantes.

Ainda citando Falcão (2018, p. 82), é sabido que os mecanismos de valorização, democratização e reconhecimento da capoeira ainda “se mostram insuficientes e ineficientes para promover a universalidade de acesso a essa prática tão representativa da identidade nacional. Projetos descontínuos e pontuais são tão perniciosos quanto a ausência deles”. Por isso, há “necessidade do cumprimento dos preceitos constitucionais e também de uma

maior mobilização, capacitação e conscientização dos capoeiristas em geral no processo de formulação e acompanhamento de políticas públicas destinadas a essa manifestação cultural” (Falcão, 2018, p. 82), sendo esta também uma das justificativas da realização dessa e de outras pesquisas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O reconhecimento da capoeira como patrimônio cultural é uma conquista importante, porém é fundamental garantir que essa patrimonialização não se traduza em um apagamento de suas origens africanas e de seu papel como símbolo de resistência e ancestralidade. Neste contexto, as políticas públicas desempenham um papel crucial, devendo não apenas proteger, mas também promover a capoeira de maneira que respeite sua história e sua importância para as comunidades afro-brasileiras.

A capoeira, em suas diversas formas, continua sendo um espaço vital de luta e resistência, onde limites e fronteiras são constantemente negociados e redefinidos. A prática da capoeira, tanto em suas manifestações tradicionais quanto em suas formas reinventadas, mantém sua relevância na construção e afirmação de identidades culturais, especialmente em um contexto globalizado e mercantilizado.

O planejamento territorial deve integrar a capoeira não como um artefato estático, mas como uma manifestação viva e dinâmica, que tanto influencia quanto é moldada pelo espaço em que se insere. Sem uma estratégia planejada e a execução de atividades que valorizem e perpetuem a capoeira e sem a participação ativa da comunidade, além da oitiva real das vozes, que já gritam e ecoam, dos mestres e mestras e capoeiristas, leis e políticas públicas correm o risco de se tornarem meros adornos legislativos, incapazes de cumprir seu propósito de salvaguardar e fomentar esta rica herança cultural.

Para aprofundar a compreensão sobre a relação entre capoeira, território e políticas públicas, futuras pesquisas podem explorar diversas direções: realizar estudos comparativos entre diferentes contextos geográficos e culturais, podem revelar *insights* importantes sobre a implementação, os desafios enfrentados e avanços alcançados. Análises das experiências dos capoeiristas que migraram de seus contextos de origens, podem fornecer uma visão mais ampla sobre a valorização e a comercialização da capoeira, além de identificar práticas que podem ser replicadas ou adaptadas. Além disso, é essencial investigar como as políticas públicas podem ser aprimoradas para garantir uma participação mais significativa e equitativa dos capoeiristas na formulação e execução das políticas que afetam sua prática e suas condições de vida.

A capoeira é uma prática cultural, forma de resistência, é um campo de encontros constantes, onde forças se cruzam e novos territórios e subjetividades são criados. Guattari e Rolnik (1996, p. 290) nos lembram que “sem território algum, a vida, desarticulada, míngua”. É justamente nos encontros diários – nas rodas, cantigas e movimentos – que a capoeira encontra sua força para se manter viva e relevante. Esses encontros representam uma micropolítica que transcende fronteiras, resistindo às forças de comercialização e patrimonialização que tentam enquadrá-la em lógicas externas e distantes de sua essência. É isso que justifica pessoas saírem de suas casas após um dia inteiro de trabalho, cruzarem bairros em diversos meios de locomoção – destacando aqueles que fazem o trajeto andando ou de bicicleta – para estarem juntos, praticando a capoeira e se fortalecendo em coletivo.

O encontro com a capoeira é uma força poderosa de reterritorialização, sendo cada roda um ato de resistência contra lógicas modernas, colonizadoras e capitalistas. Na capoeira é possível encontrar uma oportunidade de construção fora desses paradigmas, em que ancestralidade, identidade e soberania são reafirmadas e experienciadas. Esse processo acontece tanto no

nível físico quanto simbólico e cada movimento, canto, toque, abraço, fundamento, reforçam a autonomia da capoeira como uma prática que escapa ao controle externo.

REFERÊNCIAS

- BISPO, Antônio; **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.
- BONETI, Lindomar Wessler. **Políticas públicas por dentro**. 4. ed. rev. Ijuí: Ed. Unijuí, 2018. 112 p.
- BRASIL. **Decreto nº 5.753, de 12 de abril de 2006**. Promulga a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada em Paris, em 17 de outubro de 2003, e assinada em 3 de novembro de 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%205.753%2C%20DE%2012,3%20de%20novembro%20de%202003. Acesso em: 16 set. 2024.
- CARTA EUROPEIA DO ORDENAMENTO DO TERRITÓRIO. SEALOT-MPAT. Lisboa: Ministério do Planeamento e da Administração, 1984.
- CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial**. Editora Companhia das Letras, 2018.
- DEUS ME PROTEJA. [Compositor e intérprete]: Chico César. [S. l.]: Francisco, forró y Frevo 2008. 1 CD (55 min).
- FALCÃO, José Luiz Cerqueira. Considerações acerca das políticas públicas destinadas à capoeira na primeira quinzena do século XXI. *In*: CAMPOS, Hélio José Bastos Carneiro de. **Negaça 45 anos: capoeira regional no corpo e na alma**. Salvador: EDUFA, 2018.
- FEIRA DE SANTANA. Lei nº 3.898, de 20 de novembro de 2018. Patrimônios Histórico-Culturais imateriais da Cidade de Feira de Santana. **Diário Oficial Eletrônico do Município de Feira de Santana (BA)**, 23 nov. 2018. Disponível em: <https://diariooficial.feiradesantana.ba.gov.br/atos/executivo/1I5I0G22112018.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2024.
- FEIRA DE SANTANA. Lei nº 3.668, de 04 de abril de 2017. Semana Municipal da Capoeira. **Diário Oficial Eletrônico do Município de Feira de Santana (BA)**, 5 abr. 2017. Disponível em: <https://diariooficial.feiradesantana.ba.gov.br/atos/executivo/1JTDX9442017.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2024.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica – cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LOPES, Viviane de Jesus. **Participação social na capoeira**: um estudo sobre cadastros no portal da capoeira no IPHAN. Feira de Santana, 2023 (não publicado).

LORDE, Audre. As ferramentas do mestre nunca vão dismantelar a casa-grande. *In: Second Sex Conference, The Personal and the Political Panel*, New York, 1979.

MARTINS, José de Souza. **Exclusão social e a nova desigualdade**. São Paulo: Paulus, 1997.

MONDARDO, Marcos Leandro. Identidades territoriais e globalização: a relação entre espaço, política e cultura no processo de des-reterritorialização. *Geo UERJ*, v. 1, n. 19, p. 111-137, 2009.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2016.

NIGRO, Cíntia. Patrimônio cultural e territorial urbano. *Boletim Paulista de Geografia*, n. 78, p. 45-76, 2001.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **Capoeira, identidade e gênero**: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil. Salvador: EdUFBA, 2009.

PLANO de Salvaguarda da Capoeira na Bahia. Organização Maria Paula Fernandes Adinolfi. Salvador: IPHAN-BA, 2018.

RODA VIVA. Grada Kilomba. [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (1h 36min). Publicado pelo canal Roda Viva. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/up-F2Pzf0LY?si=BoYkRLIV7YCdxjwW>. Acesso em: 13 maio 2024.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. 532 p. *Revista Lusófona de educação*, v. 13, n. 13, 2009.

SANTOS, Joel Rufino dos. **História política do futebol brasileiro**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério. **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

SOUZA, Marcelo José Lopes. **ABC do desenvolvimento urbano**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

Reflexões sobre Linguagem e Cultura

12

INTERAÇÕES LINGUÍSTICAS E SOCIAIS NO INTERIOR DA BAHIA: UMA SOCIOLINGUÍSTICA DOS SERTÕES¹

Jacson Baldoino Silva
Silvana Silva de Farias Araújo
Huda da Silva Santiago

INTRODUÇÃO

Outro fator que também inibiu a formação de um crioulo brasileiro tem a ver com as condições de vida a que eram submetidos os escravos brasileiros (Lucchesi; Baxter, 2006, p. 185).

As condições de vida dos cativos no vasto território brasileiro durante os quase 400 anos de escravização de mão de obra, em sua grande maioria de origem africana, serviram de estudos para diversos trabalhos. Os centros de produção e vida econômica da colônia e do império, como as regiões de cana-de-açúcar, das minas

1 Este capítulo faz parte de uma pesquisa de doutorado realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Estadual de Feira de Santana, sob a orientação das professoras doutoras Silvana Silva de Farias Araújo e Huda da Silva Santiago; e conta com bolsa de pesquisa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb).

Agradecemos, pela leitura e comentários feitos à primeira versão desse texto, ao professor doutor Cristian Barreto de Miranda, pesquisador da história política e religiosa de Conceição do Coité, e às professoras mestres Eliete Mota Ferreira e Iara Nancy Araújo Rios, exploradoras da história escravocrata do Sertão dos Tocós, sendo referências fundamentais nesta discussão com suas pesquisas de mestrado (Rios, 2003; Ferreira, 2017). Os possíveis equívocos são de nossa inteira responsabilidade.

de ouro e do café, foram os objetos de estudos majoritários dessas pesquisas. Contudo, a partir da segunda metade do século passado, pesquisas se voltaram para outras regiões, buscando entender as condições de vida da sociedade brasileira longe das metrópoles e dos centros comerciais. Entre esses estudos, destacam-se os desenvolvidos por Boaventura (1989), Neves (2002, 2003, 2008, 2016) e Freire (2007, 2011a, 2011b) sobre as condições sociais que formaram os sertões baianos – para além da visão romantizada de Euclides da Cunha (1985) –, onde as dinâmicas escravocratas e sociais apresentaram configurações distintas daquelas dos centros urbanos. Como apontam Lucchesi e Baxter (2006), na epígrafe desta seção, as condições de vida vivenciadas pela sociedade brasileira na sua formação, principalmente pelos cativos, é fundamental para se entender os fatores sócio-históricos e sociodemográficos que inibiram a formação de um crioulo afro-brasileiro no país, gerando, em vez de outras línguas, variedades reestruturadas da língua do colonizador ou língua de superstrato – o português (Guy, 1981, 1989; Holm, 1987, 2004; Baxter; Lucchesi, 1997; Lucchesi; Baxter, 2006, 2009; Lucchesi, 2007, 2009, 2017, 2019).

Em outras palavras, como indica Labov (2008), é preciso compreender de que modo os estudos dos fenômenos linguísticos podem interagir com os estudos dos fatores sociais. Segundo o autor, é fundamental entender as condições de formação de uma comunidade de fala para conseguir abarcar os processos de variação e mudança existentes nela. Isso indica que a aquisição linguística não é uma questão apenas cognitiva, mas está permeada por fatores sociais também, pois as interações entre os falantes, os perfis sociodemográficos da população, o acesso à língua-alvo, bem como as relações de poder influenciaram ou não na aquisição de determinada língua ou na hegemonia de uma variedade linguística (Lucchesi; Baxter, 2006, 2009; Lucchesi, 2009, 2019; Araujo, 2014; Pinto; Andrade, 2019; Silva; Almeida, 2023; Silva; Araujo, 2023).

Assim, se em situações típicas de aquisição, fatores como esses precisam ser levados em consideração, naquelas atípicas, como as experienciadas por africanos traficados e escravizados durante a formação do Brasil, as questões sócio-históricas e sociodemográficas são fundamentais para entender as condições de acesso dos cativos à determinada gramática do português falado na colônia e no império. Essa questão é tão importante que até mesmo os estudos mais recentes desenvolvidos com o aparato teórico-metodológico do gerativismo têm se interessado pelos processos ambientais – questões sociais, não biológicas – envolvidos na aquisição linguística (Pinto; Andrade, 2019; Silva; Araujo, 2023). Entretanto, por uma opção metodológica, a teoria assume um modelo de uma *comunidade linguística homogênea* (Silva; Araujo, 2023). Apesar de tomar essa posição, o gerativismo entende que os “acidentes da história” (Chomsky; Lasnick, 2021, p. 65) atingem o sistema linguístico de alguma forma e que pesquisas sérias em aquisição de linguagem devem levar em conta fatores biológicos, sociais e culturais (Chomsky, 1998).

Em um texto anterior (Silva; Araujo, 2023), discutimos, seguindo a proposta de uma análise que toma como base teórica a Sociolinguística, mas se baliza também por pressupostos gerativistas, que a junção, dentro dos seus limites, da Teoria de Princípios e Parâmetros (Chomsky; Lasnick, 2021) e da Teoria da Variação e Mudança (Weinreich; Labov; Herzog, 2006; Labov, 2008) – como proposto por Tarallo (1987) e Tarallo e Kato (1989) – deveria receber contribuições também da Sociolinguística de Contato (Thomason, 2001; Winford, 2003; Couto, 1996, 2019; Savedra; Rosenberg, 2021; Savedra *et al.*, 2021). Essa proposta entende a Sociolinguística de Contato como um desdobramento da Teoria da Variação e Mudança (Weinreich; Labov; Herzog, 2006; Labov, 2008), sendo fundamental para entender os processos de variação intralinguísticos influenciados por diversos contatos entre línguas e povos, como os ocorridos na formação do Brasil. Propomos esse elemento “adicional” por entendermos que os fatores sociais le-

vados em consideração no processo de descrição e análise de uma variedade linguística não podem ser apenas aqueles que agem no *aqui* da comunidade, “[...] mas, e principalmente, aqueles que permitiram a sua formação enquanto *comunidade de fala* [...] ao longo do tempo, ou seja, a sua história de contatos linguísticos, bem como a sua formação sócio-histórica de maneira geral” (Silva; Araujo, 2023, p. 6).

No Brasil, o estudo das condições de formação das comunidades de fala tem contribuído significativamente para o entendimento das variações linguísticas em diversos contextos (Lucchesi; Baxter, 2006; Lucchesi, 2007, 2009, 2015, 2019; Lucchesi; Baxter; Ribeiro, 2009; Callou; Lucchesi, 2020; Lucchesi; Callou, 2020). A nossa proposta, neste texto, como parte de uma pesquisa de doutoramento em andamento (Silva, em andamento), com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb), é analisar as interações sociais e linguísticas nos sertões baianos, percebendo como a configuração escravocrata da região possibilitou interações mais próximas entre cativos africanos e senhores – proximidade essa que atenuou, mas não diminuiu o peso da escravidão – e consequentemente permitiu um acesso maior à gramática do colonizador. Entretanto, em razão da tardia escolarização na região, essa gramática era de uma variedade popular do português (Carneiro; Almeida, 2011a, 2011b; Lacerda; Araujo; Carneiro, 2018; Santiago, 2019).

Assim, tendo em vista as peculiaridades escravocratas das zonas urbanas e rurais, bem como as concernentes ao litoral e ao sertão (Boaventura, 1989; Neves, 2002, 2011, 2016; Lucchesi, 2007; Araujo, 2014) discutimos o processo de escravização de africanos em Conceição do Coité (Bahia), que faz parte da região conhecida como *Sertão dos Tocós*². Objetivamos abordar os processos

2 *Tocós* é um topônimo que tem como referência um rio que banha alguns municípios da região, dentre os quais Riachão do Jacuípe e Conceição do Coité, e designava uma antiga comunidade indígena que habitava o território antes da ocupação portuguesa (Oliveira, 2002; Barreto, 2007; Freire, 2011a; Santiago, 2019). Segundo Barreto

sócio-históricos que constituíram a região e, conseqüentemente, permeiam a história social da língua falada na região. Para isso, nos utilizamos de diversos trabalhos sobre a região (Rios, 2003; Lacerda, 2008; Ferreira, 2017; Cedraz, 2021), que se orientam a partir da micro-história (Vainfas, 2002; Levi, 2011) ou da história regional e local (Neves, 2002, 2011). Essas novas perspectivas demonstram que a historiografia do Brasil não pode se restringir às regiões litorâneas ou aos engenhos de cana-de-açúcar, às minas de ouro ou diamante, nem às plantações de café.

Antes de expandirmos o texto, precisamos fazer uma observação. A formação étnica do Brasil é permeada por diversos elementos, entre os quais se encontram o indígena e o africano (Pessoa de Castro, 1980, 2005; Lucchesi; Baxter, 2006, 2009; Lucchesi *et al.*, 2009; Lacerda; Araujo; Carneiro, 2018; Neves, 2019). No início da colonização, os portugueses escravizaram os indígenas que resistiram, principalmente por entenderem o trabalho agrícola como subalterno, uma vez que era exercido por mulheres e crianças (Lucchesi; Baxter, 2006). Essa situação, aliada à luta jesuíta contra a escravização dos indígenas e às fugas desses povos território adentro, além de ser o tráfico um negócio lucrativo aos traficantes africanos escravizados, obrigou o colonizador a buscar outra mão de obra que suprisse a demanda dos prósperos engenhos de açúcar; isso fez com que a matriz indígena tivesse uma participação que pode ser considerada menor nos contatos e se centrasse em determinadas regiões (Pessoa de Castro, 2005; Lucchesi; Baxter, 2006).

Esse adendo é para frisar que as variedades do português faladas no vasto território brasileiro foram influenciadas por descendentes de africanos e indígenas, além dos mestiços. Nos

(2007), *tokos* também se refere ao nome de uma coruja na língua guarani M-Byá e o uso desse termo para se referir aos indígenas pode ser consequência dos hábitos noturnos desse povo, que ficam espreitando os viajantes agachados nas estradas. Na região, atualmente, é muito comum a presença de *caburés*, da família *Strigidae*, na qual estão todas as espécies de corujas; essa ave tem hábitos tanto diários quanto noturnos e pode estar presente no lugar há bastante tempo.

sertões, a existência de comunidades quilombolas e indígenas demarca a presença desses elementos no território. No entanto, como demonstram os dados do Censo de 1872 (IBGE, 1872), o elemento africano foi predominante na região de Conceição do Coité, pois, à época, havia, entre livres e cativos, 905 brancos, 1.392 pardos, 1.572 pretos e 317 caboclos. Diante disso, a nossa ênfase na matriz africana na localidade é apenas um recorte, tendo em vista principalmente a pesquisa em andamento (Silva, em andamento), mas reconhecemos a participação indígena na formação do português da região, principalmente no léxico. Para uma discussão sobre a presença indígena na região, recomendamos a leitura de Lacerda, Araujo e Carneiro (2018) que, ao discutirem a história social do sertão, propondo uma periodização regional, apresentam um panorama do universo exclusivamente multilíngue de línguas indígenas nos sertões baianos.

