

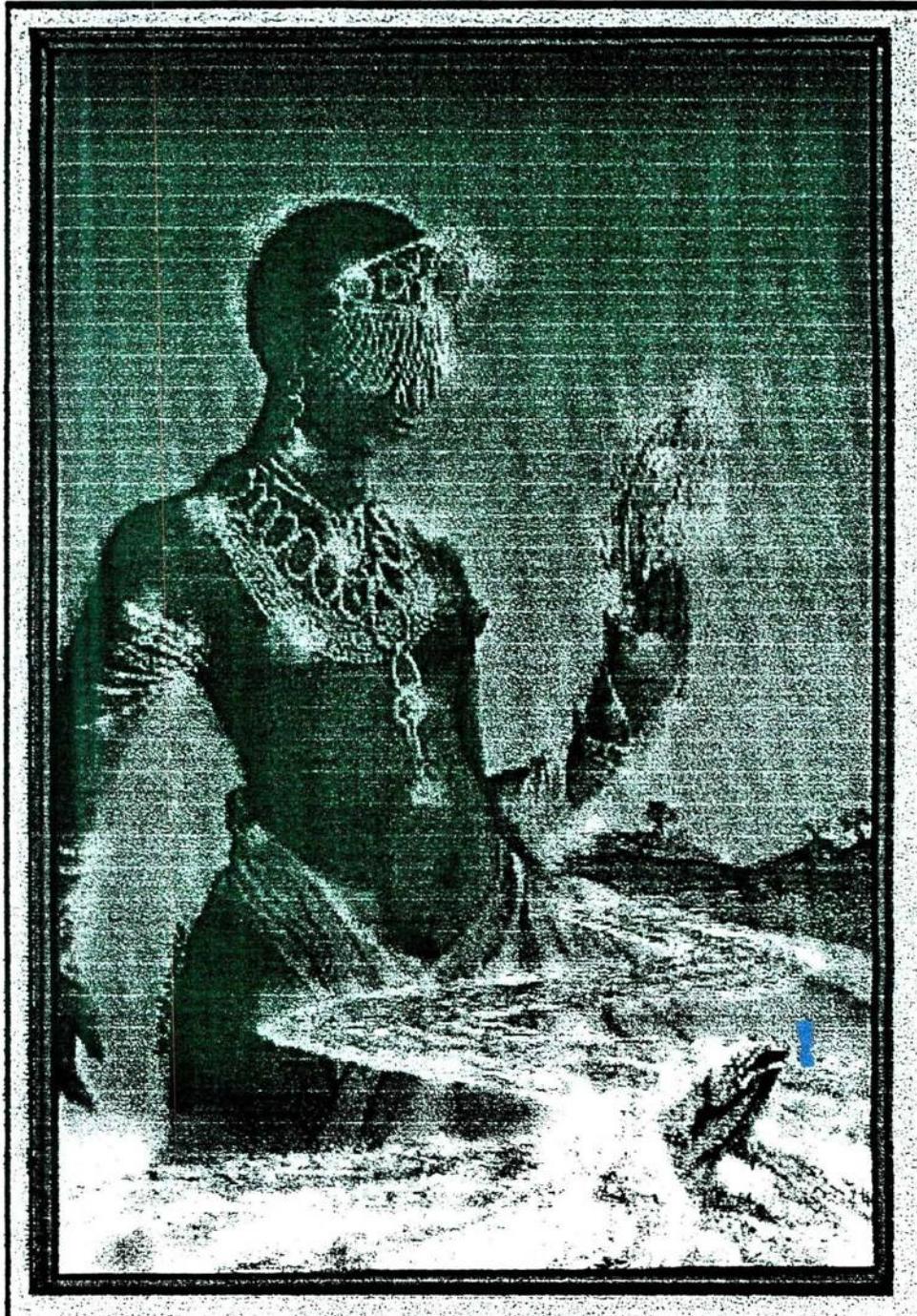
**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS  
HUMANAS**

**TRAÇOS DO KIMBUNDU NUMA CASA DE CANDOMBLÉ ANGOLA**

**Dissertação apresentada com vistas  
à obtenção ao título de mestre pelo  
Departamento de Lingüística da  
Faculdade de Letras FFLCH -  
USP.**

**Orientadora: Profª Drª Margarida  
Maria Taddoni Petter.**

**Elizabete Umbelino de Barros  
São Paulo/2000**



*Dandaluna*, divindade das águas doces. É também conhecida como *Òsun* para os candomblés *nàgó*



*O ferreiro forja a palavra,  
O tecelão a tece.  
O sapateiro amacia-a curtindo-a.*

(A.Hampaté Ba)

**Dedicatória a meus pais:**

**Eram muito Josés  
No meio da romaria  
Retirantes  
Maridos de tantas Marias.  
(Paráfrase: Morte e Vida  
Severina, de João Cabral de  
Mello Neto.)**



## Agradecimentos

Às forças divinas, à minha força interior e ao meu *òrisà Òsun*.

Agradecer sempre à palavra amiga e de incentivo dos amigos, pois foram tantas palavras ditas em momentos difíceis e por tantos amigos que não daria para relacionar todos os nomes, mesmo porque posso cometer a indelicadeza de esquecer alguém. Assim, meus sinceros agradecimentos a todos os meus amigos pela força e incentivo.

Entretanto, preciso fazer alguns agradecimentos muito especiais:

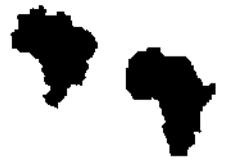
À minha orientadora Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Margarida Maria Taddoni Petter pela orientação e amizade.

Ao Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> José Reginaldo Prandi pelo carinho, amizade e colaboração em todo esse percurso.

Ao Sr. Pedro Alves Bezerra, *tateto Roxitalamin*, pelas atenções, generosidade e amizade.

À Professora de Informática Andréia Gomes da Costa pelo apoio, confiança e amizade.

E a todo o povo-de-santo e estudiosos do assunto que colaboraram, concedendo-me entrevistas para o enriquecimento de minhas investigações.



### **Homenagem póstuma**

A *mameto Nambuazaze* a quem conheci pouco antes de seu falecimento.

Era uma das mais conhecidas figuras do candomblé da nação angola e, em sua casa de culto, reuniam-se todas as nações para discutir os destinos das religiões afro-brasileiras.



## Sumário

Resumo .....	09
0. Introdução .....	10
0.1. O corpus .....	13
0.2. Metodologia .....	14
0.3. Apresentação .....	16
0.4. Breve Histórico .....	17
1. Capítulo I	
1.1. Historiografia da Língua <i>kimbundu</i> .....	18
1.1.1. Gentio de Angola (1642).....	19
1.1.2. Gentilis Angollae (1661).....	20
1.1.3. Arte da Língua de Angola (1694).....	20
2. Capítulo II	
2.1. O estudo gramatical sobre a língua <i>kimbundu</i> de José Domingos Pedro (1993).....	22
3. Capítulo III	
3.1. Estrutura da Língua <i>kimbundu</i> .....	24
3.1.1. Identificação.....	24
3.1.2. Fonologia .....	26
3.1.3. Sistema de Classes Nominais .....	27

4. Capítulo IV	
4.1. Traços Lexicais da Língua <i>kimbundu</i> em um terreiro de candomblé angola em São Paulo .....	30
4.1.1. Valores civilizatórios transplantados para o Brasil.....	30
4.1.2. A força vital.....	31
4.1.3. <i>Ìnzò Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze</i> .....	33
4.1.4. Conclusão Parcial .....	37
5. Capítulo V	
5.1. Os africanos escravos no Brasil .....	38
5.2. Os ciclos .....	39
5.3. As práticas mágicas.....	41
5.4. As línguas negro-africanas nos ritos .....	47
5.5. Considerações Finais .....	51
6. Capítulo VI	
6.1. A força da palavra usada nos rituais .....	52
6.2. Considerações Finais .....	65
7. Capítulo VII	
7.1. As linguagens utilizadas no <i>Ìnzo Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze</i> .....	67
7.1.1 A linguagem gestual e oral .....	68
7.1.2. A linguagem corporal .....	79
7.1.3. A linguagem da dança .....	80
7.1.4. A linguagem dos instrumentos musicais .....	82
7.1.5. Considerações Finais .....	83

<b>8. Capítulo VIII</b>	
8.1. Festa do Gongá .....	84
8.2. Considerações Finais .....	95
<b>9. Capítulo IX</b>	
9.1. Análise lingüística .....	96
9.1.1. Vocábulo isolados .....	96
9.1.2. Diálogo .....	110
9.1.3. Cantigas .....	115
9.1.4. Ritual de Iniciação .....	132
9.1.5. Rezas .....	137
9.1.6. Considerações Finais .....	144
<b>10. Conclusão .....</b>	<b>147</b>
<b>11. Bibliografia .....</b>	<b>150</b>



## RESUMO

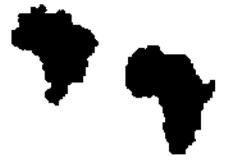
A partir de estudos já realizados sobre a língua *kimbundu*, este trabalho propõe-se discutir a presença de traços lexicais dessa língua em uma comunidade religiosa de candomblé angola.

Com esse objetivo serão analisados os textos orais registrados nessa comunidade.

## Summary

Through studies fulfilled about kimbundu language, this work proposes itself to debate the presence of kimbundu's terms in the religious community of angola candomble.

With this proposal, the oral texts recorded in this community will be analysed.



## 0. INTRODUÇÃO

Este trabalho trata da língua *kimbundu*, pertencente ao grupo *bantu*, trazida ao Brasil pelos falantes de Angola, sudeste da África Ocidental. Visa à identificação e documentação de estudos realizados do século XVI à atualidade e o registro de minha pesquisa de campo em uma comunidade religiosa de candomblé angola, fazendo uma descrição da linguagem ali utilizada a fim de constatar em que situação lingüística podemos encontrar essa língua no terreiro de candomblé com suas práticas mágicas.

O objetivo específico deste estudo consiste em descrever a linguagem usada no *Ìnzò Nkisi Mameto Dandaluna<sup>1</sup> Kisimbi Kiamaze*. Apesar de concentrar minhas pesquisas nessa casa de rito angola, não deixei de buscar informações em outras comunidades do mesmo rito e de ritos diferentes, como: *ketu*, *efan* e *jeje*. Além das comunidades de candomblé, registrei cerimônias em uma casa de tambor de mina, colhendo informações com o dirigente espiritual sobre a língua e a ritualística. Para isso, não poderei deixar de falar sobre a visão de mundo de matriz africana, reorganizada sob os mais variados aspectos pelos africanos transportados como escravos para o Brasil. Junto a essa reorganização de vida, recriou-se um repertório lingüístico, que é o tema deste trabalho. Buscarei, então, responder a algumas questões:

---

<sup>1</sup> Pronúncia do *tateto*. Nei Lopes registra: *dandalunda* ou *dandalunga*.

- qual é a situação lingüística na comunidade investigada?
- há mesmo uma língua negro-africana falada com fluência ou apenas vestígios; esses vestígios serão do *kimbundu*?
- como se dá a transmissão dos conhecimentos?
- quais as interferências da língua portuguesa e de outras línguas negro-africanas no interior dessa casa de candomblé angola?

Há poucos estudos sobre a lingüística africana no Brasil. Sobre as línguas do grupo *bantu*, os estudos são bastante escassos. Obras que tratem das línguas existentes nos candomblés angola são, praticamente, inexistentes. Existem literaturas de caráter puramente religioso que não dão conta da linguagem de maneira acadêmica e alguns poucos textos de autores acadêmicos.

De acordo com Serra (1995:172):

As "línguas-de-santo", de modo geral, ainda não foram devidamente abordadas. É um equívoco etnolingüístico sério descaracterizá-las como códigos, tratando-as como "vocabulários". Chamei a atenção, em outro ensaio (Trindade-Serra, 1992, op. cit.), para a necessidade de analisar-lhes o uso e estudar as variações que comportam. Detive-me particularmente na indicação da importância de "textos-monumentos" que se preservam nos terreiros, como a "Tabela" do rito angola.

De acordo com Póvoas (1989:25):

O candomblé de angola é uma realidade e o seu dialeto conservado intramuros reclama pesquisa.

Pude constatar que a comunidade pesquisada possui esse “dialeto”, a que se refere Póvoas, caracterizado por fortes traços lexicais do *kimbundu*.

Por que há traços marcantes dessa língua, quais foram os fatores que a conservaram em tais comunidades e qual é o motivo dela estar “conservada intramuros”? Os questionamentos deverão ser, ao longo deste estudo, respondidos, justificando a sua própria elaboração.

### 0.1. O corpus

Os dados obtidos para esse trabalho foram recolhidos através de informantes de diversas casas de candomblé e uma casa de tambor-de-mina. Entretanto, o cerne dos estudos foi concentrado em apenas uma casa, especificada no capítulo IV.

Realizei filmagens e gravações em fita K-7 e com os diversos informantes; presenciei rituais e conversei informalmente com adeptos, fiéis e estudiosos do assunto. Numa das ocasiões de festa pública, na casa onde concentrei minha pesquisa, solicitei a uma amiga, Professora Mara Bertalha, que fotografasse a cerimônia. Algumas dessas fotos farão parte ilustrativa deste trabalho.

Filmei várias cerimônias públicas e somente uma secreta que me foi permitido filmar e registrar por escrito. As filmagens somam 18 fitas, num total de 27 horas. As entrevistas e registro de cantigas gravei em fita K-7, num total de 20 horas. A transcrição dos dados foi feita à medida que necessitava de material. Há cerca de 80 laudas.

## 0.2. Metodologia

Além de descrever a linguagem, procederei a uma análise dos textos da chamada língua-de-santo, falada no *Înzô Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze*, candomblé de nação angola, cuja língua ritual parece possuir traços lexicais do *kimbundu*. Essa análise será preliminar devido à escassez de fontes bibliográficas para embasar uma análise lingüística com maior profundidade. Além da análise, buscarei situar historicamente essa língua oriunda dos povos da região norte de Angola e os estudos já realizados de meu conhecimento.

Poucas são as fontes de pesquisa sobre as línguas do candomblé no Brasil, de modo geral. Há alguns trabalhos que tratam do candomblé *ketu* praticado por adeptos que seguem os conhecimentos transmitidos pelos ascendentes do povo *nàgó*, cuja língua de culto é a *yorùbá*; porém, estudos sobre as práticas mágicas do candomblé angola são praticamente inexistentes, principalmente, na área da lingüística.

Embora algumas palavras do *kimbundu* ou mesmo de outras línguas negro-africanas constem do dicionário Aurélio já incorporadas ao português, adotarei grafias de acordo com os lingüistas africanistas, como José Domingos Pedro, cujo trabalho sobre a gramática do *kimbundu*, o mais recente que encontrei, é sua tese de doutoramento apresentada em 1993, na *Université René Descartes*, sob a orientação de Emilio Bonvini. Adotarei também grafias para o *kimbundu* de Cordeiro da Matta, coordenador do dicionário *kimbundu*-português, um dos documentos mais antigos que tenho em mãos, datado de 20 de setembro de 1864. Para a língua *yorùbá*, adotarei a grafia de Ruy do Carmo Póvoas, mestre em Letras Vernáculas pela Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro e *bábàlòrìṣà* dirigente do *Àṣe Ilé Ìjèsà*. Os sinais gráficos sobre as vogais representam os tons: alto (´) e baixo (˘), o médio não é grafado; a consoante (s) possui o

som de [ç]; as vogais: (e), de [ɛ] e o (o), de [ɔ]. Dependendo do vocábulo, poderá haver grafias conforme pronúncia dos informantes.

O trabalho será dividido em capítulos e uma apresentação. Nessa parte, à qual denominei de Apresentação, constará de uma introdução ao tema. No primeiro capítulo, abordarei os estudos realizados a partir do século XVI, tendo como base a obra de Bonvini; no segundo, os estudos gramaticais da língua *kimbundu*, de José Domingos Pedro; no terceiro, a estrutura da língua *kimbundu*, sua fonologia e sistema de classes nominais; no quarto, os traços lexicais dessa língua em uma comunidade de candomblé angola, registrando, antes, os valores civilizatórios transplantados ao Brasil, a filosofia sobre a força vital e a cosmovisão do povo *bantu*, para, em seguida, abordar como surge a língua *kimbundu* na comunidade por mim investigada; no quinto capítulo, tratarei da vinda dos africanos como escravos e a situação lingüística dos grupos étnicos espalhados pelo território brasileiro; no sexto, tratarei da palavra, cuja força vem de uma matriz africana, aqui no Brasil, assumindo uma função ritualística dentro das comunidades religiosas; no sétimo, serão abordadas as diferentes linguagens por mim observadas na casa investigada; no oitavo, revelarei uma cerimônia secreta, cuja divulgação me foi autorizada pelo *tateto*, descrevendo o ritual, seu significado, cânticos e rezas. Filmei essa cerimônia na íntegra; no nono capítulo, procederei à análise lingüística com maior profundidade, embasando-me nos trabalhos de pesquisadores dessa área de lingüística africana; e, por fim, a conclusão.

Existem palavras e expressões que, embora estejam em português, são de uso específico dos meios afro-brasileiros; nesse caso, esses termos serão sublinhados. As palavras de outras línguas ou vestígios de outras línguas e títulos de obras estarão em itálico; as citações estarão centralizadas e com o tamanho da letra menor. Os títulos e sub títulos dos capítulos estarão em negrito.

### 0.3. Apresentação

Esta é uma parte de introdução ao tema, não contendo ainda uma análise aprofundada do *corpus*, o que farei apenas no Capítulo IX.

Este trabalho trata da língua *kimbundu*, pertencente ao grupo *bantu*, trazida ao Brasil pelos falantes de Angola, sudeste da África Ocidental. Visa à identificação e documentação de estudos realizados do século XVI à atualidade. Concluo com o registro de minha pesquisa de campo em uma comunidade religiosa de candomblé angola, fazendo uma descrição da linguagem ali utilizada a fim de constatar em que situação podemos encontrar essa língua no terreiro de candomblé com suas práticas mágicas.

Além de dicionários, como os de Pe.Maia e Cordeiro da Matta, encontrei dois estudos mais específicos da língua *kimbundu*: o trabalho realizado por Emílio Bonvini, que representa a historiografia da lingüística africana; e o de José Domingos Pedro, que é uma tese de doutorado sobre a sintaxe da língua. Esses dois estudos, principalmente, serão de grande importância para situar a língua, objeto desse estudo, historicamente. Em seguida, abordarei sua situação de comunicação e permanência na comunidade por mim pesquisada.

#### 0.4. Breve histórico

As línguas do continente africano somam em número um terço do patrimônio lingüístico da humanidade. Pesquisas mais recentes apontam um inventário de quase duas mil línguas. Em 1963, Greenberg reduziu a classificação de dezesseis para quatro famílias lingüísticas: Cordofoniana, hoje denominada Niger Congo, Afro-Asiática, Khoisan e Nilo-Saariana. A língua *Kimbundu* pertence à família Niger-Congo, grupo Benue-Congo, subgrupo *bantu*. O grupo Benue-Congo é o que possui maior número de línguas, aproximadamente 890 línguas.

Por volta de 1862, o lingüista Wilhem Bleek propôs o termo *bantu* para designar um grupo de aproximadamente 480 línguas faladas na região centro-sul da África. A denominação *bantu* origina-se de *-ntu* precedido pelo prefixo plural *ba-* e significa pessoas. A raiz da palavra pode ser encontrada em várias línguas do grupo, ligeiramente mudada, por exemplo: *watu* (*swahili*); *wanthu* (*nyasa*) *bantu* (*lega*), etc. (Asher R.E. & Simpson J.M.Y, 1993:302). O termo foi proposto devido à homogeneidade que possuem as línguas desse grupo. Bleek foi o primeiro lingüista a desenvolver um sistema de classificação nominal para as línguas *bantu*. Muitos outros lingüistas vão fazer mudanças, sempre partindo dos estudos de Bleek, como Meinhof (1899), Guthrie (1967). O sistema das classes varia de uma língua para outra, mas nenhuma delas excede a 23. A língua *kimbundu* possui 18 classes nominais.



## 1. CAPÍTULO I

### 1.1. Historiografia da Língua *Kimbundu*

Procurarei situar o *kimbundu*, historicamente, sobretudo através do levantamento dos textos pesquisados por Emilio Bonvini, que mapeia os estudos realizados sobre as línguas negro-africanas nos séculos XVI e XVII. (Bonvini, 1996:127-148). Destacarei somente o que se refere à língua *kimbundu*, objeto deste estudo.

Bonvini afirma corresponder à primeira fase da história lingüística africana o período que vai do século XVI ao XVIII, caracterizado como católico e português.

Já no século quinze, ele aponta os primeiros contatos com a captura de escravos. Mas é somente a partir do século XVI que realmente começam a aparecer os primeiros escritos nas línguas de alguns grupos, por exemplo: *wolof*, *fulfude* – cerca de 300 palavras e 30 frases em *Geloff*; cerca de 2000 palavras em *Guilof*, etc. Surgem os primeiros vocabulários e as primeiras gramáticas na tentativa de facilitar a comunicação entre os exploradores e os nativos. Será na África Central e Austral, cujos falantes são de línguas *bantu*, região do Congo, Angola e Moçambique no século XVI, que se organizam as listas de palavras, os chamados manuais de navegação que facilitam a comunicação dos que vêm continuar as explorações.

### 1.1.1. Gentio de Angola (1642)

A primeira obra sobre a língua *kimbundu* data de 1642 “*Gentio de Angola suficientemente instruído nos mysterios de nossa sancta Fé. Obra posthuma composta pello Padre Francisco Pacconio da Companhia de Iesu. Redusida a methodo mais breve e accomodado capacidade dos sogeitos que se instruem pello Padre Antonio de Couto da mesma Companhia.* Em Lisboa, por Domingos Lopes Rosa, 1642. 19 cm., [10], 90, [4] ff.”

O estudo de Pacconio trata da língua *kimbundu*, falada na época do reino de *Ndongo*, Angola. O interesse lingüístico da obra está essencialmente na observação da pronúncia. O autor faz uma descrição da língua, levantando os seguintes pontos:

- a) ausência de consoante final, salvo quando for um advérbio;
- b) as vogais posteriores;
- c) a ausência do redobramento do /R/;
- d) a prenasalização do N diante das consoantes b, d, g, v, z;
- e) a importância oposicional do redobramento tanto para os nomes quanto para os verbos. Ex.: *ngila* ‘pássaro’ / *ngilla* ‘caminho’;
- f) a interpretação consonântica de v diante de uma vogal;
- g) a pronúncia de *gue*, *gui*, *que*, *qui* (C- ou CV-, conforme o caso);
- h) o caso da sinalefa;
- i) a vogal *i* utilizada como consoante e realizada como *j* (constritiva palatal)
- j) a importância oposicional dos tons tanto para os nome quanto para os verbos. Ex.: *múcua* ‘nome de uma fruta’ / *mucûa* ‘habitante autoctone’.

### 1.1.2. *Gentilis Angollae* (1661)

A segunda, em 1661, "*Gentilis Angollae Fidei Mysteriis Lusitano olim idiomate per R. P. Antonium de Coucto Soc. Iesu Theologum: Nunc autem Latino per Fr. Antonium Mariam Prandomontanum. Concionatorem Capucinum. Admod. Rev. Patris Procuratoris Generalis Comissarij Socium, Instructus, atque locupletatus. Romae, Typis S. Congreg. De Propaganda Fide. 1661. Superiorum permissu. 22,5 cm., [16], 115, [3]pp.*" Só vinte anos mais tarde aparece essa outra obra, com caráter gramatical. Ela segue o modelo do latim para interpretar o que hoje designamos por classes nominais.

### 1.1.3. Arte da língua de Angola (1694)

Em 1694, o padre Pedro Dias escreve na Bahia, na cidade de Salvador, *Arte da Língua de Angola*, uma gramática sobre a língua *kimbundu*, vindo a ser publicada em Lisboa em 1697. Pode-se supor ter existido uma presença muito forte da língua *kimbundu*; e presumir-se até que essa língua tenha sido corrente nas ruas daquela cidade.

É a primeira gramática sistemática da língua *Kimbundu* e de uma certa forma, de acordo com Bonvini, o autor não se prende ao paradigma das declinações do modelo latino. Ele debate sobre a interpretação das classes nominais, trata – no trabalho – dos nomes, afirmando que eles não se movem por declinações ou por casos, mas que há mudanças de significados através da sílaba ou da consoante da inicial do nome bem como pela formação do singular e do plural; ele descreve só no plano formal, sistematicamente, dando as regras para a passagem do singular para o plural, antecipando o que se conhece, hoje, como ‘classes nominais’. Interpreta os adjetivos, pronomes e a

terceira pessoa do verbo como um adjetivo porque eles concordam em classe com o substantivo.

