

O PAPEL DA LINGUAGEM NA FORMAÇÃO DE IDENTIDADES ALTERNATIVAS EM CONTEXTO SÓCIO-CULTURAL AFRO-BRASILEIRO

LAURA ÁLVARES LÓPEZ
(Universidade de Estocolmo)

1. INTRODUÇÃO

O candomblé é uma religião afro-brasileira cujos adeptos utilizam um código lingüístico marcado pelos africanismos lexicais, quer dizer, palavras e expressões de origem africana. Esse código deve ser entendido, segundo Yeda Pessoa de Castro (2001:80), “mais como um veículo de expressão simbólica do que propriamente de competência lingüística”.

O saber iniciático dos adeptos do candomblé, do qual o vocabulário específico faz parte, é alcançado através da convivência na comunidade religiosa, isto é, por meio de rituais, letras e ritmos de músicas, danças, gestos e linguagem corporal etc. (cf. Augras 1983). Acreditamos que a linguagem do candomblé reflete, mais que nada, solidariedade na interação intra-grupal, funcionando como marcador da *identidade coletiva* dos falantes, mantendo em cada um o sentido de pertença à comunidade sócio-religiosa.

Para ilustrarmos a ligação entre linguagem e identidade utilizaremos exemplos do nosso *corpus*, que inclui 35 horas de gravações realizadas com adeptos do candomblé em Salvador. Neste trabalho, analisaremos principalmente africanismos que designam formas de tratamento.

2. LINGUAGEM E IDENTIDADE COLETIVA

Saville-Troike (1989) afirma que desde cedo as crianças percebem a função da língua como meio para estabelecer uma *identidade coletiva*. A mesma autora (1989) apresenta um exemplo de troca de código numa comunidade rural onde os falantes adotaram uma variante lingüística não-padrão originária de uma zona urbana e considerada de mais prestígio. Uma função desse tipo de troca de código seria identificar os falantes com o

grupo urbano dominante, evitando o estigma da afiliação ao grupo rural. Segundo Giles (1977), os indivíduos que não possuem uma identidade social favorável tentariam alcançá-la enquanto os que já a possuem procurariam mantê-la. Este exemplo mostra como os falantes, conscientemente ou não, elaboram uma identidade *positiva* ao adotar uma variante lingüística valorada positivamente.

Numa situação comunicativa determinada, todo falante escolhe uma variante lingüística: enquanto um mesmo indivíduo pode escolher diferentes variantes lingüísticas em situações diferentes, a maioria das situações nas quais a linguagem do candomblé é utilizada estão ligadas à religião. Os falantes que se encontram nessas situações se identificam como adeptos do candomblé, que quase sempre dominam e utilizam o vocabulário específico da sua religião.

Os dados de que dispomos revelam que a maioria dos terreiros de candomblé na Bahia são constituídos, predominantemente, por afro-descendentes, em grande maioria mulheres em ocupações subalternas (Siqueira 1994). Acreditamos que o fato de muitos dos adeptos desta religião serem descendentes de escravos, na sua maioria mulheres, negras e pobres, já fala por si mesmo: são identidades que incluem valores estigmatizados, grupos que ainda enfrentam a discriminação social, racial e sexual e o preconceito religioso, em maior ou menor grau (cf. Ferreira 2000).

Além disso, constatamos que estudos científicos realizados durante a primeira metade do século XX (sem querermos diminuir o seu mérito) afirmam a inferioridade biológica e cultural dos africanos. Explica-se fenômenos que caracterizam as religiões afro-brasileiras, como é o caso do transe de possessão, ora pela inferioridade do negro (cf. Rodrigues 1976 [1933]), ora pela inferioridade da mulher (cf. Querino 1988 [1938]). Observamos ainda, que há, na segunda metade do século XX, uma tendência para o embranquecimento das religiões afro-brasileiras, no sentido em que seus adeptos tentavam apagar sistematicamente os traços africanos, ajustando as práticas religiosas à cultura nacional eurocêntrica (cf. Prandi 1999). Aliás, na década de 60, chega-se praticamente ao ponto de negar a participação da população de origem africana na constituição do português brasileiro (por exemplo em Silva Neto 1960:21).