ESCRAVIZAÇÃO, INTERAÇÃO SOCIAL E AQUISIÇÃO LINGUÍSTICA

Nesse sentido, a exploração minuciosa da história sociolinguística do Brasil emerge como uma necessidade crucial, sobretudo quando se observa a história de comunidades quilombolas, fazendo-se necessário compreender a história social para somente depois passar à história linguística dessas comunidades, uma vez que o impacto das interações sociais incidiu sobre as formas de aquisição dos africanos escravizados e seus descendentes (Silva; Araujo, 2023, p. 10)

As relações sociais eram diferentes no tropel das boiadas e na zona marítima (Boaventura, 1989; Lucchesi, 2017, 2019; Araujo, 2014; Lacerda; Araujo; Carneiro, 2018). Dessa forma, é necessário entendermos as diferenças nas configurações sócio-históricas dessas regiões para tecermos os fios que nos ligam à formação de Conceição do Coité e, conseqüentemente, que entrelaçam os

sertões baianos ao quadro mais amplo de formação social e linguística do Brasil. Assim, como indica a epígrafe desta subseção, é essencial entendermos a história social das regiões onde estão situadas as comunidades quilombolas – como a Fazenda Maracujá, fundada em meados do século XIX, estudada atualmente por Silva (em andamento) –, antes de abordarmos a sua história linguística, já que as interações sociais influenciaram significativamente as formas de aquisição linguística pelos africanos escravizados e seus descendentes (Lucchesi; Baxter, 2006; Lucchesi, 2007, 2019; Lacerda; Araujo; Carneiro, 2018; Silva; Araujo, 2023).

A compreensão das formas de aquisição do português pelos africanos traficados e escravizados no Brasil, ao longo de quase quatro séculos, exige uma abordagem múltipla, pois diferentes foram as histórias de aquisição desses africanos, uma vez que as relações entre “senhores” e cativos, cativos e cativos, cativos e libertos/livres, também foram diversas (Callou, 2015; Mattoso, 2016; Neves, 2016; Cowling, 2018; Silva; Araujo, 2023). Para Boaventura (1989), o termo “senhor” recobre as quatro castas presentes na sociedade rural no Brasil Colonial: o senhor-de-engenho, o minerador, o plantador de café e o fazendeiro. Entretanto, precisamos considerar uma *quinta casta* formada pelo *escravagista pobre*, dono dos bois, que também possuía cativos e levava uma vida bem próxima à dessa classe, e que, além disso, compartilhava diretamente atividades do cotidiano com seus escravizados.

A formação social e geográfica do município de Conceição do Coité, que era, em geral, formado por pequenas propriedades nas quais as famílias trabalhavam juntas com seus cativos, permitiu que existisse uma grande aproximação entre “senhores” e cativos na região, principalmente por meio das relações de compadrio e da mão de obra familiar (Boaventura, 1989; Rios, 2003; Lacerda, 2008; Neves, 2008, 2016; Carneiro; Almeida, 2011a; Freire, 2011b; Silva, 2011; Rocha, 2016; Souza, 2016; Ferreira, 2017; Cedraz, 2021). Essa proximidade tornava desnecessária, por exemplo, a existência de

fatores, o que não diminuía, contudo, o peso da escravização para os africanos e afrodescendentes, nem as tensões entre “senhores” e cativos, inerentes ao próprio sistema escravista (Freire, 2007, 2011a; Lacerda, 2008; Neves, 2008, 2016); a proximidade não diminuía nem mesmo as duras jornadas de trabalho rural que chegavam a dezessete horas por dia, iniciando pela madrugada e terminando no início da noite (Boaventura, 1989; Barreto, 2007; Freire, 2007, 2011a, 2011b).

Além disso, no geral do Brasil, crianças e adultos não foram inseridos nas mesmas situações sociolinguísticas e, consequentemente, adquiriram a língua portuguesa de maneiras diferentes. Dessa forma, é fundamental entender que as interações sociais influenciaram a aquisição do português pelos africanos e afrodescendentes, assim como o local e as condições de tráfico, pois muitos cativos tiveram contato com essa língua na costa africana, que havia sido colonizada por Portugal e na qual já circulava um pidgin/crioulo de base portuguesa desde o início do século XVI (Couto, 1996; Petter, 2008; Carneiro; Almeida, 2011a; Mattoso, 2016; Faraco, 2019; Bortoni-Ricardo, 2021).

Assim, as diversas configurações interacionais possibilitaram ao Brasil uma organização escravagista diferente dos demais países das Américas, diferencial marcado pelo fato ter sido o último país a abolir esse regime, evidenciando a dependência da estrutura social para com a função do cativo (Mattoso, 2016; Cowling, 2018). Outro exemplo dessa conjuntura singular é que, no Brasil, os altos índices de escravização de africanos competiam com os elevados números de manumissões³ concedidas, essas influenciadas principalmente por esse inevitável contato direto que as famílias mantinham com seus escravizados, bem como pela influência que esses tinham na vida dos “senhores”, uma vez que, ainda que em alguns lugares a presença física do cativo tenha sido pouca, a sua

3 De uso comum entre os historiadores, o termo se refere às diversas formas de concessão de cartas de alforrias aos escravizados.

influência foi maior (Boaventura, 1989; Mattoso, 2016; Ferreira, 2017; Cowling, 2018; Ferreira; Cerqueira, 2019).

Todavia, os contatos sociais que os “senhores” brancos tinham com os cativos, ainda que constantes e muitas vezes íntimos – como era o caso dos escravizados domésticos –, se davam sempre por uma relação assimétrica de poder, pois, ao mesmo tempo que isso oferecia mais chances de se conseguir a sonhada alforria, não era uma garantia; além disso, as manumissões no Brasil, geralmente, produziam algum ônus para o liberto, fosse algo financeiro ou uma obrigatoriedade de servir ao “senhor” ou à família dele por mais algum tempo, não sendo sempre fruto de uma benevolência (Freire, 2007, 2011a, 2011b; Lacerda, 2008; Neves, 2008; Carneiro; Almeida, 2011a; Mattos, 2013; Mattoso, 2016; Rocha, 2016; Ferreira, 2017; Cowling, 2018; Ferreira; Cerqueira, 2019).

Comentando a não criouliização do português no Brasil, em comparação à realidade caribenha, Lucchesi (2007, 2009, 2017, 2019) e Lucchesi e Baxter (2006) pontuam que essa integração do negro na sociedade foi um dos fatores inibidores do surgimento de um crioulo afro-brasileiro, aliada ao alto índice de mestiçagem – esse considerado como um dos fatores decisivos na inibição da formação de um pidgin/crioulo no Brasil. Na mesma direção, Carneiro e Almeida (2011a) e Lacerda, Araujo e Carneiro (2018) comentam que, no sertão baiano, zona de pecuária, o número reduzido de cativos e o contato interétnico íntimo foram condições que favoreceram a não formação de um crioulo nessa região. Entretanto, as autoras ressaltam a falta ou incompletude de dados sobre períodos remotos da formação do Estado, o que acaba dificultando considerações mais exatas sobre isso. Portanto, no caso de novas línguas ou variedades alteradas decorrentes de intenso contato linguístico, é fundamental considerar não apenas fatores estruturais, como preferência por estruturas silábicas simples (consoante-vogal – CV), redução da morfologia derivacional e/

ou flexional, mas também características sócio-históricas, como as apresentadas, pois são essas circunstâncias que separaram crioulos e não crioulos, sendo esses entendidos como variedades reestruturadas da língua do colonizador (Guy, 1981, 1989; Holm, 1987, 2004; Couto, 1996; Thomason, 2001; Winford, 2003; Lucchesi; Baxter, 2006, 2009; Lucchesi, 2007, 2009, 2019; Callou, 2015; Silva; Araujo, 2023).

Espalhadas em inúmeros estudos sobre a escravidão no Brasil, estão comentadas as formas de relacionamento estabelecidas entre cativos e “senhores”⁴, e essa heterogeneidade moldou as formas de aquisição do português, que podem ter sido *irregulares*, quando adultos aprenderam uma língua de maneira imposta, depois do período crítico de aquisição e sobre condições atípicas, ou *regulares* em caso de tráfico de crianças, uma vez que essas eram embarcadas nos navios sem um controle exato – sendo que o número contabilizado delas era bem inferior ao número real existente nas listas de embarcações – (Lucchesi; Baxter, 2009; Mattoso, 2016; Lucchesi, 2019; Silva, 2023; Silva; Almeida, 2023; Silva; Araujo, 2023). Além disso, muitos africanos, adultos e crianças, já chegaram ao Brasil com algum domínio de uma variedade linguística portuguesa falada na costa africana (Couto, 1996, 2019; Petter, 2008; Mattoso, 2016; Faraco, 2019; Bortoni-Ricardo, 2021), tornando-se difícil definir até que ponto a aquisição linguística do português no Brasil foi totalmente irregular.

Labov (2007) comenta que a transmissão linguística é o produto esperado de qualquer situação de aquisição regular por crianças, mas que as limitações nesse processo, em situações de intenso contato linguístico, se dão em razão dos aprendizes serem, em sua maioria, adultos; ou seja, os obstáculos que surgem em uma transmissão linguística em situações multilíngues são

4 Os estudos históricos recentes têm se interessado pela análise do cotidiano social, que busca desvendar a importância das atividades, como trabalho, vida privada, lazer e descanso, para o movimento das articulações sociais (Neves, 2008; Heller, 2016); e nisso se encaixa o estudo das relações sociais entre “senhores” e cativos.

decorrentes do fato de que adultos não aprendem a estrutura linguística com a mesma objetividade das crianças. Assim, a aquisição do português no Brasil, desde o início do tráfico, se deu sob formas diferentes – não apenas por meio de uma aquisição irregular –, uma vez que crianças e adultos vieram nos mesmos navios negreiros, mas experimentaram as interações linguísticas de maneiras distintas, principalmente em razão de estágios diferentes de aquisição de linguagem e de inserções em contextos sócio-históricos também diferentes.

As formas de aquisição do português no Brasil também foram influenciadas por questões de formação geográfica e/ou demográfica (Mattos e Silva, 2004; Lucchesi; Baxter, 2006; Carneiro; Almeida, 2011b; Callou, 2015), pois, como indica Callou (2015), ao comentar a disseminação do português pelo território brasileiro, a situação do Rio Grande do Sul – povoado durante o século XVIII – não pôde ser a mesma de regiões da Bahia, pois a língua portuguesa que chegou naquela região já havia sido muito modificada em razão dos contatos entre povos e línguas vividos no restante do Brasil, principalmente na Bahia. Assim, o Rio Grande do Sul experimentou uma miscigenação insignificante se comparado com os estados da região nordeste, nos quais havia uma forte presença de africanos e afrodescendentes (Boaventura, 1989; Callou; 2015).

Nesse contexto, as dimensões históricas e demográficas das regiões não podem ser desconsideradas, uma vez que a história da língua está atrelada a elas (Mattos e Silva, 2004; Lucchesi; Baxter, 2006, 2009; Carneiro; Almeida, 2011a, 2011b; Mattoso, 2016; Santana; Araujo; Freitag, 2018a; 2018b; Lacerda; Araujo; Carneiro, 2018; Lucchesi, 2019; Bortoni-Ricardo, 2021). Se não houve crioulo no Brasil, como dito, é porque as condições históricas não permitiram, principalmente devido às interações entre “senhores” e cativos – que possibilitaram um maior acesso ao modelo gramatical do superstrato – e a proporção de portugueses

que ultrapassou o limite demográfico de 20% para a formação de um crioulo (Bickerton, 1981; Lucchesi; Baxter, 2006; Lucchesi, 2007, 2009, 2019; Carneiro; Almeida, 2011a). Dessa forma, se o percentual demográfico inibiu a criouliização, ele possibilitou ao mesmo tempo diversas situações sociolinguísticas em todo o território, gerando múltiplas formas de contatos linguísticos (Pessoa de Castro, 1980, 2005; Mattos e Silva, 2000, 2004; Lucchesi; Baxter, 2006, 2009; Carneiro; Almeida, 2011a; Callou, 2015; Lucchesi, 2009, 2019; Lucchesi; Callou, 2020). Para Carneiro e Almeida (2011b) e Lacerda, Araujo e Carneiro (2018), a compreensão dos fatores demográficos na formação das regiões do sertão baiano possibilita o entendimento da formação das variedades populares do português falado pela população que não frequentou as escolas.

Portanto, a configuração sociolinguística diferenciada das regiões brasileiras é oriunda das diversas interações entre os grupos que formavam a sociedade, porque o aspecto interacional era decisivo para o acesso a determinado modelo gramatical (Lucchesi; Baxter, 2006, 2009; Lucchesi, 2007, 2009, 2019; Carneiro; Almeida, 2011a, 2011b; Lucchesi; Callou, 2020; Petter, 2020; Silva; Araujo, 2023). O escravizado urbano tinha acesso a um padrão linguístico diferente daquele que vivia nas zonas rurais do país; esse, por sua vez, também acessava modelos gramaticais diferentes se levarmos em conta as funções desempenhadas por eles, pois o cativo doméstico, que tinha contato direto com os moradores da casa-grande, acessava um modelo diferente do cativo da plantação, que convivia com seus semelhantes, tendo mais acesso ao português aprendido como segunda língua pelos africanos ou à variedade alterada falada pelos brancos pobres da colônia que trabalhavam como capatazes e feitores. Na região dos Tocós, os poucos registros de casas que funcionavam como senzala e a ausência da profissão de feitores demonstram que os cativos compartilhavam a vida e o teto com seus “senhores”, tendo em vista o baixo número de escravizados e a predominância de pequenos proprietários, pobres escravistas, que não tinham con-

dições de manter uma senzala à parte (Boaventura, 1989; Lacerda, 2008; Neves, 2008, 2016; Ferreira, 2017).

No sertão, a *casa-grande* é denominada *casa da fazenda*, sendo que essa era similar aos solares presentes nos engenhos do Recôncavo – inclusive com a presença de senzalas (Boaventura, 1989; Neves, 2008). Dessa forma, usamos a expressão *casa grande* como sinônimo de *casa da fazenda*, considerando a presença desse tipo de moradia na região, uma vez que inventários demonstram que grandes proprietários eram donos de fazendas em Ipirá, Riachão do Jacuípe e Conceição do Coité (Freire, 2011b). Entretanto, como indica Rios (2003), a população de Conceição do Coité era predominantemente de pequenos proprietários, que possuíam poucos cativos e por isso não tinham condições de manter um solar, morando, possivelmente, em casebres e chegando a dividir o mesmo teto com seus escravizados. Assim, como comenta Boaventura (1989), precisamos considerar que, no sertão baiano, as estruturas eram as mesmas que Gilberto Freyre (2003) descreveu para as regiões de cana-de-açúcar, mas com as devidas adaptações à realidade física e econômica da região.

As relações de proximidade entre escravizados e “senhores” nos sertões baianos gerou, possivelmente, uma mútua influência, principalmente em questões linguísticas e culturais, em especial se considerarmos, como pontua Boaventura (1989), que a influência africana no sertão baiano foi maior que a sua presença física – exatamente pelas relações de convívio. Assim, o contato relativamente próximo entre “senhores” e cativos facilitava a integração linguística no sertão e possibilitava que a língua de um influenciasse a do outro, principalmente em razão do desejo dos escravizados de se aproximarem da língua dos escravagistas, motivados pelo reconhecimento de seu prestígio (Lucchesi; Baxter, 2006; Carneiro; Almeida, 2011b).

Nas profissões desempenhadas pelos cativos, os domésticos, geralmente, tinham uma maior proficiência em português, mas

isso não impedia que influenciassem a variedade linguística falada pelos “senhores” com os traços alterados em decorrência da sua forma de aquisição e/ou do processo de nativização (Lucchesi; Baxter, 2006; Lucchesi; Callou, 2020). Agregue-se a isso o fato de, no período colonial, os “senhores” das zonas rurais, como é o caso de Conceição do Coité, não terem acesso, majoritariamente, à educação formal, chegando a ser iletrados; o contato mais intenso com as formas oficiais de escolarização se iniciou nas primeiras décadas do século XX (Boaventura, 1989; Rios, 2003; Carneiro; Almeida, 2011b; Ferreira, 2017; Lacerda; Araujo; Carneiro, 2018; Santiago, 2019). Assim, o português acessado e utilizado pelos cativos e seus escravagistas, durante a formação sócio-histórica dos sertões baianos, era um português já alterado em relação à norma lusitana.

Subjacente às diferentes formas de aquisição, está o fato de que os cativos no Brasil não constituíam uma classe social claramente definida e distinta, sendo impossível categorizar o africano que trabalhava em um engenho na mesma classe que o vaqueiro (Boaventura, 1989; Mattoso, 2016). Assim, da mesma forma que o termo *africano* engloba uma heterogeneidade de povos traficados para o Brasil (Mattoso, 2016; Rocha, 2016; Petter, 2020), o vocábulo *cativo/escravizado* – ou “*escravo*”, ainda presente em alguns textos – se refere a várias situações que compartilham o fato de eles serem tratados como mercadorias pelos “senhores” (Mattoso, 2016). Em relação a essas diferentes formas de experimentar o processo de escravização, apenas os cativos que tinham um contato direto com os “senhores”, como os domésticos, tornavam-se bilíngues e, conseqüentemente, seus filhos poderiam aprender um vocabulário africano mais reduzido do que o dos seus pais vindos da África (Carneiro; Almeida, 2011a; Mattoso, 2016). Essa ausência de um léxico africano foi percebida por Parcero (2007) na comunidade quilombola Fazenda Maracujá (Conceição do Coité/Bahia), sendo o indício do nível extremamente próximo dos cativos com seus “proprietários” na região.