Completando o inventário dos documentos antigos, Bonvini cita obras do padre italiano Bernardo Maria di Canecattí, um dos últimos da ordem dos capuchinhos a estar em Angola em fins do século XVIII. Sua última obra (1805) *Collecção de Observações Gramaticaes sobre a Língua Bunda, ou Angolense, compostas por Fr. Bernardo Maria de Cannecattim, Capuchinho Italiano da Província de Palermo, Missionário Apostólico, e ex-Prefeito da Missoes de Angola, e Congo, e Superior actual do Hospício dos Missionários Capuchinhos Italianos de Lisboa. Lisboa, Na Impressão Regia. Anno 1805. Por Ordem Superior. 19,5 cm., [4],XX,218pp.* possui uma parte dedicada a um dicionário, fazendo – nesse trabalho – uma comparação lexical entre o *kimbundu* e o *kikongo*. Bonvini reafirma que o mérito do padre Bernardo Maria di Canecattí é ter abordado em sua obra o domínio lexical e a elaboração de um dicionário, lacunas deixadas pelos outros estudos realizados.

Concluindo, Bonvini esclarece ter havido grande progresso nos estudos sobre as línguas, principalmente, no domínio gramatical. Em fonologia, com a importância e a função oposicional dos tons, a existência das pré-nasais, a sílaba final aberta. E em sintaxe, com o sistema de classes nominais, caracterizada pela presença dos prefixos nos nomes.



## 2. CAPÍTULO II

### 2.1. O Estudo Gramatical sobre a Língua *kimbundu* de José Domingos Pedro (1993)

Através do *corpus* recolhido na região de Calumbo, uma pequena comunidade situada a 50km de Luanda, Pedro descreve a gramática da língua *kimbundu*.

Na introdução do texto, faz um mapeamento sobre os documentos escritos dos séculos XVI e XVII em língua *kimbundu*, considerando os dois mais importantes: *Gentio de Angola*, de Pe.Francisco Pacconio e *Arte da Lingoa de Angola*, de Pe.Pedro Dias.

Cita os trabalhos realizados no século XIX, dizendo haver dezenas de documentos como: gramáticas, dicionários, textos orais. Entre eles: *Diccionario da Língua Bunda, ou Angolense*, de Bernardo Maria Cannecattim e *Kimbundu Grammar. Gramática Elementar do Kimbundu ou Língua de Angola*, de Héli Chatelain, obras datadas de 1888/89.

No século XX, destaca duas publicações do Instituto de Línguas Nacionais: Em 1980, *Histórico sobre a criação dos alfabetos em línguas nacionais*, obra que marca o início da política lingüística das autoridades angolanas no que concerne ao estudo das línguas africanas faladas em Angola. É um estudo que objetiva determinar o sistema fonológico de seis línguas reconhecidas como representativas em Angola, entre elas, a *kimbundu*. E em 1985, a obra *Esboço fonológico* efetua uma revisão do sistema fonológico de cada língua.

Pedro finaliza sua introdução apresentando os sistemas consonantais e vocálicos; os tons e o acento<sup>1</sup> da língua *kimbundu*.

Historicamente, o sistema de classes é considerado pelos bantuístas como o centro da estrutura das línguas *bantu*. Muitos autores estudaram o sistema fundamentados nos estudos de W.Bleek. Seu inventário determina o número que cada classe recebe. O inventário do *kimbundu* é um conjunto de 18 classes, divididas em quatro categorias: prefixo nominal, prefixo pronominal, prefixo verbal e infixos. (op cit:114-115)

O autor mapeia as 18 classes nominais ao mesmo tempo em que descreve a gramática *kimbundu*, exemplificando os textos recolhidos dos informantes de sua pesquisa de campo, conforme citado no início do *caput*. Descrever, analisar, estudar essa obra de José Domingos Pedro, por si só, já seria matéria para uma outra monografia. Não é esse o caso, portanto não vou mais além. Com certeza, pela quantidade de informações sobre a língua, objeto deste estudo, haverá algum trabalho mais aprofundado no futuro.

---

<sup>1</sup> Em seu trabalho, Pedro diz que, além dos tons, a língua *kimbundu* possui também acentos diferenciais.



### 3. CAPÍTULO III

#### 3.1. Estrutura da língua *kimbundu* (Pedro, 1993; Cordeiro da Matta, 1864; Maia, 1961)

Neste capítulo, apresentarei alguns dados sobre os estudos dos autores citados no sub título, com a finalidade de dar uma visão mais ampla sobre a língua objeto desse estudo.

##### 3.1.1. Identificação

A língua *kimbundu* é uma língua do grupo *bantu*, cujos falantes são os *Ambundu*, que se constituem no segundo grupo lingüístico de Angola; sendo o primeiro, os *Ovimbundu*, cuja língua é o *umbundu*<sup>2</sup>. (Pedro, 1993:16)

A língua *kimbundu* é falada nas áreas que compreendem Luanda, Kwanza Norte e Malanje, conforme mapa abaixo:

---

<sup>2</sup> Essa língua também foi transplantada para o Brasil. Não encontrei nenhum documento que confirmasse a sua permanência nos dias atuais.



### 3.1.2. Fonologia

Cordeiro da Matta (1864<sup>1</sup>), na parte introdutória, observa, através da obra de Chatelain, a similaridade dos valores consonantais e vocálicos do *kimbundu* com o português:

#### *Pequenas observações phonologicas*

##### *Pronúncia*

*Conforme escreveu o sr. Heli Chatelain no seu kimbundu Grammar - GRAMMATICA Elementar do KIMBUNDU ou Língua de Angola - as vogaes e as consoantes têm o mesmo valor alphabetico portuguez:*

##### *Vogaes*

*e ante vogal, na pronuncia rapida = i. v.g. pange ami = pangiami.*

*i e u ante vogal = semi-vogaes, v.g. i i i i, u u u a. Cf. portuguez: a i a, a g u a. As excepções são marcadas com acento agudo, v.g. kizúa, ngejía.*

*au, ai, eu, ou: Sendo finaes têm o accento Tónico na 1ª vogal (a-u, a-i, e-u, o-u), v.g. rikau, pron. Rikáu; sai, pron. Sái; sendo seguidos de consoante têm o accento na última vogal, v.g. sai-ku, pron. Sai-ku; kubauka, pr. Kubaúka; mas na pronuncia rápida soam como diphtongos.*

---

<sup>1</sup> Não há número de página nessa parte do dicionário de Cordeiro da Matta.

### Consoantes

*m e n não nasalizam a vogal antecedente, mas sim a consoante imediata. Precedendo consoante se devem escrever e pronunciar juntamente com a consoante, v.g. ambula = a-mbu-la; imvo = i-mvo; ndongo = ndo-ngo; ngenji = nge-nji. Ambos representam o nasal:*

*m ante as labiaes b, v; no sertão também ante p e f (mb, mv, mp, mf).*

*n ante as dentais brandas d, z, j, e a guttural branda g (nd, nz, nj, ng).*

*g é sempre duro e nasal = ng; nge e ngi = ngue e ngui em português.*

*h é sempre aspirado, nunca mudo.*

*r ou ri (nunca sem i) equivale em Loanda a ri brando, com aproximação a di; no interior soa como di, com aproximação a ri brando.*

*s é sempre = ç, nunca - z*

*x é sempre = x e ch em xaque, cheque.*

*(sic)*

#### 3.1.3. Sistema de classes nominais

O sistema de classes, historicamente, foi considerado pelos bantuístas como o centro da estrutura das línguas *bantu*. Wilhem Bleek foi quem primeiro estabeleceu a classificação para as línguas do grupo *bantu*; outros pesquisadores fizeram reformulações, porém estiveram sempre fundamentados em sua classificação.

A língua *kimbundu* possui 18 classes nominais, divididas em quatro categorias, a saber:

Número	Prefixo Nominal	Prefixo Pronominal	Prefixo Verbal	Infixo
1	mu-	u-	u-	-um-
2	a-	a-	a-	-a-
3	mu-	u-	u-	-u-
4	mi-	i-	i-	-i-
5	di-	di-	di-	-di-
6	ma-	ma-	ma-	-ma-
7	ki-	ki-	ki-	-ki-
8	i-	i-	i-	-i-
9	i- ou zero	i-	i-	-i-
10	ji-	Ji-	ji-	-ji-
11	lu-	Lu-	lu-	-lu-
12	ka-	ka-	ka-	-ka-
13	tu-	Tu-	tu-	-tu-
14	u-	u-	u-	-u-
15	ku-	ku-	ku-	-ku-
16	bu-	bu-	bu-	
17	ku-	ku-	ku-	
18	mu-	mu-	mu-	

(Pedro, 1993:115)

Para melhor compreensão do quadro acima, colocarei alguns exemplos extraídos do trabalho do autor:

O prefixo nominal /*ji-*/ da classe 10, por exemplo, estabelece a marca de plural: *jìnzò* – ‘as casas’. p. 133

O prefixo pronominal das classes 4, 8 e 9 /*i-*/ apresentam os pronomes possessivos: *yámi* ‘meu/minha’; *yé* ‘teu/tua’; *yê* ‘seu/sua’; *yétù* ‘nosso/nossa’; *yénù* ‘vosso/vossa’; *yá* ‘seus/suas’. Por exemplo:

*Ìnzò yétù* (*y + á + ètù*) = ‘nossa casa’. p. 203-204

Os prefixos verbais apresentam posições diferentes para os índices de sujeito, de objeto e de circunstância.

O índice de sujeito precede os outros elementos do constituinte verbal. Por exemplo:

*Èmè ngádìmì* ‘eu cultivei’ p. 318

O índice de objeto é o morfema que aparece na posição de infixo. Por exemplo:

*Diyálá ò kidingù wákikùnù*

‘Quanto ao homem, a mandioca, ele a semeou’ p.319

O índice de circunstância é o morfema que aparece ao final do constituinte verbal. Por exemplo:

*Mònzò kítwóndóbbòkónámù*

‘Dentro da casa, nós não vamos entrar’ p.320



#### 4. CAPÍTULO IV

##### 4.1. Traços Lexicais da Língua *kimbundu* em um terreiro de candombé angola em São Paulo

Pelas observações e registros feitos no terreiro de candomblé onde recolhi a parte significativa do *corpus*, pude constatar uma linguagem bem singular: termos de línguas negro-africanas mesclam-se ao português. Não existe uma língua negro-africana fluente entre os falantes, mas aparecem vestígios da língua *kimbundu*, aos quais optei por tratar como traços lexicais.

Em tempos longínquos, os negros escravos reorganizaram, em situação bastante adversa, o seu *modus vivendi*, trazido da África. Os valores e filosofias têm importância fundamental para a compreensão da língua como um dos elementos estruturadores dessa reorganização, por isso faz-se mister tratar deles antes de abordar as questões da linguagem do terreiro investigado.

##### 4.1.1. Valores Civilizatórios Transplantados para o Brasil

Fábio Leite (1995/1996:105) caracteriza as sociedades negro-africanas como sociedades em que a organização do mundo se dá através de valores civilizatórios, historicamente adquiridos, expressos sobretudo pela palavra que “emerge como fator ligado à noção de força vital e, em seu aspecto mais primordial, tem como principal detentor o próprio preexistente. Nesse sentido, não raro, a palavra aparece como

substância da vitalidade divina...” Assim, a palavra se constitui em um dos elementos estruturadores dessas sociedades.

O professor aborda em seu texto a força vital. A noção de pessoa está ligada diretamente a um conjunto de forças vitais que se manifestam em situações diferenciadas, numa dinâmica, cujas práticas históricas envolvem a natureza de maneira decisiva.

#### 4.1.2. A Força Vital

A *força vital* (valor maior da filosofia *bantu*) de animais, vegetais e minerais, constitui-se em elementos revigoradores para a força vital do homem.

O homem é força superior, enquanto que os outros seres existentes no planeta são forças inferiores. As forças inferiores estão à disposição das forças superiores, o que se dá através da manipulação das primeiras em favor das segundas; isto é, toda desarmonia ou desajuste do homem, que é força superior, poderá ser equilibrada pela manipulação de um outro ser que é força inferior.

A manipulação dessas forças inferiores pode se dar também quando um homem deseja prejudicar outro homem. Se um homem manipular as forças inferiores de maneira mais eficaz do que a maneira como foi manipulada para prejudicá-lo, ele se sairá vencedor na contenda. (Tempels, 1949:30-47)

Essa visão de mundo *bantu*, entendida por Tempels como filosofia, é interpretada por Reginaldo Prandi (1991:103-104) da seguinte forma:

No candomblé a palavra *axé* tem muitos significados. *Axé* é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. *Axé* é nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados /.../ *Axé* é o conjunto de material de objetos que representam os deuses quando estes

são assentados, fixados nos seus altares particulares para serem cultuados. São as pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata.

Prandi diz também que axé se ganha e se perde. Para se ganhar axé, utiliza-se a energia vital de animais, vegetais e minerais. O mesmo crêem os *bantu* a respeito da força vital; ela pode diminuir ou aumentar. Portanto, as forças inferiores estão na Terra para ajudar a aumentá-la ou, quando se tratar de prejudicar outra pessoa, manipulá-las para sua diminuição.

Os negros do grupo *bantu* foram os que primeiramente passaram pelas transformações culturais e lingüísticas, devido à sua chegada ao Brasil no início da escravidão, sofrendo toda a sorte de adaptações, tentando a sobrevivência, num primeiro momento, para – depois de algum tempo – buscarem ajustar-se e, em condições tão adversas, recriar o seu mundo, numa tentativa do não apagamento de sua identidade enquanto africano. Nessa configuração, a palavra tem grande importância na reconstrução de um mundo em que a oralidade é a responsável pela transmissão da história ancestral, aqui sendo revelada dentro de uma visão mágica em linguagem apropriada e adaptada às condições adversas, absolutamente contrárias às vivenciadas no antigo mundo.

A língua que permanece faz parte dessa história e vive ainda em comunidades religiosas de candomblé em situação ritual.

#### 4.1.3. Ìnzò Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze



Foto: Mara Bertalha

Na entrada da casa estão os assentamentos de Tempo, Ògún e Eṣu Lonan

O *Ìnzò Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze* é um terreiro de nação angola que procura manter os conhecimentos adquiridos dos mais antigos através da oralidade. Por ter na oralidade a sua principal característica, o povo-de-santo dessa comunidade, a exemplo de outros terreiros de candomblé, acabou por perder muito do léxico através da transmissão oral.

O terreiro é dirigido pelo sr. Pedro Alves Bezerra, baiano, 48, tratado por *tateto*<sup>1</sup> 'pai', cujo nome iniciático é *Roxitalamin*.

Em entrevista, o *tateto* me informou sobre sua árvore genealógica. Ele foi iniciado, em São Paulo, no dia 14/07/1973, pelo sr. Nerisvaldo Plácido da Silva, cujo nome iniciático é *katurazambi*. *Katurazambi* foi iniciado por *Kizumguirá*, filha de Maria Neném, uma das mais conhecidas *mameto* da história dos candomblés da nação angola.

Maria Neném era a mãe-de-santo do *Tombensi*, terreiro localizado na Bahia. Dele nasceram duas outras comunidades, devido a dissidências: o Bate-folha e o Tumba Juçara. O Bate-folha foi fundado, em 1916, pelo seu primeiro pai-de-santo, o sr. Manuel Bernardino da Paixão e o Tumba Juçara, pelo sr. Manuel Ciriaco de Jesus.

O *Ìnzò Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze*, a exemplo de outros terreiros da nação angola, possui uma estrutura hierárquica. A figura de maior destaque dentro da comunidade é a do pai-de-santo, também designado de *tata kimbanda*, sendo tratado, na comunidade, por *tateto*. Em seguida, vêm os ministros da casa: *tatagongá*, que é a pessoa encarregada de tomar providências na ausência do pai-de-santo ou quando for necessário; *nengudadengüê*, conhecida como mãe-pequena; *makota*, mais conhecida como *èkédì* (denominação *yorùbá*), cuja função de cuidar dos paramentos do *òrìsà*; *tata pokó*, a pessoa que

---

<sup>1</sup> Todas as vezes em que eu for me referir ao dirigente desse terreiro, objeto de minhas investigações, o farei pelo nome *tateto*.

faz os sacrifícios ritualísticos; *tata kambono*, são os tocadores dos instrumentos musicais; *kota*, são as pessoas iniciadas há mais de sete com obrigações<sup>1</sup> tomadas; *muzenza*, são os iniciados com menos de sete anos; e, por último, nessa hierarquia, há ainda as pessoas que freqüentam a casa na qualidade de aspirantes a uma iniciação.

Além da hierarquia humana, há também a mítica para a realização das saudações e homenagens. De acordo com essa ordem, são esses os *nkisi*: *Aluvaiá, Nkosi, Burungunzo, Tariazaze, Kaiangô, Tempo, Kavungo, Katendê, Dandaluna, Gangazumbá, Tarakizunga, Angorô, Lembaringanga*. Essas divindades serão identificadas no capítulo que trata da análise lingüística.

Observemos um diálogo entre o *tateto* e uma filha-de-santo, em que esta, por estar recolhida para ser iniciada, solicita permissão para alimentar-se.

Filha-de-Santo: *Mokoiú tata Roxitalamin?*

*Roxitalamin: Mokoiú no zambi.*

Filha-de-santo: *Uananguê.*

*Roxitalamin: Ananguê.*

Filha-de-santo: *Ananguê, ananguê kombanda zambi apongo marás katu mandarás. Atomanajira tata Roxitalamin profundo caio de mona?*

*Roxitalamin: jira com zambi apongo.*

Filha-de-santo: *jira ê, jira ê kombanda zambi apongo marás katu mandarás.*

*Roxitalamin: Aueto.*

*Tateto Roxitalamin explicou-me o significado de tais palavras:*

<sup>1</sup> De acordo com Prandi (1991b:134), obrigação é o nome que se dá aos ritos iniciáticos que implicam recolhimento, sacrifícios de animais e outros alimentos, além de práticas de purificação. É através das sucessivas obrigações que a carreira sacerdotal está organizada no candomblé.

A minha filha, primeiro, me pediu bênção: *mokolú Roxitalamin*. Eu a abençoei. Ela pediu *atomanajira*. Pediu licença. Eu dei permissão pra ela. Quando eu dei permissão, em agradecimento, ela disse: *ananguê, ananguê, ananguê kombanda zambi apongo marás katu mandarás*. Além dela ter me pedido licença, ela também pediu licença pra Deus pai, Deus filho, Deus espírito santo na nação de angola *Tombensi*. Ela pediu licença a mim e a Deus pra ela fazer a refeição dela.

No diálogo acima, traduzido posteriormente pelo *tateto*, verifica-se a presença de uma língua estranha à portuguesa, mas não se pode afirmar qual seja. Possui traços lexicais que lembram o *kimbundu*, havendo na tradução feita pelo *tateto* além de forte sincretismo católico, também um vocábulo da língua *yorùbá* 'òrìṣá, para designar divindade. Buscarei uma reconstrução dos significados desse texto na parte que vai tratar da análise lingüística. Por ser um diálogo falado em diferentes situações, na casa, deverá aparecer outras vezes ao longo deste trabalho, pois se constitui do único texto de interlocução entre os membros da comunidade estudada.

Em certos momentos, ocorrem diálogos bastante curtos, como por exemplo, à hora das refeições: aquele que tem o prato nas mãos, oferece o alimento aos presentes com apenas uma palavra: *inguidiá*<sup>1</sup>. Os outros respondem: *inguidiá no zambi*. O primeiro vocábulo, foi traduzido pelo *tateto*, genericamente, como: 'está servido' e o segundo, 'deus abençoe o seu alimento'.

---

<sup>1</sup> Registrei conforme pronuncia do *tateto*

José Domingos Pedro (1993:29) registra esse vocábulo, numa exemplificação da função distintiva do acento, visto considerar a existência em *kimbundu*, além do tom também o acento diferencial:

*Kú* – ‘*dyà*’ ‘comer’

‘*Kú* – *dyà*’ ‘comida, alimento’

#### 4.1.4. Conclusão Parcial

Da apresentação deste estudo ao capítulo IV, vimos que, através da palavra, o homem expõe sua força vital e ela, a palavra, se constitui em um dos elementos estruturadores das sociedades negro-africanas. É esse valor – com adaptações das mais diversas - que vamos encontrar dentro das sociedades formadas, no Brasil, para a vivência das práticas mágicas em que a palavra assume um valor sagrado, na medida em que procura manter o mistério através dos vocábulos de línguas negro-africanas. Dentro dos terreiros de candomblé, essas práticas e a língua-de-santo são mantidas em sigilo a fim de resguardar parte de uma identidade, aos poucos apagada, mas ainda sobrevivente.

As nações, embora sofrendo influências lingüísticas, procuram manter um léxico que as possa identificar. Nas comunidades de rito angola, procura-se manter um léxico do *kimbundu*, mesclado – através de uma vivência histórica – por vocábulos de outras línguas negro-africanas e da portuguesa.

## 5. CAPÍTULO V

### 5.1. Os Escravos Africanos no Brasil

O objetivo deste capítulo é descrever a história dos africanos para cá transportados como mão-de-obra escrava e a reinvenção da África no Brasil, tendo na língua um dos elementos estruturadores da recriação de mitos e ritos.

Antes de aportarem em terras brasileiras, os escravos eram confinados em galpões, nas proximidades dos portos africanos, como em silos. Negros de diferentes etnias, falando línguas distintas, permaneciam nesses galpões por meses, até anos. Assim, durante esse período em que ficavam juntos, tinham – forçosamente – que estabelecer algum tipo de comunicação oral, além do contato permanente que já havia entre os grupos.

As línguas, nos galpões ainda na África, sofreram transformações significativas, visto que a mistura entre elas é o resultado da situação emergencial daqueles falantes de diferentes grupos. Chegando ao Brasil, essas línguas entraram em contato com a portuguesa, iniciando novo processo de transformação. Além das línguas, o negro-africano trouxe da África a sua visão de mundo. Visão compreendida por Tempels (1949) como filosofia. São valores civilizatórios<sup>2</sup>, emergindo na terra brasílica como culto a divindades que regem as forças elementais da natureza. Nessa configuração, a palavra tem grande importância na reconstrução de um mundo em que a oralidade é a responsável pela transmissão da história ancestral, aqui sendo revelada dentro de uma visão mágica em linguagem apropriada e adaptada às condições adversas, absolutamente contrárias às vivenciadas no antigo mundo.

---

<sup>2</sup> Fábio Leite, 1995/1996:103-118

Os negros dos primeiros tempos do tráfico são os de Angola, Congo e Moçambique. As línguas faladas nessas regiões são as do grupo *bantu*, cerca de 480 línguas diferentes; dessas, vieram somente três para o Brasil: *kimbundu*, *kikongo* e *umbundu*.

## 5.2.. Ciclos

Mattoso (apud Bonvini & Petter, 1998:72-73) reconhece quatro grandes ciclos de importação de escravos ao Brasil, propostos por historiadores:

1. *Ciclo da Guiné, no século XVI, que trouxe como escravos, principalmente, os "Sudaneses", originários da África situada ao norte do Equador;*
2. *Ciclo do Congo e de Angola, no século XVII, que trouxe os negros "bantos";*
3. *Ciclo da Costa da Mina, no século XVIII, que, novamente, trouxe "Sudaneses", desdobrando-se, a partir da segunda metade do século XVIII, para dar origem a um ciclo propriamente baiano: o ciclo da baía do Benin;*
4. *No século XIX, os escravos vêm de diversas regiões, com uma predominância de negros vindos de Angola e de Moçambique.*

O número de línguas para cá transplantadas foi relativamente pequeno em comparação ao de línguas inventariadas. Essas línguas chegaram essencialmente de duas grandes áreas:

- a) *área oeste-africana, caracterizada pelo maior número de línguas, tipologicamente muito diversas:*  
 (i) "oeste-atlântica" (fulfulde, wolof, serer, temne...); (ii) "mande" (mandinga, sobretudo); (iii) "kwa" ou "gbe" (ewe, gen, aja, fon), designadas como "jeje" no Brasil; (iv) "benue-congo", principalmente falares ioruba designados no Brasil pelo termo "nagô-ketu", nupe (tapa), igbo, ijo... e também (v) "chádica" (haussá) ou ainda (vi) "nilosaariana" (kanuri);
- b) *área banto – limitada à costa ocidental (atuais Congo, República Democrática do Congo – antigo Zaire – e Angola), e somente mais tarde à costa oriental (Moçambique) – caracterizada por um número reduzido de línguas, tipologicamente homogêneas, mas faladas pelo maior número de cativos: (i) quicongo (H10), falada pelos Bacongo, numa zona correspondente ao antigo Reino do Congo; (ii) quimbundo (H20), falada pelos Ambundo, na região central de Angola, correspondendo ao antigo reino de Ndongo, (iii) umbundo (R10), falada pelos Ovimbundo, na região de Benguela, em Angola.*

### 5.3. As práticas mágicas

As línguas faladas durante as práticas mágicas dos primeiros tempos eram as línguas negro-africanas, pois elas se constituíam – naquele momento – em um dos elementos estruturadores da recriação africana, como fator de reconstrução da identidade de povos que viviam uma situação de apagamento brutal de sua identidade através do processo escravista. Considerando-se que os grupos étnicos foram propositalmente separados, pode-se supor que existisse, naturalmente, alguma mistura entre as línguas transplantadas da África, com ligeira influência da língua portuguesa.