Fica, portanto, claro que tanto as particularidades físicas de muitos adeptos do candomblé, na sua maioria afro-descendentes, como a sua cosmovisão de matriz africana e a linguagem por eles utilizada, têm sido vistas, na sociedade brasileira, como características *negativas*. Entretanto, os falantes conviviam com variantes lingüísticas de maior prestígio, mas continuaram utilizando a linguagem do candomblé no âmbito religioso.

No entanto, a partir da década de 70, as atitudes vêm mudando e tanto a cultura como as religiões afro-brasileiras ganharam reconhecimento oficial (cf. Sansone 1999).

3. IDENTIDADE ALTERNATIVA NO MUNDO DO CANDOMBLÉ

Numa perspectiva histórica, observamos que além da força espiritual que a própria fé possa ter dado aos africanos escravizados e afro-brasileiros, os grupos religiosos representavam as bases a partir das quais os indivíduos negociavam um espaço para expressar identidades individuais e coletivas. Vemos a manutenção da fé como uma forma de resistência à escravidão (cf. Moura 1998) e o espaço religioso como um lugar de resistência cultural onde os escravos elaboravam identidades *alternativas* na medida em que estas se opunham às identidades a eles outorgadas pelos setores dominantes da sociedade colonial que atribuíam ao negro e seus valores qualidades negativas (cf. Harding 2000).

Do nosso ponto de vista, a comunidade religiosa oferece hoje, assim como na época da colônia, quando havia grande número de africanos escravizados, identidades *alternativas*. Gostaríamos, também, de apontar a valorização da mulher, do negro e do pobre que observamos nestas comunidades religiosas, onde estes encontram possibilidade de realizar-se, tornar-se líderes de grupos que afirmam as matrizes culturais africanas e elaboram o que chamaremos aqui de uma identidade *alternativa*. Esta identidade alternativa é significativa na medida em que pode levar a uma afirmação de qualidades positivas do indivíduo e do grupo, e a uma constituição de identidades afirmadas positivamente na sociedade envolvente, pois:

A filha(o) de santo que passou pelo barracão e foi bem sucedida, no dia seguinte, ao reassumir sua condição operária, mesmo se ela varre a rua ou vende amendoim na praia, o desempenho por ela assumido no dia anterior, quando incorporada pelo seu orixá, reforça a sua segurança e sua confiança no que ela vale por si mesma no terreiro, independente da posição social que ocupe na sociedade global (Siqueira 1994:60).

Acreditamos, em consequência, que a convivência do indivíduo no mundo *alternativo* do candomblé e seus valores simbólicos influenciam a sua identidade: na própria interação os falantes elaboram uma identidade *alternativa* individual (ligada às divindades às quais elas foram consagradas) e coletiva (ligada ao grupo do qual elas fazem parte), ambas de valor *positivo*. Clóvis Moura (1988) descreve este mesmo processo afirmando que as pessoas adquirem, em espaços como os terreiros de candomblé, um *status específico* diferente do que possuem na sociedade envolvente. Este autor diz ainda que quando o indivíduo percebe que possui uma marca diferenciadora e adquire consciência da diferença, surgem novos valores: o grupo se torna específico, ganha uma identidade e revaloriza as marcas diferenciadoras, passando a encará-las como valores positivos e símbolos de auto-afirmação do grupo.

