



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE

**REMEMORANDO A CHAPADA DIAMANTINA:
HISTÓRIAS DO MULUNGU**

MARIA EUNICE ROSA DE JESUS SILVA

**Salvador
2006**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

MARIA EUNICE ROSA DE JESUS SILVA

**REMEMORANDO A CHAPADA DIAMANTINA: HISTÓRIAS DO
MULUNGU**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade do Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia, como parte dos requisitos à obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof^a. Dra. Yeda A. Pessoa de Castro

**Salvador
2006**

FICHA CATALOGRÁFICA – Biblioteca Central da UNEB
Bibliotecária: Jacira Almeida Mendes – CRB: 5/592

Silva, Maria Eunice Rosa de Jesus
Rememorando a Chapada Diamantina : Histórias do Mulungu / Maria
Eunice
Rosa de Jesus Silva . – Salvador, 2006.
153f. : il. retratos color.

Contém referencias e anexos.

Orientadoras: Yeda A. Pessoa de Castro, e Kátia Maria Santos Mota.
Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado da Bahia.

Departamento de
Educação . Campus I. 2006.

1. Língua portuguesa - Bahia - Africanismo - Vocabulário - Glossários, etc.
- 2.

Línguas africanas - Influência sobre o português - Vocabulário. I. Castro,
Yeda A. Pessoa. II. Mota, Kátia Maria Santos. III. Universidade do Estado da
Bahia

MARIA EUNICE ROSA DE JESUS SILVA

**REMEMORANDO A CHAPADA DIAMANTINA: HISTÓRIAS DO
MULUNGU**

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Yeda A. Pessoa de Castro _____
Universidade do Estado da Bahia

Prof^a. Dr^a. Kátia Maria Santos Mota _____
Universidade do Estado da Bahia

Prof^a. Dr^a. Mary Francisca do Careno _____
Universidade de Ribeirão Preto

Prof^a. Dr^a. Jaci Maria Ferraz Menezes _____
Universidade do Estado da Bahia

Salvador, 26 de outubro de 2006

Minha gratidão

A todos os meus informantes, especialmente a elas, as Matriarcas do Mulungu, pelo vínculo de amizade e confiança que se foi construindo no caminhar da pesquisa, uma vez que não basta apenas a simpatia entre pesquisador e informante, é preciso que nasça uma compreensão sedimentada na convivência e na relação construída da minha parte sobre uma comunidade – Mulungu de Boninal.

AGRADECIMENTOS

Às minhas filhas Vanessa e Marina, por entenderem as minhas ausências e pelo amor, carinho e atenção dedicados.

À minha família, minha mãe, minhas irmãs e meu irmão por pedirem a Deus para que eu pudesse terminar com êxito este trabalho.

À minha amiga Carla Quadros, pela amizade, seja nos momentos de risos, de frustrações, como também nas horas de medo.

À minha orientadora Prof^a Yeda Pessoa de Castro, pela atenção e incentivos dispensados.

À minha Co-orientadora Prof^a Kátia Maria S. Mota, por toda a atenção e compreensão.

A Zé Humberto, muito mais amigo hoje, pelo convívio, pela amizade e pelo carinho a mim dedicados.

Aos meus colegas de mestrado, pela oportunidade de tê-los conhecidos e convivido em momentos tão diversos.

À Gina e Solange, por todos os esforços em tornar as burocracias do Mestrado mais fáceis.

Aos meus professores do Curso de Mestrado em Educação e Contemporaneidade, pelos conhecimentos passados e dedicação na tarefa de formar mestres.

Aos meus colegas do Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias – Campus XXIII e aos meus amigos Carla Liane, Cássio Jânio e Adilson Paz, pelo convívio e contribuição dada no desenrolar da pesquisa.

A todos os entrevistados pela paciência em me receber e ajudar a compor o produto final deste trabalho.

A toda a comunidade e, em especial, aos entrevistados pela paciência em me receber e ajudar a compor o produto final deste trabalho.

RESUMO

É a partir do século XV que se iniciam os primeiros contatos dos negros-africanos, seu legado cultural com a Língua Portuguesa. Sabe-se que a resistência para tratar das questões relativas às línguas negro-africanas no Brasil passa pela importância atribuída à escrita em detrimento da oralidade. No município de Seabra e região, foco desta pesquisa, encontram-se muitas comunidades negras com uma população significativa, que sobrevive a partir de um modelo de cultura eurocêntrica que, com o decorrer do tempo, viu muito dos seus costumes e valores se perdendo e/ou se transformando, ficando apenas na memória dos mais velhos que hoje são (re) lembrados com saudades. Neste sentido, pretende-se, através do contato direto com algumas dessas comunidades, conhecer a história de um povo, sua religião, lendas, contos e narrativas. O que muito contribuiu para o desenvolvimento dessa região aurífera no apogeu da mineração e no seu declínio com o desenvolvimento da agricultura. Confirmando e preservando sua memória identitária mediante a valorização da cultura e das línguas dos negros-africanos que, mesmo trazidos à força, na condição de escravos, para o nosso continente, conseguiram sobreviver, adaptar-se a uma outra realidade e contribuir para a formação sociocultural do povo brasileiro.

Palavras-chave: Comunidades negras; línguas negro-africanas; português do Brasil; falares da Chapada Diamantina/BA; saberes locais

ABSTRACT

In Brazil, the African cultural legacy begins in the XV century through the first contact of African speakers with the Portuguese language. The resistance to deal with the questions about African languages in Brazil is due to the importance given to written language in detriment of orality. This research is based in the town of Seabra, in the gold mining region of Chapada Diamantina, Bahia, and its surrounding area, where many large communities of African descendants can be found. Because being forced to adopt a Eurocentric cultural way of life, they have lost many of their costumes and values, which subsist today only in the memory of the elders. Through the direct contact with some of these communities, we intend to obtain a better knowledge of their History, religion, legends, tales... The contribution of these people has got great importance to this region throughout its apogee and decline, because of the preservation of their identity, though their culture and language. Though being brought against their will, as slaves, to our continent, they were able to adapt to a new reality, helping build the social and cultural formation of the Brazilian people.

Key-words: Black communities, African languages, Brazilian Portuguese; Speech communities of Chapada Diamantina, local knowledge

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 - Esboço do mapa da Chapada Diamantina – Bahia	22
Figura 02 - Esboço do mapa do município de Boninal – Bahia	29
Figura 03 - Mulungu, árvore que nomeia a comunidade e a visão externa da Comunidade do Mulungu de Boninal	32
Figura 04 – Imagem de São Sebastião e a bandeira do Reis de São Sebastião do Mulungu de Boninal	52
Figura 05 - Esboço do mapa geográfico da África com os principais países que falam as línguas do Grupo Kwa e do Grupo Banto importantes para o Brasil no tráfico Transatlântico	81
Figura 06 - Esboço do mapa etnológico africano no Brasil	84
Figura 07 – Imagem da Escola Primária inserida na Comunidade do Mulungu de Boninal	122

SUMÁRIO

Resumo

Abstract

Lista de Figuras

INTRODUÇÃO

O Estudo.....12

A pesquisa.....18

CAPÍTULO 1. PEQUENAS GRANDES HISTÓRIAS DA COMUNIDADE DO MULUNGU.

1.1 O OURO E O DIAMANTE NA CHAPADA DIAMANTINA.....22

1.2 BONINAL – UMA HISTÓRIA QUE COMEÇOU NO SÉCULO XVII.....29

1.3 A COMUNIDADE DO MULUNGU: SUAS HISTÓRIAS.....32

1.4 AS MATRIARCAS DO MULUNGU: AFIRMAÇÕES DE MUITAS
HISTÓRIAS39

CAPÍTULO 2. O CONHECER DE UM POVO: SABERES E CELEBRAÇÕES.....46

2.1 O LÚDUCO E O RELIGIOSO NA COMUNIDADE DO MULUNGU.....50

2.2 A FESTA DE SÃO SEBASTIÃO E A APRESENTAÇÃO DO REIS DE SÃO
SEBASTIÃO DO MULUNGU DE BONINAL.....52

2.3 MEMÓRIAS DO MULUNGU: AS HISTÓRIAS QUE O TEMPO NÃO APAGOU	62
2.3.1 Casamento à Moda Antiga	64
2.3.2 Culto aos Mortos	66

CAPÍTULO 3. O LEGADO DAS LÍNGUAS NEGRO-AFRICANAS AOS FALARES DA CHAPADA DIAMANTINA / BAHIA

3.1 NOTÍCIAS DA PRESENÇA NEGRO-AFRICANA NO BRASIL	70
3.2 A PARTICIPAÇÃO DAS LÍNGUAS NEGRO-AFRICANAS NO PORTUGUÊS DO BRASIL.....	80
3.2.1 Aportes Lexicais de Línguas Negro-africanas aos Falares da Chapada Diamantina / Bahia	84
3.2.2 Notas Lexicológicas do Corpus da Pesquisa	87
3.2.3 Lexemas Não-dicionarizados.....	120

CAPÍTULO 4. ESCOLA E COMUNIDADE: DERRUBANDO OS MUROS LINGÜÍSTICOS.....

REFÊRENCIAS.....	137
-------------------------	------------

ANEXOS 143

ANEXO I – ROTEIRO DE ENTREVISTAS	144
ANEXO II – CARTA DE AUTORIZAÇÃO.....	146

INTRODUÇÃO

O ESTUDO

Nos municípios de Seabra, Boninal e região circunvizinha, pertencentes à Chapada Diamantina - Bahia, foco desta pesquisa, encontram-se muitas comunidades rurais, constituídas essencialmente de famílias negras que, mesmo sobrevivendo nos moldes de uma cultura eurocêntrica, não perderam as marcas culturais dos seus antepassados. Essa realidade despertou em mim uma série de indagações que *a priori* não tinham respostas. De onde surgiram essas comunidades? Como se formaram? Como é a relação da escola com essas comunidades? De que forma a escola lida com a língua ou dialeto desses indivíduos? Era desafiante buscar as possíveis respostas para todos esses questionamentos, principalmente porque a existência e a participação dessas comunidades na formação sócio-político-cultural da região são ocultadas diante da beleza da Chapada Diamantina que nos é mostrada como um cartão postal do turismo baiano e brasileiro.

O fato de muitas comunidades rurais pertencentes aos municípios de Seabra, Boninal e região circunvizinha serem, em sua maioria, compostas de negros e também estarem localizadas numa região geográfica de difícil acesso, sempre próximas das nascentes d'água e entre serras, levou-me a considerar a possibilidade de que os primeiros habitantes tinham sido escravos ou negros libertos que vieram para essa região no apogeu da mineração do ouro e do diamante, entre os séculos XVII e XIX, compreendendo muitos municípios que fazem parte da Chapada Diamantina.

Esses fatos históricos e econômicos serviram de estímulo para a busca de subsídios que justificassem os meus questionamentos de que a presença dessas comunidades se deu, principalmente, a partir da mineração. E como o serviço de mineração era exclusivo dos homens, as mulheres e os filhos ficavam *em casa* cuidando das plantações e da criação de animais. Daí surgem as comunidades, no primeiro momento, para fixar as famílias desses negros que desempenhavam as mais diversas tarefas, como vaqueiros, diaristas, pedreiros e, principalmente, garimpeiros. Com o esgotamento das minas de ouro e diamante, são obrigados a retornar para suas localidades, passando a cultivar a terra e praticar a agricultura de subsistência. E, por fim, a hipótese de que a linguagem encontrada nesses espaços seria comum a todas as comunidades e de que elas traziam elementos das línguas negro-africanas dos seus antepassados.

A primeira pista para a presença de línguas negro-africanas foi a **malamba**, comida típica do município de Seabra e da região circunvizinha. Em Piatã, município localizado a aproximadamente cento e cinquenta quilômetros de Seabra, esta mesma iguaria também é denominada de **quenga**, pois tem como principais ingredientes a galinha e o fubá de milho. Como no período em que fiz essas constatações estava cursando a disciplina Línguas e Culturas Africanas, ministrada pela Prof^a Yeda Pessoa de Castro, no Mestrado de Educação e Contemporaneidade, fiz uma consulta em seu livro *Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro* e constatei que as palavras pertenciam às línguas quicongo e quimbundo do grupo banto.

Para sustentar as minhas indagações e os questionamentos, fiz um levantamento dos fatos históricos que contribuíram para a formação dessas comunidades, a partir de uma pesquisa documental nos arquivos públicos dos municípios baianos de Lençóis e Mucugê, como também através da gravação de depoimentos de habitantes locais, os mais velhos, a fim de verificar a existência e a coexistência das marcas lingüísticas dessas comunidades na formação dos falares da região.

Logo, o tema em enfoque se justifica por duas razões. Primeira, porque é comum acontecer o desaparecimento gradativo dos regionalismos presentes nessas comunidades, devido à aceleração do processo de nivelamento da linguagem. Isto porque os padrões urbanos que se tornam atração constante, exercida pela cidade, principalmente sobre os jovens a partir da inserção da escola com um currículo monocultural, privilegiando uma cultura eurocêntrica, ao longo da nossa história, sempre ocultaram a participação dos negros-africanos na formação cultural e lingüística da sociedade brasileira. Em segundo lugar, especialmente, porque torna-se urgente afirmar e preservar as manifestações culturais com marcas de africanidade existentes nessas comunidades como patrimônio histórico de uma nação.

Diante do exposto, os objetivos a que me propus alcançar foram: a) adquirir um conhecimento da realidade étnica, social, cultural e lingüística da região da Chapada Diamantina, especificamente nos municípios de Seabra, Boninal e região circunvizinha; b) fazer um levantamento da linguagem existente, entendendo a língua como veículo de comunicação, informação, expressão e depositária dos saberes de uma cultura; c) verificar, através de uma pesquisa lexical, traços de línguas negro-africanas e de seus respectivos grupos étnicos; d) perceber a participação da instituição escolar na afirmação e/ou negação da identidade desses indivíduos, principalmente, a partir da valorização do ensino da norma padrão em detrimento da não-padrão.

De modo geral, espero, a partir desta pesquisa, contribuir para um levantamento dos saberes presentes nessas comunidades rurais dos municípios de Seabra e Boninal. Também é desejo meu que elas sejam reconhecidas a partir da cultura e da origem historiográfica da região, principalmente com aquelas com as quais trabalhei e, aqui, destaco a Comunidade de Mulungu de Boninal, procurando despertar nos habitantes a prática de um comportamento que possibilite uma atenção maior à realidade que os rodeia, conhecendo sua formação histórico-cultural, respeitando-a e se vendo como produto desta relação.

A pesquisa de campo voltou-se muito mais para a recolha de falas das pessoas mais idosas dos lugares, pois eu pretendia registrar uma fase mais antiga dos costumes e da língua da região e, a partir desta análise, observar alguns dados históricos não existentes nos livros, tampouco nos documentos sobre as localidades. Assim, os informantes selecionados para a pesquisa encontram-se na faixa etária entre quarenta e cinco e oitenta anos ou mais.

As etapas para esta pesquisa foram as que se seguem. Em maio de 2005, fiz uma visita às comunidades com a ajuda dos meus alunos do Curso de Letras Vernáculas da Universidade do Estado da Bahia – Campus XXIII – Lauro Oliveira e Ednei Cupertino – professores e filhos dessas comunidades. A partir do conhecimento das comunidades e de uma análise prévia do cenário da pesquisa, fiz as escolhas das localidades e dos informantes que iriam fazer parte do corpus do trabalho, seguindo como critério primordial a idade e permanência dessas pessoas na comunidade.

No segundo momento, elaborei um roteiro para as entrevistas, ou seja, um questionário semi-estruturado, uma vez que optei pela história de vida dos informantes. Em seguida, comecei a intensificar as visitas às comunidades, no período de maio a agosto de 2005, para fazer as gravações dos inquéritos. Vencida essa etapa, comecei a fazer as transcrições e concomitantemente a esta fase continuava com as visitas, pois muitos dados e informações sobre a história da região e dos próprios moradores eram colhidos nas conversas extra – gravações.

Para justificar as entrevistas, optei por dizer aos informantes que o interesse era conhecer e estudar a história da região, bem como obter informações sobre as experiências de vida dos moradores. Como a pretensão era fazer um levantamento histórico-cultural das comunidades, a ação inicial foi entrevistar as pessoas mais velhas do lugar, as quais detêm o conhecimento e a memória cultural da localidade.

Tal pretensão foi alcançada, visto que os mais velhos permanecem no local, enquanto que os mais jovens vão para os centros urbanos, principalmente São Paulo, e remetem dinheiro para a família sem, contudo, deixar de visitá-la periodicamente. Por isso, a variável faixa etária ficou restrita a depoentes que estivessem dentro de três faixas etárias, sendo informantes das comunidades de Baixão Velho, Lagoa do Baixão, Mulungu de Boninal e Vão das Palmeiras: a primeira entre 40 a 60 anos com 3 informante; a segunda entre 61 a 80 anos com 5 informantes, e a última faixa acima de 80 anos com 2 informantes, perfazendo um total de 10 (dez) depoentes, sendo 4 do sexo masculino e 6 do sexo feminino.

Em suma, as variáveis foram classificadas em dois tipos: a) extralingüística - faixa etária; b) lingüística - dados lexicais mais evidentes. Quanto às exigências para com os informantes, estes deveriam atender a alguns critérios básicos como: ser morador da comunidade; preferencialmente não ser escolarizado e ter idade igual ou superior a 40 anos.

No tocante ao critério de escolha, considerando-se a existência de aproximadamente vinte comunidades nos dois municípios envolvidos na pesquisa, esta foi além do fator distância dos centros urbanos, pois a comunidade do Mulungu de Boninal, tomada como referência, está localizada a aproximadamente sete quilômetros da cidade.

Esta dissertação *Rememorando a Chapada Diamantina: Histórias do Mulungu* consta de quatro capítulos. No primeiro, faço a contextualização histórico-cultural da Chapada Diamantina. Em seguida, apresento uma síntese histórica do município de Boninal, onde a comunidade do Mulungu está inserida e, por fim, suas principais histórias a partir dos aspectos culturais, religiosos e da história de vida das seis mulheres que deram uma configuração toda especial a esta comunidade, por isso, dedico uma parte deste capítulo para as Matriarcas do Mulungu.