As primeiras práticas mágicas foram duramente proibidas pelos senhores de escravos e pela igreja católica porque fugiam totalmente aos padrões culturais e religiosos estabelecidos na época. Mais tarde, entretanto, os negros conseguiram burlar as proibições, mudando a configuração dos rituais, assentando os fetiches de suas divindades embaixo da terra, colocando por cima os santos católicos, cujas características a elas fossem similares. As nações (etnias) trouxeram sua identidade cultural, aqui apagadas pela brutalidade da condição escrava. Então, reinventou-se, nascendo a cultura afro-brasileira. Para reinventar foi preciso dissimular a verdadeira intenção devido à proibição dos brancos, que – por vezes – tinham muito medo dos batuques realizados nos espaços dos terreiros e das senzalas. Assim, elementos africanos e cristãos se mesclaram e os batuques coincidiam com as festas dos santos da igreja católica; e as divindades africanas, cujas características se assemelhassem aos santos católicos foram sincretizados.

Ao observarem os negros cultuando suas divindades de forma tão primitiva, os senhores proibiram, num primeiro momento, aqueles requebros endoidecidos e oferendas. Mais tarde, acabaram por aceitar,

em parte porque os escravos, não encontrando meios para seu intento, mudaram seus rituais de culto, assentando os fetiches das divindades embaixo da terra, colocando por cima desses assentos um santo católico que tivesse proximidade com as características das suas divindades. Santos católicos e divindades africanas unem-se em favor da recriação da África em solo brasileiro. Estava, assim, formado o sincretismo entre a religião católica e o culto ao *nkisi* 'divindade bantu'.

O sincretismo não foi tão simples como possa parecer à primeira vista. Inicialmente, veio como uma forma de resistência aos senhores, aparece burlando as normas da igreja católica com o consentimento dos próprios padres, pois as imagens encontradas nos terreiros das fazendas são as dos santos católicos:

Os padres preferiam acreditar na justificativa dos negros que diziam ser os "batuques" homenagens aos santos católicos feitas em sua língua natal e com danças de sua terra.  
(Gonçalves Silva, 1994:34)

Com o passar do tempo, isso se consolida pela transmissão oral, chegando aos dias atuais, imbuído por culto a espíritos de diversas naturezas: espíritos da floresta, cultuado pelos índios brasileiros; espíritos ancestrais, cultuados por diferentes etnias e etnias que aqui chegaram já no final da escravidão; espíritos kardecistas, trazidos pelos europeus, entre outros.

Os calundus antecederam as Casas de Candomblé do século XIX e os atuais terreiros de candomblé.

O nome mais freqüente para as religiões de origem africana no Brasil até o século XVIII parece ter sido *calundu*, termo de origem banto... (Gonçalves Silva, 1994:43)

As primeiras manifestações do calundu, no Brasil, deram-se em condições bastante adversas, pois as divindades só podiam ser cultuadas na escuridão, nas matas e roças, espaços contíguos à senzala. A adversidade se dá também porque o culto a *nkisi* estabelece muitas interdições que devem ser respeitadas. As divindades devem ser cultuadas em recipientes especiais, contendo elementos naturais que os representam: água, pedra, objetos de ferro. Esses objetos são tratados como coisas vivas, em local consagrado, onde são feitas oferendas de alimentos e sacrifícios de animais, com a finalidade de renovar tanto a força mágica das divindades quanto a de seus cultuadores.

O aumento de negros libertos e o crescimento das cidades melhoraram o desenvolvimento de suas manifestações religiosas, porém, nos velhos sobrados e casebres coletivos, ao se tornarem pontos de encontro e de culto, tornaram-se também locais onde a repressão policial se fazia constante, apesar da Constituição Brasileira de 1824 ter criado um dispositivo legal, favorecendo a liberdade de culto, o que não impedia a violência policial nos terreiros, a fim de coibir as religiões afro-brasileiras. Nessas moradias, garantiu-se, ainda que precariamente, a realização das festas religiosas e a construção da preservação dos altares com os recipientes consagrados às divindades. Assim, os primeiros templos caracterizam-se por serem, ao mesmo tempo, moradia dos negros e espaço de culto das religiões afro-brasileiras, característica essa que permanece em muitos locais até hoje.

A igreja católica cessa a perseguição sistemática, substituindo-a, de forma velada, sutil, fazendo com que as elites brancas passem a considerar as práticas mágicas do candomblé como "coisa de ignorantes", até começarem a procurar os terreiros, na calada da noite, a fim de buscar uma solução mágica para os seus problemas cotidianos. Aos poucos, essa elite vai se infiltrando e aderindo, reunindo-se à magia das religiões negras.

O espaço do terreiro, no início, foi um espaço de protesto dos negros contra as condições da escravidão, organizando-os a favor da luta pela libertação, reunindo pessoas que tinham essas condições em comum e a esperança de transformá-las.

Com a libertação do cativo, vem a pobreza absoluta porque o ex-escravo é alijado do processo de urbanização, uma vez que as cidades se moldam às capitais européias. Os negros enfeiam as cidades e são empurrados para longe dos centros urbanos, sem trabalho qualificado ou parca remuneração. Mais uma vez, o espaço do terreiro vem reunir pessoas com condições idênticas. É ainda um espaço de luta contra, agora, a pobreza e a opressão.

Os negros da África Ocidental vieram maciçamente já ao final do tráfico, por volta de 1850, e, embora não tenham vivido a mesma problemática dos *bantu*, também tiveram seus percalços, pois eram negros em terra de brancos, escravos no início por um tráfico ilegal, mas conseguiram cultuar com mais facilidade as suas divindades, até porque o caminho havia sido aberto pelos *bantu*.

Originariamente, o negro, ainda escravo, tinha um espaço aberto dentro do próprio terreiro, local onde ele vivenciava toda a sua história ancestral. Após a abolição, acontece uma miscigenação e o espaço do terreiro, onde prevaleceu em princípio como um campo de interação de vários grupos que se organizaram e fundaram os primeiros terreiros, passa a ser também um espaço de brancos. O primeiro grande terreiro foi fundado por três negras: *iyá Detá*, *iyá Kalá*, *iyá Nassô*, fundado na Bahia, em Salvador, na Casa Branca do Engenho Velho, que se chama "*Ilé Ìyá Nassô*".

Os outros dois terreiros: o *Gantois* e o *Àse Òpó Àfònjà*, também fundado por negras, surgiram por causa da dissidência do primeiro, devido a uma disputa sucessória. É importante observar que os terreiros são fundados por mulheres.

Neste século, entretanto, verifica-se que o branco começou a acorrer ao terreiro, buscando solução mágica para os seus problemas. Ele não era um filho, ele não era um acólito, ele só ia para os rituais, escondido, na calada da noite ou mesmo na época da revolução e no final da Primeira Grande Guerra, a fim de gozar da proteção, oferecida pelos terreiros que se constituíram em pontos de resistência e abrigavam os perseguidos. O *Àse Òpó Àfònjà* foi um local que acolheu muitos políticos e pessoas que estavam envolvidas na guerrilha, passando a ser, pelos anos trinta ou quarenta, um espaço de branco.

Aos poucos, o branco começa a se iniciar, a se filiar às Casas de Candomblé, culminando com um processo de branqueamento. Muitos pais e mães-de-santo são brancos. O único *oluwo*<sup>1</sup> 'olhador do segredo' do Brasil, o professor Agenor Miranda da Rocha, é branco. (Vallado, 1998<sup>2</sup>)

Em meados da década de 60, há uma efervescência cultural e social muito intensas em todo o país. Dentro de um processo cultural, cujos valores se voltam para a cultura negra, em que o bom e o belo é prestigiar a nossa cultura, a cultura do povo, o candomblé encontra prestígio através da divulgação de obras literárias, como os livros de Jorge Amado e as músicas dos cantores baianos, louvando as casas mais antigas da Bahia, tornando-as conhecidas de norte a sul do Brasil. Caetano Veloso, compositor brasileiro, compõe a "Oração a Mãe Menininha", dando a Maria Escolástica da Conceição Nazaré uma popularidade até hoje não superada por outra mãe-de-santo.

Em São Paulo, o candomblé foi trazido por um branco ao final da década de 50, começo da década de 60. A partir daí, outros pais/mães-

---

<sup>1</sup> Essa é uma função muito importante para as religiões afro-brasileiras. O *oluwo* pode ser considerado como o papa para os católicos.

<sup>2</sup> Comunicação pessoal do sociólogo Armando Vallado, em entrevista concedida em sua casa de culto, citada na bibliografia deste trabalho.

de-santo baianos vêm para a metrópole paulista com a finalidade de abrir novos terreiros. Mas é em meados da década de 60 que o candomblé, realmente, começa a ganhar espaço na periferia paulista, espaço aberto, primeiramente, pelos kardecistas e depois pelos umbandistas.

A umbanda é ritualmente muito próxima dos candomblés angola e caboclo. Isso propiciou a conversão aos adeptos da umbanda para essas modalidades de rito. No pensar dos umbandistas, tornar-se um candomblecista significaria ascender espiritualmente. (Prandi, 1991a)

Pais/mães-de-santo vindos da Bahia, primeiramente, se filiam aos terreiros de umbanda, iniciando o líder do terreiro e seus filhos-de-santo. Os donos dos terreiros de umbanda iniciam sua própria família, procurando adaptar o ritual da umbanda com o do candomblé trazido pelo pai/mãe-de-santo da Bahia. Os nordestinos chegam a São Paulo para tentar uma nova vida, passando a freqüentar os terreiros, pois o candomblé já estava radicado no norte. Não só o nordestino figura como adepto, mas também outras pessoas, oriundas das mais diferentes regiões deste e de outros países, pois não podemos nos esquecer da grande mistura de raças de que se constitui a metrópole paulista. O Rio de Janeiro também tem uma presença muito forte na formação dos candomblés em São Paulo, mas quem veio foram pessoas iniciadas, principalmente, em Salvador, centro de legitimação do candomblé tanto paulista quanto carioca. Essas pessoas que se iniciaram em São Paulo, talvez, já fossem a segunda ou terceira geração de negros ou de negros casados com brancos, em que se observa um processo de branqueamento. Esse processo foi mais massificante em São Paulo, configurando-se numa característica paulista. Em Salvador, nas casas mais tradicionais existem mais negros, com um percentual ainda pequeno de brancos. (Vallado, 1998)

#### 5.4. As Línguas negro-africanas nos ritos

Das línguas transplantadas da África para o Brasil, duas delas são hoje conhecidas dentro das comunidades religiosas do candomblé, embora os adeptos não se comuniquem através delas. O que existe são vocábulos de língua *yorùbá* em candomblés *nàgó* (*ketu*) ou *kimbundu* em candomblés angola.

A língua *yorùbá* tem tido maior divulgação do que a *kimbundu*. Na *II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura*, realizada em Salvador, em 1983, Mãe Stella do *Àse Òpó Àfônjà* propôs o ensino da língua *yorùbá* e a tradição dos *òrìṣà* nas escolas. (Consorte, 1999:74). Na USP, no Departamento de Sociologia, há o Curso de Extensão da Língua e Cultura *Yorùbá*, ministrado por professor nigeriano. Nesse sentido, pode-se atestar uma forte presença da língua *yorùbá* no mundo afro-brasileiro.

Entretanto, em Salvador, houve uma época em que parece ter existido uma presença muito forte da língua *kimbundu*; presume-se até que essa língua tenha sido corrente nas ruas daquela cidade. Isso é comprovado pelo livro elaborado pelo Pe. Pedro Dias, na cidade de Salvador, em 1694 e publicado em Lisboa em 1697, *Arte da Língua de Angola*, uma gramática sobre a língua *kimbundu*.

O candomblé é uma parte da África transplantada para o Brasil e, numa reprodução brasileira, buscou uma organização hierárquica sócio-religiosa, criando um mundo afro-brasileiro, no qual a figura mais importante é a do pai ou da mãe-de-santo e se caracteriza pela incorporação de seres sobrenaturais nos fiéis. Para tanto, existem as cerimônias públicas e as secretas nas quais as divindades são chamadas à incorporação através de rezas e cantigas entoadas ao som de instrumentos considerados sagrados, como os três atabaques (*rum*,

*rumpi, lé*), o agogô etc. Nesse mundo, há um repertório lingüístico diferenciando as nações e, embora as cerimônias públicas sejam muito similares em sua estrutura, cada nação cultua as mesmas divindades em sua língua, chamada de língua-de-santo, cujos falantes se denominam povo-de-santo.

Os negros do grupo *bantu* foram os que primeiramente passaram pelas transformações culturais e lingüísticas, devido à sua chegada ao Brasil no início da escravidão, sofrendo toda a sorte de adaptações, tentando a sobrevivência, num primeiro momento, para – depois de algum tempo – buscarem ajustar-se e, em condições tão adversas, recriar o seu mundo, numa tentativa do não apagamento de sua identidade enquanto africano. A língua, cujos traços lexicais encontramos hoje nas comunidades religiosas de candomblé em situação ritual, é resultante dessa “recriação”. Essa herança foi transmitida a outros grupos, inclusive um dos mais conhecidos na atualidade: o *nàgó*, cuja influência se tornou marcante em várias nações de candomblé.

O rito angola perdeu muito de suas características iniciais e acabou por adotar o panteão de divindades do rito *nàgó* e a língua *yorùbá* mistura-se às línguas do grupo *bantu* (*kimbundu* e *kikongo*), contidas nas rezas, nas cantigas a *nkisi* ‘divindade’. Apesar disso, os vários ritos se denominam candomblé, cuja origem se encontra no vocábulo *candombe*, dança de origem *bantu* em homenagem aos antepassados, em que os participantes giram em sentido anti-horário, significando louvação, invocação, reza (cf. Carneiro, 1948; Moura, 1996; Castro, 1981).

Em algumas casas de rito angola, é possível se observar além do culto às divindades, também o culto a entidades encantadas. As pesquisas bibliográficas vêm confirmar as minhas observações quanto ao modo particular dessas casas de nação angola cultuarem o elemento indígena brasileiro, assumindo uma característica de ancestralidade

bastante singular. O caboclo brasileiro incorpora nos adeptos, canta e dança ao som dos atabaques as cantigas em português, entremeadas de termos de outras línguas e, por vezes, até termos ameríndios.

“Deus abençoe esta casa santa  
Onde o *òrìsà* fez a morada  
Onde mora o cálice bento  
E a hóstia consagrada”.

Essa cantiga, geralmente, é cantada em louvação pela própria entidade de caboclo, em um determinado momento da cerimônia, chamada festa de caboclo. Percebe-se nela, além da palavra *òrìsà* (em *yorùbá*) ‘divindade’, também um forte apelo aos valores cristãos, o que não se constitui – em princípio – como um valor nem africano nem ameríndio. O fato histórico dos índios brasileiros terem sido catequizados por padres, parece explicar por que - em terreiros de candomblé angola e em centros de umbanda – essas entidades louvam e saúdam a casa com as rezas católicas, inclusive falando em Jesus Cristo e Nossa Senhora (Gonçalves Silva, 1994:121).

Os terreiros de candomblé se identificam através de uma nação: *nàgó*, angola, jeje, *efã*, *ijesá*, tendo cada uma das nações uma linguagem própria que se faz entender entre si. As casas de rito *nàgó* expressam-se numa linguagem ritual cujos traços lexicais são do *yorùbá*, idioma que vem sendo buscado na África pelos pais/mães-de-santo dessa nação, havendo uma adaptação da língua e do rito com a África contemporânea; já os adeptos da nação angola expressam-se de modo bastante particular. Há, nesse rito, uma mistura de traços lexicais de línguas negro-africanas do grupo *bantu* juntamente com a portuguesa.

Mas, o que é nação num contexto mítico afro-brasileiro? Segundo Prandi (1991):

A palavra nação, no candomblé, expressa uma modalidade de rito em que um tronco lingüístico e elementos culturais de alguma etnia prevalecem.

Nação, na visão de alguns informantes, é sinônimo de raiz. Pertencer a uma nação significa ter uma raiz na qual se apoiar para poder transmitir aos iniciados o que eles denominam de fundamentos da nação, que podem estar ligados a uma longínqua visão de mundo de matriz africana.

As nações, embora sofrendo influências lingüísticas, procuram manter um léxico que as possa identificar. Dessa forma, as divindades – por exemplo – possuem étimos diferentes em cada nação:

... *VODUM* (étimo fon) entre as "nações" JEJE; de *ORIXÁ* (étimo yorubá) entre as "nações" NAGÔ, QUETO, IJEXÁ; de *INQUICE* (étimo banto) entre as "nações" CONGO, ANGOLA.  
(Castro, 1981:61) (sic)

### 5.5. Considerações Finais

A língua é um dos elementos estruturadores dos ritos, pois é ela quem, num primeiro instante, vai identificar a nação. É pela força da palavra que os rituais acontecem. Algumas casas não permitem o registro de rezas; na casa onde realizei as pesquisas me foi autorizado pelo *tateto* registrar, além das cantigas que fazem parte das cerimônias públicas, também algumas rezas.

Hoje, a nação *nágô* exerce forte influência lingüística e ritualística sobre as demais; no entanto, o culto de origem *bantu* parece ter aberto um espaço e procura resistir. Notei essa resistência durante as entrevistas realizadas para este trabalho. Os entrevistados procuram deixar claro que sua nação é de rito angola e que as línguas faladas são *kimbundu* e *kikongo*, não a *yorùbá*. Mas o que observei é que usam muitas palavras dessa língua, como: *òrìṣà* ‘divindade’, em vez de *nkisi* ‘divindade’.

Existe, no mundo afro-brasileiro, grande resistência por parte dos adeptos quanto à divulgação de seus fundamentos, os segredos iniciáticos, pois é através do segredo que procuram manter o mistério, fazendo parte dele todo um repertório lingüístico.



## 6. CAPÍTULO VI

### 6.1. A Força da Palavra usada nos Rituais

La force, la vie puissante, l'énergie vitale sont l'objet des prières et des invocations a Dieu, aux esprits et aux défunts... (Tempels, 1949:30)

... para o *nàgó*, a palavra é um conteúdo mágico que atrai o objeto evocado. (Póvoas, 1989:37)

O tambor-de-Mina do Maranhão é uma prática religiosa de origem africana /.../ O culto é aberto pela mãe-de-santo, que invoca os voduns por meio de cânticos entoados em língua africana e em português. (Moura, 1996:73)

Os terreiros de candomblé baianos constituem-se no referencial tanto ritualístico quanto lingüístico para os terreiros paulistas. Entretanto, os grupos que aqui se formaram possuem uma característica própria, visto viverem uma realidade lingüística bastante diferente daquela vivida pela Bahia.

A cidade de São Paulo abriga uma gama muito grande de povos oriundos de várias partes do mundo. Vivem aqui pessoas de diversas localidades, formando uma mistura de raças, cuja linguagem mescla-se através das mais variadas formas de contato.

Este capítulo vai tratar de uma cerimônia dedicada à divindade da terra e seu panteão. Ela é similar em três casas de culto de nações diferentes, cuja língua ritual se apresenta de acordo com a história de cada uma, possuindo forte identidade lingüística com uma língua negro-africana.

As nações procuram adquirir um repertório lingüístico que as identifique no mundo afro-brasileiro, um mundo que está inserido num outro que é o brasileiro. Nesse sentido, verifica-se que a linguagem dos terreiros está intimamente ligada à realidade lingüística de cada falante. E a língua portuguesa, nos espaços dos terreiros, africaniza-se, pois tudo o que se pensa e se faz tem uma conotação africana. Assim, os fiéis que não dominam a “língua-de-santo” expressam suas orações e pedidos aos *nkisi* ‘divindade’ em português. No entanto, existe a preocupação em adquirir o repertório lingüístico do terreiro; caso contrário, o falante ficará alijado do grupo, porque a língua de uma comunidade de candomblé se constitui em um dos importantes fatores de sobrevivência da mesma. Falar a “língua-de-santo” é motivo de orgulho e de *status* dentro do mundo afro-brasileiro, mostra poder e sabedoria. Não identificar os significados dos vocábulos, não entender os ritos é sinal de ignorância e o fiel recebe o nome de *kossi* ‘ignorante’.

Tudo o que se fala nos terreiros faz parte de um inventário que se conservou ao longo do tempo, nada de novo foi criado; isto é, não se compôs nenhuma cantiga nem nenhuma reza a *nkisi*; elas são aquelas que foram sendo transmitidas historicamente através da hierarquia dos *tateto nkisi* ‘pai-de-santo’ e *mameto nkisi* ‘mãe-de-santo’ (Póvoas, 1989).

Os cânticos e rezas nos terreiros de candomblé angola aparecem numa língua cujos traços lexicais são de origem *bantu*: *kimbundu* e *kikongo*, com ligeira predominância sobre a primeira. Essas línguas não

se realizam como língua de comunicação, assumem uma função ritualística, exercendo um papel sócio-religioso.

Existe uma linguagem cotidiana e o fiel, ao entrar no terreiro, muda o seu comportamento lingüístico. Isso se dará, obedecendo-se a determinadas regras hierárquicas, de acordo com o tempo de iniciação de cada um. Assim, aqueles que possuem menor tempo de iniciação devem reverenciar os mais velhos, tomando-lhes a bênção através da palavra *mokoiú*, beijando-lhes a mão, cumprimento esse que lhes será devolvido; chama-se a isso “trocar bênção”, é uma saudação recíproca. Ao pai ou mãe-de-santo, deverão “bater cabeça” (colocar a cabeça no chão na frente ao pai ou mãe-de-santo).

Há dois momentos distintos em que o papel sócio-religioso da linguagem se apresenta com maior destaque: nos rituais secretos, havendo participação somente dos fiéis e nos rituais públicos, em que é permitida a entrada de pessoas não ligadas àquela comunidade.

A linguagem é africana, ainda que falada em português. Registrei a fala do *tateto Roxitalamin* numa festa consagrada ao seu *nkisi*. Antes de iniciar o ritual público, ele disse:

Espero que hoje, no dia de hoje *Ògún* entregue a todos vocês que aqui estão e os que não vieram ou que chegam mais tarde porque chegam mais tarde, mas aqueles que estão aqui com certeza e os que não puderam vir *Ògún* vai dar muito *àse* pra vocês vencerem na vida material, espiritual, na vida amorosa, na vida financeira, no trabalho, na família e em tudo aquilo que vocês, realmente, vieram em busca nessa casa. Que *Ògún*, o *òrìsà*, Senhor da minha cabeça, aquele que domina o meu *ori*, pai de todos vocês que dê muito *àse*, muito *gunzu* a todos vocês.

Pode-se observar, no texto transcrito, a predominância da língua portuguesa com vocábulos de duas línguas negro-africanas. Embora a casa seja da nação angola, o locutor usa palavras da língua *yorùbá*,

aparecendo, somente ao final do monólogo, uma palavra *kimbundu*: *Ngúzu* ‘força’. O vocábulo *kimbundu* reforça os votos do *tateto* a todos os presentes; parece significar que a palavra em *kimbundu* expressará o que ele deseja com maior ênfase do que aquela dita em *yorùbá*, ou ainda, pode expressar a tentativa de mostrar a língua ritualística “oficial” de sua comunidade.

Nessa mesma festa, registrei o mesmo diálogo já citado no capítulo anterior, mas num contexto diferente: os filhos-de-santo cumprimentam o *tateto*, pedindo-lhe a bênção no início dos trabalhos:

Filhos-de-Santo: *Mokoiú tata Roxitalamin?*

[Sua bênção pai *Roxitalamin*?]

*Roxitalamin*: *Mokoiú no zambi.*

[Deus te abençoe.]

Filhos-de-santo: *Uananguê.*

[Dê-me licença]

*Roxitalamin*: *Ananguê.*

[Licença dada]

Filhos-de-santo: *Ananguê, ananguê kombanda zambi apongo marás katu mandarás. Atomanajira tata Roxitalamin profundo caio de mona?*

[Eu tenho a permissão com Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo. Dê-me licença pai *Roxitalamin*, aquele que faz o *òrìṣà*?]

*Roxitalamin*: *jira com zambi apongo.*

[Seja abençoada por Deus.]

Filhos-de-santo: *jira ê, jira ê kombanda zambi apongo marás katu mandarás.*

[Que eu seja abençoada com o Pai, o Filho e o Espírito Santo.]

*Roxitalamin: Aueto.*

[Assim seja.]

Comparando esse diálogo com a fala do *tateto*, é possível se observar a presença de termos com léxico predominantemente do *kimbundu* no primeiro, embora haja nele uma mistura entre três línguas: *kimbundo*, *yorùbá* e português.

Há uma diferença fundamental para explicar tal fato. As palavras do *tateto* foram ditas em uma festa pública, de improviso e o *tateto* expressava-se, aos presentes, no calor da emoção de quem fala em público. As frases vão se formando em sua língua materna e, vez por outra, quando o texto assim o permitia, citava uma palavra em uma língua diferente. Por exemplo: “Que *Ògún*, o *òrìsà*, Senhor da minha cabeça, aquele que domina o meu *ori*, pai de todos vocês que dê muito *àse*, muito *gunzu* a todos vocês”. O diálogo, pude constatar durante todo o tempo de investigação, é um texto de domínio oral de toda a comunidade e falado em algumas situações: registrei em festas públicas e em dias de recolhimento de iniciados na casa, em contextos diferentes; esses contextos serão melhor explicados no capítulo, onde farei uma análise lingüística mais profunda das partes dos textos transcritos.