As formas de cativo praticadas no Brasil deveriam contribuir para o desenvolvimento da produção agrícola, da exploração de pedras e metais preciosos e, nos espaços urbanos, para a produção artesanal e serviços sociais (Schwartz, 2001; Mattoso, 2016). Diante disso, a dominação e o controle do cativo se ajustavam às necessidades de produção e ao contexto no qual o africano estava inserido, não sendo a obediência exigida da mesma forma nos espaços urbanos e rurais; e, além de tudo, diferente do cativo urbano, na sociedade agrária, embora fosse muito importante e indispensável, o escravizado rural desempenhava, geralmente, uma tarefa fixa, para a qual havia sido comprado, sem tanta possibilidade de mobilidade social nessa estrutura (Mattoso, 2016). No entanto, a possibilidade de comprar a alforria pelos cativos em algumas localidades do sertão pode indicar um relativo dinamismo social, ainda que isso fosse mais difícil de acontecer em razão dos obstáculos para o escravizado juntar um pecúlio nessa região, dificuldade que não é sinônimo de inexistência, pois há registro de que os cativos tinham suas próprias economias na região com as quais chegaram a comprar suas alforrias e de seus familiares (Slenes, 1999; Boaventura, 1989; Lacerda, 2008; Neves, 2008, 2016; Silva, 2011; Mattoso, 2016; Rocha, 2016; Ferreira, 2017; Ferreira; Cerqueira, 2019; Cedraz, 2021).

Assim, os escravizados dos sertões teriam destinos e vidas diferentes do restante do país, pois diversas eram as formas de relação com a sociedade que estava à sua volta e os faziam trabalhar (Rios, 2003; Mattoso, 2016; Rocha, 2016; Cedraz, 2021; Cedraz; Santos, 2021). Considerando que o Brasil foi um território pouco urbanizado até o século XIX, no qual apenas 7% da população residia nas cidades por volta de 1870, os escravizados vivenciaram muito mais realidades rurais do que urbanas, nas quais a dicotomia entre “senhor” e cativo era mais marcada, ao contrário dos espaços urbanos que, em razão da presença de um grande número de negros livres e libertos, essa dicotomia não era tão visível, pois as manumissões fizeram surgir uma classe

intermediária entre “senhores” e escravos: o negro livre e/ou alforriado (Boaventura, 1989; Schwartz, 2001; Rios, 2003; Lucchesi; Baxter, 2006; Carneiro; Almeida, 2011a; Mattos, 2013; Mattoso, 2016; Neves, 2016; Cedraz, 2021).

Por fim, a heterogeneidade das relações sociais no Brasil chegou a permitir, inclusive, que escravizados e alforriados tivessem cativos a seu serviço, sendo “senhores” deles, bem como possuíssem terras – adquiridas ou arrendadas – e que “donos” de escravizados comprassem cativas para poderem se casar com elas, como foi o caso da liberta Martinha Maria de Jesus, em Conceição do Coité (Barreto, 2004; Lacerda, 2008; Mattos, 2013; Mattoso, 2016; Souza, 2016; Ferreira, 2017; Cowling, 2018; Cedraz, 2021). Além disso, há registros de cativos enterrados dentro da matriz da Freguesia de Coité, local reservado às pessoas importantes, bem como de pedidos de “senhores” para se rezar missas pelas almas de seus cativos (Boaventura, 1989; Rios, 2003; Freire, 2011b), sendo isso outros indícios da heterogeneidade e proximidade das relações sociais nessa localidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...] essas comunidades de ex-escravos formaram nichos, nos quais se propagaram as mudanças decorrentes do processo de transmissão linguística irregular [...]
(Lucchesi; Baxter, 2006, p. 179).

As epígrafes das seções anteriores indicavam a importância de se levar em consideração as diversas condições de vida dos cativos brasileiros (Lucchesi; Baxter, 2006) e a necessidade de se explorar minuciosamente a história social das comunidades de fala para somente depois se passar à sua história linguística (Silva; Araújo, 2023). A epígrafe destas últimas considerações evidencia ainda mais a necessidade desses dois elementos, pois as comunidades

quilombolas são locais nos quais os efeitos das dinâmicas de contato podem ser percebidos de forma mais nítida; contudo, para isso, é preciso usar os dois pilares indicados, buscando os fatores sociais não apenas no *aqui* da comunidade de fala, mas na sua constituição sócio-histórica e sociodemográfica. Tendo em vista a nossa pesquisa em andamento (Silva, em andamento), foi isto que pretendemos com este texto: destacar alguns pontos sobre as interações linguísticas e sociais entre “senhores” e cativos nos sertões baianos, com foco nas dinâmicas particulares de escravidão nessa região e suas possíveis implicações para a formação do português falado nessa localidade.

A proximidade social entre “senhores” e escravizados nos sertões baianos contrasta com as realidades mais rígidas das grandes propriedades rurais do litoral e das zonas urbanas, onde a interação entre essas classes era mediada por hierarquias mais rígidas. A ausência de feitores e de grandes senzalas na região do Sertão dos Tocós reforçou o contato direto, especialmente nas pequenas propriedades, onde “senhores” e cativos dividiam o trabalho e, possivelmente, o mesmo teto. O contexto de escravidão nessa região favoreceu também uma maior fluidez nas relações sociais, permitindo a existência de manumissões e o incentivo à constituição de famílias.

Em Conceição do Coité, parte do Sertão dos Tocós, a organização social e a estrutura predominantemente formada por pequenos proprietários escravistas permitiram uma maior proximidade física e social – e consequentemente linguística – entre “senhores” e cativos. Sem relativizar as atrocidades do período, podemos, com base em estudos anteriores (Boaventura, 1989; Lucchesi; Baxter, 2006, 2009; Lucchesi, 2007, 2009, 2019; Silva; Araujo, 2023), trabalhar com a hipótese de que a convivência direta entre essas duas camadas sociais influenciou a aquisição linguística dos africanos escravizados e seus descendentes, criando um ambiente de maior exposição à língua do colonizador. Porém, é necessário

compreender que, na região, o modelo gramatical acessado pelos cativos era aquele falado por pequenos escravagistas pobres, em sua maioria analfabetos, ancestral do português popular brasileiro.

Por fim, demonstramos, neste texto, a importância de considerar as particularidades regionais na análise dos processos de aquisição linguística no Brasil, principalmente quando estudamos comunidades de fala etnicamente marcadas. Portanto, o estudo das interações entre senhores e cativos nos sertões baianos, à luz da história social e linguística, oferece uma perspectiva rica sobre a formação do português na região – principalmente em razão da escassez de estudos linguísticos sobre as variedades nessa localidade.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Silvana Silva de Farias Araújo. **A concordância verbal no português falado em Feira de Santana-BA**: sociolinguística e sócio-história do português brasileiro. Orientador: Prof. Dr. Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti. Tese (Doutorado em Língua e Cultura) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.
- BARRETO, Orlando Matos. **Martinha**: escrava, esposa, rainha. Conceição do Coité: Clip Gráfica e Editora, 2004.
- BARRETO, Orlando Matos. **Conceição do Coité da colonização à emancipação 1730-1890**. Conceição do Coité: Nossa Editora Gráfica, 2007.
- BAXTER, Alan; LUCCHESI, Dante. A relevância dos processos de pidginização e criouliização na formação da língua portuguesa no Brasil. **Estudos linguísticos e literários**, Salvador, n. 19, p. 65-84, mar. 1997.
- BICKERTON, Derek. **Roots of language**. Ann Arbor: Karoma, 1981.
- BOAVENTURA, Eurico Alves. **Fidalgos e vaqueiros**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1989.
- BORTONI-RICARDO, Stella Maris. **Português brasileiro**: a língua que falamos. São Paulo: Editora Contexto, 2021.
- CALLOU, Dinah. Sobre a história do português no e do Brasil: levantando questões. In: AVELAR, Juanito Ornelas; ÁLVAREZ LÓPEZ, Laura. **Dinâmicas Afro-Latinas**: língua(s) e história(s). Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2015. p. 71-89.

CALLOU, Dinah; LUCCHESI, Dante. Panorama sociolinguístico do Brasil no século XIX. *In*: LOBO, Tânia; CALLOU, Dinah (coord.). **História do português brasileiro: história social do português brasileiro: da história social à história linguística**. Coordenação geral: Ataliba T. de Castilho. São Paulo: Editora Contexto, 2020. p. 258-277.

CARNEIRO, Zenaide de Oliveira Novais; ALMEIDA, Norma Lucia Fernandes de. Criação de escolas a partir de critérios demográficos na Bahia do século XIX: uma viagem ao interior. *In*: NEVES, Erivaldo Fagundes (org.). **Sertões da Bahia: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural**. Salvador: Editora Arcádia, 2011a. p. 525-562.

CARNEIRO, Zenaide de Oliveira Novais; ALMEIDA, Norma Lucia Fernandes de. Demografia e norma linguística no semi-árido baiano nos séculos XVIII e XIX: uma introdução. *In*: NEVES, Erivaldo Fagundes (org.). **Sertões da Bahia: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural**. Salvador: Editora Arcádia, 2011b. p. 599-617.

CEDRAZ, Ana Cláudia do Carmo. **Ancestralidades, memórias e sociabilidades na comunidade quilombola do Maracujá, Conceição do Coité-BA (1870-1950)**. Orientadora: Profa. Dra. Joceneide Cunha Santos. Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Cultura Negra) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2021.

CEDRAZ, Ana Cláudia do Carmo; SANTOS, Joceneide Cunha dos. Escravidão, trabalho e família nas Vilas Sertanejas do Lagarto em Sergipe e de Conceição do Coité na Bahia (1860-1888). **Revista Crítica Histórica**, Alagoas, ano 22, n. 23, jul. 2021.

CHOMSKY, Noam. **Linguagem e pensamento**. Brasília: UnB, 1998.

CHOMSKY, Noam; LASNICK, Howard. A Teoria de Princípios e Parâmetros. *In*: CHOMSKY, Noam. **O programa minimalista**. Tradução Eduardo Paiva Raposo. São Paulo: Editora Unesp, 2021. p. 57-214.

COUTO, Hildo Honório do. **Introdução ao estudo das línguas crioulas e pidgins**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

COUTO, Hildo Honório do. **Linguística, ecologia e ecolinguística**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2019.

COWLING, Camillia. **Concebendo a liberdade: mulheres de cor, gênero e a abolição da escravidão nas cidades de Havana e Rio de Janeiro**. Tradução Patrícia Ramos Geremias e Clemente Penna. São Paulo: Editora da Unicamp, 2018.

CUNHA, Euclides. **Os sertões**. São Paulo: Editora Brasiliense; Secretaria do Estado da Cultura, 1985.

FARACO, Carlos Alberto. **História do português**. São Paulo: Parábola Editorial, 2019.

FERREIRA, Eliete Mota. **Nas veredas da liberdade**: experiências de homens e mulheres escravizados no sertão de Riachão do Jacuípe – BA (1850-1888). Orientadora: Profa. Dra. Isabel Cristina Ferreira dos Reis. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local). Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2017.

FERREIRA, Eliete Mota; CERQUEIRA, Samara dos Santos Mota. Alforrias em Riachão do Jacuípe-Bahia nas últimas décadas da escravidão: do costume à legalidade. **Revista Educação e Ciências Sociais**, Salvador, v. 2, n. 3, p. 7-23, 2019.

FREIRE, Luiz Cleber Moraes. **Nem tanto ao mar nem tanto à terra**: agropecuária, escravidão e riqueza em Feira de Santana, 1850-1888. Orientadora: Profa. Dra. Maria José Rapassi Mascarenhas. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

FREIRE, Luiz Cleber Moraes. **Nem tanto ao mar nem tanto à terra**: agropecuária, escravidão e riqueza em Feira de Santana. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011a.

FREIRE, Luiz Cleber Moraes. Povoamento, produção agropecuária e trabalho escravo na comarca de Feira de Santana. *In*: NEVES, Erivaldo Fagundes (org.). **Sertões da Bahia**: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural. Salvador: Editora Arcádia, 2011b. p. 381-442.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. rev. São Paulo: Global, 2003.

GUY, Gregory. **Linguistic Variation in Brazilian Portuguese**: aspects of Phonology, Syntax and Language History. PhD Dissertation. University of Pennsylvania. Ann Arbor: University Microfilms, 1981.

GUY, Gregory. On the nature and origins of Vernácula Brazilian Portuguese. **Estudios sobre Español de América y Lingüística Afroamericana**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1989.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

HOLM, John. Creole influence on Vernácula Brazilian Portuguese. *In*: GILBERT, Glenn (ed.). **Pidgin and Creole Languages**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. p. 406-429.

HOLM, John. **Languages in contact**: the partial restructuring of vernaculars. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS – IBGE. **Recenseamento do Brasil em 1872**. 1872. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?id=225477&view=detalhes>. Acesso em: 16 fev. 2024.

LABOV, William. Transmission and diffusion. **Language**, 83, p. 344-387, 2007.

LABOV, William. **Padrões sociolinguísticos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

LACERDA, Ana Paula Trabuco. **Caminhos da liberdade**: a escravidão em Serrinha-Bahia (1868-1888). Orientador: Prof. Dr. Carlos Eugênio Líbano Soares. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

LACERDA, Mariana Fagundes de Oliveira; ARAÚJO, Silvana Silva de Farias; CARNEIRO, Zenaide de Oliveira Novais. Para uma história social linguística nos sertões baianos: elementos para uma proposta de periodização regional. *In*: ATAÍDE, Cleber *et al.* (org.). **GELNE 40 anos**: vivências teóricas e práticas nas pesquisas em linguística e literatura. Vol. 2. São Paulo: Pá de Palavra, 2018. p. 84-103.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. *In*: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 135-163.

LUCCHESI, Dante. Alterações no quadro dos pronomes pessoais e na aplicação da regra de concordância verbal nas normas culta e popular como evidências da polarização sociolinguística do Brasil e da relevância histórica do contato entre línguas. **Linguística (ALFAL)**, Santiago, v. 19, p. 52-87, 2007.

LUCCHESI, Dante. História do contato entre línguas no Brasil. *In*: LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza (org.). **O português afro-brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 44-73.

LUCCHESI, Dante. **Língua e sociedades partidas**: a polarização sociolinguística no Brasil. São Paulo: Contexto, 2015.

LUCCHESI, Dante. A periodização da história sociolinguística do Brasil. **D.E.L.T.A.**, São Paulo, n. 33, v. 2, p. 347-382, p. 2017.

LUCCHESI, Dante. Por que a criouliização aconteceu no Caribe e não no Brasil? Condicionamentos sócio-históricos. **Revista Gragoatá**, Niterói, v. 24, n. 48, p. 227-255, jan./abr. 2019.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan. Processos de Criouliização na história sociolinguística do Brasil. *In*: CARDOSO, Suzana Alice Marcelino; MOTA, Jacyra Andrade; MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia (org.). **Quinhentos anos de história linguística do Brasil**. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da

Bahia, 2006. p. 163-218.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan. A transmissão linguística irregular. *In*: LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza (org.). **O português afro-brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2009a. p. 101-153.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza (org.). **O português afro-brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2009b.

LUCCHESI, Dante; CALLOU, Dinah. Os cenários sociolinguísticos do Brasil Colonial. *In*: LOBO, Tânia; CALLOU, Dinah (coord.). **História do português brasileiro: história social do português brasileiro: da história social à história linguística**. Coordenação geral: Ataliba T. de Castilho. São Paulo: Editora Contexto, 2020. p. 156-181.

LUCCHESI, Dante *et al.* O português afro-brasileiro: as comunidades analisadas. *In*: LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza (org.). **O português afro-brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 75-100.

MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, Século XIX)**. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. Uma compreensão histórica do português brasileiro: velhos problemas revisitados. **Estudos Linguísticos e Literários**, Salvador, v. 1, n. 25-26, p. 253-283, 2000.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. **Ensaio para uma Sócio-História do Português Brasileiro**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MATTOSO, Katia Mytilineou de Queirós. **Ser escravo no Brasil: séculos XVI-XIX**. Tradução Sonia Fuhmann. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **História regional e local: fragmentação e recomposição da história na crise da modernidade**. Feira de Santana: UEFS; Salvador: Arcádia, 2002.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sertão como recorte espacial e como imaginário cultural. **Politeia: História e Sociologia, Vitória da Conquista**, v. 3, n. 1, p. 153-162, 2003.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio: um estudo de história regional e local**. 2. ed. Salvador: EDUFBA/EDUEFS, 2008.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Região, território, lugar: sertão como categoria espacial, alteridade sociocultural e interação político-econômica. *In*: NEVES, Erivaldo Fagundes (org.). **Sertões da Bahia: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural**. Salvador: Editora Arcádia, 2011. p. 51-60.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Crônica, memória e história formação historiográfica dos Sertões da Bahia**. Feira de Santana: UEFS; Salvador: Arcádia, 2016.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Formação social do Brasil: etnia, cultura e poder**. Petrópolis: Vozes, 2019.

OLIVEIRA, Vanilson Lopes de. **Conceição do Coité e os Sertões dos Tócos**. Conceição do Coité: Clip Serviços Gráficos, 2002.

PARCERO, Lúcia Maria de Jesus. **Fazenda Maracujá: sua gente, sua língua, suas crenças**. Orientadora: Profa. Dra. Tânia Maria Alkmim. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

PESSOA DE CASTRO, Yeda. **Os falares africanos na interação social do Brasil colônia**. Salvador: UFBA/Centro de Estudos Baianos, 1980.