No segundo capítulo, apresento os saberes de um povo construídos na relação de vivência e convivência entre os membros de uma comunidade. Para tanto, descrevo

como acontecem as festas religiosas deste grupo, a partir do lúdico e do religioso. Aproveitando este momento, trago uma breve explanação de como são lembrados e cultuados São Sebastião, um dos padroeiros do Mulungu, e o Santo Reis, vividos pelos participantes no mês de janeiro cujo nome é o Reis do Mulungu de Boninal, que apresenta uma composição atípica, pois é um dos poucos grupos de Reis na região liderado por uma mulher: Dona Augusta, carinhosamente chamada de mãe Gu e da sua companheira nesta longa história Dona Maria, sua prima, e de suas irmãs. Para finalizar este capítulo, selecionei, dentre tantas manifestações culturais peculiares da região, o casamento à moda antiga e o ritual dos mortos em que faço um estudo descritivo dessas práticas culturais.

O terceiro capítulo está voltado, sobretudo, para o estudo lexicográfico com traços de línguas negro-africanas recolhidos na fala da comunidade do Mulungu por se tratar da parte mais evidente do contato do português com as línguas africanas que foram provavelmente faladas naquela região. No decorrer da pesquisa de campo, garimpei muitos vocábulos, oriundos das línguas negro-africanas presentes nos falares das comunidades, com os quais trabalhei, pertencentes à Chapada Diamantina, e apresento suas origens e significações a partir de suas entradas em dicionários e em duas obras que discutem esta temática. Para isso, faço uma pesquisa lexicográfica nos principais dicionários brasileiros, a saber: *Novo Dicionário Aurélio*, *Dicionário Houaiss* e o *Dicionário Etimológico* de Antonio Geraldo da Cunha. Também nos livros de Pessoa de Castro e Cunha–Henckel, cujos títulos são *Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro* e *Tráfico de Palavras: Africanismo de origem banto na obra de José Lins do Rego* respectivamente.

Vale ressaltar que os aspectos morfossintático e fonológico não cabem tratar nesta dissertação por tratar-se de uma área afeta a lingüistas e filólogos, porém os dados levantados ficam à disposição dos especialistas no assunto para consulta. O levantamento lexical das palavras presentes no vocabulário corrente da comunidade do Mulungu e nas demais que fizeram parte do corpus desta pesquisa tem a

intenção de contribuir com a ampliação do vocabulário de base africana no português do Brasil.

Finalizando, o capítulo quatro apresenta considerações que poderão contribuir para uma compreensão maior da realidade histórico-cultural da região estudada e, sobretudo, permite que se volte um olhar mais crítico-reflexivo da escola para com essas comunidades que trazem, na sua construção, um saber ainda ocultado pelo sistema formal de Educação.

HORIZONTE METODOLÓGICO

O modelo teórico-metodológico utilizado para a realização do trabalho aqui apresentado foi a História Oral, especificamente, a História de Vida, uma vez que buscou através da memória dos informantes mais velhos, das comunidades envolvidas na pesquisa, dar visibilidade a contribuição efetiva do negro-africano na constituição do Brasil como uma nação, especialmente na participação desse povo na formação da Língua Portuguesa na modalidade brasileira. Vale lembrar, também, que foram utilizados como modelo para a estrutura da dissertação os livros *Vale do Ribeira: A Voz e a Vez das Comunidades Negras* e *Pé Preto no Barro Branco: A Língua dos Negros da Tabatinga*, das lingüistas Mary Francisca do Careno e Sônia Queiroz, obras mais importantes, até agora, escritas sobre comunidades negras no Brasil.

Neste sentido, a pesquisa pautou-se numa abordagem qualitativa, por não considerar a realidade estática, tampouco, linear; e por conceber o caráter histórico e transitório dos fenômenos sociais. Partindo do pressuposto de que as atuais formas de vida social, as instituições e os costumes têm origem no passado, é importante pesquisar suas raízes, para compreender sua natureza e função. Desta forma, adotei como procedimento o método histórico para compreendermos a presença das culturas e línguas negro-africanas na Chapada Diamantina, utilizando a etnopesquisa

que, para Macedo (2000, p.144), “representa o contato direto do pesquisador com o seu principal instrumento, ambiente e a situação que está sendo estudada”. Fez-se necessário, também, as pesquisas bibliográfica e documental que, como salienta Manzo (apud LAKATOS 1991, p.32), “oferece meios para definir, resolver não somente problemas já conhecidos, como também explorar novas áreas onde os problemas não se cristalizaram suficientemente”.

Utilizei, também, a história oral que, conforme Meihy (2002, p.13), “[...], é a prática de apreensão de narrativas feita por meio de uso de meios eletrônicos e destinada a recolher testemunhos, promover análises de processos sociais do presente e facilitar o conhecimento do meio imediato”.

Ademais, este método investigativo pode ser utilizado de maneira democrática, pois permite que pessoas de diferentes classes sociais tenham voz; pessoas que, provavelmente, não deixariam escrito o testemunho de suas experiências. Com base nesses depoimentos orais, pode-se reescrever a história da uma população no seu sentido mais amplo, e não fazer uma história somente de elite. Permite, ainda, dar visibilidade aos fatos de uma história mais recente, muitas vezes, não documentada ou pouco documentada. Assim, como afirma Paul Thompson (1992, p. 305),

Escrever um livro que utiliza evidência oral, quer sozinha quer junto com outras fontes, não requer, em princípio, muitas habilidades especiais além das necessárias para qualquer texto histórico. A evidência oral pode ser avaliada, julgada, comparada e citada paralelamente ao material de outras fontes. Isso não é nem mais difícil, nem mais fácil. [...] trata-se de um material que não apenas se descobriu, mas que, em certo sentido, ajudou-se a criar: é, pois, completamente diferente de qualquer documento. Essa é a razão por que um historiador oral sempre perceberá existir uma tensão peculiarmente intensa entre biografia e a análise cruzada. Mas essa é uma tensão que se alicerça na força da história oral.

A fonte oral tem a mesma importância da escrita, principalmente no que concerne à veracidade. Mais uma vez conclui o autor:

[...] as estatísticas sociais não representam fatos absolutos mais do que notícias de jornais, cartas privadas, ou biografias publicadas. Do mesmo modo que o material de entrevistas gravadas, todos eles representam, quer a partir de posições pessoais ou de agregados, a percepção social dos fatos; além disso, estão todos sujeitos às pressões do contexto em que são obtidos (THOMPSON, 1992, p.305).

É importante ressaltar que sabemos o quanto é raro e complexo discutir, investigar e refletir sobre questões relacionadas com a vida, culturas de etnias e grupos ditos minoritários num sistema educacional eurocêntrico pautado num currículo monocultural que silencia as manifestações culturais diferentes daquela tida como superior. Pessoa de Castro (2001a, p. 85) faz a seguinte abordagem:

em consequência do parâmetro que se colocou entre povos que conhecem uma forma de escrita literária e povos que se valem da tradição oral, os últimos terminaram sendo vistos como se fossem portadores de uma cultura inferior ou até mesmo desprovidos de qualquer tipo de cultura.

Dessa forma, tratar das questões relacionadas à participação do negro-africano na formação da sociedade brasileira é, sem dúvida, trazer à luz das discussões o conhecimento de uma história silenciada, uma história de privação cultural de um povo. Se uma das finalidades do sistema educacional brasileiro é contribuir para que os alunos e alunas possam compreender a cultura que uma sociedade considerada mais indispensável para a construção da cidadania, para Santomé (1995, p.160) “não se pode ignorar os conhecimentos populares, bem como, as atitudes e valores gerados na trama das relações sociais vividas quotidianamente”.

Isso posto, o processo ensino/aprendizagem deve priorizar as diversas maneiras de construir e reconstruir significados, de compreender e apreender relações, atitudes, interesses sociais, formas de poder e experiências que contemplem os interesses das classes populares – minoritárias e, especificamente, dos alunos negros.

Neste contexto, a educação escolar e todos os seus elementos fundamentais, especialmente, educadores e educandos entram numa profunda crise de sentido, pois a presença do legado cultural negro-africano neste processo continua, muitas vezes, sendo relegada, graças aos valores eurocêntricos dominantes e justificadores da desigualdade racial e social quanto ao lugar e imagem do negro na nossa sociedade. Sabe-se, também, que a resistência para tratar de questões relativas às línguas africanas no Brasil passa pelo modelo conservador de educação que sempre prestigiou a escrita em face da oralidade.

Se a escola do século XIX recebia alunos brancos, burgueses, de uma determinada religião etc., celebrando e reproduzindo um modelo de sociedade fixo, hoje, com base nas exigências industriais e culturais de nossa época, tornamos a escola obrigatória para todos e a invadimos com os mais diversos grupos sociais, sexuais e étnicos, como também, com a mais diversa pluralidade de sujeitos. Tais sujeitos e grupos são, constantemente, forçados a reproduzir uma identidade essencialista que não os reconhece. Mas, ao invadirem as escolas, eles trouxeram novas identidades, remarcaram posições, abalaram certezas. Fizeram da diferença a força.

CAPÍTULO 1 - PEQUENAS GRANDES HISTÓRIAS DA COMUNIDADE DO MULUNGU

1.1 – O OURO E O DIAMANTE NA CHAPADA DIAMANTINA



Figura 01 – Esboço do mapa geográfico da Chapada Diamantina / Bahia

Fonte: (PINNA, 2005, p. 33).

Mergulhar nas histórias das muitas comunidades negras que compõem o cenário de uma região outrora conhecida como a “ menina de ouro” da Coroa Portuguesa, conhecer e ficar vislumbrada com a beleza das cidades históricas guardada nas suas construções e nas memórias dos seus habitantes, conhecer o tempo de *glamur* do garimpo é, sem dúvida, mergulhar numa parte da História do Brasil ainda pouco conhecida.

Além da poesia e da beleza fantástica desse pedaço da Bahia, dividido em várias serras: a do Bastião, da Mangabeira, do Rio de Contas, das Almas, do Tombado e do Sincorá, dentre outras, a região reflete um país desconhecido que vive no dia-a-dia e no imaginário do povo sertanejo. Os estudiosos afirmam que o povoamento da Chapada Diamantina esteve ligado à descoberta e à exploração do ouro e, posteriormente, à descoberta de enorme jazida de diamantes na Serra do Sincorá.

A Chapada começou a fazer parte da história brasileira antes mesmo de ser Diamantina. Segundo Funch (2002, p.17), em *Um Guia Para a Chapada Diamantina* : “A história da ocupação humana das terras da Chapada Diamantina está intimamente ligada à exploração do ouro e do diamante. Até o início do século XVIII, não houve estradas nem colonização dessas terras”.

Os primeiros povoados surgiram com os acampamentos em torno da Serra do Tombado, no início do século XVII, quando foi descoberto o ouro. Nessa época, surgiram as vilas de Rio de Contas e Jacobina, atraindo desde bandeirantes paulistas até mercadores portugueses. Mal o ouro havia se esgotado, circulou a notícia da descoberta de uma nova riqueza: o diamante na Serra do Sincorá. Essa nova riqueza foi o verdadeiro propulsor dessa região da Bahia que, a partir da descoberta e exploração do diamante, passou a ter uma importância significativa na época, caracterizando-se como a região do diamante, sendo então denominada de Lavras Diamantinas. Zenilda Pina no livro *Encontro com a Villa Bella das PALMEIRAS* (2005, p. 19), relata que “a consolidação definitiva da colonização e o povoamento da Chapada Diamantina aconteceram com o advento da mineração do

diamante da região das Lavras Diamantinas – Mucugê – Lençóis – Andaraí e Palmeiras.”

Informa também que em 1844, com a descoberta de valiosos diamantes em reserva próxima ao rio Mucugê, começou a corrida pela pedra na região. Garimpeiros vindos do Arraial do Tijuco, atual Diamantina, e de locais já em crise devido ao fim do ciclo do ouro, atraíram a população itinerante que explorava o Brasil atrás de riquezas, pois o dinheiro corria à solta nas lavras e atraía gente de todos os lugares: aventureiros, sertanejos que abandonavam as lavouras, fugitivos da justiça, donos de escravos, prostitutas, comerciantes, capangueiros e tantos outros.

Em 1845 garimpeiros espalharam-se de Mucugê para toda a região à procura das pedras preciosas e descobriram no leito do riacho em Lençóis diamantes tão bons quanto os de Mucugê, que pareciam jorrar como água de uma fonte inesgotável. A notícia espalhou-se como o “abrir e fechar de olhos” e, de repente, Lençóis foi invadida por nuvens de garimpeiros vindos das mais diversas paragens do sertão, da Província da Bahia e de Minas Gerais (PINNA 2005, p. 37-8).

Neste cenário, surgiu a maioria dos municípios pertencentes à Chapada, pois os garimpeiros seguiam os cursos d'água e quando encontravam materiais preciosos, iam formando pequenos assentamentos. Assim foi com Rio de Contas, Lençóis, Andaraí, Igatu, Estiva, Barro Branco, Mucugê e Palmeiras.

No entanto, após a fase áurea do ciclo do diamante que durou, aproximadamente, vinte e cinco anos, o esgotamento das lavras de diamantes na Chapada provocou o desmoronamento da economia e a decadência dessas cidades em decorrência da descoberta de novas jazidas de diamantes no sul da África, iniciando-se um longo período de recessão e pobreza. As atividades agropecuárias voltaram a ser a principal fonte de renda e emprego da região, ao mesmo tempo em que favoreciam a concentração de poder e dinheiro nas mãos dos grandes coronéis.

O fim da exploração do diamante causou a estagnação e o empobrecimento de muitas vilas antes elevadas à categoria de municípios pelo Império do Brasil devido à importância política e econômica que tinham para a Coroa Portuguesa.

Fazendo uma breve retrospectiva da primeira década do século XIX até final do século XX, a Chapada viveu da riqueza e prestígio dos diamantes e do ouro ao abandono e esquecimento; renascendo, enfim, com o turismo. Atualmente é, sem dúvida, um dos parques nacionais com a maior diversidade em relevo e paisagens do País, unindo cachoeiras em *cânions* monumentais, muitas recém descobertas, que destoam do chão batido de tom vermelho e empoeirado do sertão, passando por paisagens que lembram o Pantanal Matogrossense.

Além de uma locação singular, a região tem personagens que enriqueceriam qualquer roteiro cinematográfico como, por exemplo, a lenda do Morro do Pai Inácio e a guerra instalada ente os Coronéis Horácio de Matos e Manoel Fabrício em decorrência do controle político da região. E em meados do século XX, em plena decadência da mineração, as lutas entre as principais famílias se intensificam por toda a Chapada Diamantina, trazendo-a novamente para o cenário brasileiro, pois a região foi palco de significativas lutas históricas no período da República.

Neste cenário podemos citar o lendário Coronel Horácio de Mattos, o mais famoso da Chapada Diamantina, que herda do tio, Clementino Matos, o poder e as rixas que guiarão suas atitudes políticas até o fim da vida. O início de sua carreira no cenário político foi de forma pacífica, pois o Coronel Horácio de Matos fez uma peregrinação pelas cidades e fazendas com a intenção de propor trégua nas brigas e disputas entre coronéis.

Quando comunicado da morte de seu irmão Vítor de Matos por jagunços rivais, Horácio mobiliza suas influências para que os assassinos abrigados no município de Campestre - atual Seabra, sob proteção do chefe local Manuel Fabrício, fossem julgados de acordo com a lei. Com a demora de meses por parte da justiça para a

resolução do caso, Horácio de Matos decide cercar a fazenda e vence o rival pela insistência.

Como afirma Chagas (1996), sua história política em Lavras Diamantina – atual Lençóis, foi construída de forma bem menos violenta, pois Aureliano Sá, um pacifista, que não teria chances num confronto, optou por retirar a família das disputas daquele território e ceder o comando ao coronel Horácio de Matos, aumentando o seu poder político nas regiões que controlava o que lhe rendeu os títulos de Delegado Regional da Zona Centro-Oeste e Senador Estadual. De volta à Chapada é recebido como herói nas terras que comandava, sendo nomeado Intendente de Lençóis. No posto do cargo, constrói estradas, escolas, calçamentos, rede elétrica e, para facilitar a circulação de dinheiro na região, chega a emitir papéis coloridos que viraram moeda corrente.

Em 1926, a pedido do governo federal, foi o responsável pela organização do Batalhão Patriótico das Lavras Diamantina, formado por jagunços e militares, cujo objetivo era combater a Coluna Prestes durante a sua passagem pela Bahia. Logo após a revolução de 30, contra a qual chegou a mobilizar seus homens a pedido do governo, o Coronel Horácio de Matos é preso pelo tenente Hamilton Pompa e levado a Salvador. Não houve resistência a sua prisão, até porque todas as armas dos jagunços haviam sido apreendidas por ordem oficial e a região já estava tomada por tropas oficiais. Contudo, houve uma pressão das forças conservadoras em favor do Coronel Horácio de Matos, este consegue a liberdade condicional, mas é proibido de sair da capital. O clima de rivalidade política resulta na morte de Horácio de Matos, dois dias depois, quando passeava com sua filha mais velha, Horacina, no centro da capital baiana.

Durante muito tempo, a região da Chapada Diamantina tinha apenas Rio de Contas e Jacobina, elevadas à categoria de cidades e consideradas como centros urbanos da região mineradora; contudo, é importante destacar que uma ficava ao norte e a outra, ao sul da Chapada. Por conta da distância entre esses dois centros produtores de ouro e diamante e da necessidade de comunicação comercial entre eles, foi

preciso a construção da Estrada Real ligando os dois núcleos e, conseqüentemente, facilitando a fiscalização e o transporte do ouro e do diamante produzidos. Além disso, a construção dessa histórica estrada fez surgir novos centros urbanos e importantes núcleos de povoamento da região.

Apesar do povoamento da Chapada estar diretamente ligado à exploração mineradora, as cidades de Mucugê, Rio de Contas, Lençóis e Andaraí foram responsáveis pelo surgimento de outras cidades com a mesma importância, mas que não dependiam diretamente da exploração do ouro e do diamante. Dentre elas, destacam-se Vila de Iraporanga, hoje Iraquara, Boninal e Campestre. A última tinha uma estreita ligação com Lençóis e se dedicava à produção agrícola, daí a sua denominação de Vila Agrícola de Campestre.

A Vila Agrícola de Campestre exerceu, no período do ouro e do diamante, uma importante função, pois dedicava-se, essencialmente, à agricultura e, com isso, desempenhava o papel de produtor e fornecedor agrícola para os garimpeiros da região. Podemos entender melhor essa denominação e a respectiva importância dessa cidade àquela época, a partir de sua denominação, pois enquanto Lençóis era chamada de Vila Comercial dos Lençóis devido à exploração do diamante e o seu papel de centro comercial, Campestre era conhecida como Vila Agrícola de Campestre – atual município de Seabra, devido ao fornecimento de produtos agrícolas para a alimentação dos habitantes e a dos garimpos no auge das atividades mineradoras.