Foto: Mara Bertalha

*Kavungu, Nsunbu, Obalúaiyé, Omolu, Azili, Azonce, Acossi*

Há rituais que se realizam em quase todas as nações de candomblé e nas nações de tambor, sofrendo alguma variação, de acordo com a história cultural de cada terreiro. É o caso das cerimônias do alimento dedicadas à divindade da terra e seu panteão.

O ritual do alimento, em homenagem às divindades da terra, é realizado uma vez por ano em vários terreiros. A força da palavra é inerente à ritualística e a língua de culto identifica a nação. Descrevo os rituais de duas casas de Candomblé: uma de nação Angola e outra de nação *ketu*; e, uma casa de Tambor-de-Mina de nação *jeje-nàgó*, buscando revelar alguns aspectos lingüísticos que possam ilustrar as diferentes linguagens dessas nações em uma mesma situação ritual. Para esse fim, entrevistei os dirigentes das três casas.

A casa de nação angola é o *Înzò Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze* 'Casa da Divindade Mãe das Águas Doces (rios, lagos, cachoeiras)', dirigida pelo *tateto* 'pai' *Roxitalamin* 'nome iniciático'. A cerimônia dedicada às divindades da terra é feita em língua ritual, cujos traços lexicais são do *kimbundu*, idioma falado na região centro-sul da África, ao norte de Angola.

Nessa casa, *Kavungo* ou *Nsunbu* e as demais divindades da terra são cultuadas durante o mês de agosto, considerado o mês da colheita. De acordo com os antigos, há uma lenda para ilustrar o significado dos rituais dedicados à família da terra. Nas aldeias, os povos realizavam o plantio. Por ocasião das colheitas, havia grandes festejos, durante os quais eram oferecidos alimentos às divindades da terra e pediam-lhes para que no ano seguinte não ocorressem pestes, doenças, havendo muita fartura, saúde e prosperidade. Certa vez, uma das aldeias deixou de fazer as oferendas. Aquele foi um ano de pragas, pestes e fome; então, com os poucos alimentos que possuíam, pediram misericórdia às divindades, fazendo-lhes as oferendas. Todos os *nkisi* 'divindades'

estiveram presentes e se banquetearam, trazendo de volta a fartura e a abundância. Assim, os adeptos do candomblé angola herdaram essa forma de homenagear as divindades ligadas à terra, oferecendo uma mesa farta para todos os *nkisi* e para os mortais. É a festa denominada de *kongoluanê*, simbolizando o início de um ano de fartura e abundância. Os rituais começam no dia 1º de agosto com uma cerimônia dedicada a *Ntoto* 'uma das divindades da terra', realizada em um local previamente preparado. Os filhos-de-santo vestem-se de branco e em seus corpos são passadas as comidas (mandioca, cará, inhame, milho, feijões) que deverão ser enterradas, enquanto se entoa a cantiga:

*Intoto já lorioou zan*  
*Intoto já lorioou zan*  
*Zamba loru ganga zumba*  
*O malembe hum ... hum ...*

Com essa cantiga, os fiéis saúdam a terra, dando-lhe a comida para que ela lhes devolva em saúde e prosperidade. Pedem, através dela, misericórdia e merecimento para alcançar o próximo ano com saúde. Acreditam que, fortalecendo a terra, ela possa lhes trazer fartura em todos os níveis da vida. Fortalecer a terra é trazer o *nkisi* para o terreiro em toda a sua grandeza, para que a casa tenha um ano próspero e feliz.

Os rituais são encerrados no dia 16 de agosto com a festa pública em que são servidas as comidas sacralizadas aos convidados em folhas de mamona.

*Kongoluanđê o rê rê*  
*Kongoluanđê o rê rá*  
*Kongoluanđê kambinda kémi*  
*Kongo mini kongo sapatá ilê*  
*E o rê rê o rê rê*  
*Olha kongoluanđê*

A cantiga vai sendo entoada enquanto são servidas as comidas-de-santo devidamente preparadas (mandioca, cará, inhame, canjica, milho, feijões) e um *nkisi* da família, geralmente *Kavungo*, dança em volta da mesa. O significado da cantiga é o de revelar para as pessoas que a comida servida deve ser comida, porque ela pode ser um remédio, pode promover uma cura; o alimento será para o corpo e também para o espírito, vai depender do pensamento de quem está recebendo, porque as comidas foram bem preparadas tanto material quanto espiritualmente, foram rezadas, os *nkisi* as abençoaram. No último verso aparece o verbo olhar; é a única palavra de língua portuguesa. O verbo, no final do verso, pode significar uma forma de chamar a atenção das pessoas para a mesa farta. O vocábulo *re* parece vir no final dos dois primeiros versos e no quinto para marcar o ritmo. O [r] é um traço lingüístico negro-africano, uma vez que, em português, no início de sílabas, não há vibrante simples. Esse refrão “rê rê rê rá” pode ser também uma variação de “lê lê lê lá”, visto que em muitas línguas africanas [l] e [r] são variantes livres.

A casa de nação *ketu* é o *Ilé Àse Ómó Odé* ‘Templo do Filho do Caçador’, dirigida pelo *bàbálòrìṣà* ‘pai-de-santo’ Jair de *Odé*. Embora sua casa seja de *ketu*, ele faz uma louvação à nação *efã* durante as festas. Toda a cerimônia dedicada às divindades da terra é realizada em língua ritual, cujos traços lexicais são do *yorùbá*, idioma falado na

África Ocidental, nas regiões da Nigéria e do Benin. Os rituais ocorrem durante todo o mês de agosto, iniciando-se na primeira segunda-feira com oferendas a *Obaludiyé* ou *Omolu*. Os participantes passam pipocas pelo corpo; há rezas, cânticos e pedidos ao *òrìṣà*; é o início do ritual do *Olubajé* 'banquete do rei'. Na última segunda-feira do mês, é realizado o ritual maior com sacrifício de alguns animais, como: porco, galos e pombos. São oferecidas também comidas, como: pipoca, acaças, canjica etc.

A cerimônia pública acontece no sábado seguinte, ocasião em que os filhos-de-santo levam para o barracão as comidas de todos os *òrìṣà*, cantando:

*Ae olubajé*  
*Olubajé wa jeun bó*  
*Olubajé wa jeun bó*  
*Olubajé wa jeun baiye*

A cantiga significa que a terra vai comer aquela comida, pois ela será passada pelo corpo das pessoas que pedirão ao *òrìṣà* para levar o mal do corpo através dela; é um tipo de *ebó* comunitário para os participantes e para a própria casa.

A mesa vai sendo arrumada pelo próprio *bàbálòrìṣà*. Ele reza para todos os *òrìṣà*, enquanto serve os alimentos em folha de mamona: pipoca, manjar, acarajé, inhame amassado, batata doce, milho cozido, acaçá, canjica, peixe, feijão preto etc. Primeiramente, são levadas porções de alimentos para os quatro cantos do barracão, depois a comida é distribuída aos presentes. Nesse terreiro, é passada pelo corpo e depositada no balaio para ser entregue em local apropriado (terra); em outros, ela é comida.

Durante toda a distribuição das porções, o *bàbálòrìṣà* pede ao *òrìṣà*: “Que *Omolu* nos dê vida longa, saúde, felicidade, prosperidade, *Oluàiyé*, coisas boas a todos nós, *òrìṣà*”. É curioso observar como o *bàbálòrìṣà* muda de interlocutor, fazendo uso do vocativo. Está chamando a divindade para ouvir e atender seus pedidos; ele começa o pedido indiretamente, para – em seguida – se aproximar mais do *òrìṣà*.

Depois desse ritual, o *òrìṣà*, vestido com sua roupa de palha, dança, contando a sua história. Num determinado momento, toma um balaio, contendo pipocas, em frente aos atabaques, e gira-o pelo barracão, fazendo com que as pipocas voem por todos os cantos. Os *iyawó* ‘noviços’, nesse momento, entram em transe de suas divindades.

No Tambor-de-Mina, foi pesquisada a Casa das Minas de *Thoya Jarina*, da nação jeje-nagô, dirigida por *Toy Vodúnnon* Francelino de *Shapanan*. Nessa casa, a língua ritual que aparece nos textos orais possui traços lexicais do *Ewe-fon*, idioma falado na África Ocidental, região da República do Benin, antigo Daomé.

As divindades da terra, nessa casa, estão reunidas na família *Odan* ou *Danbirá*, composta por vários *vodun* ‘divindades’ femininos e masculinos. A trindade principal que governa a família é formada por *Toy* ‘pai’ *Acóssi* ‘divindade correspondente ao *Omolu* de *ketu*’, *Toy* ‘pai’ *Azonce* ‘divindade correspondente a *Sonkpona* de *ketu*’ e *Toy* ‘pai’ *Azili* ‘divindade correspondente a *Obaluàiyé*’.

As festividades dedicadas à família *Danbirá* começam no dia 13 de janeiro e se encerram no dia 21. Na maior parte das vezes, acontecem durante nove dias, sendo os três últimos os mais importantes. O nome dado ao ritual é *jiberesu* ‘obrigação’, popularmente, conhecido como A Mesa dos Cachorros, O Banquete dos Cachorros. Banquete dedicado, principalmente, a *Acóssi* que é o *Vodun* da cura.

No dia 19 de janeiro, há um tambor para evocação de todos os *vodun* da família *Danbirá*.

Na cerimônia do dia 20 é oferecida uma mesa de obrigações, servida no próprio barracão ou na porta do *comé* 'quarto de santo' dos *Danbirá*, por volta de meio-dia, momento em que há rezas, pedindo proteção, saúde... Após o banquete servido em cuias, toma-se o *afura* 'bebida' ou vinho. As comidas servidas são: *azogri* 'milho de galinha ou de pipoca que não estourou bem torrada'; *buruburu* 'pipoca' (há três maneiras de se oferecer a pipoca: uma porção totalmente insossa; uma com mel e coco ralado e outra com sal e fatias de coco); *agralá* 'farinha de mandioca fina torrada com dendê e sal'; *eté* 'quiabo cortado bem miudinho sem semente com dendê'; aluá 'bebida com gengibre e milho'; licores de frutas; vinho; peixes assados em folha de banana; *chosumi* 'carne de cabrito ou de angola fermentada, bem temperada, enrolada em folha de banana com camarão e assada em vapor' *abará* 'feijão fradinho temperado com cebola, enrolado em folha de banana e assado em vapor'; *asé* 'algumas partes dos bichos são preparadas com temperos'; acarajé 'bolinhos de feijão fradinho fritos em dendê bem redondinhos'. Essas comidas são em número de nove ou treze, sendo sempre número ímpar. Essa cerimônia é privada.

No dia 21 de janeiro, também por volta de meio-dia, é oferecida uma mesa no meio do barracão, forrada, enfeitada com flores e imagens de São Sebastião, São Lázaro e São Roque. É colocada também uma vela para o ritual. São servidas as comidas que as pessoas costumam comer no cotidiano profano: macarrão, carnes, saladas, arroz etc., primeiramente, para nove crianças (A Mesa dos Inocentes). A criança simboliza o princípio de tudo e é muito valorizada na mina, assim como o velho é o fim, sendo também muito valorizado. As crianças devem estar vestidas de vermelho e têm que ter menos de nove anos de idade. Geralmente, as crianças da casa começam a participar do ritual desde pequenas; ao atingir a idade de nove anos, vão sendo

substituídas. Após a refeição oferecida às crianças, são trazidos nove alguidares para servir a nove cachorros que foram devidamente preparados. Durante as refeições das crianças e depois dos cachorros, em volta da mesa, dançam os *vodun* ao som da cantiga:

*Ae embolojo, embolomum*

*Acoiqui*

*Embolojo embolomum*

*Embolojo embolomum*

*Acoiqui*

A cantiga parece ter um tom meio triste; ela é uma reza, um pedido a *Acóssi* para que ele se faça presente, leve todos os males, purifique, limpe, cure.

## 6.2. Considerações finais

A língua é um dos elementos estruturadores dos ritos, pois é ela quem, num primeiro instante, vai identificar a nação. A transmissão oral buscou valorizar vocábulos das línguas negro-africanas, chegando aos dias atuais com muitas variantes. Um pouco devido à maneira pela qual essas línguas vieram para o Brasil e como foram se mesclando à portuguesa através da distribuição de seus falantes pelo território brasileiro.

As três casas pesquisadas apresentam um repertório lingüístico que as distingue enquanto nação. É possível se observar a distinção já pelo nome genérico das divindades: na nação angola é *nkisi*; na nação *ketu* é *òrìsá* e na nação *jeje-nàgó* é *vodun*. Quanto ao nome do patrono das divindades da terra, temos: nação angola *Kavungo ou Nsunbu*; nação *ketu* *Obaluàiyé ou Omolu* e nação *jeje-nàgó* *Acóssi, Azonce, Azili*. Da mesma forma, são diferentes os vocábulos para indicar o nome da cerimônia às divindades da terra: nação angola, *kongoluanðê*; nação *ketu*, *olubajé* e nação *jeje-nàgó*, *jiberesu*.

Durante as entrevistas com os informantes, observei que a casa de nação angola cita o nome das comidas servidas nos rituais em português, frisando sempre que a mesa oferecida é uma mesa farta; a casa de nação *ketu* também cita os nomes das comidas em língua portuguesa (milho cozido, acarajé, pipoca, manjar, batata doce, feijão preto...); na casa de nação *jeje-nagô*, os pratos foram apresentados na língua-de-santo, sendo traduzido o seu significado. Nas três casas, há a sacralização dos alimentos através de rezas e cantigas. Há uma particularidade no ritual do *jiberesu* da Casa das Minas em que se tem as comidas do santo com um ritual secreto, mas na cerimônia aberta ao público, a mesa contém as comidas do nosso dia-a-dia: arroz, feijão, macarrão, saladas, carnes etc., acontecendo também a sacralização delas na ritualística.

Nas duas casas de Candomblé, ocorre a interferência da língua portuguesa em seus textos, o que parece acontecer pela falta de um termo africano que contemple a oralidade. Já, a casa do Tambor-de-Mina, nesse estudo, não apresentou essa interferência, mas apresenta um sincretismo católico mais acentuado São Sebastião /São Lázaro/São Roque.

A força da palavra ritualística, tanto em língua portuguesa quanto em línguas ou vestígios de línguas negro-africanas, promove a comunicação com as divindades, de acordo com sua história cultural. As três casas pesquisadas apresentam comportamentos lingüísticos distintos em seus textos rituais, tendo certas similaridades quanto à destinação das invocações, ou seja, os pedidos têm o mesmo destino e o mesmo objetivo: eles são endereçados às divindades do panteão da terra para que elas tragam saúde e fartura.

Nessa configuração, é possível atestar que cada comunidade de santo pertence a uma determinada nação, o que implica ter uma raiz na qual embasar seus fundamentos, ritos e segredos iniciáticos, buscando adquirir um repertório lingüístico que as identifique no mundo afro-brasileiro.



## 7. CAPÍTULO VII

### 7.1. *As Linguagens do Ìnzò Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze*

Este capítulo vai descrever toda a ritualística de uma cerimônia de abertura da casa onde concentrei minhas pesquisas, através das diversas linguagens que observei durante as investigações.

Registrei muitas festas e pude constatar uma sistematização nos ritos. Um dia antes da cerimônia pública, há a preparação da festa pelos membros da comunidade: os sacrifícios dos animais, as comidas que serão oferecidas às divindades e as comidas que deverão ser servidas ao público. No dia da festa, espalham - pelo barracão - as folhas frescas e o enfeitam com panos coloridos e outros arranjos que tenham ligação com a festa que irá se realizar.

Embora todas as formas de expressão apresentem-se interligadas na ritualística, para efeito de análise, destacarei as diferentes linguagens observadas.

### 7.1.1. A linguagem gestual e oral

Os gestos durante os ritos são muito importantes porque dão a idéia exata do que se quer transmitir. Logo na abertura do toque (nome atribuído às festas pelo povo-de-santo) que acontece ao som dos atabaques, os fiéis entram dançando em sentido anti-horário. Curioso observar não entrarem todos os componentes dançando; os iniciados mais novos ou aspirantes a uma iniciação entram andando com as mãos para trás e a cabeça baixa. Essa entrada chama-se arrebate e está avisando que a festa vai começar. A mãe pequena da casa incensa todo o barracão com um recipiente de alumínio, contendo carvão em brasa e diferentes ervas secas: alecrim, alfazema, benjoim, incenso, mirra, alfavaca de cheiro, anis estrelado, *bejerecum*, *lelecum*, *patchuli*, dandá da costa. Os movimentos da mãe pequena são acompanhados por cantigas, instrumentos musicais e palmas:

*Nossa senhora incensou seus bentos filhos (bis)*

*Incensou, deu para cheirar*

*E eu incenso essa aldeia*

*Pro mal sair e a felicidade entrar.*

O ritmo da cantiga é o congo de ouro e é cantada em língua portuguesa. O incenso vai positivando e harmonizando o ambiente; todos cantam com muito entusiasmo, batendo palmas.

Inicia-se nova cantiga:

*Estou louvando*

*Estou incensando ( BIS)*

*A casa de tateto Ògún*

A maioria das palavras das duas cantigas são da língua portuguesa. Observa-se a presença, somente no final da segunda cantiga, de duas palavras de línguas negro-africanas: *tateto* 'pai', étimo *kimbundu* e *Ògún* 'divindade do ferro', étimo *yorùbá*.

Em seguida, canta-se em louvação à pemba, cujo pó é expelido para o ar, nos quatro cantos do barracão e no centro, local em que há a cumeeira:

*Ô que pembe*  
*Ô que pemba*  
*Auenda kassanji*  
*Auenda de angola*  
*Ô que pembe*  
*Samba angola*

A pemba é um pó branco preparado por um dos membros da casa, designado para tal tarefa. Deve ser preparado, visto não ser um pó qualquer, há nele certos ingredientes que se constituem num dos segredos do candomblé.

A cantiga que se segue é dirigida diretamente às mulheres, revelando que a pemba é de *àgê* 'força'. O ritmo é *muzenza*.

*Pemba dile mona mona*  
*O que pembe*  
*Pemba dile mona mona*  
*O que pemba*

Ao som do ritmo *muzenza*, há uma saudação à nação angola:

*Ai, ai angoleiro*  
*Vamos louvar a nação do angola*  
*Vamos louvar a nação do angola*  
*Vamos louvar a nação do angolá*

Louvação à bandeira:

*Bandeirá-á, bandeira branca*  
*É bandeira angola*  
*Bandeira branca é bandeirá ...*  
*Bandeira branca é angola real*

Ao término das louvações e saudações, os fiéis rezam o *kibuki*, reza que será transcrita juntamente com o significado fornecido pelo *tateto* em seguida. Para rezá-la, os mais novos de iniciação, os que não possuem ainda sete anos de iniciados no culto, deitam-se de bruços no chão. Os mais velhos ficam em pé e o *tateto* e demais convidados de outros terreiros ficam sentados em cadeiras especiais. Durante a reza, todos esfregam as mãos umas nas outras e mantêm a cabeça baixa.

## REZA

*Kibuki samba angola zaze angolá*

*Kosibambi*

*Lamba angu lamba angola*

*Mutacalambo*

*Burungúru*

*Zumbirás keluskeasoba*

*Katu mandarás*

*Embebereketé*

*Kitambeiros keluskeasoba*

*Kaxibirijina kaxibirijina*

*Enguesa kombanda ingorossi*

*Tateto Roximokumbe*

*Kesinavuru*

*Kemiringonga*

*Ora kombanda*

*Marás katu mandarás*

TRADUÇÃO DA REZA *KIBUKI* DADA PELO *TATETO*

*Kibuki samba angola zaze angolá*

[me ajoelhei pra conversar com as divindades de angola *Inhançã* 'divindade do panteão *yorùbá* dos ventos e das tempestades' ou *mameto* 'mãe' *kaiangô* 'sala' (o *tateto* está saudando os seus ancestrais)]

*Kosibambi*

[*Ògún* 'divindade do panteão *yorùbá* do ferro']

*Lamba angu lamba angola*

[o caçador, o rei de angola traz a fartura]

*Mutacalambo*

[*Oṣosi* 'divindade do panteão *yorùbá* da caça, da fartura']

*Burungúru*

[*Oṣosi*]

*Zumbiras keluskeasoba*

[*Nana Buruku* 'divindade do panteão *yorùbá* mãe do povo antigo']

*Katu mandarás*

[houve uma época em que *Nana* era a 'deusa suprema']

*Embebereketé*

[todo o povo presente]

*Kitambeiros*

[os filhos]

*keluskeasoba*

[de Iemanjá 'divindade do panteão *yorùbá*, mãe do povo atual']

*Kaxibirijina kaxibirijina*

[fala sobre o nome do povo]

*Enguesa kombanda*

[me dê permissão]

*ingorossi*

[para louvação à divindade]

O *tateto* fez uma observação: “*ingorossi* também significa bênção na madrugada”

*Tateto Roximokumbe*

[Ògún]

*Kesinavuru*

[pai supremo]

*Kemiringonga*

[me dê licença]

*Ora kombanda*

[para falar]

*Marás katu mandarás*

[pai, filho e espírito santo]

(o *tateto* observou que o –s- no final das palavras seria uma construção brasileira, em muitos vocábulos uma marca da flexão de número).

Embora alguns vocábulos tenham praticamente perdido o sentido etimológico, a palavra exerce sua função dinâmica nos diversos contextos e a comunidade (iniciados e não iniciados) domina o texto acima, sabendo em que momentos ele deve ser proferido. É uma reza usada para as cerimônias em geral. Observa-se uma relação estreita com o universo católico; em entrevista, o *tateto* comparou a reza ao

“pai nosso” dos católicos. É rezada em local privado e em local público.

Após a reza *Kibuki*, iniciam-se os cumprimentos através de um diálogo. É o mesmo diálogo já registrado nos capítulos anteriores, pois ele se constitui no único texto de interlocução em “língua africana” entre os membros dessa comunidade. É falada só em momentos em que é necessário uma língua especial, denominada de língua-do-santo. Primeiro, os filhos-de-santo solicitam a bênção do *tateto*; depois, o mesmo diálogo contempla os cumprimentos de bênçãos entre os mais velhos e os mais novos de iniciação e os aspirantes a uma iniciação:

Filhos-de-Santo: *Mokoiú tata Roxitalamin?*

[Sua bênção pai *Roxitalamin*?]

*Roxitalamin: Mokoiú no zambi.*

[Deus te abençoe.]

Filhos-de-santo: *Uananguê.*

[Dê-me licença]

*Roxitalamin: Ananguê.*

[Licença dada]

Filhos-de-santo: *Ananguê, ananguê kombanda zambi apongo marás katu mandarás. Atomanajira tata Roxitalamin profundo caio de mona?*

[Eu tenho a permissão com Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo. Dê-me licença pai *Roxitalamin*, aquele que faz o *òrìsà*?]

*Roxitalamin: jira com zambi apongo.*

[Seja abençoada por Deus.]

Filhos-de-santo: *jira ê, jira ê kombanda zambi apongo marás katu mandarás.*

[Que eu seja abençoada com o Pai, o Filho e o Espírito Santo.]

*Roxitalamin: Aueto.*

[Assim seja.]

O mesmo diálogo foi realizado em seguida entre os iniciados mais novos e aspirantes a uma iniciação e os mais velhos:

Iniciados mais novos e aspirantes: *Mokoiú todos os tatetos e mametos?*

[Sua bênção todos os *tatetos e mametos?*]

Iniciados mais velhos: *Mokoiú no zambi*

[Deus os abençoe]

Iniciados mais novos e aspirantes: *Uananguê.*

[Dê-me licença]

Iniciados mais velhos: *Ananguê.*

[Licença dada]

Iniciados mais novos e aspirantes: *Ananguê, ananguê kombanda zambi apongo marás katumandarás. Ato-manajira todos os tatetos e mametos profundo caio de mona?*

Eu tenho a permissão com Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo. Dê-me licença todos os *tatetos e mametos*, os que fazem o *òrisà?*'

Iniciados mais velhos: *jira com zambi apongo*.

[Sejam abençoados por Deus]

Iniciados mais novos e aspirantes: *jira ê, jira ê kombanda zambi apongo marás katumandarás*.

[Que eu seja abençoada com o Pai, o Filho e o Espírito Santo]

Iniciados mais velhos: *Aueto*.

[Assim seja]

Os diálogos apresentam variações quanto às pessoas do discurso. No primeiro, notamos que todos os iniciados (não importando o tempo de iniciação) e não iniciados cumprimentam o dono da casa, o pai-de-santo. No segundo, os iniciados mais novos cumprimentam os mais velhos, ficando o pai-de-santo fora do diálogo; entretanto o texto não sofre outras alterações em sua construção.

Esse mesmo texto sem alteração alguma é proferido em outras situações, como por exemplo, quando há um *iyawó* recolhido na camarinha para a feitura do santo. Antes de alimentar-se, o *iyawó* estabelece o diálogo com o *tateto* e demais pessoas que estiverem presentes no recinto por hierarquia de cargos e tempo de iniciação. Observei uma significação para essa situação um pouco diferente daquela que foi dada pelo *tateto* em pronunciamento público. Na ocasião da cerimônia pública, significava cumprimento entre os membros da comunidade na presença de um público; na ocasião de

lyawó isolado só com os fiéis da casa, significa um pedido de licença para alimentar-se.