PESSOA DE CASTRO, Yeda. **A influência das línguas africanas no português**. Salvador: Secretaria Municipal de Educação, 2005.

PETTER, Margarida. **Variiedades lingüísticas em contato: português angolano, português brasileiro e português moçambicano**. Tese (Livre docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

PETTER, Margarida. Para uma história social das línguas africanas no Brasil. *In*: CALLOU, Dinah.; LOBO, Tânia. (org.). **História do português brasileiro: história social do português brasileiro: da história social à história linguística**. Vol. 9. São Paulo: Editora Contexto, 2020. p. 126-155.

PINTO, Carlos Felipe; ANDRADE, Aroldo. Desmistificando a Gramática Gerativa como uma teoria associada e a-histórica da mudança linguística. **Macabéa** – Revista Eletrônica do Netlli, Crato, v. 8, n. 2, p. 36-66, jul./dez. 2019. Disponível em: <http://periodicos.urca.br/ojs/index.php/MacREN/article/view/1891>. Acesso em: 30 mar. 2023.

RIOS, Iara Nancy Araújo. **Nossa Senhora da Conceição do Coité: poder e política no século XIX**. Orientadora: Profa. Dra. Lina Maria Brandão de Aras. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003.

ROCHA, Aline Santana dos Santos. **Escravidão e liberdade no 'sertão' das Umburanas 1850-1888**. Feira de Santana: UEFS Editora, 2016.

SANTANA, José Humberto dos Santos; ARAUJO, Silvana Silva de Farias; FREITAG, Raquel Meister Ko. Documentação do Português Falado em Comunidades Rurais Afro-Brasileiras de Sergipe: Patrimônio e Memória. **Palimpsesto**, Rio de Janeiro, n. 28, ano 17, p. 121-138, 2018a.

SANTANA, José Humberto dos Santos; ARAUJO, Silvana Silva de Farias; FREITAG, Raquel Meister Ko. Documentação do Português Falado em Comunidades Rurais Afro-Brasileiras de Sergipe: procedimentos metodológicos. **Papia**, São Paulo, n. 28, v. 2, p. 219-237, jul./dez. 2018b.

SANTIAGO, Huda da Silva. **A escrita por mãos inábeis**: uma proposta de caracterização. Orientadora: Profa. Dra. Zenaide de Oliveira Novais Carneiro; coorientador: Prof. Dr. Afrânio Gonçalves Barbosa. Tese (Doutorado em Língua e Cultura) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

SAVEDRA, Mônica *et al.* Estudos em Sociolinguística de Contato no Brasil: a diversidade etnolinguística em debate. **Cadernos de Linguística**, *online*, v. 2, n. 1, p. 01-28, 2021.

SAVEDRA, Mônica; ROSENBERG, Peter. **Estudos em sociolinguística de contato**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021.

SCHWARTZ, Stuart B. Roceiros e escravidão: alimentando o Brasil nos fins do período colonial. *In*: SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Tradução Jussara Simões. Bauri: EDUSC, 2001. p. 123-170.

SILVA, Jacson Baldoino. **Efeitos da mudança sintática na realização do sujeito pronominal no português da comunidade quilombola Mussuca**. Orientadora: Profa. Dra. Norma Lucia Fernandes de Almeida. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2023.

SILVA, Jacson Baldoino Silva. **A remarcação paramétrica no português brasileiro**: caminhos sociolinguísticos do português popular do interior da Bahia. Orientadora: Profa. Dra. Silvana Silva de Farias Araújo; coorientadora: Profa. Dra. Huda da Silva Santiago. Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, em andamento.

SILVA, Jacson Baldoino; ALMEIDA, Norma Lucia Fernandes de. A Transmissão Linguística Irregular como elemento da remarcação paramétrica do sujeito nulo. **Revista Missangas**: Estudos em Literatura e Linguística, Salvador, v. 4, n. 7, 2023.

SILVA, Jacson Baldoino; ARAUJO, Silvana Silva de Farias. Aquisição de linguagem, contatos linguísticos e remarcação paramétrica no português do Brasil. **Organon**, Porto Alegre, v. 38, n. 76, jul./dez. 2023.

SILVA, Marinélia Sousa da. Os sertões oitocentistas na historiografia baiana: notas sobre a escravidão. *In*: NEVES, Erivaldo Fagundes (org.). **Sertões da Bahia**: formação social, desenvolvimento econômico, evolução política e diversidade cultural. Salvador: Editora Arcádia, 2011. p. 15-50.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava. São Paulo: Nova Fronteira, 1999.

SOUZA, Edimária Lima Oliveira. **Martinha**: a história de uma ex-escravizada no Sertão de Coité (1870-1933). Prof. Dr. Walter da Silva Fraga Filho. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2016.

TARALLO, Fernando. Por uma sociolinguística românica “paramétrica”: fonologia e sintaxe. **Ensaio de Linguística**, São Paulo, v. 13, p. 51-83, 1987. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cltl/article/download/7205/6205>. Acesso em: 30 jun. 2022.

TARALLO, Fernando; KATO, Mary. Harmonia trans-sistêmica: variação intra e interlinguística. **Predição 5**, Campinas, p. 315-353, 1989. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/diadorim/article/download/3849/2827>. Acesso em: 30 jun. 2022.

THOMASON, Sarah. **Language contact**: an introduction. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.

VAINFAS, Ronaldo. **Os protagonistas anônimos da história**: micro-história. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

WEINREICH, Uriel; LABOV, William; HERZOG, Marvin. **Fundamentos empíricos para uma teoria da mudança linguística**. Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

WINFORD, Donald. **An introduction to Contact Linguistics**. London: Wiley-Blackwell, 2003.

LÍNGUA E CULTURA: DIÁLOGOS ENTRE LINGUÍSTICA E ANTROPOLOGIA

Jean Marcel Oliveira Araujo
(UNEB/SEC)

INTRODUÇÃO

O presente estudo, de abordagem qualitativa com base em pesquisa bibliográfica, tem por objetivo identificar alguns dos diálogos estabelecidos entre a Linguística e a Antropologia. A Linguística se estabeleceu como ciência autônoma a partir dos estudos de Ferdinand de Saussure (1857-1913), para quem a língua é uma estrutura social abstrata. Já a Antropologia se constituiu a partir da teoria evolucionista de Charles Darwin (1809-1882) para o estudo da cultura pelo biólogo inglês Edward Burnett Tylor (1832-1917) e pelo geógrafo e biólogo Herbert Spencer (1820-1903).

Um primeiro diálogo entre as duas ciências pode ser observado com os estudos da percepção do valor relativo de todas as culturas, a qual serviria para ajudar a lidar com as difíceis questões colocadas para a humanidade pela diversidade cultural. O reconhecimento de que cada ser humano vê o mundo sob a perspectiva da cultura em que cresceu passa a ser o ponto de atenção dos antropólogos no final do século XIX e início do século XX. Tal reconhecimento levou alguns antropólogos a propor a explicação da cultura pela língua, isto é, as características das

línguas estão refletidas nas visões de mundo e nos costumes de seus falantes.

Um segundo diálogo se estabelece com os estudos da antropologia estrutural, os quais buscam elementos duradouros e correspondências estruturais entre sociedades de tipos diferentes para descobrir se existem estruturas fundamentais que seriam a base da Antropologia. Nesse diálogo, procurou-se reconhecer o *status* da Linguística para os estudos da cultura, reconhecendo-a com um modelo viável para os estudos das Ciências Humanas e Sociais.

O terceiro diálogo identificado faz um caminho inverso, pois procura se apropriar das contribuições da Etnografia para os estudos sobre a língua. Tal apropriação diz respeito aos estudos da Sociolinguística, cuja preocupação consiste no uso da linguagem em diferentes contextos sociais, ou seja, os padrões de comportamento linguístico que podem ser observados dentro de uma comunidade de fala e comunidade de prática. Dentre esses estudos, destaca-se o desenvolvimento da terceira onda Sociolinguística.

Diante do exposto, analiso: 1) a hipótese Sapir-Whorf; 2) a analogia entre estruturas linguísticas e estruturas culturais proposta por Claude Lévi-Strauss e; 3) a terceira onda sociolinguística desencadeada pelos estudos de Penelope Eckert.

O RELATIVISMO LINGUÍSTICO: A HIPÓTESE SAPIR-WHORF

Franz Boas (1858-1942), ao propor o relativismo em oposição ao evolucionismo nos estudos sobre cultura, inicia uma reflexão que veio reposicionar também o conceito de língua. Para ele, o evolucionismo, ao buscar a História Geral para a cultura (as sociedades passariam de um estágio mais primitivo para um mais civilizado), negava a possibilidade do desenvolvimento independente de traços culturais análogos, ou seja, desprezava as culturas do “outro” enquanto algo singular, enquanto unidade em si mes-

ma e enquanto problema histórico particular. Por consequência, desprezava as línguas do “outro” enquanto unidade em si mesma e enquanto produto do fator histórico: a deriva.

E é isso que Edward Sapir (1884-1939), discípulo de Boas, tenta nos explicar por meio de uma metáfora:

Dois homens iniciam uma jornada sob a condição de cada qual arranjar-se como puder, conforme os seus próprios recursos, mas ambos tomando a mesma direção geral. Durante muito tempo, ainda livres de fadiga, os dois homens se manterão relativamente juntos. Com o correr do tempo, entretanto, os graus diferentes de força física, de engenhosidade, de habilidade em se orientar, e muitos outros fatores, começarão a se fazer sentir. Começarão a divergir cada vez mais o trajeto realmente percorrido por cada um, em referência ao companheiro, e o trajeto originariamente planejado, ao mesmo tempo que a distância absoluta entre um e outro também se tornará cada vez maior (Sapir, 1969, p. 62).

Boas propõe, então, a compreensão do “indivíduo como ser que vive na sua cultura, e a cultura, como vivida pelos seus indivíduos” (Boas, 2000, p. 09). O “outro” passa a contar a sua história, cujo ponto de chegada não seria, exatamente, a sociedade “avançada” ou “civilizada” do “eu”. Não há mais uma história geral que se acumula em uma única direção; há, por outro lado, histórias e, conseqüentemente, culturas e línguas.

Boas teve diversos continuadores, que buscaram tratar a cultura em três diferentes linhas: a) cultura e linguagem, a exemplo de Edward Sapir (1884-1939); cultura e personalidade, a exemplo de Ruth Benedict (1887-1948) e Margaret Mead (1901-1978) e; c) cultura e ambiente, a exemplo de Alfred Kroeber (1876-1960) e Robert Lowie (1886-1957). Apesar das diferenças, segundo Jean-

-François Dortier, é possível identificar três pontos de contato entre as três correntes:

1 – O mundo está dividido em áreas culturais ou culturas locais que formam sistemas relativamente fechados e possuem coerência própria; 2 – Os culturalistas estabelecem um vínculo entre cultura e psicologia. A ideia central é que a cultura e a educação de uma sociedade contribuem para forjar determinada personalidade em um indivíduo particular; 3 – A cultura [...] é, em última análise, o critério determinante de explicação das condutas humanas (Dortier, 2010, p. 108).

Dos trabalhos que se desenvolveram com base nos estudos e projetos de Boas, analisarei, para os fins do estudo que aqui me proponho, a corrente linguagem e cultura. Diferente dos estudos sobre cultura e personalidade, cuja ênfase recai na relação entre a cultura e as personalidades individuais, e dos estudos de cultura e ambiente, cujo foco recai sobre as questões como equilíbrio, preservação e mútua dependência da cultura do meio, aquela corrente do relativismo trilha um outro caminho: a explicação da cultura pela língua, isto é, as características das línguas estão refletidas nas visões de mundo e nos costumes de seus falantes, conforme assim compreende Boas a partir de seus estudos sobre os Inuit da ilha de Baffin, no Canadá. Os estudos sobre linguagem e cultura têm na figura de Edward Sapir e de seu aluno, Benjamin Lee Whorf (1897-1941), seus principais representantes, que buscaram aproximações entre Antropologia e a Linguística, o que contribuiu para o avanço de disciplinas como a Sociolinguística e a Etnolinguística.

Edward Sapir nasceu em Lauenburg na Prússia, hoje Lębork, Polônia. Bacharel e mestre em filologia germânica, construiu sua carreira nos Estados Unidos como discípulo de Boas, manifestan-

do-se favoravelmente, em sua trajetória profissional, às ideias relativistas para o estudo das sociedades humanas. Na antropologia, voltou sua atenção para a descrição de línguas indígenas, tidas como exóticas, em sua maioria ágrafas, definindo linguagem como *instrumento da expressão significativa*,

um método puramente humano e não-instintivo de comunicação de ideias, emoções e desejos por meio de um sistema de símbolos voluntariamente produzidos [...] relação simbólica toda peculiar – e fisiologicamente arbitrária – entre todos os elementos da nossa experiência, de um lado, e, de outro lado, certos elementos selecionados, localizados nas regiões auditiva, motriz, etc. do cérebro e do sistema nervoso (Sapir, 1980, p. 14, 16, 24).

Nas palavras de Joaquim Mattoso Câmara Jr. (1980, p. 04), Sapir define a linguagem como “uma forma coletiva pré-razional, que impõe ao indivíduo os seus canais de expressão e tem nas suas mudanças uma ‘deriva’ própria”. Ou seja, é a linguagem um “sistema meramente convencional de símbolos sonoros que na realidade é, [...] sem base instintiva”, sendo a fala “uma função não instintiva, uma função adquirida, ‘cultural’” (Sapir, 1980, p. 12). Conforme nos explica Mattoso Câmara Jr., na língua, “executam-se rapidamente mudanças, cuja necessidade está pressuposta na própria língua sob o aspecto de possibilidades. Dependem para se efetivarem do fator variável da estrutura social” (Câmara Jr., 1967, p. 220).

Deste modo, interessa a Sapir a função que a língua adquire:

O problema psicológico que mais interessa ao linguísta é a estrutura interna da língua em termos de processos psíquicos inconscientes, e não o da adaptação do indivíduo a essa estrutura tradicionalmente

conservada. [...] Afirmar com essa nossa abundância de palavras que a tarefa mais nobre da linguística é compreender uma língua como forma, antes do que como função ou processo histórico, não equivale a afirmar que só como forma é que ela pode ser compreendida (Sapir, 1980, p. 32).

Em “A posição da Linguística como ciência”, Sapir busca firmar a linguística em uma posição central dentro dos estudos culturais. Nele, encontramos os indícios que nos levam a atribuir a Sapir a propositura da relatividade linguística. Um dos pontos principais seria a ideia de deriva cultural como fator histórico, ou seja, a possibilidade de uma dada língua de exprimir qualquer conteúdo:

podemos dizer que toda língua está de tal modo construída, que diante de tudo que um falante deseje comunicar, por mais original ou bizarra que seja a sua ideia ou a sua fantasia, a língua está em condições de satisfazê-lo. [...] O mundo das formas linguísticas, que se apresenta dentro dos quadros de uma língua dada, é um sistema completo de referências [...] (Sapir, 1980, p. 33-34).

Assim, apesar de pressupor ocorrência da linguagem em certa região do cérebro, decorrente da própria hereditariedade biológica, a linguagem, para Sapir (1954), é destituída de uma localização biológica, não sendo possível identificar um órgão da linguagem. Ela é um construto simbólico dos elementos empíricos e fisiológicos, que acaba por estruturar outros aspectos pertinentes à atividade humana, como a organização social, intelectual, cultural. A linguagem é a roupagem do pensamento, pois ela configura-se “um instrumento aplicado, de início, abaixo do plano dos conceitos e que o pensamento tenha surgido de uma interpretação requintada do conteúdo linguístico” (Sapir, 1980, p. 19).

Sapir justifica a dependência entre a linguagem e o pensamento, diante da possibilidade negativa da existência do pensamento sem a linguagem. Embora, para ele, o pensamento tenha origem na linguagem, nem sempre a linguagem indica a presença do pensamento. Este se configura como o nível mais alto do potencial da fala, sendo ele obtido através do caminho psíquico percorrido pela linguagem e também pela plenitude dos elementos do discurso. Seria para o autor uma ilusão a crença segundo a qual o pensamento seria independente da linguagem. Para justificar sua posição, elenca os seguintes fatores:

O mais simples deles é a incapacidade de distinguir entre a evocação das imagens e o pensamento. É incontestável que tão depressa tentamos por uma imagem em relação consciente com outra, sentimos-nos arrastados para um curso silencioso de palavras. Pode ser que o pensamento seja um domínio natural, separado do domínio artificial da fala, mas a fala parece ser a única estrada conhecida que nos conduz a ele [...] Outra fonte ainda mais frequente de impressão ilusória de que a linguagem pode ser posta de lado no ato de pensar, é a incapacidade que geralmente se tem, de compreender que a linguagem não se confunde com o seu simbolismo auditivo [...] O simbolismo auditivo pode ser substituído, ponto por ponto por um simbolismo motor ou visual, ou pode ainda ser substituído por outros tipos, mais sutis e fugidios, de transferência, que já não são fáceis de definir (Sapir, 1980, p. 28).

Logo, para Sapir a linguagem cria o pensamento e este aperfeiçoa a linguagem, estabelecendo um processo de interação complexo, variável de cultura para cultura. O contato entre Sapir e Benjamin Lee Whorf, a respeito da relação entre o pensamento e a linguagem, acabou por originar a hipótese Sapir-Whorf.

Benjamim Whorf, engenheiro de formação e profissão, nasceu em Winthrop, cidade localizada no condado de Suffolk no estado de Massachusetts/EUA. Tornou-se discípulo de Sapir e dedicou-se ao estudo da língua Hopi:

Just as it is possible to have any number of geometries other than the Euclidean which give an equally perfect account of space configurations, so it is possible to have descriptions of the universe, all equally valid, that do not contain our familiar contrasts of time and space. The relativity viewpoint of modern physics is one such view, conceived in mathematical terms, and the Hopi Weltanschauung is another and quite different one, non mathematical and linguistic¹ (Whorf, 1956, p. 58).