4. AFRICANISMOS COMO SÍMBOLOS DE IDENTIDADE ÉTNICO-RELIGIOSA ¹

Consideramos que uma das maneiras de elaborar uma identidade *alternativa* é através da atualização de códigos lingüísticos e padrões de comportamento de matriz africana. A expectativa, segundo nossos informantes, é que quem foi iniciado aprendeu a comportar-se e a falar da maneira adequada:

M: ...no dia do ritual..quando cê passa do portão pra dentro..é obrigação o quê? Botá saia di candomblé..botá suas conta²..seus contra-egun³ i despachá a porta⁴..os filho-de-santo vão..tumá seus banho de folha..purificação no caso..aí vai tumá bença.. aí a parti daquilo ali..eli tem qui si comportá dentro do axé...(...) fazê o ritual deli..tumá seu banho de folha..botá suas conta..tudo qui tivê qui usá..buscá seu caneco..seu prato qui é obrigatório cada um tê o seu i aí vai tumá bença..que vai tê..tem qui tumá bença..i aí a parti daquela hora eli não tem mai qui falá..tem qui chamá pelo nomi dentro do candomblé...(gravação de 20.03.2000)

I: ...cê tem qui tamém sabê si comunicá...com ogã..tumá bença..pidi oh...colofé ou motumbá ou mucuiú⁵..(gravação de 30.03.2000)

Consideramos que além da sua identidade social ou posição na sociedade, dependendo por exemplo da profissão, da idade, da zona onde mora etc. (cf. Zimmermann 1999), o iniciado tem uma identidade *alternativa* na organização sócio-religiosa do candomblé. Quem passa pela iniciação pertence a uma divindade, a uma nação, a uma família, a um terreiro ou casa e tem um cargo ou título que determina suas obrigações e direitos no âmbito religioso. Cada indivíduo é definido e se define em relação aos outros a partir de características individuais estáveis (como a personalidade ou a cor da pele) ou temporárias (como as atitudes ou emoções) e como membro de categorias sociais dentro e fora do mundo do candomblé (idade, cargos religiosos etc.) (cf. Fant & Granato 2002).

Antigamente a nação de culto coincidia com a origem étnica dos praticantes, mas atualmente o conceito de nação de candomblé representa um padrão ideológico e ritual que depende da origem ou nação da divindade protetora do terreiro ou do iniciado (cf. Costa Lima 1976, Castro 1981). As diferenças que observamos entre diversos grupos e nações estão principalmente na linguagem, mas também na forma dos rituais, nas vestimentas e nos ritmos. Encontramos nos candomblés das nações angola,

¹ Ver Castro (2001:101) sobre o que ela denomina de “noção coletiva de identidade etnoreligiosa”.

² Colar que simboliza a divindade à qual a pessoa foi consagrada.

³ Bracelete para afastar os espíritos dos mortos.

⁴ Rito propiciatório.

⁵ *Ogã* é um cargo dentro do candomblé. *Colofé*, *motumbá* e *mucuiú* são diferentes maneiras de pedir a benção dependendo da nação dos falantes.

congo e suas derivadas uma predominância de termos de origem do grupo de línguas banto, sobretudo quicongo, quimbundo e umbundo; nas nações jeje, mina e suas ramificações a origem dos vocábulos é sobretudo da língua fon e entre as nações queto, nagô, ijexá e suas variantes predominam as expressões de base iorubá (cf. Castro 2001). De qualquer maneira, observamos a unidade ideológica e comportamental nos candomblés que visitamos em Salvador. Um exemplo desta unidade é que todo iniciado recebe um nome iniciático africano: o *nome de santo*, quer dizer, da divindade à qual ele pertence. Esse nome é utilizado no contexto religioso⁶

M:...o nomi já não chama pelo nomi..né Laura...seu nomi tem um nomi dentro do candomblé...eh..cota

L: a dijina⁷?

M:...a dijina no caso..né? cota..um exemplo, aí quando chega aqui não vai dizê mai Laura ...COTA??? (...) e aí daquela hora em diante pronto..cê não fala mais o nomi i aí si chamá LAURA?? LAURA?? Cê fica calada..si chamá MOACIR..MOACIR..eu fico queto..minha dijina é Locuerejê..o nomi qui foi dado a mim...

L: quê dizê o quê?