Nos dois textos registrados, além de étimos de línguas negro-africanas, observamos vocábulos em português, por exemplo: *Atomanajira todos os tatetos e mametos*. O pronome indefinido masculino plural e o artigo definido masculino plural estão presentes na construção da frase, talvez para demonstrar maior proximidade entre os presentes, visto que esses acréscimos só ocorrem por ocasião de festas públicas.

Após todas as louvações já citadas e todos os cumprimentos, a festa é iniciada pela ordem hierárquica das divindades. O primeiro a ser saudado é Ògún:

*Encossi panzo tara mensá gongá*

*Góia é a ê, góia é a ê góia é*

[Ògún, o pai maior, os meus olhos, o meu pai maior  
por Ògún, por Ògún, por Ògún]

Ao ser iniciada a cantiga acima, todos fazem cumprimentos à casa. O *tateto* e os mais velhos, por ordem hierárquica, vão até a porta de entrada, tocam a mão direita no chão e depois na testa, repetindo esse gesto no centro do barracão, em frente aos atabaques e na cadeira do pai-de-santo; por ordem de iniciação, após os mais velhos, fazem o mesmo os mais novos, com a diferença de que eles não tocam as mãos no chão, mas a cabeça.

*Senzala senzá o dile  
é puramô*

[as senzalas que eu uso  
é por amor]

Essa cantiga possui uma construção em língua portuguesa “é puramô” que transcrevi exatamente como os fiéis cantam (a grafia seria “por amor”). Essa é a maneira pela qual as pessoas passaram a pronunciar ‘por amor’. A significação dada pelo *tateto* é genérica: ao ser iniciado, o adepto usa nos braços uma espécie de bracelete feito de palha-da-costa. A cantiga revela esse aspecto iniciático e o adepto canta para dizer que foi iniciado e usa os objetos ritualísticos por amor à divindade para a qual foi iniciado.

*Senzala senza o dile ae Encossi*

[Por Ògún estou usando as senzalas com amor]

*Tabalassimbe é no tabalanguê Encossi  
Encossi é no tabalanguê Encossi  
Tabalassimbe é no tabalanguê*

Nessa cantiga, a divindade está sendo convidada para a festa. Foi transmitido apenas esse sentido geral.

É uma prática comum nos terreiros iniciar-se um “toque” (festa) de candomblé pelo *òrìsá Ògún*. Antes dele, porém, há o *padê*<sup>1</sup> ‘cerimônia’ de *Eṣu* porque sem o *òrìsá Eṣu* nada se faz. Essa oferenda a *Eṣu* pode ter sido feita no dia anterior ou no mesmo dia, não sendo necessário ser público. Geralmente, os terreiros realizam a cerimônia somente com sua comunidade religiosa. Assim é comum entre os terreiros o *padê* de *Eṣu*, o início do toque pelo *òrìsá Ògún*, e o término com o *òrìsá Òṣàlá*. O terreiro do *tateto Roxitalamin* não realiza as cerimônias de maneira muito diferente dessa.

### 7.1.2. A linguagem corporal



Foto: Mara Bertalha

<sup>1</sup> Grafia cf. pronúncia dos informantes

Num dia de festa, a linguagem do corpo acontece desde a chegada dos fiéis ao terreiro. O farfalhar das saias rodadas dão um caráter especial aos movimentos das mulheres, conforme foto acima. Os homens, geralmente, se apresentam com suas túnicas largas. Todos usam fios de contas de diversas cores e espessuras, trilhando suavemente ao contato umas com as outras. As cores das contas e, por vezes, das roupas estão em acordo com a divindade pessoal do fiel. É um jogar de braços e um andar faceiro nas mulheres, é um pisar duro, a tamborilar os instrumentos de percussão nos homens, principalmente, os tocadores de atabaques, cuja postura demonstra força e poder, afinal serão eles – através de suas mãos – os responsáveis pela chegada das divindades na terra.

Os corpos daqueles que vão participar do toque falam uma linguagem secreta antes da apresentação ao público, impaciente à espera da magia a ser iniciada a qualquer momento. Olhos atentos, ansiosos, a assistência controla sua impaciência para – em instantes – regozijar-se com o espetáculo.

### 7.1.3. A linguagem da dança

A dança vem já na entrada e a emoção toma conta dos presentes. Nesse momento, acontece a apresentação da comunidade ao público. A roda gira em sentido anti-horário, numa coreografia similar a de outros terreiros. Os movimentos acompanham o ritmo dos três atabaques e pára a um sinal do pai-de-santo, para ser retomado para os primeiros cânticos de louvações conforme exposto no item anterior.

Dança-se para todas as divindades, havendo algumas incorporações. Quando isso acontece, a pessoa incorporada pela divindade dança na roda de dentro. Existem duas rodas: a grande, compostas pelos mais novos de iniciação e pelos aspirantes à iniciação; a de dentro, composta pela alta hierarquia do barracão e pelos

convidados de outros terreiros. Às vezes, a divindade dança isolada e os demais assistem, o que acontece em ocasiões especiais, como por exemplo, quando uma divindade é vestida especialmente para a festa, ou porque o fiel está “dando obrigação” de anos ou quando acabou de ser iniciada.

A dança proporciona um espetáculo único e libera uma energia capaz de provocar várias incorporações até mesmo de quem está na assistência. As evoluções seguem o ritmo das cantigas e cada divindade possui uma coreografia específica, tendo os mais diversos significados; contam a sua história mítica através da dança aliada à música.

*Caça na aruanda*

*Ê coroa*

*Osósi<sup>1</sup> é caçador*

Essa cantiga possui um ritmo acelerado, chamado de barravento. A divindade incorporada corre por todo o barracão e as pessoas presentes procuram dar o maior espaço possível a ela para que demonstre uma caça através de sua dança. Geralmente, traz um objeto ritualístico nas mãos, o *ofá*, espécie de arco e flecha com o qual faz movimentos imitando o ato da caça.

---

<sup>1</sup> Divindade do panteão *yorùbá* (rei de *Keu*, senhor da caça e da fartura).

#### 7.1.4. A linguagem dos instrumentos musicais



Foto: Mara Bertalha

A maioria dos instrumentos no terreiro são os de percussão, a saber os atabaques. São três: o maior (*run*); o médio (*rumpi*); o pequeno (*lé*), além deles, há um agogô. Os tocadores se revezam e – na maioria das vezes – são eles próprios a entoarem as cantigas para chamar as divindades à incorporação.

Quando repicam os atabaques, a emoção toma conta das pessoas porque o som representa um chamamento às divindades, possuem a força mágica de todo o ritual e do invisível na festa. Os instrumentos

falam uma linguagem sonora de arrebatamento, liberando o eu-sagrado de cada um. Não há mais, nesse momento de magia, a pessoa, mas a divindade reverenciada e aclamada pelos presentes diante de sua dança ritmada.

Nesse contexto, os tocadores de atabaques são hierarquicamente superiores aos que incorporam, uma vez serem eles os responsáveis pela chegada das divindades na terra. São, portanto, pessoas bastante respeitadas dentro dos terreiros de modo geral e – especialmente – no *Ìnzò Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze*, observei que o próprio pai-de-santo trata os tocadores carinhosamente de “pai”; disse-me que são considerados os pais terrenos dos *òrìṣà*.

#### 7.1.5. Considerações Finais

A tradução dos textos feita pelo *tateto* dá conta do campo semântico geral, numa visão de mundo afro-brasileira, implicando valores cristãos, cujas bases históricas se fundamentam na própria história de como o negro africano escravo revelou sua ancestralidade nessas terras.

As diversas linguagens observadas e aqui registradas compreendem uma série de atitudes diante do mágico-sagrado cujas bases estão, historicamente, ligadas a uma matriz africana, revelando um universo que exprime a essência da sacralidade ancestral num ambiente misterioso em que os sons e os movimentos contam histórias míticas nem sempre entendidas porque, num momento, buscam não revelar o mistério, sendo necessário ainda hoje manter o segredo e, em outro momento, não revelando, por ter-se perdido o enredo através dos tempos e da prática da oralidade.



## 8. CAPÍTULO VIII

### 8.1. Festa do gongá

Este capítulo vai tratar da descrição da linguagem usada em rezas e cantigas, numa cerimônia não aberta ao público no *Ínzò Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze*, em que obtive a permissão do *tateto* para registrá-la na íntegra através de filmagem.

As cerimônias, de modo geral, possuem uma denominação específica para a identificação da festa a ser iniciada, seja ela aberta ou fechada a um público de fora da comunidade. Assim, temos, por exemplo: o *kongoluanê*, cerimônia dedicada à divindade da terra e seu panteão; o *gongá*, cerimônia dedicada ao fortalecimento da casa uma vez por ano. O *gongá* é a cerimônia cuja linguagem será descrita neste capítulo.

O *tateto* explicou que *Tatagongá* é o nome que recebe um dos membros da comunidade. Ele é a figura mais importante no terreiro depois do *tateto*, pois na ausência deste, toma a frente em todos os atos e decisões. É também o responsável pelos instrumentos musicais e pela organização das festas, bem como a harmonia e seqüência ritualística. E explicou também o significado da festa:

Festa do gongá. Festa do gongá, Esta é a fogueira que simboliza o rito, o ritual do gongá (apontou para o local onde as toras se transformariam em fogueira na frente do terreiro) da casa. É o dia que a gente prepara as pembas da casa, prepara todos os pós, tudo aquilo que a gente usa é ... durante o ano na casa. Essa festa é, normalmente, realizada no dia 24 de junho, dia de São João é ... no sincretismo, mas nós

podemos fazer essa festa até antes do dia 02 de novembro que é o dia de finados. Essa festa é onde o *tatagongá* da nação *tombensi*, *angola tombensi* é ... vem preparando todas as *pembas*, todos os *atins*, e assim como eu já disse. E também é a festa que se passa os *ibás* de *Exu*, *Ogum*, *Xangô* e *Iemanjá*, que é a madrinha do *gongá* na fogueira. Essa festa é pra que todas as forças negativas que existe na casa e que se aconchegam na casa durante o ano sejam, na verdade, retirada com o fogo que vem queimando tudo quanto é de ruim, deixando só a felicidade, só a prosperidade. Essa festa é declarada e aberta a *Xangô*, o senhor da justiça, aquele que traz a fartura. Após a fogueira se assa inhame, se assa batata doce, se assa milho e se faz é ... toda a festa, todo o procedimento da festa.

Explicou sobre o *òrisá Esu* para a sua nação:

Exu segura as forças negativas da casa, ele está na entrada e é o homem que nos livra de tudo que for mal. É o homem que quando tem pessoa com problema de magia, ele já avisa ao zelador, já segura do lado de fora da porta da casa.

Entrando pelo portão do terreiro, vemos os assentamentos de *Esu*, passamos por um outro assentamento: um prato com bolinhos brancos (*acaçá*), velas acesas e um recipiente alto, entalhado em madeira de cor marrom claro e escuro, o assentamento de *Ògún* e um pote de barro redondo, o assentamento de *Tempo 'nkisi bantu'*. O *tateto* fez um comentário explicativo sobre o assentamento:

Esse *Tempo* é aberto ainda porque é ... na nação de *angola tombensi* existe algumas qualidades de *Tempo* que a gente só fecha após 21 anos de assentado e esse *Tempo* ainda falta 6 meses pra ele completar 21 anos. Outro *Tempo* de uma outra casa que eu tinha num outro lugar já era fechado, esse aí está esperando 6 meses para fechar.

A cerimônia é iniciada com a entrada dos filhos-de-santo, usando roupas totalmente brancas, em arrebate, dando voltas pelo barracão, formando um grande círculo em sentido anti-horário. No centro, estão dois alguidares pequenos, contendo farofas de dendê e pinga, e uma vela branca acesa, que serão oferecidos a *Eṣu*, o guardião, aquele que dá a proteção para que a festa aconteça em total segurança. O *tateto* o saúda e entoa várias cantigas para chamá-lo a receber a oferenda. Num determinado momento, *Eṣu* incorpora numa filha-de-santo; mais cantigas são entoadas e ele dança todo o *padê*.

A saudação a *Eṣu* feita pelo *tateto* é da mesma forma como o saúdam as comunidades de *ketu*: *Laroyê Eṣu!*

#### CANTIGAS DEDICADAS A *EṢU*

*Pombo jira jamucangue oia o rê rê*

*Pombo jira jamucangue oia o rê rê*

[esta cantiga refere-se a *Eṣu*, pois o nome seria bombojila (cf. *tateto*), entretanto na entonação das vozes, sai “jira”. Significa: o homem veio nos visitar, é um convite para que *Eṣu* venha visitar a casa.]

*Eṣu ganga no aro*

*É de tê tê tê o a*

[Significa: o *Eṣu* está observando, antes da entrega do *padê*.]

*Agô eleguebara*  
*Leguebara Lonan*

[Significa: pedir desculpas a *Esu* por tê-lo tirado do seu local para vir na casa. *Lonan* é o senhor de todos os caminhos.]

Enquanto se canta para *Esu*, os *iyawo* estão em pé, com as mãos para trás e de cabeça baixa.

Ao final do *padê*, a divindade incorporada toma nas mãos os dois alguidares, contendo as farofas e os leva para fora do barracão. Nessa cerimônia, especialmente, os participantes o seguem até a rua, pois se colocarão em volta da fogueira.

Os filhos-de-santo vão rodeando a fogueira que está sendo acesa pelos homens da casa, entoando cantigas em homenagem à fogueira:

*Para que o ala izô*

*Para que o ala izô* (há mudança na musicalidade)

[ Significa: cobrir a fogueira de branco para que o fogo seja brando.]

À medida que a fogueira vai tomando forma através da chama, a cantiga vai se intensificando ao som dos atabaques e das palmas. Iniciam nova cantiga, dançando em volta da fogueira em sentido anti-horário:

*Oba dilê leva ô*

*Oba dilê leva okê*

[Significa: o rei está em pé, referindo-se a *Sàngó*.  
Essa cantiga está em língua *yorùbá lobá* = rei/ e *ldilé* = em pé/.

*Amorinjanja abalô sesi*

*Amorinjanja abalô sesi oiá*

[Significa: a saudação das crianças ao rei *Sàngó*,  
diante da fogueira. Pelas lendas, contou-me o *tateto*, onde há uma  
fogueira, sempre há crianças e são elas que vêm receber o rei.]

Após se cantar para a fogueira acesa, iniciam cantigas para *Ògún*  
e os filhos-de-santo incorporam em suas divindades em volta da  
fogueira:

*Fala Ogunhê é de malembá uê*

*Ai, ai Ògún á, é de malembá uê*

*Ogunhê é meu pai,*

*Venha me valer*

*Ai, ai Ògún á*

*É de malembá uê*

O ritmo dessa cantiga é um ritmo acelerado, chamado de  
barravento.

[Significa: pedido de misericórdia à divindade pessoal do  
*tateto*.

Todos se colocam ao redor da fogueira; os tocadores se posicionam com seus atabaques e o *tateto* canta:

*Ògún, Ògún, Ògún tatará*  
*Tenha dó de mim*  
*Aê, aê, aê tatará*  
*Tenha dó de mim*

O congo de ouro é um ritmo bem mais lento do que o barravento.

*Olha roximokumbe*  
*Ògún tatará*  
*Ê roxi é*

Cabula é um ritmo um pouco mais rápido do que o congo de ouro, porém mais lento do que o barravento.

Após as cantigas dedicadas a Ògún, canta-se para Sàngó, enquanto a mãe pequena do barracão, incorporada em sua divindade *Yànsán*, é saudada por todos hierarquicamente.

*Ô Zaze ê, ô Zaze á*  
*Ô Zaze ê maiongolê, maiongolá*

Em seguida aos cumprimentos, cessam a cantiga e em fila dirigem-se à cozinha do terreiro, tomam cada pessoa, incorporada ou não, uma bacia de ágata, contendo as ervas e as pombas e levam para a fogueira dançando e cantando em volta:

*Gongá massakunam*

*Gongá massakunam*

[Significa: pedido ao *tatagongá* para que faça a mistura de todas as ervas.]

Nesse momento, o *tatagongá*, de peito nu, senta-se em uma cadeira de vime. Todos, dançando e cantando, vão se aproximando devagar, um por vez. Primeiro, o *tateto* toma a bacia contendo a *pemba* e faz sinais de cruz na testa, no peito, nas costas, nos braços do *tatagongá*. Terminando esse ato, cada portador de bacias com ervas as entrega ao *tatagongá* que vai, compenetradamente, misturando com as mãos todas as ervas, despejadas na bacia da *pemba*.

Durante essa outra parte da cerimônia, a letra da cantiga sofre uma pequena mudança:

*Gongá massakunam*

*Tala me izô*

[Significa: o *tatagongá* está fazendo a mistura das ervas, diante do fogo de *Sàngó*. Esse ato é que vai fazer a purificação.]

Ao término da mistura das ervas e *pemba*, o *tatagongá* entra na roda em volta da fogueira, dança uma volta com a bacia nas mãos, passando-a a *Eḡu* incorporado e este vai passando-a aos outros *òriḡa* e assim sucessivamente. Ocorre, nesse momento, também a mudança na letra da cantiga:

*Berê, berê vodun*

*Tala me izô*

*Berê berê vodun*

*Tala me makó*

[Significa: a pamba que foi passada no corpo do *tatagongá* servirá para fechá-lo.]

Os *òrìsá* vão deixando a fogueira, indo em direção ao terreiro. Todos aplaudem a sua saída. Os tocadores levam os atabaques e continuam tocando no interior do barracão. Os *òrìsá* recebem os *igbá* que foram retirados do *roncó* e, em fila, vão levando para o local da fogueira, ao som das cantigas:

*Ibá la dé izô*

*Ibá la dé izô*

*Ê ibá la dé izô*

[Significa: os *igbá* estão indo para a fogueira.]

*Mabé, mabé*

*A ibá aira ê*

[Significa: pedir a *Sàngó Aira*, que é o *Sàngó* do branco, para purificar os *igbá*]

*Òlorun ma da gô*

*Òlorun da da deúá*

[Significa: um pedido de proteção ao senhor dos céus]

*Ai é um dilê Zaze é  
É um dilê  
Zaze ê tatagongá*

[Significa: o *tatagongá* está representando *Zaze*.]

*Guelê, guelê. Guelê  
Deuá deuá  
Òrìsá deuí*

*Òrìsála, Òrìsála  
É de nkisi, vodun que madobê*

[Significa: o encerramento dos cânticos com o *òrìsà Òsàlá*, como acontece em todos os rituais da casa.]

O *tateto* pede a bênção de todos os presentes e inicia uma reza que é acompanhada por todos. Os iniciados mais novos rezam deitados de bruços, esfregando as mãos uma na outra, conforme foto abaixo. Os mais velhos estão em pé, de cabeça baixa, também esfregando as mãos enquanto rezam.



Foto: Mara Bertalha

A reza que se segue é dita por todos juntos:

*Muxaká de tuburungúru*

*Gunzo é um gunzo um burá burá*

*Um se ke um se ke*

*Um gangaiô, um sambuká*

*Arroxa, arroxa*

*Bate muzanga se ke rê um a de koro*

*Bate massanja tualá*

*Kombaête koro*

*Kombaê ê koro*

*Kombaête koro*

*Kombaê ê koro*

*Maianga tendenbunzo a dilongá*

*É um meputo, é um meputo*

*Dizambi muteto kaiangô*

*Corre num banda samba Jim Jim*

*Dilonga, dilongá*

*Akweto, akwetu*

*Muisanga, muisangá*  
*Para mim brokó, brokó*  
*Mararongo zélulu*  
*Maiango, mafilo nukaiangô*  
*Zangue aê zuá*  
*Bongozela zélulu*  
*Losange taka, taka*  
*Taka, lenga, lenga kwenda jira*

Termina a reza e o *tateto* responde o *sete kwenda* (resposta da reza):

*Se ke se de kwandandaluna*  
*É um se ke se de kwandá*  
*Se ke se de kwandandaluna*  
*É um se ke se de kwandá*  
*Losanje kaia*  
*Losanje damukanguê ê*  
*kedundunkaia lakaia diamundelé*  
*Asutenda auê*  
*Óia dundun kaia lukaia diamukwenun*  
*Angoroméa samba de angola*  
*Azuelê katu de mala*

Nessa parte da reza, todos respondem:

*Azuelê katu de dandaluna*  
*Azuelê katu de mala*  
*Losanje kaia losange diamukanguê ê*  
*Kedundunkaia lakaia diamundelé*  
*Asutenda auê*

*Oia dundun kaia lakaia de amukwenun*  
*Angoroméa samba de angola*  
*Azuelê katu de monã.*

Ao final da reza, batem *paó* (7 palmas seguidas por três vezes). O *tateto* encerra a cerimônia, dizendo:

*Zambi na kwarte sala* (3 vezes)  
 [Deus esteja conosco]

Todos respondem:

*Aueto.* (3 vezes)  
 [Assim seja]

## 8.2. Considerações Finais

Pode-se perceber, nesse capítulo, uma linguagem bastante singular, havendo uma mistura de léxicos *yorúbá*, *kimbundu* e português nas rezas, cantigas e explicações da ritualística.

Essa linguagem, entretanto, dá conta do mágico-sagrado sem nenhum problema para a comunidade que identifica os atos do rito em cantigas e rezas entoadas, observando-se nas traduções genéricas e nas palavras do *tateto*: “Essa festa é, normalmente, realizada no dia 24 de junho, dia de São João...” o sincretismo católico historicamente transmitido às religiões afro-brasileiras.



## 9. CAPÍTULO IX

### 9.1. Análise Lingüística

Neste capítulo, buscarei analisar o *corpus*, estabelecendo relações com estudos já realizados e com a obra de José Domingos Pedro, a mais atual em estudos lingüísticos sobre a língua *kimbundu* de meu conhecimento.

A comparação dessa língua, falada ao norte de Angola, com os seus “vestígios”, existentes na comunidade religiosa investigada, poderá dar importantes pistas para tentarmos entender os processos de transformação sofridos pela “língua” utilizada nos rituais ao longo do tempo e das interferências de outras línguas negro-africanas e da língua portuguesa.

#### 9.1.1. Vocábulo isolados

Há certos vocábulos falados nas comunidades de candomblé, de modo geral, que possuem particularidades muito interessantes a serem observadas.

A linguagem dos terreiros não pode ser considerada como língua de comunicação, mas como língua ritual, havendo – não raro – uma mistura entre o sagrado e o profano. Para entendê-la, não pude dissociá-la da realidade brasileira acerca dessa espiritualidade, que da África veio, junto com os negros, aqui assumindo características

próprias, vestindo roupa nova e falando a língua-do-santo<sup>1</sup> de uma maneira singular.

É uma língua ritual, envolta pelo segredo, sofrendo forte influência da língua portuguesa e, em alguns casos, incorporando-se a ela de maneira natural.

Chamei de vocábulo isolado aqueles em que o falante constrói uma oração em língua portuguesa e coloca nela uma palavra, cujos traços lexicais são do *kimbundu*. Por exemplo: “Você soube que aquele pai-de-santo *cufou*?” em vez de “Você soube que aquele pai-de-santo morreu?”

Vejamos então alguns desses vocábulos:

a) *kijilà* (interdito). Esta é uma palavra de domínio popular. Ainda que o falante não tenha ligação direta com o candomblé da nação angola, ele diz essa palavra com naturalidade e sabe que ela significa *confusão*.

O *Dicionário Brasileiro Globo* registra: *quizila*. s.f. Inimizade ou desinteligência; antipatia; aversão; repugnância; rixa; pendência; aborrecimento. (Do quimb.*kijila*.)

*Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*: *quizila*. [var. de *quijila* < quimb.*kijila*, ‘preceito, mandamento, regra’.] s.f. 1. Repugnância, antipatia. 2. Aborrecimento, impaciência, chateação. 3. Desavença, zanga, inimizade, desinteligência. 4. Rixa, briga, pendência. [var.: *quizília*.]

Tanto o Aurélio quanto o Globo trazem também o verbo quizilar e o adjetivo quizilento.

O *Dicionário Complementar Português-kimbundu-kikongo* (pe. Antonio da Silva Maia) traz: do kimbundu: *kijila*: s.m. mandamento; s.m. preceito; s.f. prescrição; s.f. proibição; s.f. privação.

<sup>1</sup> Designação atribuída pelas comunidades religiosas de candomblé.

Gonçalves Silva (1994:140) registra no glossário: *quizila*: proibição ritual, temporária ou permanente imposta pelo orixá ao seu filho.

O que pude observar na comunidade investigada é que *quizila* possui um significado geral em linguagem profana: *confusão*; e um significado específico dentro da configuração mítico-religiosa: *interdito*.

Essa última significação está de acordo ao que encontrei no dicionário *Português-Kimbundu-kikongo* e ao que registra o antropólogo Gonçalves Silva, existindo nestas obras só a significação do que é sagrado, desconsiderando uma significação profana.