As cidades mais antigas das Lavras Diamantinas tiveram um papel essencial para a formação de novos povoados na região da Chapada, mesmo aquelas que não estavam diretamente ligadas à exploração do ouro e do diamante. Contudo, é evidente a decadência econômica e populacional que essas cidades vivem na atualidade, pois com a diminuição das pedras que tanto fascinavam os garimpeiros, houve a migração desses exploradores para outras áreas do país, abandonando, assim, a região em meados do século XIX. Ronaldo Sena (1996, p.15), em *Lençóis um estudo diagnóstico*, afirma :

As Lavras foram povoadas pelo afluxo do garimpo. Esse processo migratório tende a criar na escassez das gemas, uma região economicamente decadente, caracterizada por cidades semi-desertas, a não ser que aconteça uma reciclagem econômica direcionada para a agricultura ou turismo.

Vale ressaltar, entretanto, a importância das cidades de Mucugê, Lençóis, Andaraí, Palmeiras, Piatã, Iraquara, dentre outras, que tiveram e têm destaque turístico para a formação de um Pedaco da Bahia, com beleza e singularidade próprias que encantam visitantes de todas as partes do mundo.

A propósito, sobre o povoamento e a extração de ouro e diamante na Chapada, Neves (1997, p.19) no estudo, PRDS Chapada Diamantina – Dimensão Histórico – Cultural diz que:

(...) A região assumiu feição policultora, diversificando também as relações de trabalho com a meação, o diarista e produção familiar autônoma – protocampesinato-, onde predominava inicialmente o escravismo, inclusive na pecuária. A ação de posseiros forçou o arrendamento e comercialização de terrenos pela Casa da Ponte, dinamizando a agricultura diversificada e o comércio regional, articulando-o com outras regiões e conectando-o com os circuitos internacionais.

Nesse sentido, seria difícil afirmar ou negar que o Mulungu seja uma comunidade formada a partir de fugitivos ou mesmo quilombola, pois oficialmente ela não é classificada como tal, e o mais importante para os moradores do Mulungu é que eles não se vêem como ex-escravos, a idéia de quilombo ainda está por se definir. É, sobretudo, na compreensão e nos valores da família que a comunidade se identifica. Uma das primeiras coisas que ouvi quando cheguei no Mulungu foi: **aqui é tudo uma família só.**

Para as pessoas de fora parece que a vida não sai do Mulungu, mas o fato de eles não misturarem o sangue da família não significa que não existe contato com as

peças de outras comunidades rurais. O contato do pessoal do Mulungu com as pessoas de fora é fundamental à vida da comunidade.

1.2 BONINAL – UMA HISTÓRIA QUE COMEÇOU NO SÉCULO XVII

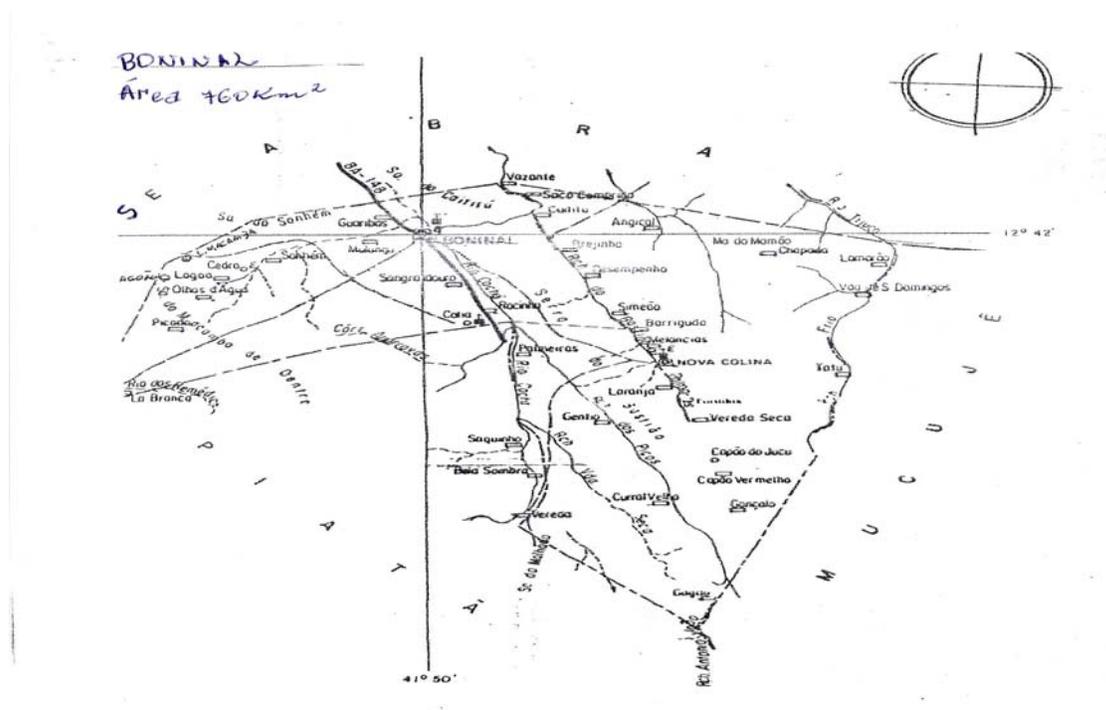


Figura 02 – Esboço do mapa geográfico do município de Boninal / Bahia

Fonte: Prefeitura Municipal de Boninal/ BA

De acordo com a divisão administrativa do Brasil referente a 1911, o município de Bom Jesus do Rio de Contas pertence ao Distrito – Sede e ao Distrito de Tabocas (hoje Abaíra), Catolés, Carrapato (mais tarde Palmares, Bastião e Nova Colina) e Sumidouro, posteriormente, Guarany e Boninal.

Por efeito do Decreto Estadual nº 7.497, de 08 de julho do ano de 1931, o município de Guarany foi extinto e seu território anexado ao de Anchieta (atual Piatã). Até a sua extinção, o município foi administrado pelos diversos intendentess municipais, sendo o

mais importante, na sua constituição histórica, José de Souza Guedes. No entanto, essa situação foi temporária, pois pela Lei Estadual nº 1.472 de 06 de setembro de 1961, publicada no Diário Oficial do Estado, foi restaurado o município constituído dos distritos de Boninal – Sede e Bastião.

O município de Boninal está localizado na Zona Fisiográfica da Chapada Diamantina, no estado da Bahia e sua extensão territorial é de 760Km² que abrange parte do “polígono da seca”. Antigamente, o município chamava-se Freve, devido ao movimento intenso de gente “arranchada” na beira do rio Cochó e ao ir e vir cotidiano das tropas carregando mercadorias. Logo depois, passou a chamar-se Sumidouro, pois este mesmo rio, em certo ponto desaparecia numa grande mata. Já no século XX, seu nome foi trocado e passou a ser chamado de Vila do Guarani e, posteriormente, na década de 1940, foi denominado de Boninal, que significa campo de Bonina, cujo nome científico é *Mirabilis Jalapa*, uma flor perfumada de beleza singular e encontrada em grande quantidade na região.

Toda a história desse município começou nos meados do século XVII, quando teve início a colonização da região, numa expansão descontrolada e silenciosa, fazendo chegar levas de homens impulsionados pela ambição ao terem notícia da descoberta das grandes jazidas de ouro da serra de Santana. Isto era o sinal de que ali deveria iniciar "um arraial", o que foi feito com muita rapidez.

No local escolhido, um planalto entre as serras da Tromba e Santana, foi construída a pequena igreja com paredes e portais em pedras lavradas e em torno dela o "arraial" foi surgindo, recebendo a denominação de Bom Jesus dos Limões. Assim conta o povo como surgiu o arraial mais antigo da região das Lavras Diamantinas, atualmente Piatã, pertencente, na época, à localidade que hoje conhecemos como Rio de Contas.

Ao findar do século XVII, já era visível o progresso do arraial. O ouro da serra atraía cada vez mais os aventureiros: garimpeiros, negros alforriados e ainda escravos e

gente de todos os lugares, especialmente os bandeirantes que saíam de São Paulo e vinham em busca de riquezas. Juntando-se a tropeiros oriundos de todos os cantos, os aventureiros saíam em busca dos núcleos diamantíferos, uma vez que a notícia da existência das jazidas de diamante já havia se espalhado.

Começaram, então, a andar pelas margens do rio Cochó que em determinado ponto "sumia", formando um grande pântano, local escolhido para a construção do arraial de Sumidouro, topônimo que permaneceu até 05 de junho de 1915, quando, por força da Lei Estadual número 1078, o arraial foi elevado à categoria de vila, recebendo o nome de Guarani e sendo governado por José de Souza Guedes. Vários intendentess que tinham mandato de dois anos a governaram, entre eles estão Cândido Marques, Manoel Gonçalves de Araújo e Otacílio Paiva.

Em 1961, foram tomadas as iniciativas para a reestruturação definitiva do município de Boninal, que acabou por acontecer em 23 de abril de 1962, pela Lei Estadual número 1688, tendo a instalação ocorrida em 07 de abril de 1963, quando tomou posse o primeiro prefeito, Elísio Paiva, primeiro prefeito.

Como em toda a Chapada Diamantina, Boninal é muito rico em manifestações de culturas populares. O município é conhecido pelos diversos grupos de Reis, Bumba-meu-boi, festas dos Padroeiros, festejos juninos e artesanato. As festas do Padroeiro da sede e dos povoados duram até uma semana. Entre elas, as do Senhor do Bomfim e de Nossa Senhora das Graças, na sede e a de São Sebastião na Vila de Nova Colina e na comunidade negra do Mulungu, localizada a, aproximadamente, sete quilômetros da sede.

Boninal também oferece aos seus habitantes e visitantes as belezas naturais, como a Cachoeira dos Índios e Cachoeira da Cutia; dunas de areias brancas, morros e pinturas rupestres nos paredões de pedras.

1.3 – A COMUNIDADE DO MULUNGU: SUAS HISTÓRIAS



Figura 03 – Mulungu, árvore que nomeia a comunidade e a visão externa da comunidade negra de Mulungu de Boninal.

Fonte: (Pesquisa de Campo / 2005)

A origem do nome desta comunidade traz acepções várias Mulungu *Erythrina mulungu* – Madeira Leguminosa de bom crescimento, caule armado; córtex peitoral e calmante; folhas encarnadas; lenho levíssimo¹. Mulungu, também, é encontrado na linguagem do Brasil como espécie de tambor popular muito grande, comprido e estreito, de som retumbante².

Topônimo de uma comunidade negra que, assim como a árvore de bom crescimento, fincou raízes e vem tecendo a sua história através de suas gerações ao longo de duzentos anos, cantando e dançando a partir da construção diversificada de suas práticas sociais como um instrumento que produz sua própria música de som retumbante inconfundível (sem dúvida, inesquecível para aqueles que a visitam e participam, mesmo que temporariamente) das relações sociais deste lugar denominado “Mulungu de Boninal”.

Distando apenas sete quilômetros da sede do município de Boninal, a Comunidade do Mulungu é constituída por 50 a 60 famílias que marcaram e marcam o lugar onde habitam. Os negros tiveram e têm presença significativa, pois com aproximadamente 500 moradores, em sua maioria descendentes de negros ou de escravos alforriados, que no processo de exploração do ouro e do diamante na região, aí construíram seu território, suas relações e, conseqüentemente, seus projetos de vida.

Com base no inquérito do Sr. Irênio Santos, um dos moradores mais antigos do local, com aproximadamente 88 anos, podemos afirmar que os primeiros habitantes não compraram nenhuma posse, chegaram e se “arrancharam” nesse lugar. Ainda durante o seu depoimento, ele afirma que a comunidade surgiu a partir das terras descobertas pelo Sr. Nogueira, de provável nacionalidade mineira, que saía à procura de abelhas.

¹ MENEZES, A. Inácio de. Flora da Bahia. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949.

² PESSOA DE CASTRO, Yeda. *Falares africanos na Bahia: Um vocabulário Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/ Topbooks Editora, 2001b.

Indagado sobre a escravidão, contada na história pelos mais velhos, os habitantes locais afirmam que nada lembram, ou melhor, preferem não falar. Esse é um trauma visível e marcante nos versos de dois sambas, cantados por D. Maria, D. Augusta e suas irmãs, que, segundo elas, não são sambas de atropelo³.

*Papai é jeje eu sô nagô,
Papai é jeje, jeje a nagô,
Cê corta língua nagô vei, nagô chegô;
Cê corta língua nagô vei nagô chegô.*

*Nagô vei chegô aqui,
Nagô vei chegô do mar;
Nagô vei sô pai de língua nagô vei,
Vei vadiá nagô vej; vei vadiá.*

Ainda complementando a sua fala anterior sobre os sambas cantados e aprendidos com um primo de D. Maria que morava em Brumado⁴, D. Augusta diz: *mais o versinho do nagô aviu nois não canta, não é estutelado não, como no samba não, as veis você teve lá e achô bonito, mais samba pra nois sambá assim, na roda de samba, nois quase não canta, isso não, você achô bom né nois canta.*

Por conta desses relatos, registrados na memória e revelados pela oralidade, somos remetidos ao século XIX em plena vigência do sistema de escravidão no Brasil quando havia grupos de negros alforriados e pessoas livres organizados em Irmandades, cujo objetivo era ajudar os necessitados. Sobre esse fato, D. Teodora de Souza, 60 anos, assim se expressa:

(...) é, de primero não tinha cemiteru enterrava em Boninali, ia enterrá no Cedro, ia enterrá até em Piatã. A mãe de Tiãozinho falava que tinha os grupos da Irmandade do Coração de Jesus, mais isso não foi no nosso tempo, não. Era uma véia que já morreu aqui que contava, que ia enterrá até Piatã, levava nas costa aquele corpo, aí ia pedino permissão aos grupo, praque daqui pra lá tinha uns lugá assim, que era da Irmandade aí chegava

³ Samba de atropelo é o samba cantado e dançado com movimentos muito ágeis e rápidos.

⁴ Brumado é um município baiano inserido no denominado "Polígono das Secas", com clima semi-árido e extensos períodos de estiagem. Está situado a 654Km de Salvador com uma população estimada em 61.670 habitantes.

pedindo socorro: socorro irmão, irmão das almas que eles vinha pegava o corpo que ia enterrá em Piatã, mais isso aí não foi no nosso arcance.

No entanto, quando perguntamos sobre a existência de escravos nas comunidades visitadas, os moradores quase em sua totalidade afirmam que seus pais, avós, bisavós não viveram esse período. Se por um lado esta negação pode ser entendida como estratégia de resistência, por outro impede a recuperação da memória sobre a escravidão na comunidade.

Podemos entender essa negação aos acontecimentos da escravidão como intenção de apagar os resquícios do “ser escravo” e promover a auto-afirmação da condição de homem livre, neutralizando qualquer lembrança que pudesse denunciar o passado histórico ligado a esse sistema de dominação tão brutal que imperou no nosso país durante séculos. Traduzindo aquele momento, a fala de Sr. Standislau, mais conhecido como Seu Lau, de idade superior a 90 anos, morador da comunidade de Olhos D’Água do Basílio diz:

De escravo eu num sei. Escravo que eu conheci aqui foi Martim Preto, Antonelo lá da bêra da serra. Esse daí eu conheci, eles dizia assim: era escravo. Nesse tempo era assim: Quando uma pessoa ia fazê um serviço pra outro uma coisa quarquê ou fazia como ele queria ou apanhava. Nesse tempo não tinha lei não, tinha que fazê daquele modo. Na escravidão botava ocê pra trabaiaá, você trabaiaava até com fome, dava um café. Tomava café sem doce e ocê ia trabaiaá e tinha que ficá quieto. Quando era mei dia que ocê ia cumê, ia cumê um feijão os caroço e água era dada numa cabaça.

Dona Olívia, 40 anos, moradora da comunidade do Mulungu, complementa o discurso do Sr. Lau dizendo: *eu lembro que meu avô contava história do tempo da escravidão, que os escravos tinha que trabaiaá amarrado, tinha que quebrá pedra com uma mão só dizendo ele, eu acho que ele até arcancô um pouco disso.*

Os negros tiveram uma participação significativa na constituição econômica – social da região mineradora. Anteriormente a esta atividade, eles prestavam seus serviços

na agricultura, pecuária, artesanato, serviços domésticos, de pedreiros, carpinteiros, enfim, desempenhavam vários papéis na sociedade brasileira. Contudo, mesmo na condição de escravos, muitos trabalhavam no garimpo e esta condição de “garimpeiros” era o caminho mais viável para comprar a sua alforria e de seus familiares, construindo, dessa forma, um sentido para as suas vidas no sertão baiano. A esse respeito, em sua dissertação *Os Negros do Diamante: Escravidão no Sertão das Lavras Diamantina – Século XIX*, Maria Cristina D. Pina escreve:

A escravidão das Lavras Diamantinas, mais especificamente da Vila de Santa Isabel do Paraguassu é, assim, complexa e representativa de um momento histórico. Ela se faz presente na Vila movimentando a economia local, estabelecendo redes sociais diversas e construindo, através dos seus movimentos nas e pelas ruas, seu próprio território (PINA, 2000, p. 198).

Ainda sobre o processo da luta pela alforria, comenta Pina (2000, p.198):

O escravo não estava limitado ao trabalho nas minas de diamantes, mas certamente, este o atraiu e marcou sua luta cotidiana pela alforria. Esse é um aspecto que merece melhor aprofundamento: a dimensão da influência do diamante no estabelecimento de estratégias específicas construídas pelos escravos de luta pela alforria.

A autora destaca o quanto já foi produzido pela historiografia sobre a escravidão, principalmente sobre a sociedade escravista do século XIX, em que a figura dos negros escravizados foi posta como principal vítima desse regime no cenário brasileiro. Nesses estudos apontados pela autora, os negros são descritos como sujeitos passivos em referência aos modos de comportamentos, falas, ações e cultos religiosos.

Tenta-se, quase de forma “bem sucedida”, apenas apresentar as relações dicotômicas senhor x escravo, quase não trazendo à baila as discussões mais complexas da construção social do mundo da escravidão que estavam presentes

não só nesta relação senhor x escravo, mas também na relação escravo / escravo, nas senzalas, na cozinha da casa-grande, na lavoura, no garimpo e no quilombo.

Ainda nessa mesma dissertação, a autora afirma que na produção acadêmica sobre a escravidão no Brasil houve uma atenção maior aos negros escravos dos centros urbanos das cidades litorâneas, da monocultura da cana – de – açúcar, da lavoura cafeeira em detrimento dos escravos do interior que se dedicavam à policultura, à pecuária e ao garimpo. Se tomarmos a Bahia como exemplo, esses estudos concentraram-se em Salvador e na região de entorno: Cachoeira, São Félix, Santo Amaro, enquanto que as produções acadêmicas envolvendo o escravo do sertão são bem recentes.