E, partindo desses estudos e das contribuições de Sapir, Whorf passa a defender a existência do princípio da relatividade linguística:

From this fact proceeds what I have called the ‘linguistic relativity principle’, which means, in informal terms, that users of markedly different grammars are pointed by their grammars toward different types of observations and different evaluations of externally similar acts of observation, and hence are not equivalent as observers but must arrive at somewhat different views of the world² (Whorf, 1956, p. 221).

-
- 1 Tradução livre: “Assim como é possível ter qualquer número de geometrias diferentes da euclidiana que forneçam uma descrição igualmente perfeita das configurações do espaço, também é possível ter descrições do universo, todas igualmente válidas, que não contenham os nossos familiares contrastes de tempo e espaço. O ponto de vista da relatividade da física moderna é uma dessas visões, concebida em termos matemáticos, e a Hopi Weltanschauung é outra e bastante diferente, não matemática e linguística”.
- 2 Tradução livre: “De certo modo procede o que eu tenho chamado de ‘princípio da relatividade linguística’, o qual significa, em termos simplificados, que usuários de gramáticas marcadamente diferentes são direcionados por suas gramáticas a dife-

Essa hipótese, radicalizando o pensamento de Sapir, defende a ideia de que a linguagem determina completamente o modo como pensamos:

This fact is very significant for modern science, for it means that no individual is free to describe nature with absolute impartiality but is constrained to certain modes of interpretation even while he thinks himself most free. The person most nearly free in such respects would be a linguist familiar with very many widely different linguistic systems. As yet no linguist is in any such position. We are thus introduced to a new principle of relativity, which holds that all observers are not led by the same physical evidence to the same picture of the universe, unless their linguistic backgrounds are similar, or can in some way be calibrated³ (Whorf, 1956, p. 214).

Diferentes manifestações de linguagem conduzem a diferenças de pensamento e de experiência: cada língua incorpora uma visão de mundo, de modo que falantes de línguas diferentes chegam a percepções de mundo diferentes. Fica evidente a relação entre língua e cultura, acrescida da cognição, na medida em que se torna evidente que falantes de outras línguas, como os Hopi, por não possuírem um entendimento da realidade tão básico para nós, pensam e veem a realidade de forma diferente da nossa.

rentes tipos de observações e diferentes avaliações de atos externamente similares, e, portanto, não são observadores equivalentes, já que chegariam a visões de mundo de alguma forma diferentes”.

- 3 Tradução livre: “Este fato é muito significativo para a ciência moderna, pois significa que nenhum indivíduo é livre para descrever a natureza com absoluta imparcialidade, mas está limitado a certos modos de interpretação, mesmo quando se considera mais livre. A pessoa mais próxima da liberdade em tais aspectos seria um linguista familiarizado com muitos sistemas linguísticos muito diferentes. Até agora nenhum linguista está em tal posição. Somos assim apresentados a um novo princípio da relatividade, que sustenta que todos os observadores não são conduzidos pela mesma evidência física à mesma imagem do universo, a menos que os seus antecedentes linguísticos sejam semelhantes, ou possam de alguma forma ser calibrados”.

De modo resumido, podemos afirmar que a hipótese Sapir-Whorf considera a língua de uma determinada comunidade como fator que organiza sua cultura, sua visão de mundo, porque um povo atribui sentido à realidade que o cerca pelo uso das categorias gramaticais e semânticas de sua língua, sendo esta um sistema completo de referências capaz de incluir ideias originais e bizarras. Um povo vê a realidade através das categorias de sua língua, mas sua língua se constitui com base em sua forma de vivenciar o mundo.

Embora explicitada por Whorf, a referida hipótese tem sido questionada, seja em sua aplicabilidade, seja em sua existência. De um lado, acusam a hipótese de certo determinismo, a exemplo de John Leavitt (2015), para quem a supressão de alguns trechos do discurso de Sapir gera uma relação de causa e efeito e direciona a hipótese para o determinismo da língua em relação à cultura. Do outro encontramos Adan Phelipe Cunha (2011), para quem “algumas interpretações acerca da suposta hipótese ‘Sapir-Whorf’ são enganadoras, considerando o fato de nem Sapir e nem Whorf haverem formulado uma hipótese”.

Diante do exposto, em que pesem as críticas, a hipótese Sapir-Whorf sinaliza para um preceito muito importante para os estudiosos das sociedades humanas: não há como compreender uma sociedade sem compreender suas formas de comunicação e seu modo de atribuir sentido à realidade e nem compreender a língua sem levar em conta crenças, sistemas de valores e ideologia do grupo social. As línguas, assim como as culturas, diferem uma das outras e, por conta de diferentes aspectos, tomaram/tomarão caminhos distintos, afastando-se uma das outras. A isto acrescenta-se a contribuição dos autores para difusão do assunto no campo da linguística.

ANALOGIAS ENTRE ESTRUTURAS INCONSCIENTES: LÍNGUA E CULTURA

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) foi, assim como os discípulos de Boas, um importante estudioso para o desenvolvimento da problemática proposta neste texto. Ele entende a linguagem em sua condição análoga à cultura, pois elas possuem estruturas, segundo o antropólogo, semelhantes. Ele supõe encontrar na estrutura fonológica das línguas o modelo lógico por meio do qual é possível encontrar a estrutura dos fenômenos da cultura. Com isso, assim como o relativismo de Sapir e Whorf, o seu estruturalismo também estabelece uma relação entre linguagem e cultura, pois, semelhante a esta, aquela apresenta um caráter inconsciente:

quase todos os comportamentos linguísticos se situam no nível do pensamento inconsciente. Ao falarmos, não temos consciência das leis sintáticas e morfológicas da língua. Além disso, não temos consciência dos fonemas que utilizamos para diferenciar o sentido das palavras; e temos ainda menos consciência – supondo que possamos tê-las às vezes – das oposições fonológicas que permitem analisar cada fonema em elementos diferenciais. Finalmente, a falta de apreensão intuitiva persiste mesmo quando formulamos as regras gramaticais ou fonológicas de nossa língua (Lévi-Strauss, 2008, p. 68).

Lévi-Strauss, no diálogo com Boas, pontua ser possível observar fenômenos inconscientes sem que haja a intervenção de interpretações secundárias. Para ele, a generalização funda a comparação na passagem do específico para o geral, ao permitir a travessia do consciente para o inconsciente:

Se, como cremos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se

essas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados (como mostra tão claramente o estudo da função simbólica tal como expressa na linguagem), é necessário e suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição e a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes, contanto, evidentemente, que se avance o suficiente na análise (Lévi-Strauss, 2008, p. 35).

O autor esclarece que o “inconsciente seria assim o termo mediador entre mim e outrem” (Lévi-Strauss, 2003, p. 28), no movimento de interiorização do objeto e objetivação do sujeito. Lépine explica como se configura, metodologicamente, o papel do inconsciente no pensamento de Lévi-Strauss:

Isto quer dizer que o observador é o seu próprio instrumento e que ele mesmo faz parte integrante da experiência, de tal modo que o seu eu se desdobra num eu-instrumento que apreende a significação dos fenômenos culturais, identificando-se com o indígena, e num segundo eu que observa e objetiva o primeiro. Este duplo movimento de interiorização do objeto, e de objetivação do sujeito, esta passagem do subjetivo ao objetivo, exige uma mediação: a do inconsciente (Lépine, 1974, p. 34).

Apesar de considerar o inconsciente um sistema simbólico, assim como o faz Carl Jung, Lévi-Strauss se afasta do posicionamento do psicanalista, pois, para o antropólogo, “não se trata de traduzir em símbolos um dado extrínseco, mas de reduzir à sua natureza de sistema simbólico coisas que só escapam a ele para se incomunicabilizar” (Lévi-Strauss, 2003, p. 29). Acrescenta ainda o autor que “Como a linguagem, o social é uma realidade

autônoma (a mesma, aliás); os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam, o significante precede e determina o significado” (Lévi-Strauss, 2003, p. 29).

Dessa forma, ele contesta a posição de Ferdinand de Saussure, segundo a qual significante e significado “estão intimamente unidos e um reclama o outro” (1969, p. 80). Para Lévi-Strauss, qualquer forma de linguagem, seja ela conto, mito, romance, narrativa histórica etc., faz uso das mesmas regras gramaticais e de palavras de um mesmo repertório vocabular, mas, em cada forma que a linguagem se configura em uma dada cultura, uma outra dimensão acrescenta-se à habitual, “porque regras e palavras aí servem para construir imagens e ações que são, ao mesmo tempo, significantes ‘normais’ em relação ao significado do discurso, e elementos de significação com referência a um sistema significativo suplementar que se situa em outro plano” (Lévi-Strauss, 1993, p. 148).

Além da ideia de precedência e prescritibilidade do significante, Lévi-Strauss acrescenta a ideia de inadequação entre significante e significado, visto que aquele possui um valor zero:

o homem dispõe desde a sua origem de uma integridade de significante que lhe é muito difícil alocar a um significado, dado como tal sem ser no entanto conhecido. Há sempre uma inadequação entre os dois, assimilável apenas para o entendimento divino, e que resulta na existência de uma superabundância de significante em relação aos significados nos quais ela pode colocar-se (Lévi-Strauss, 2003, p. 42-43).

Lévi-Strauss (2003, p. 43) aponta o significante de valor simbólico zero com elemento estrutural que fornece *função semântica* que permite a efetivação do pensamento simbólico, apesar de suas contradições. São essas estruturas como o significante de valor

simbólico zero que formam o inconsciente, termo com o qual se designa a função simbólica. Ele assim define o inconsciente:

é sempre vazio. Ou, mais precisamente, é tão alheio às imagens quanto o estômago aos alimentos que o atravessam. Órgão de função específica, limita-se a impor leis estruturais, que lhe esgotam a realidade, a elementos esparsos que lhe vêm de fora – pulsões, emoções, representações, lembranças (Lévi-Strauss, 2008, p. 219).

A travessia do consciente para o inconsciente somente é permitida quando se dá a passagem do específico para o geral:

Se, como cremos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se essas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados (como mostra tão claramente o estudo da função simbólica tal como expressa na linguagem), é necessário e suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição e a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes, contanto, evidentemente, que se avance o suficiente na análise (Lévi-Strauss, 2008, p. 35).

Nessa perspectiva, o autor propõe sua hipótese: seria possível se chegar a um código universal capaz de expressar as propriedades comuns entre fenômenos sociais e a linguagem? Diante deste problema, ele procura investigar se as diferentes modalidades de comunicação (linguagem, regras de parentesco) estão ou não ligadas a estruturas inconscientes similares, sendo possível, então, compreender certas analogias não somente entre linguagem e cultura, mas também destas com arte, direito e religião. Todavia,

esclarece ele que certas correlações entre linguagem e cultura podem ser extraídas nos estudos entre determinados aspectos e em determinados níveis, mas que ainda é preciso descobrir quais são os limites e as possibilidades de tais estudos.

Dessa forma, para Lévi-Strauss, tanto a linguagem quanto a cultura devem preencher as seguintes condições: “ser um sistema, regido por uma coesão interna; e esta coesão, inacessível à observação de um sistema isolado, revelar-se no estudo das transformações, graças às quais encontram-se propriedades similares em sistemas aparentemente diferentes” (Lévi-Strauss, 2003, p. 43). Ele sinaliza para uma aproximação entre a Antropologia e a Linguística, constatando que cultura e linguagem são ambos produtos da mente.

Para tal aproximação, ele levanta três questões: 1) a importância de os antropólogos entenderem a língua daqueles que pesquisam e de os linguistas conhecerem a cultura relacionada à língua que estudam; 2) a relação entre língua e cultura; e 3) a relação entre antropologia e linguística enquanto disciplinas, servindo esta de modelo para aquela. Lévi-Strauss nota que, enquanto a Linguística é mais abstrata e rigorosa na sua metodologia, a Antropologia traz a atenção de volta para questões mais concretas.

Seguindo essa senda, Lévi-Strauss aponta a linguística como modelo para as outras ciências sociais e humanas:

Desde o começo se impõe uma constatação, e de modo absoluto: do conjunto das ciências sociais e humanas, apenas a linguística pode ser posta em pé de igualdade com as ciências exatas e naturais. Isto, por três razões: a) ela tem um objeto universal, que é a linguagem articulada, presente em qualquer agrupamento humano; b) seu método é homogêneo; ou seja, ele se conserva o mesmo, qualquer que seja a língua particular à qual seja aplicado: moderna

ou arcaica, ‘primitiva’ ou civilizada; c) este método se baseia em alguns princípios fundamentais, cuja validade é reconhecida pela unanimidade dos especialistas (apesar de divergências secundárias) (Lévi-Strauss, 1993, p. 305).

Os procedimentos fundamentais do método da Linguística ajudariam assim as ciências sociais e humanas e, em particular, a Antropologia, ao partir do “estudo dos fenômenos linguísticos conscientes para o de sua infraestrutura inconsciente” (Lévi-Strauss, 2008, p. 45), para então tomar como base de análise as relações entre os termos. Sua preocupação reside no fato de estudar o sistema a fim de buscar a descoberta de leis gerais.

O ponto convergente entre os estudos linguísticos e os antropológicos reside no fato de que, segundo o autor de *Tristes Trópicos*, sistemas linguísticos são análogos aos sistemas culturais, visto que ambos seriam elaborações do espírito no mesmo estágio, o do pensamento inconsciente. Ou seja, a natureza inconsciente dos fenômenos da língua assemelha-se à dos fenômenos da cultura.

COMUNIDADES DE PRÁTICA: A TERCEIRA ONDA DA SOCIOLINGUÍSTICA

A partir da segunda metade do século XX, a teoria da Sociolinguística começou a redimensionar os estudos sobre os fenômenos linguísticos, até então vistos pelas lentes do Estruturalismo e do Gerativismo.

A Sociolinguística, cuja fundação remonta ao trabalho de William Labov, é uma subárea da Linguística, cujo objeto é “a língua em uso no seio das comunidades de fala, voltando a atenção para um tipo de investigação que correlaciona aspectos linguísticos e sociais” (Mollica, 2017, p. 09). Nesse sentido, sua preocupação consiste no uso da linguagem em diferentes contextos sociais, ou seja, os padrões de comportamento linguístico que podem ser

observados dentro de uma comunidade de fala e comunidade de prática. Esses padrões linguísticos se organizam em um sistema heterogêneo, sendo eles variados e não uniformes. Existem unidades e regras, variáveis, dentro desse sistema, indicando que o uso da linguagem pode mudar dependendo de fatores, como a situação, o interlocutor e o contexto social.

A teoria sociolinguística vem se desenvolvendo em diferentes desdobramentos, denominados de “ondas” por Penelope Eckert (2012). Os estudos sociolinguísticos foram agrupados em três ondas, que não são nem substitutivas nem sucessivas, mas sim modos distintos de pensar a variação, com práticas analíticas e metodológicas peculiares (Freitag; Martins; Tavares, 2012, p. 919).

Os estudos sobre a estratificação do inglês falado em Nova Iorque deram início à primeira onda. Neles, Labov (1966) desenvolve uma teoria e uma metodologia de natureza quantitativa, estabelecendo base sólida para estudos sobre variação. Eles evidenciam correlações entre categorias sociais primárias, como classe socioeconômica, sexo, idade, escolaridade etc., e variáveis linguísticas, a exemplo do sistema de possessivos ou das regras de regência. Assim, uma padronização na estratificação socioeconômica das variáveis, não apenas regular, mas também replicável, tem por resultado a atribuição de um valor social à variação linguística: “as variedades linguísticas carregam o *status* social de seus falantes” (Freitag; Martins; Tavares, 2012, p. 920).

Enfatizando, entre outros aspectos, o padrão de variação dentro da comunidade, Labov (1972) aponta critérios de definição de uma comunidade de fala:

The speech community is not defined by any marked agreement in the use of language elements, so much as by participation in a set of shared norms; these norms may be observed in overt types of evaluative behavior, and by the uniformity of abstract patterns

of variation which are invariant in respect to particular levels of usage⁴ (Labov, 1972, p. 120-21).

A primeira onda, na avaliação de Rafaela Veloso (2014),

foi fundamental para os estudos variacionistas e está associada aos estudos labovianos. Os estudos dessa tendência forneceram um amplo retrato das variáveis linguísticas usadas pelas comunidades de fala definidas geograficamente ao redor do mundo e é, sem dúvida, a que obteve maior adesão da comunidade científica da Sociolinguística, principalmente no Brasil, chegando, por vezes, a ser tomada com a própria teoria sociolinguística (Veloso, 2014, p. 03).

Uma contribuição importante para a terceira onda advinda dos estudos desenvolvidos por Labov em Nova Iorque apontou que a variação linguística se associava, diretamente, à alternância do estilo. Este era concebido em função do automonitoramento da própria fala, disposto numa única dimensão, que obedecia aos graus de monitoramento estabelecidos e ajustados em função da formalidade ou não da situação. Labov elabora o seguinte contínuo de estilo: atenção-formalidade-prestígio em oposição à desatenção-informalidade-estigma. Tanto a atividade estilística do falante quanto as estratégias operadas com respeito à hierarquia socioeconômica estariam, pois, diretamente vinculadas ao lugar que o sujeito ocupa nessa hierarquia.

Marcados também pelo uso do conceito de comunidade de fala e pela natureza quantitativa, os estudos pertencentes à chamada segunda onda sociolinguística empregam uma abordagem

4 Tradução livre: “A comunidade de fala não é definida por nenhum acordo marcante no uso de elementos linguísticos, mas sim pela participação num conjunto de normas partilhadas; essas normas podem ser observadas em tipos abertos de comportamento avaliativo e pela uniformidade de padrões abstratos de variação que são invariantes em relação a níveis particulares de uso”.

etnográfica, “abarcando categorias sociodemográficas mais abstratas, a fim de evidenciar como o vernáculo assume valor local” (Freitag; Martins; Tavares, 2012, p. 921). Sua referência é o estudo com dados coletados na ilha de Martha’s Vineyard (Labov, 1963). Este estudo de Labov permitiu uma avaliação mais rigorosa do fenômeno da variação, com ênfase no valor social das variáveis.