O que determina o profano ou o sagrado em relação a um dado vocábulo é a maneira pela qual é inserido no contexto. Por exemplo, se um iniciado diz ao outro não poder comer tal comida porque ela é uma “*quizila do seu santo*”, estamos na esfera do sagrado. No entanto, se houver um diálogo em que um dos interlocutores diga ao outro alguma impropriedade e o outro responda que se ele não se retratar haverá “*uma quizila*”, estaremos na esfera do profano.

Pedro (1993:124-125) registra:

$Ki + jil\grave{a} = kijil\grave{a}$  ‘interdito’. A palavra pertence à classe 7 que corresponde formalmente ao prefixo nominal /ki-/ no singular.

$i + jil\grave{a} = ijil\grave{a}$  ‘os interditos’. Prefixo nominal da classe 8 /i-/ para marcar o plural.

A diferença entre as marcas de singular e plural está na mudança do prefixo de classe.

Na casa em que realizei minha investigação, a marca de plural se faz com o acréscimo do /-s/, mesmo porque o vocábulo foi aportuguesado, conforme atestam os dicionários anteriormente citados

Póvoas (1989:27) registra:

A maioria dos nordestinos conhece *quizila*, de origem *bantu*, mas não conhece *èwó*, que é o respectivo *nàgó*. Esses dois termos, no entanto, estão ligados ao mesmo fenômeno religioso: proibição de comer, beber ou usar alguma coisa.  
(sic)

b) *Kúdyà*. (comer; comida) Esta já é uma palavra mais de domínio das comunidades de candomblé angola; não tenho informações quanto a outros falantes que não sejam os considerados povo-de-santo. A construção de oração com essa palavra, na maioria dos casos, não envolve palavras de língua portuguesa. Ela é falada e todos sabem a sua significação, havendo inclusive resposta. Isso acontece, naturalmente, dentro de um contexto específico: é à hora das refeições. Aquele que tem o prato nas mãos, oferece o alimento aos presentes com apenas uma palavra: *inguidiá*. Os outros respondem: *inguidiá no zambi*. O primeiro vocábulo foi traduzido pelo *tateto*, genericamente, como: 'está servido' e a frase formada para a resposta: 'deus abençoe o seu alimento'. Na resposta dada, observa-se a colocação de duas classes gramaticais da língua portuguesa: preposição /em/ + artigo definido masculino singular /o/ = /no/, ligando as duas palavras.

José Domingos Pedro (1993:136) registra esse vocábulo, pertencente à classe 15 (prefixo ku-), numa exemplificação da função distintiva do acento, visto considerar a existência, em *kimbundu*, além do tom também o acento diferencial:

*Kú* – 'dyà      'comer'

'*Kú* – dyà      'comida, alimento'

Pedro (1993:123) registra ainda o plural – classe 6, correspondente ao prefixo nominal /ma-/.

*Mà + kùdyà = màkùdyà* ‘as comidas, os alimentos’

Há, pois, no registro de Pedro, uma distinção entre verbo e substantivo através do acento tônico e a marca de plural através do prefixo nominal /ma-/. Na casa onde realizei minha pesquisa de campo, tal distinção não ocorre e o vocábulo assume características lingüísticas da língua portuguesa, além de ter ocorrido a sonorização do fonema /k/ por /g/, sendo acrescentado também um prefixo in-. Esse prefixo, entretanto, só observei na fala do *tateto*, não o tendo identificado na pronúncia de outros informantes que pronunciam o vocábulo como ‘*gudiá*’, o que está mais próximo do registro de Pedro. É provável que tenha havido uma hiper correção do *tateto*, pois há, nos terreiros de candomblé, dois níveis de apropriação da língua, mostrando a superioridade hierárquica de seus membros.

c) *Kúfwà*. (morrer; morte) Esse é um outro vocábulo muito usado na comunidade. Quando morre alguém do culto, dizem: “tal pessoa cufou”. O vocábulo assume características lingüísticas do português, visto conjugarem o verbo em tempo, modo e pessoa (Ele cufou). Na oração *Ele cufou* há um outro dado lingüístico a se considerar: temos a raiz do verbo do *kimbundu*, com a desinência tempo-modo-pessoal e um pronome pessoal do português.

Esse é um vocábulo também registrado por Pedro (1993:136) para exemplificar a função distintiva do acento:

*Kú* – *'fwà*      ‘morrer’

*'Kú* – *fwà*      ‘morte’

O autor demonstra novamente, no exemplo acima, a distinção entre duas classes gramaticais: substantivo e verbo. O vocábulo pertence à classe 15 que corresponde ao prefixo nominal /ku-/; diante de vogal, o prefixo se realiza [kw-], como em ‘kwenda’.

Pedro (1993:123) registra ainda o plural – classe 6, correspondente ao prefixo nominal /ma-/.

*Mà* + *kùfwà* = *màkùfwà*    ‘as mortes’

No Brasil, as línguas negro-africanas foram perdendo essas características que diferenciam categorias gramaticais. Há pequeno número de verbos vindos do *kimbundu*, como ‘xingar’ que foram incorporados à língua portuguesa. O verbo ‘cufar’, apesar de ter mantido os traços fonéticos, não foi incorporado à língua portuguesa, sendo totalmente desconhecido fora das comunidades do candomblé. O que podemos constatar é uma adaptação do vocábulo à realidade lingüística dos falantes.

d) *Înzò*. (casa) Essa é uma palavra em que observei haver dois tipos básicos de pronúncia entre os falantes da própria comunidade: *enzó*, *inzó*. Ela não é muito usual; de modo geral, é substituída por *ilé* de étimo *yorùbá*. Então, as palavras de étimo *kimbundu* *nzò nkisi* ‘casa das divindades’ são substituídas pelas de étimo *yorùbá ilé àse* ‘casa de

força'. Nota-se uma perda considerável do significado nessa substituição, uma vez que casa das divindades não é o mesmo que casa de força. Isso demonstra que as significações têm estreita relação com a visão de mundo dos povos; o povo *nàgó* não possui a mesma visão do povo *bantu*. O povo *nàgó* realiza o culto aos *òrisà*, divindades ligadas à natureza da qual extraem toda a força necessária para manter o equilíbrio do ser humano na terra. Seus templos são conhecidos como casa de força. O povo *bantu* possui uma filosofia, segundo a compreensão de Temples (1949), em que seres inferiores do planeta estão à serviço dos seres superiores. O que ocorre, então, é que a visão *nàgó* exerce influência lingüística nos candomblés da nação angola e não só neles, conforme já abordado anteriormente.

Pedro (1993:133) registra:

<i>Ìnzò</i>	-	'casa' (classe 9)
<i>Ji + nzò (jinzò)</i>	-	'as casas' (classe 10)

E Cordeiro da Matta (1864:126) registra:

*'Nzo (contracção de inzo), s. Casa. Pl. Jinzo.*

Há, no registro dos dois autores, uma distinção entre singular e plural que não acontece na comunidade em relação a essa ou outra palavra em que ocorra um prefixo para diferenciar o plural do singular. É um dado lingüístico *kimbundu* perdido com a transmissão oral.

e) *Dilôngà*. (prato) Há uma variação quanto à pronúncia e significado desse vocábulo na comunidade. O significado do objeto, na comunidade investigada, muda de acordo com a tonicidade.

*dì* – ‘lon – ga’ ‘prato’

*dì* – lon – ‘ga’ ‘caneca’

Há alguns vocábulos registrados por Maia (1961:95) designando ‘caneca’ em *kimbundu*: *neka*, *dikau*, *mbinda*, *kimbinda*, *nganza*.

Em língua *kimbundu*, esse vocábulo se realiza no singular: *dilôngà* ‘prato’ (classe 5) e no plural: *màlôngà* ‘pratos’ (classe 6), havendo a mudança do prefixo para as marcas de singular /dì-/ e plural /mà-/. (Pedro, 1993:146; Maia, 1961:496) Na comunidade pesquisada, prevalecem as características lingüísticas da língua portuguesa; assim, registrei diálogos em que o falante solicita mais de um objeto, acrescentando o /-s/ para indicar o plural. Por exemplo: “Pega duas dilongas.”

Povoas (1989:27) registra:

Os termos lexicais para *caneco* e *prato* (*âgò* e *àwo perese*), em *nagô*, desapareceram da maioria dos *terreiros*, permanecendo termos *bantu*, *dilonga* e *dilongá*. (sic)

f) *Dijínà*. (nome) Esse é um vocábulo, cuja significação mítico-religiosa está intimamente ligada ao eu-sagrado do indivíduo e ele se sente orgulhoso quando diz: “A minha *dijínà* é *Mona Ode Ossi*”.

O texto acima possui uma mistura de três línguas diferentes: a portuguesa com um artigo (a), um pronome possessivo (minha) e um verbo (ser); a *kimbundu* com *dijínà* ‘nome’ e *mona* ‘criança’ e a *yoruba* com *ode* ‘caçador’ (não encontrei o significado de *ossi* e sua etimologia). Pode-se observar, ainda, ter sido dada à palavra a atribuição do gênero, o que o *kimbundu* não possui, em razão do final [-a] que é assimilado ao feminino português.

Dificilmente, esse vocábulo será falado no plural, visto caracterizar-se pela singularidade do eu-interior das pessoas dentro da comunidade; *ipso facto* não se pluraliza em nenhum momento. Mas, em idioma *kimbundu*, Pedro (1993:146) registra:

*Dijínà* - ‘nome’ (classe 5)

*Màjínà* - ‘os nomes’ (classe 6)

Parece que a diferença reside no fato de que o vocábulo para as comunidades da nação angola, de modo geral, e à pesquisada, em particular, seja considerado apenas de forma espiritualizada, uma vez que a linguagem é ritualística e não de comunicação sistematizada.

Prandi (1991:133-144) revela faces da multiplicação do eu-sagrado no candomblé, dizendo existirem muitos “eus” a desempenharem vários papéis. Há, entretanto, uma divisão entre o eu-sagrado e o eu-profano: o sagrado é aquele que se apresenta desempenhando os diversos papéis religiosos; e o profano é o papel social do indivíduo. É no sagrado que aparece a *dijínà*, individualizando a pessoa nas múltiplas pessoas que ela é.

g) *Ngànà*. (senhor) No interior da comunidade, esse vocábulo assume as características do sagrado ao lado de *nzàmbi*, fazendo parte deste vocábulo, como a dar-lhe uma qualificação. A pronúncia dada pelo *tateto* possui o fonema /e-/; na cantiga “O tempo é de engana *zambi*, o tempo é de engana *zambi...*”, os fiéis também colocam este fonema na frente. Tanto por causa da realização fonética quanto pela maneira como o verso é construído, muitos interpretam a cantiga de forma totalmente contrária ao que, de fato, é. A significação mais comum dada pelos fiéis é de que Tempo (divindade *bantu*) estaria enganando *nzàmbi* ‘Deus’. Interpretando literalmente, seria: “Tempo é o senhor deus”.

Pedro (1993:131) registra:

<i>Ngànà</i>	-	‘senhor’ (classe 9)
<i>Ji + ngànà</i>	-	‘os senhores’ (classe 10)

h) *Ngòmà*. (tambor) Raramente, se ouve na comunidade esse vocábulo. Ele foi naturalmente substituído por atabaque, não só nessa comunidade, centro de minha pesquisa, como em todas as comunidades de candomblé, conforme verifiquei em visitas para assistir aos rituais.

O *Novo Dicionário da Língua Portuguesa Aurélio* registra a etimologia do vocábulo atabaque. “Atabaque. [Do ár. AT-Tabaq. ‘prato’.]S.m. 1. Ant. Timbale, tímpano. 2. Tambor primário, feito com pele de animal distendida sobre um pau oco e percutida com as mãos, e que se usa para marcar o ritmo das danças religiosas e populares de origem africana ou influenciada por esta; atabal, atabale, tabaque, tambaque, carimbó, curimbó. 3. Na África e na Ásia, espécie de tambor

afunilado, com couro de um lado só, percutido com as mãos e usado na guerra: ‘cruzam-se no espaço os sons dos *atabaques* e as moças começam a dançar, nuas, só com o sexo tapado por um pedacito de pele, fazendo tilintar as pulseira e as nilhas de cobre reluzente que lhes cingem os tornozelos.’ (Castro Soromenho, *Rajada e Outras Histórias*, p.116)”.

O couro extraído dos animais sacrificados será devidamente preparado e servirá de revestimento para os tambores.

Pedro (1993: 132) registra:

<i>Ngòmà</i>	-	‘tambor’ (classe 9)
<i>Jingòmà</i>	-	‘os tambores’ (classe 10)

Na comunidade pesquisada não se faz o plural na palavra *kimbundu* e ela é pronunciada com um /i/ na frente. As poucas vezes em que ouvi um dos fiéis falar dos tambores com o nome *kimbundu* foi numa frase: “Põe as *ingoma* no lugar”, sem concordância. Na maioria das vezes, referem-se aos tambores com a palavra atabaque, fazendo automaticamente a marca do plural: “Os atabaques estão no lugar?”, por exemplo. Em visita a uma outra comunidade, numa festa em homenagem a *kaiá* ‘divindade das águas do mar’, mais conhecida como *yemanjá*, registrei a seguinte cantiga:

Qué vê, qué vê *kaiá*  
 Qué vê, qué vê *kaiá*  
*mamãe de aruanda segura ingoma*  
 Qué vê, qué vê *kaiá*

Essa cantiga foi registrada da maneira como aquela comunidade cantou. Podemos observar, nos versos, a presença de duas línguas: a portuguesa (mamãe, segura, quer, ver), tendo no refrão uma forte marca do português popular (qué vê) e o *kimbundu* (o nome da divindade e *ngòmà*), não havendo a interferência de outra língua negro-africana.

O vocábulo *aruanda* possui, para o povo-de-santo da nação angola uma significação bastante ampla. Em entrevistas, a maioria dos informantes disse que *aruanda* é a morada de todas as divindades: *nkisi*, caboclos, encantados etc. *Aruanda* foi comparada ao *òrun* dos *nàgó* e ao céu dos católicos. “Segurar *ingoma*” significa também a dança da divindade diante dos atabaques.

i) *ngùzù*. (força) Do sacrifício dos animais são extraídas as suas partes interiores (fígado, coração, rins etc) para serem oferecidas às divindades. *Àse* é uma palavra de étimo *yorùbá*, entretanto é ela quem vai designar nos candomblés angola a força extraída de animais, vegetais e minerais.

Vocábulos como *ngùzù* e *inzò* de étimo *kimbundu* perderam quase que totalmente o uso em favor dos vocábulos *àse* e *ilé* de étimo *yorùbá*. Além da língua portuguesa, a interferência da *yorùbá* se torna bem marcante. Palavras como *àse* e *ilé* são muito fortes dentro dos terreiros de modo geral. Isso se deve à predominância dos cultos *nàgó* no mundo afro-brasileiro, conforme já abordado. O rito angola perdeu muito de suas características iniciais e acabou por adotar o panteão de divindades do rito *nàgó* e a língua *yorùbá* mistura-se às línguas do grupo *bantu* (*kimbundu* e *kikongo*), contidas nas rezas, nas cantigas a *nkisi* ‘divindade’.

Na casa por mim pesquisada, registrei em uma festa a fala pública do *tateto*, utilizando quase totalmente a língua portuguesa,

entremeando a oratória com termos de língua *yorùbá* e, somente no final, citou uma palavra em *kimbundu*: “ ... Que *Ògún*, o *òrìṣà*, Senhor da minha cabeça, aquele que domina o meu *ori*, pai de todos vocês que dê muito *àṣe*, muito *ngúzù* a todos vocês”. Podemos considerar *àṣe* como sinônimo de *ngúzù*. O *tateto* reforça os votos de *àṣe*, utilizando *ngúzù*, como se quisesse expressar ao público com maior ênfase o seu desejo com uma palavra da língua considerada “oficial” de sua nação.

O rito angola, ao adotar a ritualística *nàgó*, adotou também palavras importantes para as práticas mágicas, substituindo aquelas do *kimbundu* pelas do *yorùbá*, língua considerada “oficial” dos rituais *nàgó*. Isso se deve a alguns fatores já abordados anteriormente, tais como: A língua *yorùbá* tem tido maior divulgação do que a *kimbundu*, devido a muitos pais/mães de santo irem para a Nigéria aprender a língua e os rituais. Na *II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura*, realizada em Salvador, em 1983, Mãe Stella do *Àṣe Òpó Àfònjà* propôs o ensino da língua *yoruba* e a tradição dos *òrìṣà* nas escolas. (Consorte, 1999:74). Na USP, no Departamento de Sociologia, há o Curso de Extensão da Língua e Cultura *Yorùbá*, ministrado por professor nigeriano. Póvoas (1989:27) reforça a presença marcante da língua *yorùbá* no mundo afro-brasileiro, argumentando:

O candomblé argumenta o seu passado africano, a sanção divina, para conservar sua língua. Mesmo não havendo no Brasil outras comunidades de língua *nàgó*, essa língua é a oficial no candomblé, para os rituais complexos e para o cerimonial das visitas entre os *terreiros*. (sic)

j) *ndàkà*. (injúria) Essa palavra é muito usada nos meios afro-brasileiros, principalmente, no candomblé angola. É usada na esfera do profano, não tendo ouvido nenhum dos informantes proferi-la na esfera do sagrado. A frase mais comum que ouvi foi: “Olha as *indaka*”, em tom de advertência de um fiel a outro, ou mesmo do pai-de-santo para

um filho-de-santo. O significado da frase é que uma pessoa falou algo não muito bom de outra. Pode-se observar a palavra com um /i/ inicial (a pronúncia do fonema é bastante pontual, por isso, o registro) e não há a marca de plural para fazer a concordância com o artigo.

Pedro (1993:131) registra:

*Ndàkà* 'injúria' - (classe 9)

*Ji + ndàkà* 'injúrias' - (classe 10)

Cordeiro da Matta (1864:118) registra:

*Ndáka*, s. Descompostura, injúria. /.../ Pl. *jindáka*

1) *màkòtá*. (primogênitos, primogênicas, os mais velhos, as mais velhas). Esse vocábulo aparece muito pouco, na fala da comunidade, o que usam com mais assiduidade é o correspondente *yorùbá èkédì*, cuja função, dentro do terreiro, é cuidar dos paramentos e vestimentas das divindades.

Pedro (1993:121 e 123) registra:

*Mà + kòtá = màkòtá* - 'primogênitos, primogênicas, os mais velhos, os mais novos', plural, prefixo nominal da classe 6 /ma-/.

*Dì + kòtâ = dikòtâ* - 'primogênito, primogênita, o mais novo, o mais velho', singular, prefixo nominal da classe 5 /di-/.

Pude observar, na comunidade investigada, o uso do vocábulo *makota*, fazendo o plural *makotas*. É provável que o vocábulo singular *dikòtâ* tenha se perdido com a transmissão oral, permanecendo apenas o plural *màkòtâ*.

### 9.1.2. Diálogo

O diálogo a seguir é um texto registrado em diferentes situações, sem, contudo, sofrer alterações lexemáticas, sendo alterado apenas o significado, de acordo com a situação que se apresenta, conforme abordado no capítulo que trata da apresentação da casa, objeto deste estudo, e no capítulo que trata de sua seqüência ritualística.

Filha-de-Santo: *Mokoiú tata Roxitalamin?*

*Roxitalamin: Mokoiú no zambi.*

Filha-de-santo: *Uananguê.*

*Roxitalamin: Ananguê.*

Filha-de-santo: *Ananguê, ananguê kombanda zambi apongo marás katu mandarás. Atomanajira tata Roxitalamin profundo caio de mona?*

*Roxitalamin: jira com zambi apongo.*

Filha-de-santo: *jira ê, jira ê kombanda zambi apongo marás katu mandarás.*

*Roxitalamin: Aueto.*

Póvoas (1989:28) registra:

Houve casos em que foram apresentados três lexemas para *angola* e apenas um para o jeje e o *nàgó* simultaneamente, como para o ato de tomar a bênção: *menen-menen*, *mokoiú*, *ingorosi* (angola), conforme o momento do dia, e apenas *okolófé* (para o jeje e o *nàgó*) para qualquer momento.

Pude observar que *Mokoiú* é o vocábulo usado pela comunidade em todos os momentos, solicitando bênção; entretanto, em uma das entrevistas, revelou-me o *tateto* que *ingorosi*, além de significar “reza”, tem também a significação de “bênção na madrugada”.

Os fiéis tomam a bênção do *tata Roxitalamin*.

*Tata* significa ‘pai’, assim como *mama* significa ‘mãe’. Entretanto, o mais comum nos candomblés da nação angola, e – em especial – na casa do *Înzô Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze* – é tratarem o pai-de-santo ou uma divindade masculina por *tateto* e a mãe-de-santo ou uma divindade feminina por *mameto*.

Para que se esclareça essa questão, temos o registro de Cordeiro da Matta (1864:90) sobre o vocábulo *mama*.

*Màma*, s. aport. Mãe. Pl. *Jimâma*

*Mam'enu*, (*mama ienu*). *Vossa mãe*.

*Mam'etu*, (*mama ietu*). *Nossa mãe*.

E para o vocábulo *tata*, Cordeiro da Matta (1864:143-144):

*Tàta*, s. *Pae*. Pl. *Jitâta*.

*Tàt'enu (tâta ienu). Vosso pae.*

*Tat'etu (tâta ietu). Meu ou nosso pae.*

*Roxitalamin* é o nome pelo qual o *tateto* é conhecido nas comunidades religiosas de candomblé. É seu nome iniciático, sua *dijínà*, conforme item *f)* deste capítulo.

*Mokoiú no zambi* significa “Deus te abençoe”, pois já temos a informação anterior do item *g)* que *nzàmbi* significa ‘Deus’. Observa-se, no entanto, uma construção de frase estranha, pois não está totalmente em *kimbundu*. Há uma interferência do português através da preposição */em/* mais o artigo */o/ = /no/*. Por que essa frase foi formada dessa maneira? O que teria ocorrido durante a transmissão oral através dos tempos? Acho muito difícil responder a essas questões.

*Uananguê*

*Roxitalamin: Ananguê.*

Filha-de-santo: *Ananguê, ananguê kombanda zambi apongo marás katu mandarás. Atomanajira tata Roxitalamin profundo caio de mona?*

*Roxitalamin: jira com zambi apongo.*

Filha-de-santo: *jira ê, jira ê kombanda zambi apongo marás katu mandarás.*

Pedro (1993: 129 e 133) registra:

*Njilà* - 'caminho' – classe 9 – prefixo /zero-/

*Ji + njilà* - 'os caminhos'- classe 10 – prefixo nominal /ji-/.

Maia (1961:94) registra:

*Caminho, S.m. KIMB.: njila*

Cordeiro da Matta (1864:125) registra:

*Njila, s. Caminho, via. Pl. Jinjila*

*Roxitalamin: Aueto.*

Traduzido pelo *tateto* por 'assim seja'. Essa também é a tradução dada por Barcellos (1998) ao vocábulo *aueto*.

Apesar de não ter encontrado, nos autores estudados, os significados de todos os vocábulos que compõem o diálogo, talvez seja possível reconstruir o texto, a partir da significação genérica dada pela comunidade.

Quando a comunidade estabelece a interlocução através desse diálogo, único para situações diversas, uma pessoa sabe o que está transmitindo à outra com aquelas palavras, ditas com muita segurança. Observei que os interlocutores pronunciam as palavras de uma maneira muito clara em todos os contextos.

Há um vocábulo que se repete por três vezes, diferenciado-se na pronúncia muito claramente: *uananguê*, *ananguê*, *ananguê*. É provável que essa diferença seja uma alteração no significado do primeiro em relação aos outros dois, porém isso não ficou claro na tradução genérica fornecida pelo *tateto*:

...Ela pediu *atomanajira*. Pediu licença...

...*uananguê*...

..., *ananguê*, *ananguê kombanda zambi apongo marás katu mandarás*. Além dela ter me pedido licença, ela também pediu licença pra Deus pai, Deus filho, Deus espírito santo na nação de angola *Tombensi*. Ela pediu licença a mim e a Deus pra ela fazer a refeição dela.

Se *atomanajira* significa 'licença', então, é possível que *ananguê* não possua o mesmo significado.

O ponto fulcral do diálogo<sup>1</sup>, para realizar uma reconstrução, parece ser a 'bênção'. Nos diversos contextos em que é estabelecido, os fiéis solicitam bênçãos do pai-de-santo, dos irmãos-de-santo, do Deus (pai, filho e espírito santo) cristão, das divindades afro-brasileiras, seguidas de um pedido de permissão para fazer algo ou para participar das cerimônias.

---

<sup>1</sup> Registrei esse diálogo sendo estabelecido entre os membros da comunidade e uma divindade incorporada em dia de festa pública.

### 9.1.3. Cantigas

Nesta parte do capítulo, serão apresentadas algumas cantigas que são entoadas em homenagem às divindades. Selecionei aquelas que me dessem a possibilidade de uma análise.

Os vocábulos das cantigas, a seguir, serão grafadas – em princípio - conforme pronúncia dos fiéis, podendo haver grafia de acordo com os autores citados na introdução deste trabalho.