Por fim, a mesma autora aponta que o pesquisador Evaristo Fagundes Neves destaca-se como um dos primeiros a estudar, ou melhor, analisar através de fontes primárias a escravidão do sertão baiano no espaço além Salvador. Diante de uma fundamentada pesquisa quantitativa, o referido autor conclui nos seus estudos que a escravização desenvolveu-se no alto sertão da Bahia concomitantemente com a meação⁵, confundindo choupanas de agregados e casebre de escravos, evidenciando, ainda, a multiplicidade das relações de trabalho.

O perfil da comunidade do Mulungu, assim como o de toda a região, apresenta o minifúndio e o trabalho familiar autônomo com características peculiares à economia sertaneja. Nas palavras do Sr. Irênio Santos, morador da comunidade, encontramos:

Nois só prantava mandioca, pra fazê farinha. Não tinha outra coisa pra prantá. Fazía penera, istera, sacola – bocapiu/ mocó e outras coisa de paia . A paia – taquara a natureza dava. Nosso lugar sempre foi muito fraco. Pra vivê nois tinha que trabaíá em Guarany, pra Seu Aurélio, Seu Agenor Gonçalves e Seu José Baio. Por um dia de trabaio recebía (1500) mil e quinhentos réis ou (2) dois mil réis. Era muito osso dona, nois nem comía direito. Hoje prantamos de tudo um pouco: feijão, mandioca, mio, mamona... Trabaíava também em Palimera e Lençóis, nos garimpo. Mais

⁵ Meação: espécie de contrato agrícola em que o produto da colheita é dividido meio a meio, ou seja, metade para o proprietário da terra e a outra para aquele que cuidou da lavoura.

era tudo dos donos, para nois era muito pouco. Nois sofria muito. Nois tinha que ir a pé, nem falava em carro e animá (cavalo) era pra quem tinha uma condição mió. Tinha que comê os pés nas istrada e ainda trabaía por muito pouco. Mais noiss fomo levano assim mermo e conseguimos vivê até aqui.

É importante destacar que a proposta de abordagem dessa temática pela perspectiva da História Social e pela História Cultural tem trazido contribuições que rompem com a dicotomia da relação estanque e passiva entre senhor / escravo e, sobretudo, desmistifica a idéia de escravo como coisa. Podemos comprovar tal afirmação através dos trabalhos que versam não só sobre a participação de línguas africanas na formação do português na modalidade brasileira, como também das obras que tratam das inúmeras revoltas dos escravos, do cotidiano e de famílias escravas no contexto da escravidão, reafirmando a condição dos negros não enquanto seres passivos, mas sujeitos produtores de uma cultura com vontades e, principalmente, dotados de sentimentos, colocando definitivamente em xeque aquela condição de escravo submisso, resignado à sua condição, e também desprovido de traços socioculturais.

Neste estudo busquei compreender como o Mulungu consegue conviver harmoniosamente com a modernidade através de: energia elétrica, antena parabólica, telefone público, sistema de educação nos moldes atuais, tudo isso opondo-se aos seus hábitos culturais, deixados e perpetuados pelos mais velhos, presentes na maneira rudimentar de trabalhar a terra, na criação de animais e, sobretudo, na religiosidade – celebrações que mantêm e preservam uma identidade étnico – cultural ímpar nessa comunidade.

Durante a pesquisa de campo e as visitas que fiz ao Mulungu, realizei entrevistas de cunho qualitativo com moradores mais antigos. Destaco aqui Dona Maria Santos, Seu Irênio Santos e as cinco irmãs Souza: Dona Augusta, Dona Teodora, Dona Eva, Dona Abrosina e Dona Raimunda, que possuem representatividade local e, por isso, podem falar em nome da comunidade. Nas entrevistas coletadas, priorizo as histórias de vida dos depoentes e das depoentes que me forneceram muitas

informações a respeito do comportamento dos moradores diante do casamento, saúde, racismo / preconceito, educação – escola, poder público, morte, religiosidade, trabalho e sobre o fluxo migratório para São Paulo, principalmente, da população jovem masculina.

Os muitos relatos, com base na memória e revelados pela oralidade, remetem-nos a um momento da vida passada em plena vigência do sistema escravista no Brasil. Todavia, quando questionados sobre a existência de escravos em suas famílias, os depoentes alegam que os seus antepassados não viveram tal experiência.

1.4 – AS MATRIARCAS DO MULUNGU: AFIRMAÇÕES DE MUITAS HISTÓRIAS

As mulheres mães e negras que fazem parte do universo da pesquisa, aparentemente possuem vidas iguais no tempo – século XXI – e no espaço – sertão baiano, na Chapada Diamantina. Todas nascidas na comunidade do Mulungu, com uma vida simples e monótona, repetitiva: os mesmos afazeres de casa, a contínua criação de filhos e netos, os mesmos cuidados com a pequena criação de animais e as idênticas tarefas da roça.

No entanto, quando donas do próprio discurso, elas se revelam pelas peculiaridades que as identificam como criaturas singulares com seus sonhos e histórias, ligadas eternamente pelos laços de parentesco (são irmãs, primas, comadres), como também, pelo forte compromisso que têm com a comunidade, preocupadas em manter viva e atuante a festa do Reis de São Sebastião do Mulungu de Boninal. Neste sentido, Falci (apud DEL PRIORE 2004,p.241), representa bem essa observação:

Mulheres ricas, mulheres pobres; cultas ou analfabetas; mulheres livres ou escravas do sertão. Não importa a categoria social: o

feminino ultrapassa a barreira da classe. Ao nasceram, são chamadas “mininu fêmea”. A elas certos comportamentos, posturas, atitudes e até pensamentos foram impostos, mas também viveram o seu tempo e o carregaram dentro delas.

Dona Augusta Maria Mendes, por exemplo, de 70 anos de idade, nascida e moradora do Mulungu nunca foi tentada a morar noutro lugar, como ela própria confessa. Mulher que está além do seu tempo, líder nata que, com sua espontaneidade, comanda um dos reisados mais importantes da Chapada Diamantina.

Participo do Reis e sô uma das que organiza. Se eu não fô muitas daqui não vai pra as apresentação que somos solicitado. Aqui reza pra São Sebastião, tem procissão e novena no mês de janeiro pra o santo. Somo devoto de São Sebastião e do Santo Reis. Quando acaba de cantá o reis, faz a cantoria e a gente canta e dança o quebra coco, umbigada, samba...

Desde criança sempre se interessou pelo Reis; enquanto as outras crianças saíam para brincar, ela estava acompanhando seu pai, o então líder do Reis. No início não foi fácil, pois cantar Reis e sair no mês de janeiro nas comunidades com o grupo era tarefa de homem, mas com sua mocidade e teimosia conseguiu vencer a proibição da sua mãe. Hoje é uma figura de grande importância para o Reis de São Sebastião, pois em todas as apresentações do grupo a sua presença é fundamental e sem ela o Reis não sai.

Casou-se com seu primo Bertolino, tiveram dois filhos que bem pequenos morreram e, segundo ela, não se sabe a causa das mortes. Mais tarde perdeu seu marido quando este morre em São Paulo numa temporada em que estava trabalhando na construção civil, ficando viúva subitamente. Mesmo com tantas perdas tem uma alegria de viver, uma bondade e um carisma tão peculiar que todos os sobrinhos e afilhados chamam-na carinhosamente de Mãe Gu – verdadeira matriarca, responsável pela manutenção da identidade trazida na memória e perpetuada nas histórias por ela contadas.

Dona Teodora Maria Mendes de Souza, 60 anos de idade, também moradora do Mulungu e uma das mulheres que compõem o Reis de São Sebastião, é casada, mãe de 10 filhos e netos. Teve sua participação interrompida temporariamente nas caminhadas com o Reis de São Sebastião, porque, segundo ela, enquanto seus filhos estavam pequenos não podia sair, mas agora que estão todos criados, não perde mais nenhuma apresentação. Foi a única das seis irmãs que estudou e, conforme relata em seu depoimento, foi com muita dificuldade porque sua mãe não tinha condições para pagar a escola e assim ficou na escola por apenas três meses.

[...] mãe catava mamona pra vendê pra pagá a iscolas pra mim istudá e as coisa era muito difíci, difíci mermo!, então, por isso eu tinha vontade de istudá mais não podia, não tinha condição, tinha hora que eu falava vô, me põe na iscola. Oh! minha fia como eu ti ponho na iscola, é preciso pagá pra ocê, mais eu dizia: eh mãe mais eu tenho tanta vontade de ir, ao menos assiná meu nome. Aí um véi que sempre passava pra ir pra fera em Boninal, aí mãe conversano com ele, procurava ele, se me punhasse assim, na iscola, aí ele ah!, pode mandá, aí ela dizia: oh! véi mais só que a gente não tem assim, dinheiro pra pagá se passá do dia o sinhô ispera. Ele disse: ispero!, E ela fazia aquele maió sacríficu, praque mamona, praque o ajude que ela tinha mais era de mamona, era de mamona, e assim tapioca tambei, e a tapioca já dividia pru consumu de casa tambei né, e pagá a iscola pra mim era difíci, mais mermo assim ela pagô treis meis[...]

Como é a única que sabe ler, ficou encarregada de fazer a Estação, ou seja, a ação de conduzir as rezas no período da quaresma toda manhã e toda tarde, após a morte do seu pai. Essa atividade, função passada de geração a geração, é, normalmente, desempenhada por homem, mas como seu pai não teve filhos, essa “obrigação religiosa” é, hoje, desempenhada por D. Teodora, a única mulher a conduzir a Estação nas dez comunidades que visitei.

Durante as entrevistas, fiquei surpresa com a habilidade desta mulher para contar histórias que ouviu dos mais velhos quando criança. O impressionante é que não é qualquer história, são histórias em forma de repentes e uma infinidade de cantigas, sambas, chulas – depoente que nomeio como uma exímia contadora de histórias:

Que de primero não existia fosco, que eles falava pra fazê fogo tinha que saí de pedra aí então, usava um isquero, agora como que era esse isquero? Eles cortava assim, pegava as ponta de um chifre e pegava um bucado de argodão e queimava o argodão, aquele argodão quemado colocava dentro do chifre, aquela pontinha de chifre fazia uma tampinha assim de caco de cuia, cuia de cabaço, fazia uma tampinha aí apanhava aquele isquerinho aí pegava uma pedra e um pedacinho de ferro assim, daquele ferro mermo que é de atalhadera, uns pedacinho de ferro assim, agora pegava uma predrinha daquelas assim de cristal e ponhava o isquerinho assim e pegava a pedrinha assim, passano o isquerinho na pedra até saí aquela faísca de fogo da preda, a faísca de fogo que saía da preda caía dentro do argodão quemado no artifíci, chamava Artifici Foguero, aí meu pai, ele já gravava uma música, que no caminho da quemadinha

TODO ANO QUE ERA UM ANO MUITO ESCASSO.

*No caminho da quemadinha,
no duro de nove centis,
todo cavalo morreu,
só ficou burro e jumento,
mais o cavalo por tê osso duro,
o jumento por sê monte do manturo,
mais eu tenho Artifici Foguero;
eu não dô por jumento carguero,
mas eu tenho meu bom Artifici Foguero,
o jumento não vale nem isso,
vou me bora pra bera do rio ai ai.*

Dona Eva Maria Mendes, 55 anos, moradora do Mulungu, casou-se muito cedo, mãe de 10 filhos e netos, participa ativamente das atividades do Reis. Viúva, dedica seu tempo às atividades de casa, da criação de animais e da lavoura. Tem uma memória fabulosa, pois consegue se lembrar das brincadeiras, cantigas, chulas... com riqueza de detalhes.

D. Ambrosina Maria Mendes, 60 anos, nascida também no Mulungu e membro efetivo no Reis de São Sebastião, figura atuante em todas as apresentações. Viúva, mãe de sete filhos e com netos, divide seu tempo com as atividades de casa, com o trabalho na lavoura e os cuidados com uma pequena criação.

D. Raimunda Maria Mendes, 67 anos, nascida e criada no Mulungu, mora com D. Augusta e D. Eva. Mesmo não tendo se casado, ela está sempre rodeada pelos seus sobrinhos. É a responsável pelos cuidados da casa e, geralmente, não sai acompanhando as apresentações do Reis, pois, segundo ela alguém precisa ficar para tomar conta da casa e das coisas.

D. Maria Caetana Santos, 71 anos, prima das cinco irmãs, nascida e criada no Mulungu, filha de pai reiseiro. Desde criança, acompanha o Reis do Mulungu, desobedecendo sua mãe que não permitia a filha sair com os festeiros porque, além de ser uma atividade masculina, era, naquele tempo, muito errado uma moça dormir fora de casa; além do mais, no meio de homens e em lugares diferentes a cada noite.

É com a idéia de família que a comunidade negra do Mulungu se identifica. Representada aqui pelas Matriarcas do Mulungu, com as quais tive a oportunidade de conhecer este lugar que possui uma dinâmica própria de sobrevivência e que, ao mesmo tempo, tão perto do ambiente citadino transforma-se numa fração de segundos. Quando olhamos a nossa volta, eles parecem viver um tempo tão diferente deste a que estamos acostumados e para eles não tem muita lógica essa vida dita “moderna” esmagada por este rolo compressor que denominamos de modernidade. Uma das primeiras coisas que ouvi quando cheguei ao Mulungu foi: **aqui é tudo uma família só.** A noção de família e o significado desta instituição está representada na fala de Dona Teodora:

(...) aqui embaxo tinha um engenho que todo mundo fazia muage, fazia rapadura, assim os mais véi ainda lembra, mas os outros não sabe o que é engenho (...) engenho!, um era do homi de nome Severino e o outro era de João. Quarqué um que precisava né, que tinha cana pra moê, fazê rapadura. Os boi rodanu o engenho, era aquele negocu um arco que fazia cruzado com os pau, numa parte o pau não tinha nada, na outra botava a canga nos dois boi, e os boi moía a cana e a gente fazia a rapadura (...).

As mulheres, por si mesmas, falam das suas vivências como representação - um encontro delas com a própria memória. É a validação de experiências femininas, através das próprias raízes e do desenvolvimento de uma comunidade – espaço que tem sido omitido nos relatos históricos tradicionais.

Não podemos negar que desde muito cedo as mulheres são inspiração – “musas” para poetas e músicos e, sobretudo, para os cordelistas, pois aparecem cantadas na literatura, em testamento, inventário ou nas páginas de livros. As muito ricas, pertencentes à elite aristocrata e intelectual, estão nas páginas dos livros, nos inventários ou testamentos com posses ou jóias; as escravas também estão lá, mas como pertencentes às primeiras. As pobres livres, as camponesas, lavadeiras, doceiras, rendeiras, costureiras, domésticas, apanhadeiras de lenha e água, operárias, quebradeiras de pedras, tão conhecidas e cantadas na literatura de cordel, também estão lá.

Vale ressaltar que temos mais dificuldades de conhecer essas mulheres postas à margem da sociedade, pois elas não foram citadas pela literatura canônica, nos cartórios, tampouco seus filhos escreveram sobre seus medos, angústias, vitórias porque eram / são analfabetas, pobres e tiveram / têm de labutar muito no seu dia-a-dia pela sobrevivência e se sonharam ou sonham muito pouco ou nada desses sonhos foram escritos, contados ou cantados pela história oficial.

Assim declara D. Maria de Souza:

Eu nasci e criei aqui, meus pais era daqui, meus avó era daqui e do Baxão. Eu não brincava praque precisava trabaiaá praque a nossa vida era muito difici e precisava trabaiaá pra ajudá pai a criá a gente. A gente não brincava muito não e tambei não istudava.

Continuando com os relatos de uma vida com muitas dificuldades, Dona Pretinha, hoje moradora da comunidade de Vão das Palmeiras, lembra com precisão de detalhes como era o cotidiano de uma jovem na comunidade do Sonhem, próxima

do Mulungu. Quando comparamos esse relato com os de outras informantes, a realidade não é muito diferente:

(...) nasci no Sonhem, nasci no Sonhem em 1930, morei lá e sofri demais lá, porque nesse tempo lá tudo era sofrido. Esse tempo era muito sofrimento porque a gente trabalhava muito e cansei de trabalhar pra comê, que sustento não tinha nada. Se pelo menos tivesse uma terrazinha, porque eu não tinha. Casei com 22 ano lutei lá mais meu povo, mais minha mãe e meu pai, o meu pai era duente, chiava, quando ele dava asma, assim ele não queria atendê. Mais graças a Deus nois nenhum herdô a asma, porque tinha regime, ele labutava com a comida dele sozinho, e não labutava mais ninguém ele tinha o prato de comê e o copo de bebê, porque eu já tenho 75 ano e até hoje não apareceu ninguém da família que herdô essa duença. Casei com 22 ano e fiz a festa muito boa.

Não foram os livros, as escolas e os professores que deram a essas mulheres o entendimento necessário para saber as coisas, posicionar-se diante da sociedade, da política e do mundo – foi a **dor**. A dor de ser negra, pobre e não saber quem foram seus ancestrais, embora o nome da família a mantenha na sua história, ligada a algum tronco familiar.

Neste sentido, a mulher sertaneja é aquela que, de uma ou de outra maneira, produz o alimento e garante a existência da família. É a pequena agricultora, a pescadora artesanal, a quebradeira de coco; são as extrativistas, as arrendatárias, as meeiras, as ribeirinhas, as posseiras, as bóias-frias, as diaristas, as parceiras, as sem - terra, as acampadas e assentadas e as assalariadas rurais e indígenas. A soma e a unificação destas experiências camponesas e sertanejas e a participação política da mulher, legítima e confirma no Brasil, o nome das mulheres na história de uma nação da qual elas sempre fizeram parte, mas sem muita visibilidade.

CAPÍTULO 2 - O CONHECER DE UM POVO: SABERES E CELEBRAÇÕES

Viver é conviver consigo e com o outro; é se relacionar não só com a comunidade, mas também com o mundo através das simbologias de cada grupo e, ao mesmo tempo, pertencendo a tudo o que denominamos de legado cultural de um povo. Faz-se necessário, portanto, pensar o homem como um ser em constante transformação, adaptável a diversas situações e, sobretudo, como parte integrante do mundo.