A partir dos referidos estudos, foi possível observar a escolha pelos participantes da pesquisa de uma variante para representar uma forma simbólica de afirmar-se ideologicamente em meio à população da ilha, isto é, o recrutamento de um tipo específico de variação fonológica pelos falantes, pondo em relevo uma atitude social em relação à sua forma de falar. Labov observa que a associação de algumas variantes com valores e práticas locais podem lhe dar valor positivo, embora sejam elas estigmatizadas em um nível mais geral de uma língua específica, como ocorre entre inglês falado pelos moradores da ilha e o inglês americano de modo geral. Neste, uma variante estigmatizada ganha *status* privilegiado entre os falantes da ilha.

Uma contribuição à terceira onda cuja origem remonta a essa segunda onda é o fato de o estilo se configurar em atos de filiação. Apesar de algumas variantes serem estigmatizadas em um nível mais geral de uma língua específica, a sua associação a valores e práticas locais podem lhe dar valor positivo, pondo em relevo um ato de engajamento em uma determinada rede social (às relações que um indivíduo mantém com outros indivíduos, nas quais interage linguisticamente).

As duas primeiras ondas adotam, pois, a descrição da estrutura, isto é, um retrato estático (Eckert, 2012), cujo foco é a comunidade de fala (Labov, 1972), entendida como o compartilhamento, em tempo e espaço determinados, de valores associados aos usos da língua por um grupo de pessoas (comunidades geograficamente definidas), fato observado nos julgamentos de valor (positivo ou negativo) conscientes aos usos linguísticos. Contudo, quando

comparadas, observa-se uma maior aproximação entre estudos da segunda onda e a Antropologia pelo compartilhamento do método etnográfico.

Os estudos da terceira onda propõem um deslocamento importante: passa-se do conceito de *comunidade de fala* para o de *comunidade de prática*. O termo comunidade de práticas foi introduzido na Sociolinguística a partir das pesquisas de linguagem e gênero desenvolvidas por Eckert e McConnell-Ginet:

An aggregate of peoples who come together around mutual engagement in a endeavor. Ways of doing things, ways of talking, values, power relations – in short, practices – emerges in the course of this mutual endeavor. As a social construct, a CofP is different from the traditional community, primarily because it is defined simultaneously by its membership and by the practice in which that membership engages⁵ (Eckert; McConnell-Ginet, 1992, p. 464).

As autoras justificam tal deslocamento, visto que os estudos pautados naquele conceito concebem “o indivíduo como uma entidade à parte, pairando sobre o espaço social, ou como um ponto em uma rede, ou como membro de um conjunto específico ou de um conjunto de grupos, ou como um amontoado de características sociais” (Eckert; McConnell-Ginet, 2010, p. 103). Busca-se compreender a dinamicidade da estrutura, isto é, “como a estrutura se molda no cotidiano, com os condicionamentos sociais impostos e as relações de poder estabelecidas atuando sobre ela” (Freitag; Martins; Tavares, 2012, p. 922).

5 Tradução livre: “Um agregado de povos que se reúnem em torno do envolvimento mútuo em um empreendimento. Formas de fazer as coisas, formas de falar, valores, relações de poder – em suma, práticas – emergem no decorrer deste esforço mútuo. Como construção social, uma CofP é diferente da comunidade tradicional, principalmente porque é definida simultaneamente pelos seus membros e pela prática em que esses membros se envolvem.

Conforme Veloso, procura-se dar conta, nessa terceira onda, da prática estilística e das avaliações e percepções do indivíduo, a partir de crenças, desenvolvida e propagada pelo indivíduo em uma determinada comunidade de prática, pois

as pesquisas sociolinguísticas da terceira onda vão buscar entender a variação considerando os papéis e as atividades que o indivíduo desempenha nas suas relações sociais, no âmbito das comunidades de práticas, procurando analisar o estilo como um fator que contribui efetivamente para a construção do significado social da variação (Veloso, 2014, p. 02).

As críticas suscitadas pelos estudiosos da terceira onda não têm a pretensão de negar a estrutura, mas tão-somente captar com mais detalhes a dinâmica do valor social das variáveis (Eckert, 2012). Um valor não mais pautado em estruturas inconscientes como assim compreendia Lévi-Strauss, mas sim pautado em avaliações e percepções do indivíduo. Para compreendermos esse valor, é preciso, de acordo com Eckert (2003, 2005, 2012), compreender o seu papel na construção dos estilos, analisando a variação na prática estilística.

Por meio da observação da prática linguística cotidiana, por isso a necessidade da etnografia, é possível identificar que variáveis assumem significados específicos, de acordo com o posicionamento de quem as usa nas diversas interações sociais nas quais se envolve. Para tanto, é fundamental o conceito de comunidades de práticas, o “locus primordial de construção estilística” (Eckert, 2003, p. 44). Nesse contexto, essas variáveis assumem significado na prática estilística, na qual as pessoas associam recursos linguísticos em questão a uma série de outros recursos existentes para a manifestação do estilo (como vestimenta, postura, entre outras coisas).

Tal tendência busca o significado social na prática estilística, compreendendo que a construção de uma persona/identidade, fundamento essencial ao posicionamento do indivíduo no meio social, depende de uma agentividade linguística que é perpassada pela forma como o sujeito conduz os estilos. O estilo é uma prática, um ato de linguagem capaz de representar aquilo que somos, aquilo que não somos, aquilo que queremos ser. Nessa prática, os agentes são falantes de uma comunidade que tecem estilos linguísticos em projetos contínuos e perpétuos de autoconstrução e diferenciação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação entre língua e cultura estabelece há tempos uma proximidade entre a Linguística e a Antropologia. Por serem ciências afins, elas se veem continuamente relacionadas. Todavia, com o advento da Linguística enquanto ciência moderna, a proximidade entre tais áreas se tornou mais tênues. Isso porque, como vimos, a Linguística influenciou fortemente o modo de análise na Antropologia e aquela vem se apropriando das propostas metodológicas dos antropólogos.

Procurando identificar possíveis diálogos entre Linguística e Antropologia, analisei a hipótese Sapir-Whorf, a analogia entre estruturas linguísticas e estruturas culturais proposta por Claude Lévi-Strauss e a terceira onda da Sociolinguística desencadeada pelos estudos de Penelope Eckert. Observei, nos dois primeiros diálogos, as tentativas de aproximação feitas por antropólogos, ao considerar a linguística uma ciência basilar para os estudos sobre a cultura. Já em relação ao terceiro diálogo, verifiquei a apropriação da Etnografia pelos sociolinguistas, na tentativa de se dar conta de um dos preceitos estabelecidos por Lévi-Strauss para os estudos linguísticos: o conhecimento da cultura relacionada à língua que se estuda.

REFERÊNCIAS

- BOAS, Franz. Introdução. BENEDICT, Ruth. **Padrões de cultura**. Lisboa: Livros do Brasil, 2000.
- CÂMARA, JR., Joaquim Mattoso. Prefácio. SAPIR, Edward. **A linguagem**. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1980.
- CÂMARA, JR., Joaquim Mattoso. Línguas europeias de ultramar: o português do Brasil. UCHÔA, Carlos Eduardo Falcão (org.). **Dispersos de J. Mattoso Câmara Jr.** Rio de Janeiro: FGV, 1975.
- CUNHA, Adan Phelipe. Contrastando Sapir (d)e Whorf na “Hipótese Sapir-Whorf”. **Seta**, Campinas, v. 5, p. 3-17, 2011. Disponível em: <https://revistas.iel.unicamp.br/index.php/seta/article/view/1279#:~:text=O%20objetivo%20principal%20deste%20trabalho%20%C3%A9>. Acesso em: 27 set. 2024.
- DORTIER, Jean-François. **Dicionário de Ciências Humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ECKERT, Penelope. **Language variation as social practice**. New York: Wiley-Blackwell, 2000.
- ECKERT, Penelope. **Linguistic variation as social practice**. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- ECKERT, Penelope. Three waves of variation study: the emergence of meaning in the study of sociolinguistic variation. **Annual review of Anthropology**, 41, p. 87-100, 2012.
- ECKERT, Penelope; MC-CONNELL-GINET, Sally. Think practically and look locally: Language and gender as community-based practice. **Annual review of Anthropology**, [S. l.], v. 27, p. 461-90, 1992.
- ECKERT, Penelope; MCCONNELL-GINET, Sally. Comunidades de práticas: lugar onde co-habitam linguagem, gênero e poder (1992). In: OSTERMANN, Ana Cristina; FONTANA, Beatriz (org.). **Linguagem, gênero, sexualidade: clássicos traduzidos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010. p. 93-108.
- FREITAG, Raquel Meister Ko; MARTINS, Marco Antonio; TAVARES, Maria Alice. Bancos de dados sociolinguísticos do português brasileiro e os estudos de terceira onda: potencialidades e limitações. **Alfa: Revista de Linguística (UNESP, online)**, v. 56, p. 917-944, 2012.
- LABOV, William. The social motivation of a sound change. **Word**, 19, 1: 273-309, 1963.

LABOV, William. **The social stratification of English in New York City**. New York: Cambridge University Press, 1966.

LABOV, William. **Sociolinguistic patterns**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

LEAVITT, John. Linguistic relativities: precursors and transformations. SHARIFIAN, Farzad. **The Routledge Handbook of Language and Culture**. London; New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2015. p. 18-30.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MOLLICA, Maria Cecilia. Fundamentação teórica: conceituação e delimitação. MOLLICA, Maria Cecilia; BRAGA, Maria Luiza (org.). **Introdução à Sociolinguística: o tratamento da variação**. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

SAPIR, Edward. **A linguagem**. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1980.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística geral**. São Paulo: Cultrix; USP, 1969.

VELOSO, Rafaela. As três ondas da sociolinguística e um estudo em comunidades de práticas. **XVII Congreso Internacional Asociación de Lingüística y Filología de América Latina** (ALFAL 2014). Disponível em: <https://www.mundoalfal.org/CDAnaisXVII/trabalhos/R1026-1.pdf>. Acesso em: 1 set. 2024.

WHORF, Benjamin Lee. **Language, thought, and reality**. Selected writings of Benjamin Lee Whorf. Edited and with an introduction by John B. Carroll. Cambridge, The MIT Press, 1956.

ORALIDADE, ESCRITA E O RACISMO À BRASILEIRA

Gredson dos Santos
(UFBA)

INTRODUÇÃO

O racismo no Brasil é um fenômeno de raízes históricas que se prolongam com vitalidade até hoje sob as mais diversas formas, das mais evidentes, pronunciadamente declaradas, às mais veladas. É mesmo possível dizer que vige no Brasil um racismo de aceitação tácita – porque não declarada muitas vezes – por parte dos mais diversos setores e instituições que compõem a sociedade brasileira, tal como a mídia, o Estado e a escola.

Constituem os objetivos deste texto apresentar uma relação entre a noção de racismo e as práticas de supervalorização da escrita em detrimento da oralidade, vista como a principal marca de todo o repertório sociocultural herdado afro-brasileiro.

O texto está dividido em três seções: a primeira trata brevemente da noção de racismo, a partir de revisão do trabalho de Schwarcz (1993); a segunda tenta apresentar uma relação entre valorização da escrita, poder e discriminação; a terceira parte trata da oralidade como principal marca de tradições culturais e religiosas afro-brasileiras ao tempo em que constitui objeto de outra face do racismo brasileiro: a discriminação pela linguagem.

BREVÍSSIMA NOTA SOBRE O CONCEITO DE RAÇA E RACISMO

O objetivo desta seção é apresentar alguns elementos do debate sobre a noção de raça a partir da discussão feita por Schwarcz (1993), a fim de, nas seções subsequentes, desenvolver uma reflexão breve sobre a relação entre racismo e linguagem.

Apresentar uma definição, em termos teóricos, de “racismo” não constitui tarefa fácil, sobretudo se se considera que o sentido que vulgarmente atribuímos hoje à palavra não foi elaborado, ao menos no Brasil, com base em um fato único e nem o foi de modo categórico. Conforme Schwarcz (1993) aponta, flutuações em torno do conceito de raça quando se considera a questão brasileira não foram raras, ao menos no período entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX.

Considerando o cenário intelectual brasileiro no período supracitado, Schwarcz (1993) faz uma revisão sobre as teorias raciais vigentes no Brasil e identifica que o fenômeno da mestiçagem no país foi um dos principais panos de fundo para a difusão de diversas teorias raciais entre nós. Ainda segundo Schwarcz (1993, p. 47), é em inícios do século XIX que o termo “raça” é utilizado por Georges Cuvier para se referir a diferenças físicas permanentes entre vários grupos humanos. Em termos gerais, a introdução do conceito proporcionou a emergência de um discurso segundo o qual os princípios de igualdade entre os homens evocados nos ideais do Iluminismo eram postos abaixo em prol da ideia de distinção entre os povos.

No longo panorama que Schwarcz (1993) traça sobre os debates “científicos” da questão racial no Brasil no século XIX, fica evidente que, ainda que concorrentes à época, os discursos provenientes da Antropologia criminal (com seus estudos sobre a ligação entre loucura, moral e raça) e os produzidos pela Etnologia (com suas ideias sobre evolução e aprimoramento das raças) reforçarão a ideia de que, enquanto espécies diversas, as raças possuíam aptidões diferentes, podendo ser hierarquizadas entre si.

Os teóricos da Antropologia biológica da época, por exemplo, propõem três teses em favor da noção de raça: a primeira tese propunha que as raças são fenômenos reais, havendo entre as raças humanas distância igual à existente entre o cavalo e o asno; a segunda estabelecia que a divisão entre as raças correspondia a uma divisão entre culturas. Desse pensamento resultou um terceiro aspecto, o qual destacava a preponderância do grupo “racio-cultural” ou étnico sobre o comportamento do indivíduo.

Nesse jogo, em que a ciência da época produzia modelos universais para medir o grau de diferenciação e de desenvolvimento das raças, estava, entre os evolucionistas sociais, ou etnologistas, E. Renan (1961 [1862] *apud* Schwarcz, 1993, p. 62), que postulou a existência de três grandes raças: a branca, a negra e a amarela. Segundo esse autor, “os grupos negros, amarelos e miscigenados ‘seriam povos inferiores não por serem incivilizados, mas por serem incivilizáveis, não perfectíveis e não suscetíveis ao progresso’”.

Segundo Schwarcz (1993), esse estabelecimento do conceito de raças colocará claramente a “inferioridade” como natural e determinantemente uma característica dos mestiços. Considerada a mestiçagem uma prática a ser evitada já que levaria à produção de sub-raças e à conseqüente degeneração dos homens. Assim,

a partir desse balanço, nota-se que a percepção da ‘diferença’ é antiga, mas sua ‘naturalização’ é recente. Ou seja, é apenas no século XIX, com as teorias das raças, que a apreensão das diferenças, transforma-se em projeto teórico de pretensão universal e globalizante. ‘Naturalizar diferenças’ significou, nesse momento, o estabelecimento de correlações rígidas entre características físicas e atributos morais (Schwarcz, 1993, p. 64-65).

Esse rastreamento em torno da noção de raça em textos científicos do século XIX evidencia o papel dos “homens de *sciencia*” (Schwarcz, 1994) para reforçar o racismo. Evidentemente que, como processo e produto de homens que a fazem em seu tempo, assim como qualquer outra forma de produção de conhecimento, a epistemologia científica de base europeia (*eurocêntrica*, adicionemos) que gerou/alimentou o racismo atuou como caixa de ressonância de práticas racistas operadas desde muito tempo no ocidente contra os negros. Como se pode depreender do trabalho de Schwarcz (1993), os discursos científicos do século XIX naturalizaram o racismo, que se pode entender aqui como prática de seleção/discriminação/distinção entre as pessoas com base em atributos físicos, culturais, simbólicos, religiosos *etc.*

Tentaremos, daqui para a frente, argumentar que o racismo operado na sociedade brasileira contra os negros não se limita a questões de ordem física, social ou religiosa. Além dessas formas socialmente mais conhecidas, é possível dizer que a discriminação se espalha a práticas linguísticas que são típicas de comunidades negras, especialmente aquelas relacionadas a religiões brasileiras de matrizes africanas. Tentar-se-á mostrar também que esse tipo de discriminação tem raízes no modo como as populações classificadas como “ágrafas” foram colocadas numa sociedade em que as línguas europeias (mormente a portuguesa, no caso brasileiro), a escrita e um modo de falar modelado por ela são impostas como a única via possível e prestigiosa de interação social.

PALAVRA ESCRITA, PODER E DISCRIMINAÇÃO

Num trabalho intitulado *Linguagem, escrita e poder*, o linguista italiano Maurizio Gnerre (1985) tratou da elaboração da face escrita de línguas europeias como o francês, o italiano, o alemão, o português, entre outras, como um processo lento e, a um só tempo, alinhado à consolidação de práticas jurídicas e políticas postas como hegemônicas por indivíduos que mantinham

o controle social e econômico nessas sociedades. As observações do linguista permitem considerar que não é por acaso o fato de a codificação escrita, por exemplo, se converter no instrumento básico do aparato jurídico, impondo a todos que dele desejam se valer uma participação na “vida” escrita do idioma.

Sociedades em que a elaboração da escrita foi posta como central e em que, por meio dela, erigiram-se instituições tais como a escola e a igreja, são chamadas de grafocêntricas. Nessas sociedades, rapidamente o domínio da escrita passou a ser tomado como índice de nobreza cultural e como única forma de elaboração, preservação e difusão do conhecimento. Diante de sociedades cujas línguas não foram objetos de gramatização¹ (ou o foram tardiamente), as sociedades da escrita se impuseram como superiores e como as únicas detentoras de saber e de práticas culturais dignas de serem valorizadas e perpetuadas.