Os nomes das divindades *bantu*, de modo geral, são muito pouco conhecidas e são utilizadas em cantigas e ocasiões especiais pelos angoleiros

Iniciarei a análise das cantigas pela ordem do *siré*<sup>1</sup>. Em um toque, *Esu* deve ser a primeira divindade a ser saudada, devido ao seu poder de transformação. Ele pode tornar o ambiente propício para que a festa aconteça em harmonia. O nome pelo qual é mais conhecido nas comunidades, de modo geral, é de étimo *yorùbá* (*Esu*), tendo em *kimbundu* a denominação de *Aluvaiá*, pouco usada nas casas de rito angola e no *Ìnzò Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze* ‘Casa da Divindade Mãe das Águas doces (rios, lagos, cachoeiras).

Obs: O nome da casa possui vocábulos do *kimbundu*:

<i>Ìnzò</i>	‘casa’
<i>Nkisi</i>	‘divindade’
<i>Mameto</i>	‘mãe ou nossa mãe’

(não encontrei o significado de *kisimbi*)

---

<sup>1</sup> Brincadeira em *yorùbá*.

É um vocábulo do *kikongo*:

Maia (1961: IX, da introdução) registra o prefixo nominal /kia-/ singular e /ia-/ plural. E registra o vocábulo *maza* 'água' na página 22.

Reconstruindo o significado do vocábulo, temos: *kiamaza* 'a água'. Essa reconstrução está no singular e sua terminação é em /-a/, diferente do significado dado pela comunidade em que *kiamaze* sofre as alterações de /-a/ para /-e/ e de singular para plural: 'as águas (rios, lagos e cachoeiras) que são os domínios da divindade''.

*Eṣu* ou *Aluvaiá* é uma entidade bastante discutida nos meios do candomblé. Em muitos casos, devido ao sincretismo católico é associado ao diabo. Essa associação, entretanto, tem sido repelida pela maioria dos adeptos que entrevistei. Para eles, *Eṣu* é um mensageiro dos *òrìsà*, podendo permitir os acontecimentos ritualísticos dentro do terreiro ou perturbando esses acontecimentos quando não for agrado satisfatoriamente; por isso, antes de qualquer atividade, se faz a oferenda a *Eṣu*, o *padê*.

*É um góia, é um góia*

*É um góia é*

*É um góia, é um góia*

*É um laroiê*

Genericamente, o *tateto* traduziu o significado da cantiga. É uma saudação a *Eṣu*, dizendo que ele é o rei da sala.

Como dados lingüísticos a serem analisados, temos uma palavra estranha à portuguesa *góia*, cujo étimo não encontrei; a repetição do refrão *é um góia* parece revelar uma qualidade positiva da divindade, porque a tradução da cantiga diz que ele é o “rei”. O vocábulo *yorùbá laroiê* é a saudação feita a *Eṣu*.

*Mavulu tango nakwata ilé*

*Mavilé*

Com essa cantiga, os fiéis estão pedindo a *Eṣu* que retire todos os carregos, toda a parte negativa que estiver na casa.

Pode-se observar que a cantiga possui palavras que, seguramente, não pertencem à língua portuguesa; entretanto, sem elementos comprobatórios, não posso afirmar que sejam palavras do *kimbundu*. Há apenas um vocábulo *ilé* ‘casa’ que é de étimo *yorùbá*. Como a tradução do *tateto* revela as palavras “carrego”, “negativo”, é bem provável que as palavras não encontradas possam ter esses significados.

*Nkosi*

Após *Eṣu*, *Ògún* entra na “história”, no dizer do *tateto*, como a divindade que abre todos os caminhos, o senhor dos caminhos; então, em todos os candomblés que tive oportunidade de assistir e registrar, as reverências e cânticos a *Ògún* vêm em segundo lugar no *siré*. Essa também é uma divindade mais conhecida pelo seu nome *yorùbá* e pouco conhecida com o nome *kimbundu*: *nkosi*.

*Fala Ogunhê é de malembale  
 Ai, ai Ògún á, é de malembale  
 Ogunhê é meu pai,  
 Venha me valer  
 Ai, ai Ògún a  
 É de malembale*

Essa cantiga possui um ritmo bem acelerado, chamado pelos angoleiros de barravento. A significação dada foi a de que se está pedindo “misericórdia” para os filhos da casa.

O vocábulo *ogunhê* parece ser uma corruptela de *Ògún*.

#### *Burungúru*

*Burungúru* é o nome pelo qual é conhecida a divindade da caça, correspondente ao *òrìṣà Òsòṣì* em *yorùbá*. É a divindade que representa os caçadores: é o senhor da caça, da fartura e da abundância para o povo-de-santo. É conhecido também pelos nomes de *kabila* e *Mutalambô*.

*Caça na aruanda  
 É coroa  
 Ososi é caçador*

Essa é a cantiga em que a divindade dança representando a caça, paramentado com o *ofá* 'arco e flecha' e o *eruquerê* 'chicote feito com rabo de boi' para espantar os maus espíritos. O vocábulo "coroa" parece representar o fato de que a divindade é considerada "rei de *ketu*", portanto, possui uma coroa. Ele é caçador e caça na "aruanda", considerada a morada dos *nkisi*. Aruanda também é interpretada por alguns estudiosos como uma corruptela de "Luanda", capital de Angola. É uma cantiga de ritmo acelerado "barravento", cuja predominância lingüística é – sem dúvida – a língua portuguesa.

*Há na aruanda ê*

*Ô rê rê*

*Kabila ke o ala kwara*

*Mozuê o rê rê*

Assim como há cantigas em que predomina o português, há outras, como essa em que a maior parte dos vocábulos são estranhos à língua portuguesa.

A cantiga é iniciada pelo verbo "haver" com o sentido de existir e, em seguida, a preposição /em/ mais o artigo feminino /a/ formam uma locução adverbial de lugar com o vocábulo "aruanda". *Kabila* é um dos nomes dado pelos angoleiros à divindade da caça.

Cordeiro da Matta (1864:9) registra:

*Kabíla, s. Cuidador de gado. Pastor. Ser espiritual. (sic)*

*Tariazaze*

Se *Ògún* e *Òsòsì* são mais conhecidos pelo nome *yorùbá*, o mesmo não acontece com *Sàngó*, pois a divindade que representa a justiça, é muito mais conhecida nos meios angoleiros como *Zaze* e na casa do *tateto* é chamado pelo nome de *Tariazaze*; esse nome aparece nas inúmeras cantigas que lhe são dedicadas. *Zaze* também é relacionado ao trovão e às tempestades por sua característica explosiva.

*Ô Zaze ê, ô Zaze á*  
*Ô Zaze ê*  
*Maiongolê, maiongolá*  
*Zaze que nambo aê aê*  
*Que bela Zaze*  
*Ô Zaze ê*

Pedro (1993:130-133) registra:

<i>Nzàji</i>	'faísca'	-	(classe 9)
<i>Ji + nzàji</i>	'faíscas'	-	(classe 10)

Cordeiro da Matta (1864:126) registra:

*Nzàji, s. Raio. Pl. Jinzàji.*

Maia (1961:280) registra:

*Falsca elétrica , kimb.: nzaji*

Maia (1961:521) registra ainda:

*Raio, s.m. KIMB.: nzaji.*

Cordeiro da Matta (1864:118) registra:

*Námbua, Námbua-ni-Samba, s. Numens dos caçadores. Pl. Jinámbua.*

Como se observa, os autores não registram o vocábulo *Zaze* significando 'divindade'. O vocábulo tem a significação do que a divindade representa para os adeptos dos candomblés angola: senhor dos raios, do trovão, das tempestades. Para os fiéis, os filhos dessa divindade possuem um temperamento explosivo, mas são extremamente justos, primam pela justiça. Nesse sentido, a divindade possui a dualidade justiça/tempestade para os fiéis.

*Zaze ê, Zaze á*

*Maionga, maiongolê, maiongolá*

No terceiro verso, a palavra maionga aparece repetida, tendo uma finalização com /lê/ e /lá/, respectivamente. Acontece também um processo de aglutinação, trocando o fonema *a* pelo *o* /*maionga*, *maiongo*-/ para formar as rimas *Zaze ê/ maiongolê* e *Zaze á/maiongolá*.

O Dicionário Aurélio registra:

*Maionga. S.f. Kimb., BA. Banho ritual de folhas, pela madrugada, durante o noviciado, nos candomblés não nagôs. [Var.pros.: maiongá. Cf. ariaxé]*

Diante do registro do dicionário, é possível estabelecer uma relação sobre o vocábulo com os candomblés da nação angola. Os informantes relataram-me os banhos de ervas feitos no tempo para a iniciação dos noviços. Alguns dizem que os banhos, hoje, em alguns terreiros, já não são mais tão rígidos: no tempo, de madrugada etc.

Assim, é possível interpretar a cantiga da seguinte forma: Zaze é a divindade inspiradora do noviciado.

De acordo com os informantes, *Zaze* é uma divindade masculina, entretanto, aparece – na cantiga – o adjetivo “bela” (bela *Zaze*), atribuindo à divindade o gênero feminino. Há também, nesse mesmo verso, o vocábulo português “que”, antes do adjetivo, dando uma conotação exclamativa (*Que bela Zaze!*).

### *Kaiangô*

Senhora dos ventos e das tempestades, companheira inseparável de *Sângó*, ela é conhecida pelos angoleiros como *Bamburucema* ou *Matamba* e pelo povo da nação *ketu* como *Yánsán*. Na casa do *tateto*, também é conhecida como *mameto kaiangô*.

*Ô sinhá Vanju*

*Ô sinhá Vanju ê*

*Aê Bamburucema*

*Ela é sinhá Vanju ê*

Nos dois primeiros e no último versos, o vocábulo da língua portuguesa *sinhá* está em linguagem popular. Pode-se observar, na cantiga, um dado lingüístico histórico: a maneira como os escravos se

referiam às moças brancas, suas donas, as famosas *sinhazinhas*. É possível, que a transmissão oral tenha dado conta de manter esse léxico através das práticas mágicas do culto a *nkisi*.

Os dois últimos versos revelam que a divindade geral é *Bamburucema*, mas ela possui uma característica particularizada, diferenciando-a de todas as outras. *Vanju* é o que se conhece nos candomblés, de modo geral, por “qualidade”. Segundo Prandi (1991a):

O eu é sagrado no candomblé. Qualidades, avatares ou caminhos do orixá são partes ou segmentos da sua própria biografia mítica ou representações de locais em que nessa forma foi ou é cultuado. Ex.: orixá-geral = xangô; a partir dele vêm as qualidades, que são doze: airá (o xangô branco), alacorô, aganju, afonjá, dada, ogodô, ocacossô, balu, inquietá, ossi, igboná e olugbé.

*Aê Bamburucema*

*Bamburucema*

*Aê mavanju*

*Aê Bamburucema*

*Bamburucema*

*Aê mavanju*

Essa cantiga fala da terra, pois ela relembra a lenda em que kaiango se transformou em vento. Essa história é transmitida pela divindade incorporada, através de sua dança, como se estivesse em um redemoinho, girando sem parar. A saia rodada da filha-de-santo provoca uma alusão aos ventos; com uma das mãos para o alto, gira – ao mesmo tempo – o *axerim* ‘ferramenta pra espantar maus espíritos’.

É uma dança rápida, cujo ritmo é o barravento, conforme mostra a foto abaixo:



Foto: Mara Bertalha

### *Tempo*

Esse é um *nkisi bantu*, cultuado apenas nas casas de nação angola. As cantigas a ele dedicadas são tanto em língua portuguesa como em um repertório lingüístico da casa.

De acordo com Valdina Pinto (1997:57):

O *nkisi* que tem o domínio do vento, que é o próprio vento, a tempestade, é o **Tempo** ou **Ndembu**, **Kitembu**, **Dembwa**, **Tembwa**; é cultuado numa árvore, cuja parte de cima do solo representa o mundo dos vivos e a parte de baixo do solo, as raízes, o mundo dos mortos; e Tempo, através da sua árvore liga esses dois mundos; tem parte com o que está no ar e com o que está na terra.

*Tempo não tem casa*  
*Tempo mora na rua*  
*Morada de Tempo é*  
*É no clarão da lua*

### *Kavungo*

*Obaluàiyé* é o *òrìsà nàgó*, cujo domínio é a terra. Possui o seu panteão, conforme estudado no capítulo “A força da palavra usada nos rituais”. Nos candomblés de nação angola, tem o nome de *Kavungo* ou *Nsunbu* ou *Ntoto*.

*Ê sumbu rê rê rê*  
*Sumbu é pôpo de monã*  
*Sumbu rê rê rê*  
*Sumbu é pôpo de monã*

*Nsunbu* é um dos nomes pelo qual a divindade da terra é conhecida. *Pôpo* e *monã* parece atribuir-lhe alguma característica. O segundo vocábulo é pronunciado pelos fiéis anasalado; se não estivesse com o som nasal seria *mona* 'criança ou filho(a)'. Nesse caso, o vocábulo *monã* pode ter outra significação. Não encontrei nenhuma das duas palavras em minhas pesquisas.

#### *Katendê*

De acordo com Povoas (1989:35):

Um fenômeno curioso aconteceu, no Brasil, a respeito de *Ôsanyin*. *Ôrișà* patrono das folhas identificou-se sincreticamente com a *Caapora* dos indígenas, *Caipora* para os nordestinos. Porque *Caapora* termina em *-a*, *Ôsanyin* passou à categoria de *ôrișà* feminino em alguns *terreiros*.  
 (sic)

Òsanyìn recebe o nome de *katendê* nas comunidades angola.

*Katendê ê ê*  
*Katendê, Katandêngoma*  
*Katendê na aruanda ê*

*Aê caipó*  
*Caipora guerreira*  
*Caipó do meu reinado*  
*Caipó do mundo inteiro*

A primeira cantiga se refere à morada das divindades e entidades encantadas: *aruanda*, transmitindo que a divindade das folhas estava lá, mas “desceu” na terra, atendendo ao chamado dos mortais através da incorporação em um filho por meio do som do *ngòmà* ‘tambor’.

A segunda cantiga reforça justamente a abordagem de Póvoas sobre o sincretismo e a atribuição de gênero feminino a Òsanyìn. Na casa do *tateto*, *katendê* é o *nkisi* masculino e *katendenganga* é o feminino. Pode-se observar a presença da língua portuguesa apenas, sem nenhuma palavra estranha a ela; entretanto, percebe-se uma palavra diferente *caipó*: trata-se de uma redução de *caipora* para dar aos versos a musicalidade.

*Dandaluna*

O vocábulo *Dandaluna* possui variações de pronúncia entre o povo-de-santo da nação angola. Alguns pronunciam *Dandalunda*, outros, *Dandalunga*. No terreiro em que concentrei minha pesquisa, pronunciam *Dandaluna*. A divindade é muito cultuada e conhecida nos meios candomblecistas com o seu nome *yorùbá Òsun*, cujos domínios são as águas doces: rios, lagos, cachoeiras.

*Terê compensuê,*  
*Terê compensuá,*  
*Terê compensuê,*  
*Dandaluna quimbandá.*

Nesta cantiga, o *tateto Roxitalamin* explicou que *Òsun* está saudando o *quimbanda* ‘pai-de-santo’ da casa. Nessa cantiga, a divindade está dizendo ao pai-de-santo que ele é amado por ela como ama a seu filho *Terê compensuê*, relacionado à divindade *yorùbá Logunedé*, que – pela lenda – é o filho de *Òsun* com *Osósi*.

Pela fala dos entrevistados, pude notar que – na cantiga – a sílaba tônica /-ban-/ muda para a última sílaba /-dá/ = *quimbandá*. Poderia se considerar uma licença poética para harmonização musical?

*Rê, rê, rê, dandá*  
*Rê, rê, rê, dandá*

*Roxitalamin* explicou-me que essa cantiga fala à divindade que a sala lhe pertence e que ela pode tomar conta, dançando leve e solta.

*Gangazumbá*

Divindade das águas salgadas, conhecida em todo o Brasil como *Yémanjá*, a rainha do mar, local para onde vão multidões uma vez por ano para prestar-lhe homenagens, levando presentes.

" *Gangazumbá é*  
*Ô Gangazumbá*  
*É Ganga kibuki a sóba*  
*É Gangazumbá*

Nessa cantiga, especialmente, disse o *tateto* que o vocábulo *kibuki* significa 'lugar'. A cantiga está transmitindo que a rainha do lugar é *Yémanjá*, conhecida também pelos angoleiros de outras casas como *Kaiá*.

*Tarakizunga*

Essa divindade é considerada a mais antiga, segundo o *tateto*. Disse que nas casas dos seus irmãos-de-santo, é também conhecida pelo nome de *Zumbá*. Costuma-se também, pelo respeito imposto pela divindade, colocar o vocábulo *mameto* na frente de sua denominação. Quando se louva esse *nkisi*, na casa do *tateto*, só as mulheres dançam e os homens ficam de cabeça baixa, em sinal de respeito. É um *òrìṣà nàgó* muito conhecido nos meios afro-brasileiros com o nome de *Nàná*.

*Vulaiô vulaiô*

*Gangavulá*

*Vulaiô vulaiô*

*Ganga vulá*

Por ser um *nkisi* do panteão da terra, *Tarakizunga*, essa cantiga está aludindo ao seu local de domínio. Diz a cantiga que ela está a se banhar nas águas da chuva que, após terminarem, transformam-se em lama a seus pés. A lama é o seu local de domínio. Podemos fazer uma analogia com o barro que originou a vida na terra, pois o *nkisi*, de acordo com as informações obtidas, é o mais antigo da terra.

*Angorô*

*Ôsúmàrè* é a divindade que representa o arco-íris, possuindo como atributo a serpente sagrada. Devido a isso, algumas de suas danças imitam o rastejar da cobra. Seu nome nos candomblés angola é *Angorô*, pelo qual é bastante conhecido.

*Angorô ô ô*

*Angorô*

*Angorô ta no kajiungongo*

*Jakondondô meu kimbandá*

Na casa do *tateto*, o *tata kambono*, canta a cantiga acima para avisar ao pai-de-santo que *Angorô* incorporou em um filho-de-santo. Referindo-se à sua atribuição de serpente, *Angorô* é o macho e a fêmea

é *Angoroméa*. O pai-de-santo deve vir à sala para que *Angorô* não se transforme na serpente. *Angorô* é um *nkisi* muito respeitado e, ao mesmo tempo, temido dentro do terreiro, porque diz a lenda que ele é o guardião das águas da vida (*Angolô* = o arco iris).

### *Lembaringanga*

Divindade mais conhecida pelo nome *nâgó Ôsàlá*. *Nkisi* muito respeitado e que encerra todas as cerimônias de candomblé, não somente no *Înzô Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze*, como também em outras casas dessa e de outras nações. De acordo com o *tateto*:

Na minha casa, ele é recebido por todos os *nkisi* de imediato sentado em um trono e todos os *nkisi* dançam em louvor a ele, pois ele quase não dança.

*Lembaringanga jafurama cecé*

*Lembaringanga jafurama cecé*

*Lembá lembá dilê*

*Lembá é de kanemburá*

*Lá vem o dia raiá*

*Jafurama*, de acordo com o *tateto*, significa *pemba*, o branco relacionado a *Lembaringanga*.

#### 9.1.4. Ritual de iniciação

O ritual de iniciação é ponto de referência do indivíduo para tudo o que lhe suceder depois dessa data. É o início da vida religiosa da pessoa, é de onde partem todas as informações acerca de sua espiritualidade, que passará a indicar os caminhos da vida material. Nada se fará, a partir de então, sem consultar os desígnios divinos.

Há o ritual de iniciação secreto, no interior da camarinha, com a presença apenas da comunidade religiosa. Esse não me foi permitido registro de nenhuma espécie; porém, o ritual público foi registrado e transcreverei as cantigas. Antes das cantigas, transcrevo a descrição dada pelo *tateto* sobre o recolhimento de um aspirante à iniciação:

Numa casa de angola *Tombensi*, recolhe-se o iniciante, deixa que ele descansa um dia dentro da casa, depois dele já ter freqüentado algum tempo. No outro dia, se for *iaô* se toca o *bolonam*, se for rodante ... *ogãs* e *ekedes* é feito o ato do *orixá*, ele entra com o *ibá* do seu *orixá* nos braços pra dentro da sala, pro *roncó*. Se for *iaô* faz-se o *bolonam* e ele entra bolado. Passa-se dois dias descansando do *bolonam*, se faz os *ebós* pra limpeza da matéria, tira-se todos os *ebós* que forem necessários: de ruas, de cachoeiras, de estradas e dentro do barracão, que normalmente fica *ebó egum* e *ebó exu* e põe o *iaô* pra descansar mais três dias. Dá-se comida à cabeça do *iaô*, dá-se *bori* de *Oxalá*, descansa-se mais três dias. *Ibá ori* primeiro, depois o *bori* e descansa mais três dias. Se dá um outro *ebó* que a gente tira no próprio *orixá* pra tirar a parte negativa do *orixá*, pois mesmo ele sendo um *orixá*, ele tem o seu lado negativo. Depois desse *ebó* no *orixá*, em seguida, o *iaô* já vai pras *insaba*, pras folhas. Quatro dias depois das folhas, catula-se o *iaô* e dá a primeira saída dentro da casa, só pros filhos da casa. Recolhe-se o *iaô* e descansa mais três, dois ou um dia, dependendo do *orixá*. Se raspa o *iaô*, se dá

uma outra saída que se chama *sarandura*. Aí, nesse festejo todo o *iaô* já vem saudando e iniciando o fundamento do *orixá* dentro da nossa nação. Pra você entender, é assim: *Ogum* é *Ogum* em qualquer lugar, mas a gente quer que ele seja *Ogum* dentro da nação *Tombensi*. Então, a gente, nesta saída, vai mostrar pra ele como que segue a casa, qual o fundamento, qual a hierarquia da nação. Fazendo tudo isso, recolhe-se o *iaô*, espera-se mais três dias e o *orô* maior pras saídas de sacrifício, de *muzenzas*, de *sakelazenzas* e pra saída do nome, o *oro* maior, a saída de festa do *orixá* e do *iaô*.

Nota-se o uso de vocábulos do *yorùbá*, como: *iyawó* 'esposa', *òrìsà* 'divindade', *òro* 'ritual de iniciação', *òrì* 'cabeça', *bòrì* 'dar comida à cabeça', *ogã* 'pessoa do sexo masculino que não incorpora *òrìsà*', *ekede* 'pessoa do sexo feminino que não incorpora *òrìsà*', *igbà* 'conjunto de louça', *Ògún* 'divindade'.

Na festa pública, a *iyawó* sai na sala quatro vezes e, todas as vezes, há cantigas com significados específicos para cada uma.

#### 1ª saída

A *iyawó* sai, na sala, totalmente coberta por um lençol branco, bem abaixada, com as mãos em direção ao chão, dançando o ritmo *muzenza*.

Após dar a volta no barracão, o *tateto* diz aos presentes: "esta é a saída do sacrifício".

*Zenze é direkongo*

*Iaô*

*Zenze é direkongo*

*Ia ia iaô*

2ª saída

A *iyawó* sai com o rosto e os braços pintados de branco. A essa saída, se dá o nome de: pintura de *Òḡàlá*.

*Muzenza direkongo*

*Iaô*

*Muzenza direkongo*

*Ia ia iaô*

*Muzenza muzenza keobato*

*Ê muzenza*

*Mokorozenza kafule*

*A muzenza keobato*

*Iaô*

*A muzenza koebati*

*Ia ia iaô*

3ª saída

A *iyawó* sai pintada por diversas cores, representado todos os orixás.

*Sakelazenza é malongo*  
*Ê vunje é sake é sake*  
*Sakelazenza é malongo*  
*Ê maiongombê*

*Aê aê kwazenzê*  
*Aê aê kwazenzê*  
*Katipondirá*  
*Aê muzenza*  
*Kwazenzê katipondirá*

*Muzenza muzenza siakocilê*  
*Aê mameto*  
*Muzenza siakocilê*  
*Aê tateto*

Essa cantiga está alertando aos pais e mães que eles também são *muzenza* ‘noviços’ do *òrìṣà*, pois a idade de feitura-no-santo, diante da divindade não tem nenhuma importância. É como um filho para um pai: mesmo adulto, para o pai o filho será sempre uma criança. Essa questão, no *candomblé*, implica também, a humildade da pessoa diante do sagrado e da comunidade.

4ª saída

Saída com a roupa e os paramentos da divindade pessoal do iniciado. Nessa saída, o pai-de-santo convida um zelador ou um ebome de outra casa para *adijineuandê*. *Oruko* do *nàgó*. Essa pessoa será o padrinho ou madrinha de nome da muzenza (*iyawó* em *nàgó*), a quem ela sempre deverá respeitar. Canta-se a mesma cantiga da 3ª saída.

*Muzenza muzenza siakocilê*

*Aê mameto*

*Muzenza siakocilê*

*Aê tateto*

Após o nome, o *nkisi* dança, encerrando a sua festa.

A tradução genérica dada pelo *tateto* foi que as cantigas vão fazendo uma espécie de apresentação da *iyawó*, revelando que a noviça é uma criança e que precisa ser amparada. Isso se confirma pelos atos das pessoas em volta, pois todos demonstram uma preocupação e parecem querer proteger aquele Ser a cada saída na sala.