Como afirma Paulo Freire, o conhecimento resultante da inter-relação do homem com o mundo é uma construção coletiva. Homens e mulheres: negros, brancos, pobres, índios, todos educam, todos ensinam e aprendem. Por isso, Freire diz que “Ninguém educa ninguém. Os homens se educam em comunhão”. Educação, na concepção freiriana, é a prática de uma teoria do conhecimento. Ao se deparar com um problema, o homem se questiona, questiona seus semelhantes, pesquisa, busca respostas possíveis para solucionar o desafio que está à sua frente, testa suas hipóteses, confirma-as, nega-as, abandona-as e retoma-as. Por meio desse movimento, realiza o esforço da aprendizagem, relacionando conhecimentos anteriores aos atuais, ampliando, construindo novos conhecimentos para construir o seu saber. A esse respeito, escreve o autor (2005, p. 51):

A partir das relações do homem com a realidade, resultantes de estar com ela e de estar nela, pelos atos de criação, recriação e decisão, vai ele dinamizando o seu mundo. Vai dominando a realidade. Vai humanizando-a. Vai acrescentando a ela algo de que ele mesmo é fazedor. Vai temporalizando os espaços geográficos. Faz cultura. E é ainda o jogo destas relações do homem com o mundo e do homem com os homens, desafiando e respondendo os desafios, alterando, criando, que não permite a imobilidade, a não ser em termos de relativa preponderância, nem das sociedades, nem das culturas.

Nesse sentido, o conhecimento nasce da interação entre os seres humanos e destes com o mundo. Todos, de alguma forma, agem e buscam respostas para suas necessidades, por isso, não há ser humano vazio de conhecimento, de cultura. Existem, sim, graus e níveis de conhecimento e saberes diferenciados, mas não há quem nada saiba. Como nos afirma Arantes (1986, p.34):

Em se tratando da vida social, a cultura (significação) está em toda parte. Todas as nossas ações, seja na esfera do trabalho, das relações conjugais, da produção econômica ou artística, do sexo, da religião, das formas de dominação e de solidariedade, tudo nas sociedades humanas é constituído segundo os códigos e as convenções simbólicas a que dominamos “cultura”.

Para o povo, suas tradições a que denominamos de cultura é representada, ou melhor, vivenciada por meio da religião e das festas populares transformadas, na maioria das vezes, em momentos “quase mágicos” na vida cotidiana dessa comunidade. Isso porque a organização da festa do padroeiro, da apresentação do Terno de Reis e de muitas outras festividades são planejadas com uma certa antecedência, seguindo um ritual tão peculiar para cada povo e a cada região que, mesmo acontecendo as mesmas festividades nas diversas comunidades, podemos detectar as particularidades de cada uma. É, também, nesses rituais religiosos que são transmitidos os saberes desse povo, adquiridos ao longo das gerações e assimilados pelos mais novos através das orações – rezas, cantigas, chulas, coco – desafios e causos.

Na comunidade do Mulungu e em todo o Nordeste, religião e festas populares constituem assunto fundamental na vida de muitas pessoas. Para os organizadores, as festas não representam propriamente momentos de lazer, mas de trabalho intenso e prazeroso no seu preparo e na sua realização. Neste sentido, podemos compreender a cultura como o modo de ser e de viver dos grupos sociais: a língua, as regras de convívio, enfim, tudo aquilo que é vivido, aprendido, aprendido e

compartilhado por uma comunidade. As palavras de Arantes retratam essa reflexão (1986, p. 15)

Por mais contraditório que possa parecer, são exatamente esses objetos e modos de pensar considerados simplórios, rudimentares, desajeitados e deselegantes ao que reproduzimos religiosamente em nossas festas e comemorações nacionais. É, frequentemente, às chamadas “superstições populares” que recorremos em nossas aflições e para resolver o que, de outro modo, as pareceriam insolúveis.

Embora a sociedade letrada queira ensinar as demais a terem um modo de vida considerado por ela refinado, civilizado e eficiente – numa palavra, “culto” – é impossível evitar que muitos objetos e práticas que ela qualifica de “populares” pontilhem o cotidiano citadino. É essa, na verdade, uma das funções mais eficientes e perversas (embora não a única) das escolas, das igrejas, dos museus e dos meios de comunicação de destruir o passado. Muitas vezes, de modo indireto e implícito, essas agências procuram aproximar o que é efetivamente dissemelhante, legitimando a supremacia de alguns modos particulares de “saber” sobre os demais.

É importante perceber num país como o Brasil, tão diverso, tão grande, com tantas expressões culturais diferentes, com tantos jeitos de ser, de brincar, de conviver e de rezar que vão se modificando de lugar para lugar e a toda hora, que não se pode falar de uma única cultura, mas das muitas culturas que o formam. Culturas herdadas pela sociedade brasileira de diferentes povos, aqui representados, principalmente, pelas nações indígenas, européias e negras africanas que muito contribuíram como elementos fundadores e definidores da identidade brasileira.

Nesta linha de raciocínio, é preciso se pensar a cultura no plural e no presente, como um sistema que a tudo unifica e dá sentido, estruturando as formas de sentir, pensar, e de representar o mundo de uma comunidade, através da relação de troca entre as pessoas dos bens, serviços e símbolos. Mais ainda, como expressões materiais do saber, do agir e dos fazeres populares.

Tradicionalmente, o saber popular faz as manifestações folclóricas de um povo fluírem através das relações interpessoais, uma vez que pais ensinam aos filhos e avós aos netos. As crianças e os jovens aprendem convivendo com a situação em que se faz aquilo que acabam aprendendo. Nesta dinâmica do aprender fazendo e vivenciando as situações na prática do artesanato, no cultivo da terra, nas festividades, nos folguedos é que os saberes, consensualmente aceitos sobre o fato folclórico são transmitidos de pessoa a pessoa, de grupo a grupo de uma geração a outra, segundo os padrões típicos da reprodução popular do saber, ou seja, oralmente, por imitação direta e sem a organização de situações formais e eruditas do ensino – aprendizagem. Sobre o tema aqui discutido, Edison Carneiro, no livro *Dinâmica do Folclore* (1965, p. 02) versa:

O fenômeno folclórico, que em si resume, com extraordinária limpidez, as esperanças e as expectativas gerais, baseia-se tanto na tradição como na inovação. Em geral, a forma (o auto, a ronda, a quadra...) permanece, enquanto o conteúdo se modifica e se atualiza. Assim o folclore planta as suas raízes no passado imemorial da humanidade e se projeta como a voz do presente e do futuro.

O folclore vive da coletivização daquilo que se cria, conhece e, principalmente, do que se reproduz através das festividades aceitas e coletivizadas por um povo. O tempo e a memória oral é o caminho por onde flui o saber, esquecendo autorias, modificando elementos de origens e retraduzindo tudo como um conhecimento coletivo, popular. Há, assim, um intenso intercambio cultural entre as esferas sociais. Em conseqüência e sob a pressão da vida social, o povo atualiza, reinterpreta e readapta, constantemente, os seus modos de sentir e atuar em relação aos fatos da sociedade e aos dados culturais do tempo.

Desse modo pretendo neste capítulo abordar, na comunidade do Mulungu, as formas e os meios através dos quais homens e mulheres vivenciam as festas, quer sejam religiosas ou profanas, os ritos fúnebres, os casamentos e as danças, através da

comunicação verbal e não-verbal expressa em seu cotidiano. Tal expressividade lhes permite diversas formas de lazer que, por sua vez, são veiculadas pelas crenças e credences daquela comunidade.

Destaco, neste estudo, a comunidade negra do Mulungu que, embora tenha se modificado no decorrer da sua história por conta do desenvolvimento natural, ainda mantém fortes laços culturais, sociais e religiosos manifestados nas festas e danças, legado de seus antepassados. Tal fato pude comprovar e compreender melhor durante as visitas que fiz à comunidade e, sobretudo, nas conversas com os moradores mais velhos do lugar.

2.1 - O LÚDICO E O RELIGIOSO NA COMUNIDADE DO MULUNGU

A idéia do lazer na sociedade, principalmente nas comunidades mais afastadas dos grandes centros, tende cada vez mais para o espírito lúdico-religioso, característico do jogo estabelecido entre homem x mundo, ou seja, à luz da valorização do prazer através de atividades que promovam o bem-estar deste homem. Esta crescente busca por tais atividades se deve, entre outros motivos, a uma diminuição das relações entre as pessoas, ocasionadas pelas exigências do trabalho e também pela procura cada vez maior de espaços de lazer nos vários segmentos sociais. Dessa forma, através do entretenimento, o homem busca um estado de equilíbrio que lhe permita um afastamento de problemas cotidianos, ocasionados por inúmeros motivos, como: violência, seca, abandono familiar, desemprego etc.

Em meio a estas mudanças, o Brasil, enquanto país multicultural, apresenta diferentes costumes, a exemplo de alguns grupos sociais que ainda preservam um modo de vida que se assemelha ao dos seus antepassados. Dentre esses grupos, apontam-se as comunidades negras, consideradas remanescentes de quilombos,

que vivem da agricultura de subsistência, das suas festas e danças populares, de suas histórias contadas e cantadas pelos mais velhos e também de crenças, características marcantes desses núcleos comunitários.

As comunidades negras, ainda hoje são exemplos de resistência e luta na preservação dos seus valores culturais. Tais valores são repassados e manifestados através da história oral dessas comunidades, pela qual se relatam as danças, os ritos religiosos, aspectos da culinária e da relação de sociabilidade entre os moradores, como também, nos hábitos de trabalhar a terra.

Assim, pode-se afirmar que as festas, os ritos e as danças são símbolos que se apresentam nas relações intra e intersocial associados à fé entre os membros do mesmo grupo. A continuidade desses saberes permanece informalmente no percurso natural de suas vidas, prolongando-se de geração a geração nas formas expressivas manifestadas por meio dos sentimentos de alegria, tristeza, dor e concretizados no cotidiano dessas comunidades.

A exemplo do que acontece nas comunidades rurais, o Mulungu sobrevive, principalmente da agricultura de subsistência, através do plantio da mandioca, da mamona, da cana, do feijão, do milho e do cultivo de algumas leguminosas e frutas. Essa comunidade ainda conserva a sua forma antiga de viver, por meio das festas e danças que se realizam durante o ano. A riqueza da cultura do negro nessa região mistura-se aos rituais católicos, ficando, portanto, as festas ligadas ao calendário religioso. Esse sincretismo religioso ainda hoje é fundamental para (re)afirmar e fortalecer as tradições negras, permitindo, ainda, a reelaboração dessas culturas.

2.2 A FESTA DE SÃO SEBASTIÃO E A APRESENTAÇÃO DO REIS DE SÃO SEBASTIÃO DO MULUNGU DE BONINAL



Figura 04 – Imagem de São Sebastião e a bandeira do Reis de São Sebastião do Mulungu de Boninal

Fonte: (Pesquisa de Campo / 2005)

Na festa religiosa de São Sebastião, o espaço sagrado emerge da relação dos devotos entre si e deles com o Santo. A personificação do Santo, presente nas interações cotidianas, também existe na festa, ou seja, na interação extra-cotidiana dos devotos, quando o Santo é corporificado pelos devotos através dos agradecimentos pelos pedidos concedidos. Essa interação extra-cotidiana das pessoas com o Santo se apresenta de maneira singular na festa de São Sebastião, comemorado no dia 20 de janeiro. Nessa mesma ocasião, o Reis do Mulungu de Boninal também se apresenta em homenagem ao padroeiro.

A Igreja de São Sebastião, localizada na comunidade do Mulungu, é bastante simples e pequena, contudo, é um local sagrado e destinado à celebração de todas as atividades religiosas como: celebrações de missas, batizados, casamentos, cultos aos mortos, tendo como momento de maior concentração de visitante o dia da Festa de São Sebastião.

As comemorações da festa de São Sebastião que têm a participação de moradores do Mulungu e visitantes das comunidades vizinhas, começam com um novenário, durante o qual todos os dias há uma programação, isto é, rezas, orações, penitências, culminando com uma grande festa no oitavo dia, ou seja, no sábado à noite e com um leilão que tem por objetivo angariar fundos para a manutenção da Paróquia. As prendas são doadas pelos próprios moradores e a festividade é concluída no domingo com a celebração da missa e com o batismo das crianças desta localidade pelo padre da cidade de Boninal.

A cultura representativa da comunidade negra do Mulungu, manifestada nas suas duas festas principais, a de São Sebastião e a Folia de Reis, guardam valores morais, crenças, artes e costumes expressados também nas danças típicas dessa comunidade como a umbigada, a dança do facão, a dança da garrafa e a do marimbondo. Essas danças estão associadas ao trabalho do dia-a-dia desses moradores.

Aprendidas ao longo das gerações, elas são apresentadas logo após o término das obrigações religiosas do grupo. É nesse momento que se faz uma grande roda e ao som dos instrumentos, palmas e dos cânticos, ou seja, do samba todos participam. Na umbigada, como o próprio nome já sugere, as pessoas se “batem” de frente, lado direito e esquerdo, começando lentamente e, conforme a exibição, há uma aceleração dos ritmos e, conseqüentemente, a movimentação de todos os participantes. Já na dança do facão há uma harmonia entre o samba no pé e os movimentos de corpo e braços com o facão, como se estivessem trabalhando com o instrumento.

Na descrição das danças, destaco uma outra: a do marimbondo que começa a partir de uma grande roda e ao som dos instrumentos, tendo a participação de quase todo o grupo. Mediante as cantigas e as palmas, se inicia a apresentação de cada um no centro do círculo. Nessa manifestação há também uma aproximação muito grande com o ataque de marimbondos que eles sofrem no campo quando cuidam da lavoura. Por fim, a dança da garrafa, que é praticada exclusivamente pelas mulheres, que com a garrafa de cachaça na cabeça, isto é, aguardente, sambam sem segurá-la, exibindo uma coreografia perfeita entre os movimento do corpo e o equilíbrio da garrafa. Essa dança está associada aos afazeres domésticos exclusivos das mulheres, como carregar água, feixe de lenha e bacia ou trouxa de roupas na cabeça.

Nesse contexto, as festas pertencentes às comunidades rurais negras preservam a riqueza e a beleza nas suas cantigas, sambas, coreografias, nos cortejos religiosos e homenagem aos santos festejados através das gerações. Desse modo, essas manifestações entendidas enquanto saber local estão em constantes mudanças, atreladas à reelaboração de novos valores e à produção intelectual dos seus grupos sociais. A reelaboração favorece uma construção de conhecimentos oriundos das comunidades negras, absorvendo novos elementos, seja da cultura material, seja da espontânea, na construção e transmissão de novos valores culturais.

As comunidades, pela interferência do tempo, tiveram que se adaptar às mudanças devido à inserção freqüente de novos valores oriundos de uma sociedade dita “moderna”, reelaborando ou reconstruindo seus antigos costumes, por meio da convivência entre pessoas que pertencem ou que se identificam com o grupo social. Dentre os conhecimentos espontâneos e informais que ainda são preservados pela tradição na comunidade do Mulungu como herança cultural e que merecem destaque ficam a festa de São Sebastião, o Reis do Mulungu de Boninal, os ritos fúnebres e os casamentos. Estas manifestações estão ligadas à religião católica, ao pagamento de promessa presentes no cotidiano da comunidade e, mesmo passando por um processo de mudança, elas são fundamentais na preservação dos valores de sociabilidade, respeito e amizade entre os habitantes.

Essas festas religiosas, especialmente, a de São Sebastião e as Folias acontecem em todo o Estado, sobretudo nas zonas rurais e cidades pequenas, sendo promovidas, geralmente, pela Igreja Católica, durante todo o ano. Como na maioria das festas religiosas existentes nas comunidades rurais do Brasil, são originadas através de devoção a algum santo de famílias tradicionais da localidade.

No tocante a Folia de Reis, esta é um folguedo popular presente em todo o Brasil, tradicionalmente realizado no ciclo natalino que, geralmente, acontece entre os dias 10 de dezembro a 06 de janeiro, quando se comemora o Dia de Reis. Na comunidade do Mulungu, essa comemoração foge um pouco a essa regra, pois o Reis do Mulungu de Boninal encerra suas apresentações no dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião.

A característica principal dessa festa popular é a junção de tradições culturais, as mais diversas como a música, as roupas coloridas, os cânticos religiosos, agradecendo o nascimento do Menino Jesus, a visitação às famílias da localidade e das regiões circunvizinhas. Essa festa religiosa de origem portuguesa, que chegou ao Brasil no século XVIII e em Portugal em meados do século XVII, tinha a principal finalidade de divertir o povo, enquanto aqui no Brasil passou a ter um caráter mais religioso do que de diversão.

De acordo com Brandão (1986, p. 58-9):

“Folia” foi uma dança popular, profana, costumeira em Portugal nos séculos XVI e XVII. Uma dança alegre, com homens vestidos “ à portuguesa”, com guizos nos dedos, gaitas e pandeiros. O canto e a dança dentro do templo cristão vem desde a “ Igreja primitiva” dos primeiros bispos e diáconos, herdeiros dos apóstolos. Dançar e cantar diante do sagrado é uma antiqüíssima questão judaica, não esqueçamos.

Vê-se, assim, que a Folia de Reis, herdada dos colonizadores portugueses e desenvolvida aqui com características próprias, é manifestação de rara beleza. O nome Reis se refere aos Reis Magos que, conforme descrição bíblica, visitaram Jesus no dia 6 de janeiro. Na festa de Reis, que é muito popular em várias regiões do Brasil rural, o grupo de reiseiros celebra o Nascimento de Jesus, visitando as casas das comunidades e das cidades em torno. Ainda nesta viagem da Folia de Reis pelo interior do país, Brandão (1986, p. 63-64) afirma que:

[...] o “ giro da Folia” introduziu novos personagens, como os “ palhaços”, “ bastiões” ou “ bonecos” que acompanham a maior parte das Folias de Reis até hoje. (...) a Folia é uma prática comunitária que redefine todo um vasto território de sua passagem, envolve um número imenso de pessoas durante o “giro” e retraduz, com os símbolos do sagrado popular aspectos tão importantes do modo de vida camponês, marcados essencialmente por trocas solidárias de bens, serviços e significados.

É nesse contexto que em dezembro, período das comemorações natalinas, mais especificamente da véspera do Natal até o dia 6 de janeiro, Dia de Santos Reis, os grupos de cantadores e instrumentistas percorrem muitos lugares, passando em todas as casas cujos donos autorizam a apresentação e, como recompensa, os

integrantes buscam oferendas, ou seja, as esmolas, que podem variar de um prato de comida, uma mesa preparada para os reiseiros, produtos agrícolas, quantia em dinheiro até oferta de animais para fazer a festa do dia de Reis. A importância do Reis, uma devoção que inclui também a visita às casas de outras localidades, isto é, lugarejos, povoados e, até mesmo, as da cidade é significativa para a sociabilidade da comunidade do Mulungu.