M:..hmmm cavaleiro di Oxóssi.. em português(...) (gravação de 20.03.2000)

Nossos informantes afirmam que a origem desses nomes iniciáticos é africana. Outros grupos de afro-descendentes, como os rastas da Jamaica, coincidem na escolha de nomes africanos procurando uma identidade alternativa nas qualidades *positivas* associadas, na diáspora, à africanidade.

O fator mais importante no que diz respeito aos nomes africanos é a identidade psicológica e a consciência negra que estes inspiram nos africanos da diáspora, e nos rastas em particular, já que eles se identificam com nobreza, força, pertinência, divindades e resistência africanas (Hutton & Murrell 1998:50).⁸

Além disso, levantamos, de fato, dois africanismos que têm o significado de *nome*: *dijina* e *oruncó* (o primeiro de origem banto, o último de origem iorubá (cf. Castro 2001). Há uma cerimônia onde o iniciado *dá o nome* (fala-se de dia do nome do santo, tomada do nome, dia de dar o nome, dia do *oruncó*). Durante a festa os iniciados se apresentam ao público pela primeira vez após um período de reclusão (fala-se também de saída-de-iaô,

⁶ Segundo Valdina Pinto (II Encontro de Nações de Candomblé, 1995:46-47) o iniciado de nação angola é portador de dois nomes: o nome particular da sua divindade, que é considerado secreto e a sua própria *dijina* ou nome africano pelo qual deve ser conhecido e chamado na comunidade.

⁷ O nome iniciático.

⁸ Nossa tradução de “What is most important about African names is the psychological identity and black consciousness that they inspire in diaspora Africans, and in Rastafarians in particular, as they identify themselves with African nobility, strength, endurance, deities, and resistance”.

saída-de-muzenza) e cada um deles se individualiza ao receber o nome que o diferencia dos outros iniciados (cf. Vogel *et al.* 1993).

Nossas observações no que diz respeito ao simbolismo dos nomes africanos, sugerem que o nome é um fator relevante porque evidencia a relação entre linguagem e identidade na interação intra-grupal. Uma adepta do candomblé explica a escolha do nome africano da seguinte maneira:

(...) considero receber um nome africano através da entrada de uma pessoa no grupo de iniciados como uma forma de resgatar uma identidade africana, uma vez que aos africanos para aqui trazidos e seus descendentes foi negado o direito de conservar, de ter o seu verdadeiro nome. Talvez por isso os angoleiros mais antigos tenham sido tão exigentes quanto ao uso da dijina dentro da comunidade religiosa e os mais velhos de hoje estejam sempre chamando a atenção quando o uso do chamamento pela dijina não é observado. (II Encontro de Nações de Candomblé, 1995:47)

Consideramos que o fato de todo iniciado ter um nome *alternativo* de origem africana faz parte da sua identidade *coletiva*, enquanto o nome iniciático de cada indivíduo faz parte da sua identidade *individual*, sendo uma referência que o representa. Este nome está ligado a uma divindade específica que o iniciado poderá incorporar durante o transe de possessão, adotando suas características e qualidades.

Por outro lado, encontramos africanismos que descrevem a organização sócio-religiosa das comunidades, como *ogã*, *macota*, *iaô*, freqüentes na interação como formas de tratamento e com função de marcadores de identidade. O termo *ogã*, indica que o indivíduo é homem, de tradição nagô-iorubá e que não entra em transe durante os rituais; *macota* é uma mulher de tradição congo-angola que não entra em transe; *iaô* pode ser tanto homem como mulher, de tradição nagô-iorubá, com menos de sete anos de iniciação e entra em transe.