A gramatização e o prestígio atribuído à escrita e, conseqüente, às pessoas que dominam tal saber, portanto, quando se pensa em sociedades com história de colonização e escravidão, tal como a brasileira, explicam em parte o glotocídio da diversidade linguístico-cultural das populações originárias e das milhões de pessoas sequestradas do continente africano para o Brasil (Cf. Alencastro, 2001).

É o domínio da escrita também que será usado como fator de exclusão social dos africanos e seus descendentes, mesmo depois do período colonial, já que, alijados do usufruto de bens culturais considerados de prestígio pela elite branca dominante, embora tendo que aprender forçosamente a língua portuguesa, serão

1 O termo “gramatização” é utilizado por Auroux (1992) para designar um conjunto de processos que culminou com a invenção de instrumentos tais como o dicionário, as gramáticas normativas, as academias de língua etc. Em sua obra, o linguista considera o aparecimento da escrita como uma revolução tecno-linguística como impulsionadora de duas revoluções: o aparecimento das reflexões sobre a linguagem e o processo de gramatização das línguas. Essa última revolução, segundo o autor, mudou profundamente a ecologia da comunicação humana e deu ao Ocidente um meio de conhecimento/dominação sobre as outras culturas do planeta.

impedidos de frequentar escolas e ambientes considerados nobres. Santos e Costa (2023, p. 231) mostram que as diversas proibições impostas aos africanos e seus descendentes exemplificam essa discriminação escolar/cultural perpetrada pela elite branca brasileira: “a de frequentar a escola², a de assumir cargos e profissões de alto prestígio, a de frequentar como participantes os ambientes em que certos fazeres culturais como as artes eram cultivados etc., com várias consequências negativas para esse segmento étnico”, como observou bem Fonseca (2000, p. 89).

O próprio estabelecimento da língua portuguesa como língua de presença majoritária (e quase única, ao menos no imaginário social) no território brasileiro reflete essa dominação. Segundo os cálculos de Rodrigues (1996, 2006), havia, no início da colonização brasileira, em torno de 1.175 línguas indígenas. Esse multilinguismo inicial foi enriquecido com a chegada dos africanos escravizados a partir de 1549. Vianna Filho (2008 [1946], p. 26) faz um levantamento evidenciando que a diáspora africana no Brasil é proveniente de várias áreas: a) ciclo da Guiné (século XVI), em que a maioria era composta de sudaneses; b) ciclo do Congo-Angola, com a predominância da África Central e Equatorial; c) ciclo de Benin (século XVIII), com predomínio de escravos sudaneses; d) no século XIX, já sob o regime de ilegalidade do tráfico, os africanos desembarcavam de diferentes partes do continente.

Uma questão importante, associada à origem dessas pessoas, diz respeito ao número de línguas faladas por elas, considerando o enorme contingente de pelo menos três milhões de africanos escravizados trazidos para o Brasil (Cf. Alencastro, 2001, p. 68-69).

2 Reproduzimos também a nota contida em Santos e Costa (2023, p. 231): vide, por exemplo, a Lei de instrução Primária de São Pedro do Rio Grande do Sul, nº 1, de 14 de janeiro de 1837: “São proibidos de frequentar as escolas públicas: Primeiro: pessoas que padecem de moléstias contagiosas. Segundo: os escravos e os pretos africanos, ainda que sejam livres ou libertos”. Veja-se a propósito, o artigo “Escravos, libertos, filhos de africanos livres, não livres, pretos, ingênuos: negros nas legislações educacionais do XIX”, de Barros (2016). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/9ZhqHKsrZg987cSGqd7SbNg/?lang=pt>. Acesso em: 10 out. 2024.

Petter e Cunha (2016) calculam em cerca de 200 a 300 as línguas africanas chegadas ao Brasil, dividida a sua proveniência em duas grandes áreas: a) oeste-africana, com maior número de línguas tipologicamente diversificadas e b) Bantu, área com línguas tipologicamente mais aparentadas.

Dessa situação decorre também um fato que repercutiria mais tarde no português falado no Brasil: a aprendizagem da língua portuguesa por essas pessoas. É consenso que essa aprendizagem se dava sem normatização, uma vez que, aos senhores, bastava ensinar-lhes noções básicas para o cumprimento das tarefas diárias. Precisamos também considerar as condições absolutamente brutais em que as pessoas eram forçadas a aprender a língua do branco inimigo opressor – ao tempo em que, desenraizadas de sua terra e de seu universo simbólico, cultural e religioso, se viam obrigadas a usar cada vez menos a sua língua. Num contexto dramático de profundo sofrimento físico e mental, os linguistas precisam considerar que tanto a dificuldade de aquisição da nova língua como a indisposição, a resistência, a negativa em aprendê-la influirão no nível de domínio e na repercussão de processos de interlíngua.

Assim, um cenário que vários linguistas (Mattos e Silva, 2004; Lucchesi, 2001, 2009, por exemplo) indicam ter sido geral no processo de imposição da língua portuguesa no Brasil foi o contato de várias línguas, indígenas, africanas e europeias. Esse contato precisa ser colocado também como campo de batalha, de litígio linguístico e cultural, em que diferentes formas de expressão etnolinguística estavam em concorrência, em *conflito linguístico*, para usar a expressão de Hamel (1988, p. 51).

Em Santos (2012), argumentei que as situações acima relatadas servem para ilustrar o quadro geral de dificuldade de acesso aos modelos da língua portuguesa pelas populações subjugadas ao longo de todo o período colonial. O desaparecimento quase total das línguas de base indígenas e o sucesso das políticas que

visavam à eliminação das línguas indígenas e gerais e à imposição definitiva da língua portuguesa em todo o território (Santos, 2019) não significou um amplo acesso aos bens culturais das elites portuguesas para as populações escravizadas, ainda que tenham sido, forçosamente, os africanos e seus descendentes os maiores difusores do português no território brasileiro, como mostrou Mattos e Silva (2004).

Esse quadro, evidentemente, deriva de uma exclusão intencional de africanos e descendentes em práticas entendidas como privativas ao colonizador europeu. Aliado ao fato de que as populações escravizadas eram oriundas de sociedades fundadas na oralidade, esse impedimento ao domínio da escrita era um dos muitos instrumentos utilizados para a consolidação do racismo por meio de bases linguísticas.

Considerando dados demográficos referentes ao período da colonização do território brasileiro e, por isso, lançando mão de dados da pesquisa de Mussa (1991), Mattos e Silva (2004) lança a hipótese de que os africanos e afrodescendentes, maioria da população e no geral com história linguística familiar de língua não portuguesa, foram os responsáveis pela difusão do que hoje se chama português popular do Brasil. Ela ainda reúne os fatores que podem sustentar sua hipótese: a) a presença massiva de negros e afrodescendentes ao longo de toda a colonização; b) a atuação constante dos escravos nas grandes frentes da economia colonial; c) a mobilidade geográfica dos escravos; d) o significado social e linguístico dos espaços ilegítimos da escravidão.

Em resumo, ao tempo em que eram alijados de todos os bens culturais valorizados pelos diversos setores da elite europeia que comandava a colônia e impedidos de aprender a língua portuguesa pela via escolar (ou por outras ações normatizadoras institucionais), as pessoas escravizadas eram obrigadas a abandonar suas línguas e suas referências culturais e se integrar na dinâmica de contato linguístico, interação e exploração do processo escrava-

gista brasileiro – o que incluía aprender (muito precariamente) o português e forçosamente transmitir essa segunda língua aos seus filhos, o que implicava a negação às suas origens, com todas as consequências linguísticas do processo que Baxter e Lucchesi denominaram de Transmissão Linguística Irregular (Baxter; Lucchesi, 1997; Lucchesi, 2003).

A ORALIDADE NO CENTRO DE TRADIÇÕES CULTURAIS AFRO-BRASILEIRAS

Em tese intitulada “Os Nagô e a morte”, defendida em 1975, na área de Etnologia, pela Universidade de Sourbone, Joana Elbein dos Santos, examina a concepção de morte, os ritos, suas instituições e modo como eles são expressos e concebidos simbolicamente por descendentes da África Ocidental na Bahia, em comunidades ou associações religiosas que se qualificam de Nagô, chamados também de Yorubá.

Em seu trabalho, Santos (2008 [1975]) parte de uma perspectiva investigativa que ela denomina de “desde dentro”, na medida em que prioriza uma interpretação com base no princípio de que o sistema religioso Nagô é um sistema de vivência, cujos símbolos muitas vezes só podem ser devidamente compreendidos por quem vivencia cada “etapa” da aprendizagem desse “sistema cultural dinâmico”. Em função disso, a autora destacará, inclusive, que trabalhos feitos por não iniciados no candomblé serão colocados em segundo plano em favor de trabalhos elaborados por pesquisadores iniciados, tal como ela, ou por autores que tiveram uma vivência grande com comunidades religiosas afro-brasileiras, ainda que a bibliografia com essas características seja escassa.

A tese, que tem no centro a descrição e interpretação de ritos e símbolos associados à morte na cultura nagô, se organiza em três grandes partes: após o primeiro, de cunho introdutório, dois capítulos são dedicados ao estudo da origem e das características

mais gerais dos Nagô brasileiros; num segundo momento, cinco capítulos são destinados a tratar das entidades sobrenaturais e dos ritos diretamente relacionados à morte, em que é estudada a liturgia associada aos ancestrais ligados à cosmologia da morte; finalmente, nos dois últimos capítulos, Santos (2008 [1975]) aborda a concepção de morte nas comunidades Nagô e o significado simbólico dos rituais a ela associados.

A principal fonte das observações da autora foi a comunidade religiosa do terreiro Așe Òpó Àfònjá, fundada “por Eugênia Ana dos Santos, Oba Biyi, a célebre Iyalôrișá, que saiu do Ilé Iyá-Nàsó com um grupo de sacerdotisas” (Santos, 2008 [1975], p. 15). Ainda segundo a autora, Oba Biyi

instalou-se no lugar chamado Camaron, para ir, em seguida, para a rua do Curriachito, para a ladeira da praça, para a ladeira do Pelourinho, finalmente, em 1919, para uma fazenda situada em São Gonçalo do Retiro, dando prestígio e estímulo extraordinários à religião Nagô e ao ‘terreiro’, onde se concentrou a flor da elite negra no Brasil (Santos, 2008 [1975], p. 15).

Para os propósitos deste texto, daremos destaque a parte das abordagens do terceiro capítulo da tese de Santos (2008 [1975]), intitulado “Sistema dinâmico”, em que a autora destaca o papel do “așe, princípio e poder de realização” e a transmissão oral como parte componente da transmissão dinâmica.

Após uma demorada exposição sobre o significado simbólico do așe, definido como o “conteúdo” (a força) mais precioso do terreiro, a autora se dedica à observação da importância da palavra oral na vida e na ritualística da cultura Nagô, vista como “instrumento a serviço da estrutura dinâmica Nàgô”. A citação a seguir, ainda que longa, será tomada aqui para evidenciar isso:

a oralidade é um instrumento a serviço da estrutura

dinâmica Nàgô. A dinâmica do sistema recorre a um meio de comunicação que se deve realizar constantemente. Cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. O símbolo semântico se renova, cada repetição constitui uma resultante única. A expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social, no nível social, porque a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o aße concentrado dos antepassados a gerações do presente (Santos, 2008 [1975], p. 47).

Santos (2008 [1975]) prossegue sua descrição apontando que o conhecimento e a tradição não são armazenados nas escritas e nos arquivos, mas revividos oralmente, de forma permanente. Ainda segundo a autora, a transmissão escrita contraria a essência do verdadeiro conhecimento dentro do sistema, que só pode ser adquirido numa relação interpessoal direta. “É possível que essa modalidade tenha contribuído para a inexistência de uma escrita de origem Nàgô” (Santos, 2008 [1975], p. 51). Nesse contexto, a introdução da escrita debilitaria os fundamentos das relações existentes no sistema cultural descrito. O capítulo é finalizado com o que segue:

esse é particularmente o caso referente à salvaguarda dos textos nos ‘terreiros’ Nagô do Brasil. Perdida a língua como meio de comunicação cotidiano, só se conserva um riquíssimo repertório de vocábulos, de frases e textos ligados à atividade ritual. Constituem, hoje em dia, uma língua ritual, utilizada unicamente como veículo coadjuvante do rito. O sentido de cada vocábulo foi praticamente perdido; o que importa é pronunciá-lo na situação requerida e sua semântica

deriva de sua função ritual (Santos, 2008 [1975], p. 51-52).

Ainda que alguns termos utilizados ao longo do trabalho, como “sistema”, “sistema dinâmico”, “equilíbrio dinâmico”, “função” deem um sabor estruturalista ao texto de Santos (2008 [1975]), o trabalho consegue captar, para além do funcionamento do “complexo cultural” que constitui o “sistema dinâmico Nagô”, toda a rede de relações culturais, sociais, de interação que compõem o universo da cultura Nagô.

O exame do papel da oralidade é, sem dúvida, um aspecto muito importante do trabalho de Santos (2008 [1975]). Seu relato é um exemplar uma amostra (se se pode assim denominar), do que é o principal traço da matriz africana herdada pela população afro-brasileira: a palavra falada.

ORALIDADE, POPULAÇÕES ILETRADAS E A ESCOLA BRASILEIRA: UMA DENÚNCIA (AINDA) NECESSÁRIA

No contexto da escravidão brasileira e do que ela proporcionou em termos de experiência de vida, de luta e de sobrevivência por parte da população negra, pode-se entender essa cultura de predominância da fala sobre a escrita sob três enfoques complementares: i) a quase exclusividade da oralidade é fenômeno naturalmente vinculado ao fato de que a maioria das línguas que desembarcaram com os africanos escravizados não possuíam sistema escrito; eram, pois, provenientes de comunidades ágrafas (o que também se aplica a comunidades indígenas); b) a manutenção e a perpetuação da tradição oral representaram um fenômeno de resistência cultural, na medida em que isso marcava a diferença em relação a outras práticas de linguagem centradas na escrita e assegurava que a pertença de certos saberes continuaria restrita aos membros das culturas oprimidas (cf. Santos, 2008 [1975]); c) o não domínio da escrita resulta do deliberado impedimento,

perpetrado pelos colonizadores, ao acesso a práticas que poderiam culminar com a emancipação dos povos subjugados.

Esse último aspecto é certamente um dos elementos que está na base da exclusão social das populações negras no Brasil. O grande paradoxo, nesse contexto, é que embora a sociedade brasileira tenha sido estruturada no grafocentrismo dos colonizadores, historicamente, o domínio da escrita sempre foi um artefato intencionalmente muito restrito às elites e muito limitado (quando não proibido) às populações negras e também indígenas (mesmo sendo essas pessoas impedidas de continuarem falando suas línguas e discriminadas por não falarem bem o português). Assim, essa supervalorização da escrita significou uma valoração negativa ao principal traço histórico das populações escravizadas: a preponderância da tradição oral.

Entre tantas consequências, isso impôs aos descendentes dessa população escravizada um impedimento grande ao domínio de práticas de letramento, ainda que esses segmentos ingressassem (muito tardiamente, diga-se) no sistema escolar. Nesse sentido, no que tange ao domínio da norma linguística exigida na escola e em certos espaços da sociedade brasileira, não é por acaso que as taxas de insucesso escolar são altas entre segmentos herdeiros das populações escravizadas, falantes do português afro-brasileiro (Lucchesi, Baxter; Ribeiro, 2009; Santos, 2022) ou do *pretuguês* (Gonzalez, 1984, 1988).

Levando em conta a constituição sócio-histórica do português brasileiro e seus reflexos no campo escolar, Santos e Costa (2023) dão destaque ao fato de que as variedades populares do português brasileiro, consideradas erradas, alvo do que Lucchesi (2011) e Nascimento (2019) denominaram de racismo linguístico, chegarão à escola, a partir dos movimentos de democratização e universalização do ensino básico brasileiro, sem que essa escola de fato esteja preparada (e disposta) a acolher e lidar pedagogicamente com esses segmentos historicamente marginalizados e

dela afastados.

Assim, a escola e os segmentos de elite da sociedade brasileira cobram dessa clientela o domínio de algo que, antes, deveria ser objeto de ensino a partir de uma pedagogia culturalmente sensível. Esse conhecimento da norma-padrão e da escrita fluente nessa variedade deveria acontecer sem patrocinar a ridicularização, a desvalorização da variedade trazida pelo estudante (geralmente negro), que é herdeira de um passado de escravidão e imposição linguística, mas também é ancestralmente inscrita em um conjunto de práticas culturais, simbólicas e religiosas em que a oralidade é aspecto fundamental e estruturante.