Longe da presença e do controle da Igreja, representada pela figura do padre, o antigo ritual católico sofre transformações no meio rural e, com isso, o ritual da Folia de Reis também se modifica, constituindo-se de pequenos grupos de devotos, organizados e representados pela figura do mestre, espécie de líder que, dentre outras obrigações, é o responsável pela distribuição dos foliões segundo seus tons de voz e os instrumentos que tocam. Neste sentido, pode-se compreender essa manifestação religiosa como uma prática comunitária que traduz, por meio dos símbolos do sagrado popular, aspectos importantes do modo de vida campesino. Nas palavras de Brandão (1986, p. 55): “As coisas mudam: nomes, lugares, pessoas, situações, passos de danças, significados do fazer religioso e festivo.”

E ainda acrescenta o autor, ao comentar a respeito de como as comunidades negras e rurais reelaboram suas maneiras de viver e de comemorar suas festas (1986, p. 54):

O grupo de negros dançantes precisa reencontrar maneiras de sobreviver. Sem santo a quem “festar”, o terno pode “encostar” nas cerimônias de uma outra festa, a de um outro santo ou, se for bem sucedido, pode criar – ainda que com dimensões muito reduzidas – a festa do seu padroeiro no lugar pra onde foram os seus devotos. Pode aprender a ser chamado para ir em outras cidades, dançar em outras festas a troco de comida e alguns trocados. O terno tem agora muito menos pessoas, e elas não sabem fazer o ritual como os mais velhos, os “antigos” de quem sempre se fala com respeito.

A mudança da festa dos três reis magos que visitam Jesus, para a de um Santo - o Santo Reis - homenageado no dia 6 de janeiro, é um exemplo da importância dos

Santos no catolicismo rural. Na passagem do Reis de Santo Reis, feito por homens, para o Reis de São Sebastião, feito por mulheres, a forma da devoção se modificou por meio da corporeidade dos devotos que tem seu início na década de trinta, quando a mãe de D. Augusta Souza faz uma promessa ao Santo Reis de cantar em sua homenagem e fazer uma mesa para os festeiros, caso a grande seca de 1932 cessasse e as pessoas do local, principalmente, os homens, não precisassem sair para outras localidades em busca de emprego e sustento para as famílias.

Na sua dinâmica de transformação, a atuação do Reis se insere no contexto das mudanças sociais ocorridas no interior da comunidade do Mulungu. Essa modificação é perfeitamente comprovada na fala de Dona Augusta:

(...) nois saía de noite ia acompanhá os Reiseró , o pai dela era, pai tambei era do Reis, lá nois tava cantano os outros tudo brincava pá fora e nois não, nois era na parte deles tambei, cantano com isso levô muito tempo eles morreu, acabô os Reis, e nois não tirô a palavra de Reis da cabeça, aprendeu cantá assim acompanhano eles, aí agora nois aprendeu, quando foi pra mode nois podê ir pagá a promessa que nois foi os dois dia acertô as palavra todinha e saiu cantano. A palavra é uma sozinha, tem música deferente, que eu sei cantá nesse lugá todinho pra mode eu sei cantá uma música todinha. Sei que não digo que ocê não canta uma música que canta aqui, já canta outra mais embaxo, mais tem muita música de Reis pra gente cantá, e tambei quem canta mais música de Reis é nois mermo.

De acordo com a história oral da comunidade, a partir dos anos cinqüenta o número de homens começou a diminuir no Mulungu, devido ao êxodo rural em direção a muitas cidades, principalmente para São Paulo. As mulheres e as crianças mantinham suas vidas na comunidade quando, no início da década de setenta, houve um surto de meningite na região e a mãe de Dona Maria fez a promessa para São Sebastião não deixar a doença matar as crianças, pois este santo católico é tido como um guerreiro. Por volta de 1974, essas mulheres reiniciaram a comemoração do Reis, ou seja, o nascimento do Menino Jesus para pagar a promessa. No depoimento de Dona Maria, ela relata:

O reis começô com meus pai, eu entrei mocinha e saía quando fazia a festa todo ano, rezava, fazia a festa e nois continuava. Quando ele morreu nois parô, mais a minha mãe fez uma promessa a São Sebastião por causa de uma duença que se chama minigite e se essa duença sumisse daqui ela saía cantano reis treis dia. Demorô quase treis ano pra começá, mais nois começô e hoje a gente sai todo ano cantano, dançano, rezano. Quando termina de rezá a gente tira chula, samba, dança o quebra coco, a umbigada e o samba de roda com a garrafa na cabeça.

A mesma performance de visitar as casas, feita antes pelos homens durante o período de Reis, foi apropriada pelas mulheres e estendida para um período de tempo maior: o dia do aniversário do santo católico São Sebastião, 20 de janeiro. Neste último dia de festa, todas as comunidades, visitadas pelo grupo de Reis do Mulungu de Boninal, vão até o Mulungu para celebrar o Santo, antes e depois da missa do padre.

Vale ressaltar que a visita do padre, representante oficial da Igreja, na comunidade é esperada com muitas expectativas, pois além do batismo de muitas crianças são anunciados, também, os organizadores da festa de São Sebastião do próximo ano. Dentre os festeiros responsáveis pela festa do ano seguinte são incorporados como membros responsáveis algumas crianças da comunidade, para que elas participem e dêem seguimento à festa quando adultas.

Nos movimentos de identificação cultural da comunidade em contato com as comunidades vizinhas, a apropriação feminina da tradição do Reis marca uma mudança importante. A imagem do Mulungu deixa de ser apenas lugar de mais uma comunidade negra da Chapada Diamantina para se tornar também lugar onde as mulheres resolvem as coisas, tanto na visão das comunidades vizinhas como na auto-imagem das pessoas da própria comunidade. Quando perguntei a Dona Augusta, durante as nossas conversas, como se deu a aprendizagem e a apropriação das músicas próprias do Reis, dos sambas e das chulas, ela disse que:

(...) foi no Reis mermo, agora as outra dança nois já sabia, o quebra-coco foi no Reis mermo, já vem deles dos mais véi. (...) é, só foi a dança deles que a gente não aprendeu, que botô costume, que mãe chamava o siriri, não aprendeu não, mas o quebra-coco já vem deles mermo. (...) nois samba mermo, mais já sabia, e tem uma moça tambei aí uma mulé que ela mora no Andaraí e ela tá morano aí em Boninali, ela tambei acompanha nois com o Reis, mais agora ela tá morano em São Paulo e ela acompanhava o Reis e dançava essa dança de facão, e nois já aprendeu o samba tambei. Isso aí já foi com ela, mais esse outro canto de samba que nois cantava tudo daqui, aprendeu com os véi é tudo dos véi daqui, agora esse samba dona da casa foi Binha né? Dexe eu vê qual foi outro samba que a gente aprendeu de fora, foi essa samba de Binha e a chula do povo do Baxão.

*(...)meu liro ô a
Se eu tivesse que ir embora dali;
eu não tava aqui mais não ô liro ai á;
a moça nova quando ajuda com mão na tabuada,
(...) vem com toda mocidade.*

*No vapô da cachoera minha lirô ai á;
até hoje eu tem sodade ô liro ia á,
você falou minha lirô ô á,
eu tambei quero falá meu liro ô a,
nunca mandei em ninguei minha lirô ai á,
pra ninguei não me mandá meu lirô ai á,
ô moça nova quando ajuda com a mão na tabuada
é pra fazê você se alembrá no tempo da mocidade;*

*No vapô da cachoera meu lirô ai á,
até hoje eu tenho sodade meu liro ô a ...*

Outra mudança significativa, além da apropriação feminina do Reis, foi a saída do grupo para comunidades rurais mais distantes, devido ao aumento do período de devoção, até o dia 20 de janeiro e também devido à disponibilidade de um carro que passou a levar o grupo até as comunidades vizinhas. Mas a expansão do tempo e dos espaços de devoção, assim como a mudança de sentido da devoção não altera as etapas estruturais da apresentação do grupo de Reis na visita às casas, exceto no canto de entrada quando as pessoas, do lado de fora da casa, pedem para abrir a porta. Na última frase do canto, o verso: *Viva São Sebastião!* Substitui o verso *Viva Santo Reis!* Mas este detalhe indica que tudo mudou: agora quem leva o Reis são as

mulheres e o dono da casa responde: *Viva!* Saudando o Santo Reis, ou seja, São Sebastião, padroeiro da comunidade do Mulungu.

A atuação do grupo de Reis é baseada nos cantos tradicionais que delimitam três momentos precisos do folguedo: a entrada, quando as pessoas cantam do lado de fora da casa e o dono responde do lado de dentro; a louvação, quando as pessoas cantam para a imagem do presépio ou do Santo que houver na casa; e a despedida, quando as pessoas pedem dinheiro ao dono da casa, agradecendo sua boa vontade e abençoando seu lar. Antes do canto final, o grupo improvisa danças no ritmo do samba. Essa última etapa, constituinte da apresentação final, forma um tipo de estrutura aberta, pois a maneira como o dono da casa recebe as pessoas é parte integrante do desempenho.

A memória do dono da casa é ativada pelos cantos tradicionais do Reis. Sua maneira de sentir o Reis, isto é, suas lembranças da passagem do grupo na mesma casa, ao longo da vida, entram em jogo na transformação do espaço cotidiano do lar em espaço sagrado. Na entrada do Reis nas casas visitadas, o passado faz parte do trajeto da peregrinação: **“temos muito que andar e ainda mais pra recordar.”**

Um outro ponto importante a ser abordado sobre o Reis do Mulungu é o vasto repertório de danças específicas do grupo como a dança da garrafa, da umbigada, do facão, o que não é comum em outros grupos de Reis. Contudo, é na dança da garrafa que o movimento corporal dos participantes pode ser visto de forma clara. É, sem dúvida, um espetáculo quando se abre a roda de samba para a coreografia. As mulheres, na maioria das vezes as mais “velhas”, entram em cena, pois só elas participam devido à prática do samba do pé e a garrafa da bebida solta na cabeça.

O auge da encenação é quando o dono da casa oferece uma garrafa de cachaça e os devotos dançam com a garrafa na cabeça celebrando o prazer de beber e a boa vontade do dono da casa em oferecer a bebida. Este mesmo equilíbrio fino e delicado não se opõe às forças instintivas, ligadas à energia vital dos corpos, que

caminham durante horas sem parar, visitando todas as casas e bebendo um **golin** de cachaça para molhar a garganta e cantar melhor o Reis.

Esta dança com a garrafa na cabeça que tem como princípio mágico a arte de dançar, sambar, rodopiar sem segurar a garrafa e não deixá-la cair é tipicamente feminina e peculiar ao Grupo de Reis do Mulungu, pois é provável que não existisse quando os homens faziam o Reis, visto que não é função masculina a tarefa de abastecer a casa com água, tampouco ir para a fonte ou ao rio lavar as roupas da família. Mas além da beleza plástica desta dança, que faz muito sucesso na saída do Reis do Mulungu, podemos destacar outras danças que estão associadas às atividades rurais, como a dança do marimbondo, do facão etc.

Essas danças guardam diferentes estilos, sotaques, dependendo dos grupos sociais, estreitando laços de afinidades entre seus membros. É o que acontece com as comunidades negras onde se construíram e transmitiram de geração a geração os conhecimentos expressos na alegria e manifestados, tanto na música como nos festejos religiosos.

As danças e as festas aparecem como um saber tradicional guardado pelas comunidades negras, que ao longo do tempo vêm moldando suas raízes de acordo com as transformações sociais. Essas transformações culturais, na maioria das vezes, ocasionam perdas históricas em relação à identidade cultural e aos valores transmitidos de pais para filhos.

2.3 - MEMÓRIAS DO MULUNGU: AS HISTÓRIAS QUE O TEMPO NÃO APAGOU

As manifestações culturais existentes na comunidade negra em questão compreendem um processo de construção e reelaboração que passa pela origem histórica, a estética e a sua representação na sociedade. Para Brandão (1985, p.

10), *"a educação é uma fração do modo de vida dos grupos sociais que criam e recriam, entre tantas outras invenções de sua cultura, em sociedade"*. Assim, as riquezas culturais nas comunidades negras, frente à rapidez das transformações sociais, precisam ser protegidas a fim de garantir e fortalecer a preservação desses conhecimentos e, conseqüentemente, aproximar os jovens para a continuidade dessa cultura.

Durante as minhas andanças na comunidade do Mulungu, principalmente nos momentos das conversas e entrevistas com as Matriarcas, tive a oportunidade de vivenciar com essas mulheres “um pedacinho de suas histórias” contadas e cantadas com muito entusiasmo, em especial por Dona Teodora, legitimada pelas demais como a “contadora de histórias”.

Dentre os acontecimentos culturais transcritos das gravações de depoimentos e aqui relatados como “As Histórias do Mulungu”, destaco o casamento e o culto aos mortos para uma breve descrição, diante da riqueza dos detalhes e, principalmente, por se tratar de momentos em que a generosidade, o coletivismo, a dor e a alegria se fazem presentes e são compartilhados por todos os moradores da comunidade.

Vale lembrar que de todas as manifestações culturais praticadas no Mulungu como a Festão de São Sebastião, o Reis do Mulungu, a Estação⁶, o Culto aos Mortos e o Casamento, apenas a Festa de São Sebastião e a apresentação do Reis foram, por mim, observados e acompanhados parcialmente na comunidade, pois a duração dessas duas festas leva, em média, dez dias. Com relação às demais, tive apenas o testemunho dos moradores mais velhos, aqui, representados pelas Matriarcas com tanta riqueza de detalhes que impressiona qualquer ouvinte.

⁶ Estação é uma Festa Religiosa que acontece no período da Semana Santa e tem como princípio básico encenar A Via Sacra, ou seja, a peregrinação de Jesus Cristo. Este evento religioso é, normalmente, conduzido por homens. Na comunidade negra do Mulungu de Boninal tal atividade é realizada por uma mulher, Dona Teodora, tornando esta festa muito peculiar nesta localidade.

2.3.1 CASAMENTO À MODA ANTIGA

O casamento, vivenciado pelas Matriarcas, não tem, na atualidade, a mesma performance do de outrora, pois nas palavras de Dona Augusta “ as menina de hoje vai logo de juntano, *di pra traz* não era assi”. No seu tempo, era comum os pais dos noivos firmarem o compromisso e daí em diante começavam os preparativos para o casamento, tanto por parte dos pais da noiva, quanto do noivo. Nas palavras de Dona Augusta “ daí começava o fuá, quase todo sábado tinha samba na casa da noiva...

(...) agora tá seno assim, a festa do casamento, chega o dia e fais a festa apronta a moça, chegô o dia de casá né, e fais a festa e di pra traz não, di pra traz se marcasse um casamento com oito meis, agora nois tamo no meis de julho, levava julho, agosto, setembro, outubro, novembro, dezembro pra a gente fazê esse casamento, nois tratava mermo de fazê, agora dentro desse meis todo, todo meis tinha um samba na casa da noiva, ia fazê um samba na casa da noiva, todo sabu, agora se marca um casamento ligerin e fais, aquela moças que mora mais junto não tem mais fuá, di pra traz era assim.

Dona Maria continua a narrativa:

(...) todo meis fazia aquele samba eh!!!. Que aquelas menina já sambava. No dia do casamento, só não pegava fogo que a gente era de água, se fosse ferro... Era festa a noite toda sambanu e cantanu, aquele tempo não tinha banda era sanfona, era dançanu de instrumento de viola, era fazenu dança de roda. Tinha comida, tinha muita comida!, No tempo deu, di pra traz, não tinha banda, era as mulé dançanu na sala e os homi cantanu na varanda. Os homi com as mulé não mistura não, o samba dos homi era separadu era cantanu coco, cantanu chula. (...) as comida era a merma comida que não tem muita diferença né, prunque matava assim, um porco, galinha e bode o mais falado era carneru, os mais falado aqui pra festa era carneru e hoje pouco existe, hoje mais é porco, porco nunca acabô de moda, mais carneru é diffci.

Essa prática, ou seja, esse modelo de casamento era comum nas comunidades negras rurais da região. Pude confirmar tal fato, recorrendo, sistematicamente, aos depoimentos dos moradores mais velhos homens e mulheres, não só do Mulungu, como também, de outras comunidades por mim visitadas, na pesquisa de campo como: Baxão Velho, Vão das Palmeiras, Lagoa do Baxão.

Neste sentido, tomo a liberdade de afirmar que o casamento, nessas comunidades, conserva muitos traços culturais e identitários de um povo que, mesmo vivendo primeiramente na condição servil e, após a escravidão, à margem da sociedade, consegue perpetuar, através das gerações, traços marcantes e peculiares de sua cultura. E isso pode ser comprovado nas palavras de Dona Teodora, quando pedi que ela contasse como foi o seu casamento. E no seu relato ela diz::

“Nossa! Era samba em grosso quasi todo sabu as mulé daqui gostava de mim fazê chorá. As mulé vinha cantá pra noiva chorá.”(...) quando a noiva se aprontava, saía e aí nois cantava:

A rosa branca foi se embora,

ela foi se bora e me dexou,

se não fosse a rosa branca,

eu não tinha mais amô.

É uma mesa, é uma tuaía,

o moreno para nois dancá. (...)

Essa música ia cantanu, pra Boninali ia andanu, se fosse pra o Sonhem ia andanu, até pra Palmares que é Nova Colina já foi um noivado daqui andanu. Eu casei em Nova Colina, mais já fui a cavalo, mais os noivado daqui, até em Piatã ia casá daqui de pé. Andava o dia todo, durmia no caminho. A finada Lina mermu, foi andanu. A finada Alzira do seu Fraviano foi andanu, eu me lembu. Todo mundo ia cantanu era grupo de gente mermo em grosso, até em Seabra já foi cantanu. Padre aqui era difíci, era de ano em ano que vinha padre aqui. Era 26 de outubro, 28 de abril e 11 de agosto no Sonhem, se

passasse desse meis era de ano em ano que tinha padre, agora os padre mora aí perto.

Nas palavras de Falci (apud DEL PRIORE 2004,p.264),

Raramente a mulher escrava do sertão casava-se legitimamente pelos “laços sagrados do matrimônio”. A documentação nos aponta pouquíssimas oportunidades de a mulher conseguir fazê-lo. Basta dizer que somente 1% dos escravos eram casados. Mas falar de “pouco casamento” ou baixa nupcialidade não significa dizer que não houvessem constituídos laços sociais familiares, que não tivessem tido oportunidade de ter um companheiro estável, uma relação afetiva duradoura ou mesmo um companheiro temporário.