Existem várias outras combinações utilizadas para tratamento pessoal como a do nome civil de um iniciado com o título hierárquico *equede Rita*, uma mulher de tradição nagô-iorubá que não entra em transe; o título e o nome religiosos *Tata Kasutemi*, um homem de tradição congo-angola que não entra em transe e que pertence a uma divindade chamada Caçuté; o nome civil e o nome iniciático *Almerinda Jijau* (Castro 2001), iniciada de Xapatá, divindade da nação jeje; o nome civil e a divindade principal da pessoa *Maria de Xangô* iniciada de Xangô, divindade da tradição nagô-iorubá; o nome civil e o nome do terreiro *Olga do Alaketo*, o nome deste terreiro revela a nação do mesmo que é queto; o nome civil seguido do nome da terra dos pais do iniciado, *Eduardo Ijexá*, que indica a origem nagô-iorubá (Costa Lima 1976); o cargo, o nome civil e o nome da divindade como *Mãe Beata de Yemonjá*, uma sacerdotisa consagrada a Iemanjá, divindade de tradição nagô-iorubá. Outra possibilidade é utilizar o termo que designa o lugar da pessoa dentro do grupo de noviços, mais o nome da divindade principal do iniciado *dofono de Iemanjá*, que é um

homem que entra em transe incorporando uma divindade de tradição nagô-iorubá e que foi o primeiro iniciado do seu grupo de noviços.

Observamos mais um fator que revela nitidamente a ligação entre linguagem e identidade individual (a idéia que esse fator representa faz parte da visão de mundo do grupo ao qual o indivíduo pertence): os iniciados que pertencem a uma divindade feminina, as *iabás*, respondem de uma maneira quando são chamados e os que pertencem a uma divindade masculina, os *aborôs*, de outra. Noutras palavras, o sexo da divindade pessoal assim como o tempo de iniciado (ou *idade de santo*) são dois aspectos da identidade *alternativa* do iniciado que podem ter mais importância do que idade e sexo biológicos

M: Aí si seu santo fô mulé cê vai dizê mojê..si fô homi cê vai dizê erô (...)...ela chama LOCUEUREJÊ!!!..eu digo erô..tou indo...qui meu santo é homi (...)(gravação de 20.03.2000)

Como podemos observar no exemplo acima, *erô* é o termo utilizado como resposta quando a divindade principal do falante é masculina, e *mojê* quando a divindade é feminina. Existem também regras no que diz respeito à divisão de tarefas dos praticantes pertencentes a divindades masculinas e femininas.

Os exemplos de cargos e formas de tratamento acima refletem as divergências entre expressões utilizadas em comunidades pertencentes a diferentes nações. As formas de saudação ilustram o mesmo fato:

L: mai quando cê fala com uma pessoa qui é do quétu por exemplo...ela respondi a você no angola? ou cê respondi a ela no quétu?

R: é isso...ela respondi no angola e dipoi eu respondo...inda a bença...eu respondo no quétu...

L:a:h...

R: qui aí eu digo mucuíú, ela diz mucuíú nozambi...qui é o angola...daí qui ela diz colofé...eu digo olorun colofé...qui é no quétu...

L: a:h...tá...você pedi a ela no angola i ela respondi no angola...i ela pedi a você no quétu e você respondi no quétu...

R: igual aos agradecimento...(gravação de 11.08.2000)

Note-se que estas expressões, assim como as formas de tratamento, servem como marcadores de identidade visto que serão associadas a uma nação específica e pelo fato de representarem fórmulas que ocorrem no início da interação informando o interlocutor a respeito da origem étnico-religiosa, quer dizer, a nação de *candomblé* do emissor.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Creemos ter mostrado, através dos exemplos expostos, que uma função essencial da terminologia de origem africana, utilizada atualmente em

contexto religioso afro-baiano, é realmente a de veículo de expressão simbólica. A linguagem do candomblé é utilizada como marcador de uma identidade étnico-religiosa de matriz africana afirmada positivamente.