Com base no que foi considerado, é possível argumentar que a imposição de uma variedade escrita e falada de prestígio sob a égide de um conjunto de práticas sociais e pedagógicas ancoradas no racismo linguístico (Lucchesi, 2011; Nascimento, 2009) em espaços socialmente controlados por aqueles que historicamente mantêm a hegemonia social, cultural, política, religiosa e linguística no Brasil, constitui mais uma face do racismo à brasileira: aquela que privilegia um falar e uma escrita de elite e exclui e discrimina variedades de fala e de escrita herdeiros de um passado de escravidão e também de todo um conjunto de práticas culturais, simbólicas e religiosas vinculadas a um saber eminentemente oral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal objetivo deste texto foi argumentar que o racismo no Brasil se estabelece também em função da supervalorização da escrita, marca cultural por excelência dos colonizadores europeus. Num primeiro momento foi feita uma breve revisão sobre a noção de “raça” e “racismo” a partir da discussão presente em Schwarcz (1993). Num segundo momento, foi apresentado um panorama sobre como, em meio a uma diversidade de falares, uma variedade europeia padrão, de base escrita, é imposta como unicamente

legítima no Brasil. Finalmente, o texto, apresentando parte da discussão proposta por Santos (2008 [1975]) sobre a importância da oralidade no sistema cultural Nagô, tentar argumentar que, sendo a oralidade uma prática cultural altamente valorizada por segmentos afro-brasileiros e estando essas populações em uma sociedade altamente elitista e discriminatória, a escrita e a oralidade tomadas como padrão, como unicamente corretas, é mais uma via de funcionamento do racismo brasileiro.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- AUROUX, Sylvain. **A revolução tecnológica da gramatização**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- BAXTER, Alan N.; LUCCHESI, Dante. A relevância dos processos de pidginização e criouliização na formação da língua portuguesa no Brasil. **Estudos Linguísticos e Literários**, Salvador, n. 19, p. 65-84, 1997.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares. Visibilidade e ocultação da diferença: imagens do negro na cultura brasileira. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 87-116.
- GNERRE, Maurizio. **Linguagem, escrita e poder**. São Paulo: Martins Fontes, 1985.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92-93, p. 69-82, 1988.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, p. 223-244, 1984.
- HAMEL, Rainer Henrique. La política del lenguaje y el conflicto interétnico – problemas de investigación sociolingüística. In: ORLANDI, Eni Pulcinelli (org.). **Política lingüística na América Latina**. Campinas, SP: Pontes, 1988. p. 41-74.
- LUCCHESI, Dante. História do contato entre línguas no Brasil. In: LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza (org.). **O português afro-brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2009b. p. 41-73.
- LUCCHESI, Dante. O conceito de transmissão linguística irregular e o processo de formação do português do Brasil. In: RONCARATI, Claudia; ABRAÇADO, Jussara (org.). **Português brasileiro: contato linguístico, heterogeneidade e história**. Niterói: 7Letras, 2003. p. 272-284.

LUCCHESI, Dante. Racismo linguístico ou ensino democrático e pluralista? **Grial – Revista Galega de Cultura**, Vigo, Espanha, n. 190, t. XLIX, p. 86-95, abr./jun. 2011.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza (org.). **O português afro-brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2009.

LUCCHESI, Dante. As duas grandes vertentes da história sociolinguística do Brasil, **D.E.L.T.A.**, São Paulo, n. 17, v. 1, p. 97-130, 2001.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. **Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MATTOSO, Katia. **Ser escravo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990 [1979].

MUSSA, Alberto Baêta. **O papel das línguas africanas na história do português do Brasil**. Tese (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991. Mimeo.

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

PETTER, Margarida; CUNHA, Ana Stella. As línguas africanas no Brasil. *In*: PETTER, Margarida (org.). **Introdução à linguística africana**. São Paulo: Contexto, 221-250. p. 2016.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. As línguas gerais sul-americanas. **Papia, Revista de Crioulos de Base Ibérica**, v. 4, n. 2, p. 6-18, 1996.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. As outras línguas da colonização do Brasil. *In*: CARDOSO, Suzana Alice Marcelino; MOTA, Jacyra Andrade; MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia (org.). **Quinhentos anos de história linguística do Brasil**. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia, 2006. p. 143-162.

SANTOS, Gredson dos. “Do multilinguismo generalizado ao multilinguismo localizado”: políticas de redução da diversidade linguística na história social linguística do Brasil. **Macabéa – Revista Eletrônica do NETLLI**, Crato, v. 8, n. 2, p. 237-254, 2019.

SANTOS, Gredson dos; COSTA, Geisa Borges da. A constituição histórica do português do Brasil e seus reflexos no campo escolar. *In*: OLIVEIRA, Fábio Araújo; ALMEIDA, Gilce de Souza; COUTINHO, Ilmara V. B. Figueiredo (org.). **O ensino de língua portuguesa: desafios, práticas, alcances**. Campinas: Pontes Editores, 2023. p. 217-240.

SANTOS, Gredson. Afro-brazilian portuguese: revisiting the concept based on a sociolinguistic analysis of quilombola communities in Bahia, Brazil. *In*: JUNGBLUTH, Konstanze; VALLENTIN, Rita; SAVEDRA, Mônica (ed.). **Language, belonging, politics: impacts for a future of complex diversities**, Monos, 2022.

SANTOS, Gredson. **O português afro-brasileiro de Helvécia-BA**: análise da variável <s> em coda silábica. 274 f. il. 2012. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e morte**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2008 [1975].

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O espetáculo da miscigenação. **Revista do Instituto de Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, p. 15-23, 1994.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VIANNA FILHO, LUIZ. **O negro na Bahia**: um ensaio clássico sobre a escravidão. Salvador: EDUFBA, 2008 [1946].

SOBRE OS AUTORES

Arielly Caminha Souza é discente do curso de Licenciatura em História, pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Foi bolsista da CAPES pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID). É membro do Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS, onde realizou seu primeiro ano de pesquisa no Programa de Voluntário em Iniciação Científica (PPPG-PVIC/UEFS 04/2023), sob a orientação do Prof. Dr. Edson Tosta Matarezio Filho. Atualmente é bolsista do Programa de Bolsa Monitoria (PBM) e irá iniciar seu segundo ano como Pesquisadora Voluntária, no edital PPPG-PVIC/UEFS 04/2024, no Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS, sob a mesma orientação.

Carlos César Borges Nunes de Souza é Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), na área de Literatura e Religião do Antigo Oriente. Mestre em Estudo de Linguagens e Doutorando em Estudo de Linguagens pelo Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens da Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Atualmente concentra seus estudos na Sociolinguística Estilística e religião como categoria social e variável independente. Membro do Grupo de Pesquisa Usos e Contextos da Língua Portuguesa – GConPort e do Grupo de Estudos em Linguagem, Interação e Sociedade – GELINS.

Edson Tosta Matarezio Filho é Professor do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana, onde coordena o Mandacaru Laboratório de Antropologia. É Doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo, com Pós-Doutorado na EHESS: École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), e autor dos livros *Ritual e pessoa entre os Waimiri-Atroari* (Annablume/FAPESP, 2014)

e *A Festa da Moça Nova: ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna* (Humanitas USP/FAPESP, 2019). Dirigiu os filmes documentários *O que Lévi-Strauss deve aos Ameríndios* (LISA, 2013), *IBURI Trompete dos Ticuna* (LISA, 2014), *Caminho de Mutum* (LISA, 2018), *Mapana* (LISA, 2019) e *Hino Nacional Ticuna* (Mandacaru, 2023).

Elielton Reis é Graduada em Licenciatura em História (2024) pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Foi bolsista no programa de Arte e Cultura no Museu Regional de Arte (2018-2019) e no Museu Casa do Sertão (2019-2024) (UEFS). Está vinculada ao Projeto de Pesquisa “Rituais musicais, afetos, cosmopolítica e soberania alimentar entre grupos indígenas e comunidades afro-brasileiras” (CNPq) e ao Mandacaru Laboratório de Antropologia, ambos da UEFS. É produtora cultural e Artista Plástica independente. Atualmente leciona no programa Educa Mais Bahia, com Oficina de Arte e Cultura no Colégio Estadual Teotonio Vilela em Feira de Santana.

Gredson dos Santos é o filho mais velho da Dona de casa Cidália dos Santos e do Soldador Cizínio dos Santos. É casado com a Professora Doutora Geisa Borges da Costa e é pai de Alice Borges. É também Professor Associado de Língua Portuguesa da UFBA e do Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura (PPGLINC/UFBA). É Doutor e Mestre em Linguística Histórica e é Licenciado em Letras Vernáculas. Integra o quadro de pesquisadores do Projeto Atlas Linguístico do Brasil e do Projeto Vertentes do Português Popular do Estado da Bahia. Investiga atualmente os fatores que promoveram a reestruturação e a difusão do português brasileiro a partir dos conflitos e massacres interétnicos envolvendo os agressores/colonizadores europeus, os povos originários e os povos africanos escravizados.

Huda da Silva Santiago é Professora Assistente da Universidade Estadual de Feira de Santana. Doutora em Língua e Cultura pela Universidade Federal da Bahia e Mestre em Estudos Linguísticos pela Universidade Estadual de Feira de Santana. Fez estágio de pós-doutoramento no Programa de Pós-graduação em Letras Vernáculas, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (2021). Tem experiência na área de Linguística,

atuando principalmente nos seguintes temas: constituição de *corpus*, sócio-história do português brasileiro, português popular brasileiro, variação linguística, história da cultura escrita, ensino-aprendizagem de língua portuguesa na educação básica.

Jacson Baldoino Silva é Doutorando, bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb), e Mestre em Estudos Linguísticos pela Universidade Estadual de Feira de Santana. Tem experiência na Linguística, com interesse nos seguintes temas: sócio-história do português; contatos linguísticos; fenômenos morfossintáticos de variedades populares do português brasileiro; propostas de ensino de Língua Portuguesa.

Jean Araujo é Doutor em Letras pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Autor do livro *Negra, mas limpinha: urbanização e controle social em Salvador-Bahia-Brasil* (2015). Coorganizador dos livros *Poéticas de SerTão: diálogos literários em sala de aula* (2020) e *Literatura em pandemia: epos-cronos e estações Brasil* (2021). Atualmente é Professor do Departamento de Educação do *Campus XIII/Itaberaba* da Universidade do Estado da Bahia e Professor da Educação Básica, atuando no Ensino Médio em Santo Estêvão (BA). Membro do grupo de Estudos Linguagem e Periferia(s).

Jorge Augusto Alves da Silva é Professor Pleno do Departamento de Estudos Linguísticos e Literários (DELL) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Professor das disciplinas Língua e Literaturas Latinas. Professor do quadro efetivo do Programa de Pós-Graduação em Linguística e do Mestrado Acadêmico em Letras (ProfLetras). Doutor em Letras (Área de Concentração em Linguística Histórica) pela Universidade Federal da Bahia (2005). Atualmente, desenvolve estudos sobre a Sócio-história do Português do Brasil, com ênfase no Português Popular (urbano, rural, rurano, afro-brasileiro, variedades de minorias, incluindo línguas-de-santo e de manifestações linguísticas de religiões de matriz africana). Conjuga a Teoria da Variação aos estudos filológicos. Dedicar-se ainda a estudos voltados às línguas em uso. Orientador de Mestrado e Doutorado.

José Fernando Andrade Costa é Doutor em Psicologia Social. Professor de Psicologia na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Coordenador do Programa de Extensão “Ciclos de Ação Comunitária”. Membro do Grupo de Trabalho Psicologia Comunitária da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP). Membro da Diretoria Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social (Gestão 2024-2025). Vice-coordenador do grupo de pesquisa Psicologia e Teoria Crítica (Feirafurt). Vice-coordenador do Mandacaru – Laboratório de Antropologia.

Karina Maria dos Santos Lyrio é graduanda em Psicologia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Extensionista do Programa Ciclos de Ação Comunitária para o Fortalecimento Psicossocial da Cidadania e do Bem-Estar Social em Diferentes Territórios Baianos. Pesquisadora sobre a Comunidade Quilombola da Lagoa Grande vinculada ao Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS.

Letícia Suely de Santana é indígena da etnia Tumbalalá, graduada em Lic. em Letras com Inglês/Português pela Universidade Estadual de Feira de Santana; é mestranda em Estudos Linguísticos pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos (PPGEL/UEFS). Foi bolsista de iniciação científica PIBIC/CNPq (2022-2023), onde desenvolveu o projeto “O Legado Linguístico da língua Kariri no Semiárido Baiano”. Atua como voluntária no ANJUKÁ - Centro de Memória povos indígenas do Nordeste DCHF UEFS portaria número 5/2019. Integra o projeto de pesquisa “Rituais musicais, circulação de palavras, pessoas e alimentos entre grupos indígenas e comunidades afro-brasileiras da Bahia” (CNPq), a equipe de pesquisa “Um estudo lexicográfico do semiárido baiano”. É membro do Mandacaru - Laboratório de Antropologia da UEFS. Foi representante titular da Comissão Administrativa da Casa Indígena Universitária (2021-2022).

Maria Aparecida da Cruz Xavier é Indígena do Povo Tumbalalá, graduada em Agronomia pela Universidade Estadual de Feira de Santana- UEFS (2014-2023); Graduanda em Licenciatura Intercultural em Educação Escolar Indígena pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB (2024-

atual); foi professora do Curso Técnico em Agroecologia Integrado ao ensino médio no Colégio Estadual Ducilna Cruz Lima por meio de REDA emergencial do Governo do Estado da Bahia (Abr. a Ago de 2024); atua como professora pelo Programa Educa Mais Bahia no Colégio Estadual Indígena Santo Antônio do Pambu (2024 - Atual) atuou no período 2018-2019 como representante Indígena na Comissão de Ações Afirmativas - CAA, foi estagiária no Centro de Agroecologia Rio Seco- CEARIS pelo programa Mais Futuro(SAEB)(2021-2023 ; foi Bolsista de Extensão pelo programa de Bolsa de Extensão da UEFS (PIBEX) (2021-2022); é Membro voluntária do Centro de Memória dos Povos indígenas do Nordeste e faz parte do Núcleo de Estudos em Agroecologia- NEA trilhas.

Maria Aparecida de Souza Guimarães é Graduada em Letras pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (1993), Especialista em Alfabetização pela Universidade Federal da Paraíba (1995), Mestre em Linguística pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (2014) e Doutora em Linguística pela mesma instituição (2024). É Professora Assistente da Universidade do Estado da Bahia. Coordena o Laboratório de Estudos e Pesquisas em Alfabetização, Leitura e Literatura/UNEB e é colaboradora do PROLER/UNEB/BRUMADO. Participa de Grupos de Pesquisa em Linguística Histórica e Sociofuncionalismo (JANUS/UESB) – CNPq e Linguagens e Educação: Alfabetização, Leitura, Linguística e Literatura (LEALLL/UNEB) – CNPq.

Marijane dos Santos é indígena Tumbalalá, tem 28 anos. Recém-formada em Psicologia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Atua como pesquisadora no Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS. É família, território e também é resistência.

Paloma Reis Soares é Mestranda pelo Programa de pós-graduação em Estudos linguísticos (PPGEL), da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Graduada em Letras com Língua Inglesa pela mesma instituição. Integra a equipe do Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS e do projeto de pesquisa “Rituais musicais, afetos, cosmopolítica e soberania alimentar entre grupos indígenas e comunidades afro-brasileiras”.

Raquel Conceição é graduanda em Psicologia e amante da literatura. Combinando essas duas paixões, realiza pesquisas que estabelecem correlações entre Literatura, Psicologia e Antropologia, com o intuito de compreender não apenas os impactos das narrativas no comportamento humano, mas também suas influências nas dinâmicas culturais. Atualmente realiza pesquisa sobre o romance *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo.

Raquel Meister Ko. Freitag é Doutora e Mestre em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É professora do Departamento de Letras Vernáculas e dos Programas de Pós-Graduação em Letras e Psicologia da Universidade Federal de Sergipe. Coordena os projetos de pesquisa Saliência, percepção e atitudes sociolinguística e Falares Sergipanos virtual: variedade, diversidade, contato e os direitos linguísticos. É Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

Silvana Silva de Farias Araújo é Professora Plena da Universidade Estadual de Feira de Santana. Doutora em Língua e Cultura e Mestra em Letras e Linguística, ambos os títulos pela Universidade Federal da Bahia. Realizou dois estágios de pós-doutorado: um em Linguística, na Universidade Federal de Sergipe (UFS), com bolsa PDJ/CNPq, e outro em Língua Portuguesa, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLEV/UFRJ). Tem experiência na área de Sociolinguística, investigando, principalmente, os seguintes temas: contatos linguísticos, fenômenos morfosintáticos, variedades linguísticas quilombolas e africanas do português.

Tamille dos Santos Ferreira é Quilombola, psicóloga formada pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) e membro do programa de extensão Ciclos de Ação Comunitária para o Fortalecimento Psicossocial da Cidadania e do Bem-Estar Social em Diferentes Territórios Baianos. Atua como pesquisadora no Mandacaru Laboratório de Antropologia da UEFS, e participa do projeto Tecendo o Bem Viver, que explora a prática poética do cuidado entre mulheres benzedoras do Quilombo Lagoa Grande. Suas pesquisas abordam Psicologia Social Comunitária, Psicologia Analítica Junguiana e Antropologia, buscando entender as relações entre povos tradicionais e a sociedade em geral, com foco nos direitos negados e na defesa dos territórios tradicionais e do meio ambiente.

Valéria Viana Sousa é Graduada em Letras pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (1993), possui Especialização em Língua Portuguesa pelo PREPES/PUC-MG (2001) e Doutorado em Letras, área de concentração em Linguística e Língua Portuguesa pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB (2008). É Professora Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB desde 1996. Tem experiência na área de Linguística, com ênfase em Sociolinguística, Funcionalismo/Gramaticalização, Sociofuncionalismo e Linguística Funcional Centrada no Uso. Coordena o projeto de pesquisa “Estudos de Fenômenos Linguísticos na Perspectiva Funcionalista a partir da descrição e análise de *corpus* da comunidade de fala de Vitória da Conquista” e é líder do Grupo de Estudos em Linguística Histórica e em (Sócio)Funcionalismo – CNPq.

Viviane de Jesus Lopes é feirense, filha de Solange, estudante de escola pública durante toda a formação básica e superior, apaixonada por forró e samba, trilheira, escritora, atriz e capoeirista. Integrante da diretoria do grupo de Capoeira Griô de Feira de Santana, que possui 22 anos de história, com envolvimento ativo em atividades culturais e comunitárias. Graduada em Administração pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), com experiência na área de gestão da qualidade, auditora da ISO 9001:2015 e da ISO 14001:2015. Cursa o Mestrado Profissional de Planejamento Territorial na UEFS. Integra os grupos de pesquisa: Mandacaru Grupo de Pesquisa em Antropologia – Rituais musicais, afetos, cosmopolítica e soberania alimentar entre grupos indígenas e comunidades afro-brasileiras – UEFS; e Entre-colchetes – Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Subjetividades, Fenomenologia e Ação Humana. Sua trajetória é marcada pela busca por integrar cultura, território e comunidade, sempre com os sentidos atentos para as histórias e pessoas.