2.3.2 CULTO AOS MORTOS

Quando se quer pesquisar, ou melhor, conhecer com maior profundidade como as comunidades negras do interior cultuam os mortos, e como procedem, na atualidade, com os ritos fúnebres, faz-se necessário investigar suas práticas cotidianas, a memória dos mais velhos, documentos a respeito de grupos ou de população onde tais fenômenos ocorreram ou ainda ocorrem, no intuito de ampliar as fontes de informações para uma melhor descrição e “interpretação” dessas manifestações culturais na comunidade.

O culto aos mortos é um momento que impressiona e encanta muitos estudiosos e pesquisadores da cultura popular, pois é uma prática corriqueira. Famílias se organizarem em torno de um oratório, casa de oração ou numa igreja para rezar pelas almas dos mortos queridos, uma vez que acreditam na crença da sobrevivência da alma.

Essa crença é reconhecida em muitas culturas. Nela se fundamentam algumas religiões que acreditam em superstições, envolvendo fantasmas, visagens ou lendas sobre pessoas que morreram e voltaram à Terra como alma penada para “ pagar – purgar os pecados.

Das práticas culturais vivenciadas nas comunidades negras rurais, o culto aos mortos é, sem dúvida, um dos mais importantes, pois está diretamente relacionado ao enterro do morto e às últimas homenagens àquele que durante sua vida desempenhou um papel na estrutura social e econômica daquele grupo. Vale ressaltar que o enterro só é consumado após o ritual de preparação do corpo com orações, ou seja, o momento destinado a “ encomenda da alma à Deus”.

Esse momento de dor e tristeza para a comunidade é, também, um momento do exercício da coletividade e da generosidade, pois a maioria dos moradores dividem com a família do morto sua dor, e quando esta não tem recursos financeiros para arcar com as despesas há uma ajuda mútua, especialmente no tocante à alimentação das pessoas que vêm para a “sentinela”.

Há uma prática nessas comunidades de transformar esses momentos de tristeza em um acontecimento social, pois enquanto se “vela” o corpo do morto há, também, um espaço para os contos de causos, desafios (coco), chula, contados e cantados pelos homens, no terreiro, em volta de uma fogueira, enquanto as mulheres se revezam nas orações e nos preparativos das comidas, cafés, bolos que serão servidos durante a noite. Nesses momentos, as mulheres também se divertem cantando e contando suas histórias, principalmente, as dos tempos de moças. A propósito, sobre o que vimos e discutimos a respeito do culto aos mortos, Bastide (1959, p.29) assegura que:

A vigília é, pois, um momento cronologicamente mal datado, um pouco fora do ritmo da vida rural, sem significação tradicional, mas apenas sociológica (ritmo de dispersão e condensação). Mas justamente porque a vigília , mesmo quando feita à cabeceira do cadáver, une os homens, assim as memórias, os fragmentos da memória coletiva, esta comunidade de lembranças provoca a

revivescência de certos elementos da arqueocivilização. A adivinhação é um deles.

A notícia do falecimento de um morador corre rapidamente na comunidade, ganhando quase que a mesma importância de uma celebração festiva, pois todos os moradores do lugar e da vizinhança sentem a necessidade de prestar sua última homenagem ao morto, como também sua solidariedade à família enlutada. Logo após a confirmação da morte, é designada uma pessoa, espécie de mensageiro, com a incumbência de sair avisando o acontecido, principalmente aos parentes que moram afastados. Nesse momento, os trabalhos ou afazeres domésticos são interrompidos e todos encaminham-se à casa do morto, permanecendo até o sepultamento.

Nas palavras de Brandão (1985), essa preocupação com a morte e, principalmente, em dar ao morto um sepultamento digno vem desde os tempos dos greco-romanos, pois acreditava-se que a morte era seguida por um estado de repouso e quietude, com a passagem do corpo e da alma para o mundo dos mortos. Por isso, o temor dos antigos de morrer insepultos o que lhes acarretaria sofrimentos eternos.

Nesse mesmo modelo de pensamento dos greco-romanos, os negros, especialmente aqueles filiados às Irmandades, espalhadas por todo o Brasil, jamais deixavam seus mortos insepultos, tampouco privados de oferendas e orações, pois deixar seus mortos em abandono é uma falta de piedade e isso implica em castigar-lhes a alma. Um dos objetivos das Irmandades era dar assistência material, em vida e na morte, aos negros, contribuindo para a compra de cartas de alforrias dos escravos e para a emancipação dos negros livres. Nas palavras de Reis (1991, p.50):

Além de regularem a administração das irmandades, os compromissos estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres e direitos. Entre os deveres estavam o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento de anuidades, a participação nas cerimônias civis e religiosas da irmandade. Em troca, os irmãos tinham direito à assistência médica e jurídica, ao socorro em momento de crise financeira, em alguns casos ajuda para a compra de alforria e, muito especialmente, direito a enterro decente

para si e membros da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs de confraria, e sepultara na capela da irmandade.

Nesse contexto, Aguiar (1994) esclarece que a importância da tradição oral é um instrumento de preservação, transmissão e aquisição dos conhecimentos, realizados através da educação informal, cujo cotidiano de uma comunidade é estabelecido através da história, da forma de organização social e cultural, da ocupação do espaço físico e de suas casas; da alimentação e da agricultura; do artesanato e das práticas religiosas.

Desse modo, o presente estudo torna-se relevante na medida em que busca analisar como as comunidades negras da Chapada Diamantina, a exemplo do Mulungu, vêm se comportando frente às transformações educacionais, culturais e sociais. Dessa maneira, a compreensão das inter-relações estabelecidas na comunidade pode ser reforçada através da memória oral preservada nas festas, danças e nas antigas histórias contadas pelos mais velhos para os jovens e crianças. De acordo com Freire, (apud Mc Laren 1998, p. 59), "a história que as crianças contam são baseadas em suas experiências, o que pode refletir o espírito da comunidade."

O estudo possibilitou compreender a importância social da festa na preservação das tradições passadas através das gerações, bem como o papel que estas manifestações desempenhou no lazer da comunidade do Mulungu. O modo simples de vida nessas comunidades permite ainda hoje que os laços de sociabilidade e generosidade se mantenham através das culturas das festas e danças.

CAPÍTULO 3.- LEGADO DAS LÍNGUAS NEGRO-AFRICANAS NOS FALARES DA CHAPADA DIAMANTINA / BA

3.1 NOTÍCIAS DA PRESENÇA NEGRO–AFRICANA NO BRASIL

A relação entre portugueses e negros-africanos inicia-se a partir das grandes descobertas do século XV. Até então, não há uma data precisa do “encontro” entre esses povos tão diferentes, mas fundamentais para o nascimento de uma nação chamada Brasil, trazendo na sua formação marcas importantes dessas culturas (re)criadas em uma nova terra para compor a nossa história essencialmente brasileira, contada e cantada a partir da influência dos ritmos africanos, indígenas e europeus, construindo, assim, uma nação tão plural e, ao mesmo tempo, tão singular, que se torna “objeto” de estudo de muitos pesquisadores do mundo inteiro.

O contato da língua portuguesa além-mar com as línguas negro-africanas tem seu início no período colonial. A língua do colonizador concorreu com as línguas africanas de diferentes grupos étnicos trazidos para o Brasil entre os séculos XVI e XIX para o trabalho cativo nas mais diversas atividades como o corte e beneficiamento da cana-de-açúcar, a mineração, o serviço doméstico. Enfim, todo e qualquer trabalho braçal executado pelos negros escravizados.

Há, nesse momento da nossa história, uma relação necessária, embora não harmoniosa entre senhores e escravos, uma vez que a economia e o desenvolvimento do Brasil estava atrelado ao regime escravocrata. É justamente nesse período que se registra o maior índice do tráfico transatlântico e as primeiras levadas de negros desembarcados nos portos brasileiros com destino à região

Nordeste. Com a descoberta de ouro nas minas gerais, no século XVIII, a importação de negro para aquela região é quase três vezes maior que a dos séculos anteriores.

Diante da necessidade de agrupar uma quantidade considerável de negros nas fazendas, ou seja, nas senzalas, houve uma certa precaução dos senhores em **misturar** os escravos pertencentes a grupos lingüísticos diversos e através da diversidade étnica e lingüística impedir que eles se entendessem. Dessa forma, buscavam mantê-los submissos e os forçavam a aprender uma nova língua, a língua portuguesa. O que os senhores não sabiam era que mesmo falando línguas, aparentemente diferentes, elas pertenciam ao mesmo tronco lingüístico, isto é, eram línguas aparentadas. Esse fato favoreceu o desenvolvimento de um dialeto próprio – **o dialeto das senzalas** – necessário à uma comunicação ente seus irmãos de cor, e, entre eles e seus senhores.

Vale ressaltar ainda que os escravos passaram a servir não só nos engenhos e na exploração do ouro, mas também na casa-grande, onde se destacava o desempenho das mulheres na condição de ama-de-leite, cozinheira, mucamas e as pretas-velhas que exerciam o ofício de parteiras e contadoras de histórias. Por fim, os moleques, filhos dos escravos, que conviviam com seus irmãos nas senzalas e com os filhos dos seus senhores. Deste contato começa o português falado aqui, no Brasil, a se diferenciar do português de Portugal, pois a língua portuguesa na modalidade brasileira absorve uma infinidade de vocábulos e expressões idiomáticas das línguas negro-africanas. As palavras de Cunha-Henckel retratam essa reflexão (2005, p.64):

Vivendo muito próximos ao branco, ao contrário dos indígenas, os negros entraram na casa do senhor pela porta da cozinha e sua influência no cotidiano dos brancos foi sobretudo “culinária” e “feminina”. As amas-secas ou amas-de-leite, as cozinheiras, as mucamas, seus filhos, os moleques, e as contadoras de histórias foram os principais canais que serviram de intermédio para a infiltração de africanismos no português brasileiro. Os filhos dos brancos eram criados sugando os peitos das boas negras: “até o Imperador D. Pedro II aparece, numa curiosa pintura de Debret, ao colo de uma negra escrava”. Ao mesmo tempo, “ouviam-lhe curiosos,

as histórias que elas contavam”. Nesta estreita relação foi sobretudo com elas que aprenderam a falar.

Essa inserção natural dos traços lingüísticos dos povos negro-africanos, com a língua do colonizador é objeto de interesse de muitos pesquisadores, merecendo relevância os estudos da pesquisadora Yeda Pessoa de Castro que, a partir de suas pesquisas fundamentada na Etnolingüística, começa a tratar desta questão não mais como um **empréstimo** de vocábulos e, sim, como **aportes**, pois a presença das línguas negro-africanas se faz tão presente nos mais diferentes falares brasileiros que não se pode mais negligenciar a participação desses povos na formação sociocultural do povo brasileiro.

A língua passa a ser, portanto, um importante mecanismo de poder e é utilizada pelo colonizador para impor domínio. Além disso, é, também, reflexo da luta, da resistência dos nossos antepassados que reiventaram o seu idioma aqui no Brasil e reconstruíram a sua identidade, configurando a língua portuguesa na modalidade brasileira. Todavia, “a legibilidade das línguas negro-africanas como componente importante no processo de formação do português brasileiro continua sendo negado graças ao verniz etnocêntrico imposto pelas diretrizes da educação formal deste país” (PESSOA DE CASTRO, 2001b, p.64).

A caracterização sócio-histórica da realidade lingüística brasileira vem atraindo o interesse de muitos estudiosos e no centro da questão está a relevância, ou não, do papel desempenhado pelo contato do português com línguas africanas e indígenas na história lingüística do Brasil. No bojo do movimento de afirmação de uma língua brasileira, no início do século XX, muitos lingüistas chegam a atribuir às línguas negro-africanas a motivação de praticamente todas as características que distinguem o português brasileiro (PB) do português europeu (PE). Na reação que se segue, Serafim da Silva Neto (1986), embora admita a formação de crioulos e semi-crioulos decorrentes do aprendizado imperfeito do português por falantes africanos, nega uma maior influência destes na constituição do PB. Tal posição se justifica pela

imagem de unidade e conservadorismo do PB com a qual militava esse e muitos outros autores, decorrente de uma visão de superioridade cultural do colonizador branco em relação aos negros-africanos e aos índios.

Mattoso Câmara Jr. (1972 e 1976 apud, LUCCHESI, 1985:98) também nega um papel relevante aos crioulos falados por escravos africanos no Brasil, em função do modelo teórico ao qual se filiava, o Estruturalismo, que encerrava na lógica interna do sistema lingüístico os fatores determinantes do desenvolvimento histórico da língua. Desse modo, segundo Câmara Jr., a contribuição das línguas africanas na constituição do PB se resumiria à aceleração de tendências prefiguradas no sistema lingüístico do Português.

Como afirma Pessoa de Castro (2005, p.04), explicar o avanço do componente lingüístico africano nesse processo é ter em conta a participação do negro-africano como personagem falante no desenrolar dos acontecimentos e procurar entender os fatos relevantes de ordem sócio-econômica e de natureza lingüística que, ao longo de quatro séculos consecutivos, favoreceram a interferência de línguas negro-africanas no Português do Brasil. Isso se fez sentir em todos os setores, léxico, semântico, prosódico, sintático e, de maneira rápida e profunda, na língua falada.

Nesse processo, a colônia brasileira ganhou um novo elemento desde os princípios do século XVI, quando, em escala cada vez mais crescente, se desenvolveu o tráfico de negros africanos, trazidos para o Brasil como escravos, onde se distribuíam pelos grandes latifúndios e pelos centros urbanos. Foram trazidos para o Brasil negros das mais variadas nações, pois era política colonial dos senhores de engenhos e dos grandes escravocratas diversificar com as mais diferentes nacionalidades os negros para dificultar sua unidade. Havia, portanto diferentes grupos étnicos, originários de duas regiões da África subsaariana: a região banto, situada ao longo da extensão sul da linha do equador, e a região oeste-africana ou “sudanesa”, que abrange territórios que vão do Senegal à Nigéria.

A esse respeito escreve Pessoa de Castro (2005, p. 03):

Dentre as muitas línguas negro-africanas faladas no Brasil, destacam-se o grupo banto muito semelhantes entre si e faladas em 21 países africanos. O quicongo é falado na República Popular do Congo, na República Democrática do Congo e no norte de Angola. O quimbundo é a língua da região central de Angola e o umbundo é falado no sul de Angola e em Zâmbia. Já as línguas oeste-africanas, chamadas de “sudanesas”, as mais importantes foram as línguas da família kwa, faladas no Golfo de Benim. Seus principais representantes aqui no Brasil foram os iorubás e os povos de línguas do grupo ewe-fon, apelidados pelo tráfico de minas ou jejes.

Toda essa diversidade étnica e cultural não podia deixar de se refletir na realidade lingüística, criando um cenário complexo e pluricultural, no que se refere às contribuições negro-africanas na formação do português na modalidade brasileira. A confirmação dessas contribuições lingüísticas e culturais são asseguradas através dos usos, costumes e crenças do negro-africano importado pelo tráfico e também pelos afrobrasileiros em um contato de mais de trezentos anos entre Brasil e África. Os aportes de línguas negro-africanas influenciaram o vocabulário brasileiro por uma corrente contínua dos negros que trabalhavam nas lavouras, nos engenhos, na casa-grande como amas-de-leite e cozinheiras, alimentando não só o colonizador e seus descendentes, como também, o idioma falado por todos os habitantes desta terra chamada Brasil.

Com base na classificação das línguas africanas Greenberg (apud PESSOA DE CASTRO, 2002, p.35), podem ser divididas em aproximadamente 1900 línguas africanas em quatro troncos lingüísticos: congo-cordofaniano, nilo-saariano, afro-asiático e coissã. O tronco congo-cordofaniano se divide em duas grandes famílias: niger-congo e cordofaniano. A primeira, que reúne mais de mil línguas, com cerca de 260 milhões de falantes, interessará mais diretamente à história lingüística do Brasil, pois a maioria dos escravos trazidos pelo tráfico negreiro para cá pertenciam a dois de seus ramos: os das famílias lingüísticas dos grupos banto e kwa, todas de línguas

tonais; sendo que a última exibe uma heterogeneidade lingüística muito maior do que a primeira.

Como afirma Pessoa de Castro (2002, p.43), os oeste-africanos, tradicionalmente chamados de sudaneses, destacaram-se no Brasil, pela preponderância numérica entre outros procedentes da mesma região, os de língua iorubá e do grupo ewe-fon, pertencentes à família lingüística kwa, termo que significa 'homem' em muitas dessas línguas. Os escravos desse grupo teriam entrado predominantemente pelo porto da Cidade da Bahia e predominado nesta Província, em virtude do comércio estabelecido por ela com os entrepostos da Costa da Mina, através do qual os escravos eram adquiridos em troca de aguardente e do fumo do Recôncavo Baiano.

Os negros-africanos, quando chegam aqui no Brasil na condição de escravos foram “forçados” a aprender a língua do colonizador. Com isso, acabaram modificando o idioma oficial dessa nova terra, para se comunicar com os seus senhores e com os seus irmãos que aqui já viviam também na condição de escravo.

Assim sendo, o português aprendido em situações sociais extremamente precárias, ou seja, um dialeto das senzalas passa a ser a língua de intercurso entre escravos das mais diversas etnias, capatazes, senhores, constituindo o principal modelo para a nativização do idioma português entre os descendentes desses povos, sejam os provenientes da relação entre escravos, como também os oriundos do contato entre o colonizador branco com as mulheres escravas ou indígenas. Desse modo, nos três primeiros séculos da história do Brasil, existem situações potencialmente muito favoráveis à ocorrência de processos de mudanças, da língua falada a partir de um modelo “irregular” de Português, adquirido como segunda língua pelos escravos, constituindo, assim, uma característica comum nas linguagens populares do Português brasileiro.

O lingüista Mattoso Câmara Jr., em *História e Estrutura da Língua Portuguesa*,(1976) afirma que, no Brasil, os escravos chegaram a desenvolver um Português crioulo, tal como ocorreu em algumas colônias africanas. Diz ainda que os africanos também se

adaptaram à língua geral de origem indígena, que continuava a ser a mais falada entre os colonos e nelas provavelmente deixaram traços dos seus falares que ainda não mereceu a devida atenção dos lingüistas brasileiros⁷.

Merece destacar também a participação dos negros-africanos, especialmente, do grupo banto, ewe-fon e iorubá na formação do perfil da cultura e da língua característica do Brasil. A culinária afro-brasileira tem o abará, o acarajé e o vatapá, o azeite-de-dendê e a muqueca. O candomblé tem as palavras orixá, Exu, Oxóssi, Iansã e Oxalá. O quimbundo, uma das línguas faladas em Angola, doou ao Português do Brasil palavras do vocabulário familiar, como calunga, caçula, cafuné, molambo e moleque. Termos que expressavam o modo de vida e as danças dos escravos, como senzala, maxixe, capoeira e samba, também se incorporaram ao nosso léxico.