Num plano mais geral poderíamos dizer que a identidade é um processo dinâmico de grande importância para a construção da cidadania dos indivíduos. Neste caso temos uma sociedade onde os afro-descendentes têm sido discriminados negativamente (cf. Ferreira 2000). No entanto, as identidades alternativas articuladas em torno de uma tradição cultural podem chegar a favorecer a afirmação individual e coletiva de pessoas pertencentes a um grupo que tem sido inferiorizado por outro grupo. Uma das funções da inclusão de marcas lingüísticas lexicais diferenciadoras na interação é, segundo o nosso ponto de vista, elaborar a identidade do falante que ao escolher uma variante lingüística está aceitando, valorizando e atualizando sua herança cultural e afirmando a sua identidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGRAS, M. 1983. *O duplo e a metamorfose. Identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Editora Vozes.
- CASTRO, Y. Pessoa de. 1981. Língua e nação de candomblé. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP* 4:57-77.
- CASTRO, Y. Pessoa de. 2001. *Falares Africanos na Bahia. Um Vocabulário Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- COSTA LIMA, V. Da. 1976. O conceito de 'nação' nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia* 12:65-90.
- Encontro de nações de candomblé. 2: 1995*. 1995. Salvador, CEAO, Programa "A cor da Bahia", Fundação Gregório de Mattos, Câmara dos Vereadores.
- FANT, L. & L. Granato. 2001. Cortesía y gestión interrelacional: hacia un nuevo marco conceptual. *SIIS IV: 1*. (Stockholmstudier i Interaktion, Identitet och Språkstruktur). Stockholms Universitet. Disponível em <http://lab1.isp.su.se/iis/FantGranatowp.zip>. Acesso em 17 outubro 2002.
- FERREIRA, R. 2000. *Afro-descendente: Identidade em construção*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro, Pallas.
- GILES, H. 1977. Introductory essay. In: Giles, H. *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*. London, Academic Press Inc., 1-14.
- HARDING, R. 2000. *A Refuge in thunder: Candomblé and alternative spaces of blackness*. Bloomington/Ind., Indiana University Press.
- HUTTON & N.S. MURREL. 1998. Rastas' Psychology of Blackness, Resistance, and Somebodyness. In: Murrel, N. S., W. D. Spencer & A. A. McFarlane. *Chanting down Babylon: the Rastafari reader*. Philadelphia, Temple University Press, 36-54.

- MOURA, G. 1998. As festas quilombolas e a construção da identidade. In: Döpcke, W. (ed.) *Crises e reconstruções: Estudos afro-brasileiros, africanos e asiáticos*. Brasília, Linha Gráfica, 11-27.
- MOURA, C. 1988. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, Editora Ática.
- PRANDI, R. 1999. Referências sociais das religiões afro-brasileiras. In: Cardoso, C. & J. Bacelar (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro, Pallas; Salvador, BA, CEAO, 93-111.
- QUERINO, M. 1988. *Costumes africanos no Brasil*. 2a ed. Recife, Massangana.
- RODRIGUES, N. 1976. *Os Africanos no Brasil*. 4a ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- SAVILLE-TROIKE, M. 1989. *The Ethnography of Communication. An introduction*. 2a ed. Oxford, Blackwell.
- SILVA NETO, S. 1960. *A língua portuguesa no Brasil. Problemas*. Rio de Janeiro, Livraria Acadêmica.
- SIQUEIRA, M. De L. 1994. 'Ago Ago Lonan': Mitos, ritos e organização em Terreiros de Candomblé na Bahia. *Bahia Análise & Dados* 4:56-64.
- VOGEL, A.; M.A. da Silva Mello & J.F. Pessoa de Barros. 1993. *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas.
- ZIMMERMANN, K. 1999. Identidad cultural y lingüística en Colombia, Venezuela y en el Caribe hispánico. In: Perl, M. & K. Pörtl (eds.) *Actas del Segundo Congreso Internacional del Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA) de la Universidad de Maguncia en Gernersheim, 23-27 de junio de 1997*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

ABSTRACT:

In the sacred space of Candomblé ritual language and everyday speech should be interpreted more as vehicles of symbolic expression than strictly as linguistic competence (cf. Castro 2001). Using material from our corpus, that was recorded in the city of Salvador during our field work, we analyze the structure and the pragmatic functions of the language used within the sociocultural context of Candomblé. While focusing on the communicative process this paper presents some examples to illustrate the way in which a linguistic variety, that is marked by africanisms, functions as a marker of ethnic-religious identity.