Maia (1961:444) registra:

*Noviço, noviça, ss. m. e f. KIMB.: Mundumbe, ndumbe, muenga.*

### 9.1.5. Rezas

Buscarei, nessa parte, reconstruir os significados de duas rezas, a partir do que conseguir identificar nas fontes pelas quais tenho me embasado e pela interpretação dada pelo *tateto*, visando a uma análise mais detalhada.

#### 1ª reza

*Muxaká de tuburungúru*

*Gunzo é um gunzo um burá burá*

*Um se ke um se ke*

*Um gangaiô, um sambuká*

*Arroxa, arroxa*

*Bate muzanga se ke rê um a de koro*

*Bate massanja tualá*

*Kombaête koro*

*Kombaê ê koro*

*Kombaête koro*

*Kombaê ê koro*

*Maianga tendenbunzo a dilongá*

*É um meputo, é um meputo*

*Dizambi muteto kaiangô*

*Corre num banda samba Jim Jim*

*Dilonga, dilongá*

*Akweto, akwetu*

*Muisanga, muisangá*

*Para mim brokó, brokó*

*Mararongo*

*Maiango, mafilo nukaiangó*  
*Zangue aé zuá*  
*Bongozela zelulu*  
*Losange taka, taka*  
*Taka, lenga, lenga kwenda jira*

Termina a reza e o *tateto* responde o sete *kwenda* (resposta da reza):

*Se ke se de kwandandaluna*  
*É um se ke se de kwandá*  
*Se ke se de kwandandaluna*  
*É um se ke se de kwandá*  
*Losanje kaia*  
*Losanje damukanguê ê*  
*kedundunkaia lakaia diamundelé*  
*Asutenda auê*  
*Óia dundun kaia lukaia diamukwenun*  
*Angoroméa samba de angola .*  
*Azuelê katu de mala*

Nessa parte da reza, todos respondem:

*Azuelê katu de dandaluna*  
*Azuelê katu de malá*  
*Losange kaia losange de amukanguê ê*  
*Kedundunkaia lakaia de amundelé*  
*Asutenda auê*  
*Oia dundun kaia lakaia de amukwenun*  
*Angoroméa samba de angola*  
*Azuelê katu de monã.*

Partindo dos significados propostos pelo *tateto*, podemos proceder a uma reconstrução dos significados, estabelecendo ligações com as significações encontradas nos autores constantes da bibliografia.

Durante as investigações, pude constatar a presença desse texto em algumas casas da nação angola. Em cada uma delas, há uma organização lingüística diferente, de acordo com a história cultural e mítica do pai ou mãe-de-santo. Essa diferença, por vezes, pode se apresentar através da troca de posição de vocábulos ou com a presença de vocábulos novos, podendo também significar uma perda do contato entre as comunidades; porém é uma reza, considerada “oficial” dessa nação.

O texto acima transcrito se refere à história da casa, objeto deste estudo: os antepassados míticos (*nkisi*) e humanos do *tateto*; os objetos ritualísticos, utilizados pelo *Ìnzò Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze*; as lendas, transmitidas ao *tateto* pelos mais velhos, dos quais ele fala “os meus mais velhos me contaram...”

A reza foi sendo transmitida historicamente, de pai para filho e, possivelmente, a exemplo de outros textos, também perdeu vocábulos ou os modificou com a oralidade.

O texto começa, falando da ‘força’ do terreiro e do *òrìsà* que traz a fartura:

*Tuburungúru* ‘o senhor da fartura, da boa caça’

*Gunzo é um gunzo - ngùzu, ngùzu* ‘força’

*Meputo* ‘faísca’, possivelmente, de alguma tempestade trazida pela senhora dos ventos *kaiango*.

Assim como sempre acontece, após as tempestades vem a calmaria. Assim como *Jim Jim* 'formiga' protege o formigueiro das águas, é preciso saber proteger o terreiro contra as demandas.

Todo terreiro possui *dilonga* 'prato de ágate' e *dilongá* 'caneca de ágate', utensílios usados pelos fiéis que estão em obrigação de suas divindades.

Os versos: *Dilonga, dilongá*  
*Akweto, akwetu*

Talvez seja possível uma reconstrução da seguinte forma: 'os nossos pratos e as nossas canecas', visto encontrarmos o registro do pronome possessivo em Cordeiro da Matta, (1864 :106):

*Mukúetu, pron.poss. Nosso. Pl. Akúetu.*

Há histórias, passadas de pai para filho, contadas sobre os de antigamente. Talvez, nos primeiros tempos das práticas mágicas em terras brasileiras, fugindo à vigilância dos senhores, os escravos apanhavam as ervas nas matas, próximas a algum riacho ou mina e ali faziam a *maianga* 'banhos na madrugada'; com uma *dilongá* o *tateto* ou *mameto* banhava o fiel na escuridão, vislumbrando apenas as luzinhas dos *tendenburo* 'vagalumes'.

A divindade da terra é saudada *Mararongo zélulu*, fazendo com que o *tateto* se lembre de *Ômolu*, divindade de seu pai-de-santo, já falecido.

A reza vai chegando ao final da primeira parte, então, se pede licença para partir *kwenda jira*.

Conforme Cordeiro da Matta (1864:85):

*Kúenda, v. a e n. Andar; caminhar; marchar; viajar.*

Assim, é possível reconstruir hipoteticamente *kwenda jira* por: “chegamos ao final das atividades, então, cada membro da comunidade seguirá o seu caminho”.

Na Segunda parte da reza, fala-se sobre a divindade das águas doces *dandaluna*. A reza, nessa parte, assume um ritmo diferente, mais musicalizada, essa parte final é cantada.

O vocábulo *azuelê* assume características do português, transformando-se em verbo da 1ª conjugação *azuelar*. Pude constatar esse fato não só na comunidade investigada, mas em outras com as quais tive contato no período de coleta de dados. Os falantes dos meios candomblecistas dizem frases, como: “Você pode azuelar”; “Azuelei na casa dele”; “Azuele, por favor”.

*Azuelê katu de dandaluna*

*Azuelê katu de mala* (esta parte da reza é cantada)

Talvez seja possível, então, uma reconstrução da seguinte forma:

“Cantem, saudando a divindade das águas doces porque a água é a fonte da vida”.

*Angoroméa samba de angola*

Esses versos simbolizam uma conversa dos filhos de *Angoroméa*. Disse o *tateto* que a palavra *samba*, num texto, significa 'sempre uma diálogo'.

De acordo com Maia (1961: 197), *Samba* significa deusa protetora dos caçadores.

2ª reza

*Kibuki samba angola*

*Matamba angola*

*Zaze angolá*

*Kosibambi*

*Lamba angu lamba angola*

*Mutacalambo*

*Burungúru*

*Zumbirás está na kumbi maraiais*

*Katumandaras*

*Embebereketé*

*Kitambeiros keluskeasoba*

*Kaxibirijina kaxibirijina*

*Enguesa kombanda ingorossi*

*Tateto Roximokumbe*

*Kesinavuru*

*Kemiringonga*

*Ora kombanda*

*Maras katumandaras*

*Kibuki samba angola zaze angolá*

Ajoelhar-se para 'conversar' com as divindades. Será uma conversa com os ancestrais míticos da casa. Aparece o vocábulo *samba*, que – para o *tateto* – significa 'estabelecer um diálogo'. E a reza segue, citando as divindades com as quais será estabelecido o diálogo: *mameto Kaiangô, Kosibambi, Mutacalambo, Burungúru, Zumbirás, keluskeasoba, Roximokumbe.*

Todos os presentes (*Embebereketé*) e os filhos da casa (*Kitambeiros*), segundo o *tateto*, através dessa reza que é pública, estão fazendo uma invocação ao povo antigo, na figura de *Zumbirás* e ao povo atual, na figura de *keluskeasoba*, falando sobre a origem dos nomes (*kaxibirijina*) e pedindo permissão (*enguesa kombanda*) para fazer as louvações às divindades (*ingorossi*).

Observei a repetição dos vocábulos *Marás katu mandarás* 'pai, filho e espírito santo' (tradução dada pelo *tateto*) no diálogo de interlocução entre os membros da comunidade e nessa reza *kibuki*. *Marás* e *Mandarás*, apesar da tradução dada, têm muita semelhança com os verbos portugueses na segunda pessoa do discurso /tu/, sobretudo o vocábulo *mandarás*.

### 9.1.6. Considerações Finais

As palavras isoladas, o diálogo, as cantigas e as rezas constituíram-se numa amostra dos textos orais do *Ìnzò Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze*, na tentativa de efetuar uma análise lingüística comparativa da língua negro-africana *kimbundu* com o que existe dela na comunidade investigada.

Um dos traços lingüístico *kimbundu* são as pré-nasais, como por exemplo: *njllà, nzàji*. Em português, essa característica lingüística não acontece; na comunidade, em palavras como essas, ocorre uma desnasalização natural: *jira, zaze*, ocorrendo também a alteração dos sons [l] para [r], na primeira e [ʒ] para [z], na segunda.

O português brasileiro, dentre as suas particularidades, na linguagem oral, apresenta variação na concordância nominal. Por exemplo, uma frase como: “as makota da minha casa” e não “as makotas da minha casa”; o artigo está no plural, não sendo necessário, para a compreensão, repetir a marca de plural no substantivo. No entanto, o vocábulo *kimbundu* já está no plural, conforme Pedro (1993:121-123):

*Mà + kòtà = màkòtà* - ‘primogênitos, primogênicas, os mais velhos, os mais novos’, plural, prefixo nominal da classe 6 /ma-/.

*Dì + kòtà = dikòtà* - ‘primogênito, primogênita, o mais novo, o mais velho’, singular, prefixo nominal da classe 5 /di-/.

Presume-se, então, que alguns vocábulos permaneceram e outros desapareceram: *Màkòtà* é um dos vocábulos que permaneceu, inclusive, com seu significado de origem: “mais velhos”, e *dikòtà*, o vocábulo singular, por alguma razão se perdeu na cadeia da transmissão oral.

Existem, na comunidade investigada, vários utensílios de cozinha, ligados ao mágico-sagrado da casa. Por exemplo, uma pessoa que esteja em período de obrigação, só pode tomar água em uma caneca de ágate ou tomar as refeições em prato também de ágate. *Dilòngà*, em *kimbundu*, significa ‘prato’. O vocábulo, nessa e em outras comunidades da nação angola, se realiza com a mudança do acento tônico:

*dí* – ‘lon – ga    ‘prato’

*dí* – lon – ‘ga    ‘caneca’

Há alguns vocábulos *kimbundu* que assumem características do português, como por exemplo, *Kúfwà* ‘morrer; morte’. Quando morre alguém do culto, dizem: “tal pessoa cufou”. Ocorre a conjugação do verbo em tempo, modo e pessoa (Ele cufou). A comunidade reconhece o vocábulo como um verbo, mas não o reconhece como um substantivo, cuja distinção é registrada por Pedro (1993:29):

*Kú* – ‘fwà            ‘morrer’

‘*Kú* – fwà            ‘morte’

Como se pode observar pelo registro de Pedro, as duas classes gramaticais se distinguem pelo acento tônico.

Pode-se perceber, em vários textos, a presença de termos do *yorùbá*; conforme se verifica, neste estudo, essa presença deve-se ao fato da predominância do rito *nàgó* em relação aos outros ritos, e o rito angola, tendo perdido algumas de suas características, acabou por adotar o panteão de *òrìṣà nàgó*, embora nomeando-os diferentemente. (cf. Prandi, 1991a) Mas, o inverso também acontece, pois há alguns termos *kimbundu* com uma presença marcante nos meios candomblecistas, como *kizila* (Póvoas, 1989:27).

Através deste estudo, foi possível reconstruir alguns dos significados dos textos orais, a partir do que representam para a comunidade, estabelecendo uma relação com o que os autores registram em suas obras, citadas na introdução deste estudo e na bibliografia.

## 10. CONCLUSÃO

Há poucos estudos sobre a língua *kimbundu*, entretanto, o dicionário de Maia, o de Cordeiro da Matta e a tese de doutorado de José Domingos Pedro foram documentos importantes para a fundamentação deste estudo, permitindo um levantamento e análise de possíveis traços do *kimbundu* na língua ritual do candomblé de nação angola, sobretudo, na casa por mim investigada.

Os textos encontrados na casa de candomblé de nação angola *Înzô Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze* são de uma linguagem particularizada, visando a dar conta das práticas mágicas, sem preocupação com a origem das palavras utilizadas, se do *yorùbà* ou do *kimbundu*. Essa língua é denominada pela comunidade de língua-do-santo. Pela análise realizada, verifiquei a existência de traços lingüísticos do *kimbundu* que predominam em toda a ritualística, porém encontrei muitos vocábulos de étimo *yorùbà* e alguns termos provenientes do *kikongo*. Por outro lado, durante as investigações, encontrei também termos do *kimbundu* no candomblé *nàgó*, o que revela uma interação entre as comunidades e uma antigüidade histórica dos grupos *bantu*.

Apesar da supremacia do rito *nàgó*, esse candomblé angola é mais antigo e suas casas formam um bloco de resistência. Abrir as portas para a divulgação de sua linguagem e de seus ritos é uma forma de resitir. Os angoleiros têm consciência de que o léxico *nàgó* suplantou o *kimbundu*. Por exemplo: *àse* é mais usual do que *ngùzù*, assim como *òriṣà* é mais falado que *nkisi*.

O uso da língua no *Ínzô Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze*, preferencialmente, é a portuguesa. A língua negro-africana só entra em situação ritual, havendo, entretanto, palavras que fazem parte do vocabulário profano. Por exemplo: *kizila*, *cufar* etc. Observei a preocupação dos membros da comunidade em manter a transmissão oral e a reprodução dos textos, viabilizando o aprendizado de todos, pois, desde a iniciação, o fiel aprende os textos transmitidos historicamente através de uma cadeia de transmissão oral.

Provavelmente, os traços lexicais *kimbundu*, no interior dessa e de outras comunidades da nação angola, deve-se ao fato de que os negros *bantu* buscaram, numa situação de extremada emergência, preservar o seu *modus vivendi* através de sua língua materna, ainda que misturada com outras desde os primeiros contatos entre os grupos. A fim de conservar o segredo e o mistério de antanho, foram transmitindo a importância de se manter o segredo e, por muito tempo, a divulgação de textos dessa nação era um verdadeiro tabu

Atualmente, os pais-de-santo já permitem a divulgação de alguns de seus textos. O *tateto Roxitalamin* permitiu registros de uma cerimônia secreta e da reza *Muxacá*, considerada de fundamento em sua casa. Em outros tempos, tais registros não aconteceriam. É provável que essa abertura aos seus rituais seja uma preocupação com a própria difusão do rito, até mesmo para perpetuá-lo.

A transmissão oral, característica dos povos africanos, prevalece até hoje, provocando a mudança e a perda de formas e significados. Os termos foram sendo substituídos por outros ou alterados e reinventados. Apesar disso, foi possível reconstruir algumas formas e significados a partir dos textos orais registrados.

O que podemos observar, com olhos mais atentos, neste estudo preliminar, é que a comunidade investigada nos fornece importantes pistas para futuros estudos de reconstrução do idioma *kimbundu* no

interior das comunidades religiosas de candomblé da nação angola no Brasil.

## 11. BIBLIOGRAFIA

- AFLALO, Fred. (1996) *Candomblé: Uma Visão do Mundo*. São Paulo, Mandarin.
- AMARAL, Rita de Cássia. (1993) *A cor do axé: brancos e negros no candomblé de São Paulo*.
- ASHER, R.E. & SIMPSON, J.M. (s/d) Bantu Languages. In: *The Encyclopedia of Language and Linguistics*. Vol. 1, Oxford, New York. Seoul. Tokyo, Pergamon Press: 302-311.
- BAMGBOSE, AYO. (1966) *The assimilated low tone in yoruba*. Amsterdam, North Holland publishing, vol. 16.
- BARCELLOS, Mario Cesar. (1998) *Jamberesu: As Cantigas de Angola*. Rio de Janeiro, Pallas.
- BASTIDE, Roger. (1971) *As Religiões Africanas no Brasil*. 2º vol., São Paulo, Pioneira.
- \_\_\_\_\_. (1978) *O candomblé da Bahia*. São Paulo, Nacional.
- BONVINI, E. (1996) Repères pour une histoire des connaissances linguistiques des langues africaines I. Du XVIe. au XVIIIe siècle: dans la sillage des explorations. In: *Histoire, Epistemologie, Langage* 18(2):127-148
- BONVINI, E. & PETTER, M.M.TADDONI. (1998) Portugais du Brésil e Langues Africaines. In: *Langages Revue Trimestrielle*. Juin 98 – 130 L’hyperlangue brésilienne.
- CARNEIRO, Edson. (1961) *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Conquista.
- \_\_\_\_\_. (1981) *Religiões negras, negros bantos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

- CASTRO, Yeda Pessoa de. (1979) Língua e nação de candomblé. *África*, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, Departamento de Sociologia, nº 4: 57-76.
- \_\_\_\_\_. et alii (1985) O afro-negro e a língua no Brasil. In: Motta, Roberto (org.) *Os afro-brasileiros*. Recife, Edit.Massangana-Fundação Joaquim Nabuco (cursos e conferências, 19): 72-81.
- \_\_\_\_\_. (1967) *A sobrevivência das línguas africanas no Brasil: sua influência na linguagem popular da Bahia*. *Afro-Ásia*, nº 4-5: 25-34.
- \_\_\_\_\_. (2000:81-97) Colaboração, Antropologia e Lingüística nos Estudos Afro-Brasileiros. In: *Faraimará – O Caçador Traz Alegria – MÃE STELLA 60 anos de Iniciação*. (Org. MARTINS, Cléo & LODY, Raul) Rio de Janeiro, Pallas.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. (1999:71-91) Em Torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In: *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. (org. CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson). Rio de Janeiro/ Salvador-BA, Pallas, CEAO, CNPq.
- FERNANDES, F., LUFT, C.Pedro & GUIMARÃES, F.Marques. (1996) *Dicionário Brasileiro Globo*. São Paulo, 42ª ed.Ed.Globo.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. (2000) *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa, 3ª ed*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- FONSECA JR. Eduardo. (1993) *Dicionário Yorubá (nagô) / Português*. 2ª edição. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- GONÇALVES SILVA, Vagner. (1994) Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira. In: *As Religiões na História*. São Paulo, Ática.
- LEITE, Fábio. (1995/1996) Valores Civilizatórios em Sociedades Negro-Africanas in: *África – Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S.Paulo, 18-19(1):103-118.

- LOPES, Nei. (1995) *Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro, Imprensa da Cidade.
- MAIA, pe. Antonio da Silva. (1961) *Dicionário Complementar Português-Kimbundu-Kikongo* (compilado – Línguas nativas do centro e norte de Angola). Tipografia das Missões-Cucujães-1ª ed. (2500 exemplares)
- MARTINEZ, Paulo. (s/d) *África e Brasil: Uma Ponte sobre o Atlântico*. 3ª ed., In: *Polêmica*, Moderna.
- MARTINS, Cléo & LODY, Raul. (2000) *Faraimará – O Caçador traz Alegria – MÃE STELLA 60 Anos de Iniciação*. Rio de Janeiro, Pallas.
- MATTA, J.D. Cordeiro da. (1864) *Diccionario Kimbundu-Portuguez* Lisboa, Typografia e Stereotypia Moderna da Casa Editora Antonio Maria Pereira.
- MATTOSO CAMARA JR., Joaquim. (1984) *Estrutura da Língua Portuguesa*. Petrópolis, 14ª edição, Vozes.
- MELO, Gladstone Chaves de. (1981) A Influência Africana. In: *A Língua do Brasil*. Rio de Janeiro, 4ª ed., Cap. IV: 73-89).
- MOURA, Glória. (1996) A força dos tambores: a festa nos quilombos contemporâneos In: *Negras Imagens: Ensaio sobre Cultura e Escravidão no Brasil*. (org REIS, Leticia Vidor de Souza & SCHWARCZ, Lilia Moritz). São Paulo. EDUSP.
- ORTIZ, Renato. (1978) *A Morte Branca do Feiticeiro Negro. Umbanda: Integração de uma Religião numa Sociedade de Classes*. Petrópolis, Vozes.
- PEDRO, José Domingos. (1993) *Etude Grammaticale du Kimbundu (Angola)*. These de Nouveau Regime pour l'obtention du DORAT EM LINGUISTIQUE. Sorbonne, Université René Descartes. U.F.R. DE LINGUISTIQUE GENERALE ET APPLIQUEE.

- PETTER, Margarida M.Taddoni. (1999) *Africanismos no Português do Brasil*. Comunicação no II Congresso Nacional da Associação Brasileira de Lingüística de 25/02 a 27/02/1999, UFSC.
- PINTO, Valdina. (1997) Nação Angola. In: *II Encontro de Nações de Candomblé*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Programa "A Cor da Bahia": Fundação Gregório de Mattos, Câmara dos Vereadores. 118p.il.
- PÓVOAS, Ruy do Carmo. (1989) *A linguagem do candomblé: níveis sociolingüísticos de interação afro-portuguesa*. RJ, José Olympio Editora.
- PRANDI, J.Reginaldo. (1991a) *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec.
- \_\_\_\_\_. (1991b) A religião e a multiplicação do eu – Transe, papéis e poder no candomblé. In: *Revista USP* Março/abril/maio. São Paulo, Hucitec.
- \_\_\_\_\_. (1996) *Herdeiras do Axé: Sociologia das Religiões Afro-Brasileiras*. São Paulo, Hucitec.
- \_\_\_\_\_. (1999:93-111) Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras. In: *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. (org. CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson). Rio de Janeiro/Salvador-BA, Pallas, CEAO, CNPq.
- ROCHA, Agenor Miranda. (org. PRANDI, J.Reginaldo) (1999) *Caminhos de Odu*. Rio de Janeiro. Pallas.
- \_\_\_\_\_. (1994) *Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro: a nação Ketu: origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- \_\_\_\_\_. (2000:10) Introdução. In: *Faraimará – O Caçador traz Alegria – Mãe STELLA 60 Anos de Iniciação*. (Org. MARTINS, Cléo & LODY, Raul) Rio de Janeiro, Pallas.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. (1935) *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. (1977) *Os africanos no Brasil*. São Paulo. Nacional.

- ROWLANDS, E. C. (1969) *Yoruba*. London. Hodder and Stoughton.
- SERRA, Ordep. (1995) *As Águas do Rei*. Rio de Janeiro. Vozes.
- SILVA, Thaïs Cristófaro. (1999) *Fonética e Fonologia do Português*. São Paulo, Contexto.
- SILVA, Ornato José da. (1989) *A Linguagem Correta dos Orixás*. Rio de Janeiro. INFORBRAL. [Literatura Religiosa]
- TEMPELS, R.P. Placide.(1949) *La Philosophie Bantoue*, Chapitre II, *L'Ontologie des Bantoues*, Collection Présence Africaine, Paris (:30-47).
- VERGER, Pierre. (1981) *Orixás*. São Paulo, Corrupio.
- \_\_\_\_\_. (1985) *Lendas africanas dos orixás*. São Paulo. Corrupio.
- WARD, Ida C. (1952) *An Introduction to the Yoruba Language*. Cambridge, W.Heffer & Sons LTD.

#### Outras referências

- Conferência do Prof.Vivaldo da Costa Lima (27/08/1999) *Hierarquia e cargos do candomblé: os oyês da África para o Brasil*. PUC/SP.
- Informantes:  
*Bàbálòrísá* Armando *Akintundé* Vallado, (sacerdote do culto *nàgó*) do *Ilé Asé Yemojá Orukoré Ogun*. Rua Dolomita, 195 – Amador Bueno – Itapevi – SP.  
  
*Bàbálòrísá* Jair, de *Ode*, (sacerdote do culto *efān*) do *Ilè Asé Omo Ode*. Rua João Badue, 85 – Cidade Tiradentes – São Paulo – SP. CEP 08471-440.

*Tateto Famigüi*, (sacerdote do culto angola) do *Ìnzò Nkisi Zaze Nkosi*. Rua Vigário Albernaz, 749 – V.Gumercindo – São Paulo – SP.

*Tateto Ossaakiné*, sr. Vamberto Augustinho Alberto, (sacerdote do culto angola) da *Federação e União dos Centros de Umbanda e Candomblé Ossaakiné e Katuloyá*. Rua Sanamundo, nº 01 – Jardim Eliane – São Paulo – SP.

*Tateto Roxitalamin*, sr. Pedro Alves Bezerra, (sacerdote do culto angola) do *Ìnzò Nkisi Mameto Dandaluna Kisimbi Kiamaze*. Rua Elza dos Anjos Neves, 1011 - Jardim Marília – São Paulo – SP.

*Tateto Tauá*, (sacerdote do culto angola) sr. Joselito Evaristo Conceição da Confederação Banto do Brasil. Rua Alta, nº 13 – Vila Artem – Carapicuíba – SP. CEP.: 06385-630.

*Toy Vòdúnnon* Francelino de *Shapanan* (Sacerdote do culto mina jêje/nàgó, da *Casa das Minas de Thoya Jarina*. Rua Itália, 462 – Jd.das Nações – Diadema – SP.

- Palestra do Professor Emilio Bonvini em 13/09/2000. *Qual é o problema que as línguas africanas põem ao linguista hoje?*