Alguns estudiosos afirmam que as influências não se restringiram apenas ao vocabulário. Jacques Raimundo, (1933) em *O Elemento Afro-Negro na Língua Portuguesa*, aponta algumas mudanças fonéticas, iniciadas na fala dos escravos, que ainda se mantêm em algumas variedades do Português do Brasil: as vogais médias pretônicas "e" e "o" passam a ser pronunciadas como vogais altas, respectivamente "i" e "u" (mininu, nutiça); as vogais tônicas de palavras oxítonas terminadas em "s", mesmo as grafadas com "z", se tornam ditongos (atrais, mêis, vêis); a marca de terceira pessoa do plural, nos verbos do pretérito perfeito, se reduz a "o" (fizero, caíro, tocaro).

Com o estabelecimento dos povos africanos em regiões cada vez mais abrangentes do território brasileiro, a língua portuguesa, na modalidade falada por esses contingentes de trabalhadores braçais, vai se impondo sobre a chamada língua geral de base tupi. Deve-se destacar, também, que muitos escravos, principalmente os seus descendentes crioulos e mestiços foram deslocados do Nordeste para o

⁷ PESSOA DE CASTRO. Participação de falantes africanos na história do Português do Brasil. Palestra realizada no VI Congresso de Lusitanistas Alemães em Zeipping – Alemanha, Setembro, 2005 (prelo).

Sudeste. Com o declínio da cultura do açúcar, os senhores de engenho foram obrigados a vendê-los para os exploradores das minas; e estes, por sua vez, com o esgotamento das jazidas de ouro e diamantes, venderam esses negros novamente para as emergentes plantações de café no interior paulista.

Pode-se, assim, perceber, neste imenso processo de ocupação geográfica que determinou a unidade lingüística do Brasil, o papel crucial que desempenhou o aprendizado precário do Português pelos escravos africanos que foram obrigados a adquirir o Português como segunda língua e como língua materna para os seus descendentes crioulos e mestiços na antiga colônia brasileira.

Vale lembrar que, até o final do século XIX, a falta de estudos sobre a participação dos negros-africanos na formação lingüística e cultural da sociedade brasileira estava atrelada a dois motivos: a falta de material de pesquisa, pois muitos dos documentos sobre o regime escravocrata foram queimados, bem como o desinteresse dos estudiosos da época em discutir esta temática e, quando tratavam dela, referiam-se aos escravos sobre o ponto de vista econômico, ou seja, tratava-os apenas como mercadorias.

Sônia Queiroz, em seu livro *Pé Preto no Barro Branco: a Língua dos Negros da Tabatinga* (1998) aponta para uma realidade que começa a mudar após a publicação do livro *A Escravidão no Brasil*, do pesquisador Perdigão Malheiro, publicado em 1867, pois esta obra traz a discussão do negro não mais como máquina econômica e, sim, como objeto de ciência, encontrando em Sílvia Romero um dos seus principais defensores. É, no entanto, o estudioso Nina Rodrigues o principal pesquisador deste período, que vai inaugurar os estudos de cunho científico sobre a escravidão, o tráfico negreiro, os grupos étnicos e lingüísticos, os costumes e as religiões dos negros-africanos trazidos para o Brasil no período de mais de três séculos.

Como afirma Queiroz (1998, p.18), Nina Rodrigues dá início à publicação, na *Revista Brasileira*, dos resultados de suas pesquisas sobre os negros-africanos que chegam

no Brasil, especialmente os que residem aqui na Bahia, abrangendo questões históricas, etnográficas, médicas e sociológicas. É importante destacar que um dos seus mais importantes trabalhos referentes a essa temática, *O Africano no Brasil*, foi publicado em 1933, quase 30 anos após sua morte e organizado por Homero Pires, reunindo estudos baseados em dados recolhidos por ele entre a população negra da cidade de Salvador nas últimas décadas do século XIX.

Ainda sobre o livro *O Africano no Brasil* Azevedo, 1976 (apud QUEIROZ, 1998, p.18) versa :

Embora limitado “às hipóteses de trabalho” de sua época, denominada pelas teorias evolucionistas, que o levaram a falar de uma “inferioridade antropológica” do negro e de uma “degenerescência” da mestiçagem, idéias inadmissíveis para os nossos dias, Nina Rodrigues tem o grande mérito de inaugurar o enfoque científico da questão do negro no Brasil e ser o “pioneiro na abordagem de fenômenos de cultura e de aculturação ao identificar o caráter ‘híbrido’ de instituições e costumes, de mitos e crenças, de ritos e liturgias, de linguagem dos negros”.

Sobre o tema aqui discutido, Yeda Pessoa de Castro, no livro *Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro* (2001b, p. 51) complementa:

Diante da predominância numérica e conseqüente influência de oeste-africanos, notadamente iorubafones, entre aqueles africanos de diferentes etnias, ainda vivos, na cidade do Salvador – segundo ele, 2000 em 1890, mas reduzidos a 500 em 1903 -, Rodrigues concentrou suas pesquisas nesses povos e minimizou a presença banto ao confessar seu desinteresse em estendê-la. Preocupado em documentar um vocabulário (uma centena de palavras) de cinco línguas da África Ocidental (tapa, grunçe, fulani, haucá, jeje-mahi), de que ainda se lembrava alguns de seus representantes naquela cidade, não chegou a fazer o mesmo com a maioria ali falante de iorubá, nem para o que denominou de “dialeto nagô” .

Nas palavras de Pessoa de Castro (2001b, p.51) o interesse do pesquisador pelos estudos dos iorubás falantes em detrimento das demais etnias que viviam aqui na

Bahia está diretamente atrelado ao prestígio da escrita de que gozavam esses povos na sociedade baiana da época. Assim, em sua obra há uma predominância de termos em iorubá associados ao candomblé nagô-quetô da Bahia, cujas práticas litúrgicas se valem de um repertório lingüístico de larga procedência africana, mais aparentemente de base iorubá.

Diante do exposto, é inegável a importância que esses estudos sobre os povos africanos tiveram para a constituição do Brasil enquanto nação. Contudo, nota-se nas pesquisas e publicações deste estudioso baiano um certo privilégio às culturas dos iorubás, especialmente no âmbito da religião, em detrimento das outras culturas negro-africanas que também participaram da formação de uma sociedade essencialmente brasileira. Mesmo assim, não se pode tirar o mérito deste trabalho que nas palavras de Pessoa de Castro (2001b, p.52), releva:

Descontadas as teorias rácio-biológicas que eram vigentes em sua época, hoje completamente superadas, Os Africanos no Brasil é da maior importância para a historiografia brasileira pelos elementos etnográficos que contém e como precursor dos estudos africanistas no Brasil.

Nas décadas seguintes e, em especial no início do século XX, muitos trabalhos surgiram sobre a temática, tendo desenvolvido, sobretudo, os estudos sobre as culturas e as religiões afrobrasileiras. Dentre os principais pesquisadores, podemos citar Roger Bastide, Pierre Verger, Florestan Fernandes, Gilberto Freire. No tocante aos estudos lingüísticos, os trabalhos que tratam da participação de línguas negro-africanas no Português brasileiro tinham como objetivo maior determinar até que ponto os negros influenciaram, ou melhor, foram responsáveis pelo distanciamento lingüístico entre o Português de Portugal e o Português do Brasil.

Nesse momento, segundo Careno (1997, p.54), há um movimento de afirmação de uma língua brasileira. Com isso, Jacques Raimundo em seu livro, *O Elemento Afro-Negro na Língua Portuguesa* e Renato Mendonça em seu livro, *A Influência Africana*

no *Português do Brasil*, publicados pela primeira vez em 1933 e 1976, respectivamente, chegam a atribuir à influência das línguas africanas a motivação de todas as características que distinguem o Português Brasileiro do Português Europeu.

Mais recentemente, destacam-se os trabalhos da pesquisadora Yeda Pessoa de Castro, que reinaugura o tema com a defesa de sua tese de doutoramento em 1976, na Universidade do Zaire, *De l'Intégration des Apports Africaines dans les Parlers de Bahia au Brésil*. Dando continuidade às pesquisas referentes à participação das línguas africanas no Português do Brasil, a pesquisadora publicou nesta primeira década do século XXI os livros intitulados *Falares Africanos na Bahia e A Língua Mina-Jeje no Brasil*, sendo considerados como os trabalhos de pesquisa mais completos e detalhados da contemporaneidade sobre a participação dos negros-africanos na formação da língua portuguesa falada no Brasil.

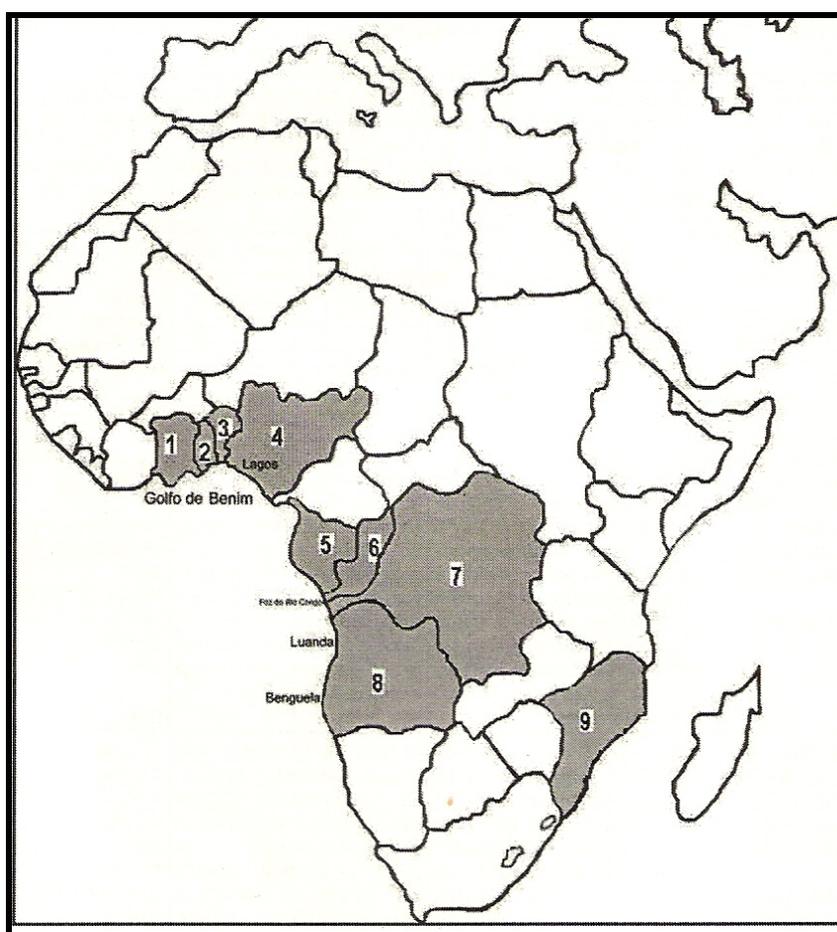
3.2 A PARTICIPAÇÃO DAS LÍNGUAS NEGRO–AFRICANAS NO PORTUGUÊS BRASILEIRO

Os negros-africanos que aportaram aqui na colônia eram provenientes das mais diferentes nações formadas, principalmente, por dois grupos distintos: os bantos e os sudaneses, trazendo consigo uma multiplicidade cultural e uma grande complexidade lingüística. Careno (1997, p. 57):

Com o início do tráfico entre Brasil e África, por volta do século XVI, os povos do grupo banto, mais conhecidos como congos e angolas, foram os primeiros escravos introduzidos no país. Neste período o trabalho cativo foi predominantemente rural, por isso, as primeiras levas foram vendidas, ou melhor, transportadas para o interior. Os bantos são, portanto, os principais responsáveis pela formação de uma cultura popular brasileira com marcas de africanidade como os rituais religiosos, cânticos e danças manifestadas através das “ festas de boi, capoeira, batuques, samba, ritmos, instrumentos musicais, etc.

Segundo a documentação histórica existente e as evidências lingüísticas encontradas até agora, as línguas mais representativas no Brasil colonial foram as do grupo banto. Quanto às línguas oeste-africanas da família kwa, seus principais representantes no Brasil foram os iorubás , tradicionalmente conhecidos como nagôs.

Figura 05 – Esboço do mapa geográfico da África com os principais países que falam as línguas do Grupo Kwa e do Grupo Banto importantes para o Brasil no tráfico Transatlântico.



ÁFRICA OCIDENTAL

(REGIÃO KWA)

1.GANA

2.TOGO

3.BENIM

4.NIGÉRIA

ÁFRICA BANTO

5.GABÃO

6.CONGO-BRAZZAVILLE

7.CONGO-KINSHASA

8.ANGOLA

9.MOÇAMBIQUE

Fonte: Pessoa de Castro (2001b, p. 46)

A África Ocidental, também conhecida como sudanesa, que se estende do Senegal à Nigéria caracteriza-se por um grande número de línguas tipologicamente diferenciadas e faladas em uma região geográfica menor, contudo, mais densamente povoada do que aquela onde o tráfico se estabeleceu no domínio banto.

Os povos de Gana, Togo e Benim, falantes do grupo de línguas da família kwa (mina, ewe, gun, fon, mahi) foram trazidos a partir do final do século XVII, para desenvolver atividades na agricultura, nos serviços domésticos e na mineração. e levados principalmente para os estados da Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco, Minas Gerais e Maranhão (PESSOA DE CASTRO, 2001b, p. 39).

Já os falantes de iorubá, uma língua distinta, constituída de vários falares regionais, concentrados no sudoeste da Nigéria (ijexá, oió, ifé, ondo etc) e no antigo reino de Queto, no Benim ocidental, em razão das guerras interétnicas e a destruição do Império de Oió em 1830, foram dirigidos em grandes contingentes para a Bahia, já na última fase do tráfico transatlântico, e empregados, na sua maioria, em trabalhos urbanos e domésticos na cidade do Salvador e no Recôncavo baiano. Em contato direto uns com os outros, permitiu-se na primeira metade do século XIX, a promoção de sucessivas revoltas, entre elas a Revolta dos Malês de maior visibilidade em nossa historiografia. (PESSOA DE CASTRO, 2001b, p. 41).

Da África Sub-equatorial ou África banto, localizada em toda extensão abaixo da linha do Equador, estima-se, aproximadamente, a procedência de 85% dos escravos que entram na colônia brasileira. Entre eles, destacaram-se pela superioridade numérica, duração e continuidade no tempo de contato direto com o colonizador português, três povos litorâneos: BACONGO, falantes do quicongo, AMBUNDO, falantes do quimbundo, e OVIMBUNDO, falantes do umbundo (PESSOA DE CASTRO, 2001b, p. 34).

O Quicongo, língua que engloba vários falares regionais, de territórios correspondentes “ grosso modo” com os limites do antigo Reino do Congo, hoje

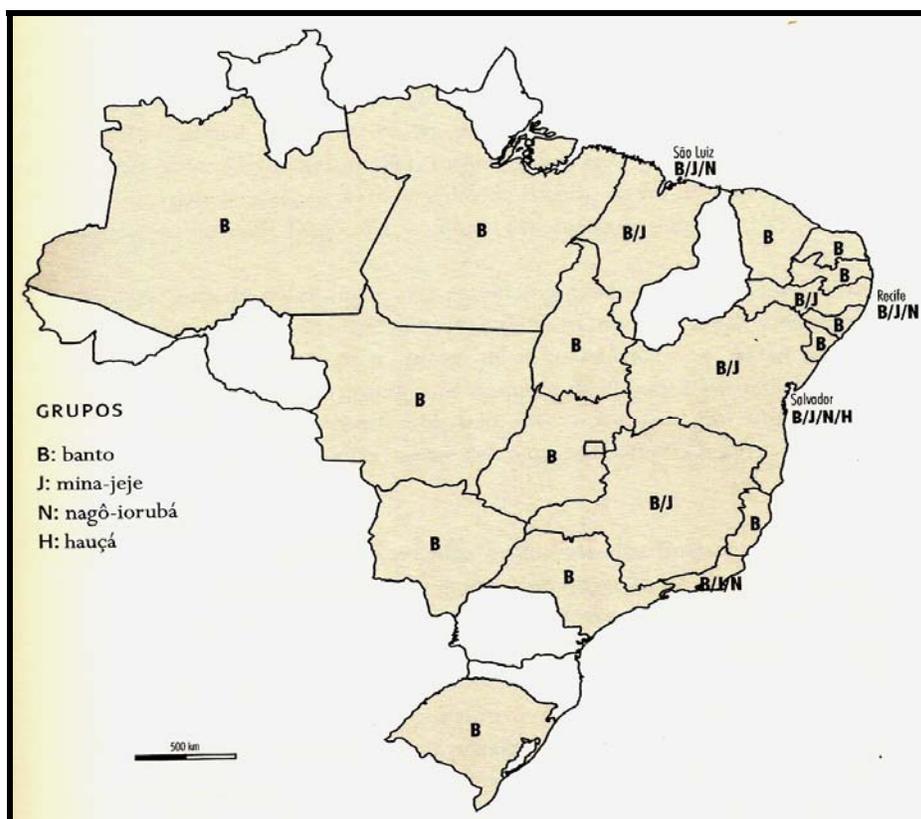
compreendido no sul do Congo-Brazzaville até Lopes, no Gabão, sudoeste do Congo-Kinshasa e nordeste de Angola, nas províncias de Cadinda, Zaire e Uíge. Dessa região foram levados os primeiros lotes de negros bantos escravizados para Lisboa, que se multiplicaram a ponto de surgir na literatura portuguesa da época imitação do falar criouliante do negro em alguns autos de Gil Vicente como: “Frágoa de Amor” e “O Clérigo da Beira”. No Brasil sua importância histórica reflete nos autos populares denominados de *congós* e *congadas* que têm larga distribuição geográfica no país e nos quais se guarda a lembrança do Manicongo, título que era atribuído aos reis de Congo (PESSOA DE CASTRO, 2001b, p. 35).

Os falantes do quimbundo, outra língua das mais faladas no Brasil, eram provenientes dos reinos do Congo e de Ndongo, esse último chamado pelos portugueses de Angola, “ngola” (o divino), título atribuído aos seus soberanos. O tráfico com Luanda foi tão importante nesse processo que a cidade é invocada, em versos, por diferentes manifestações do folclore brasileiro, como também na música popular como Aruanda, no sentido de África Mítica, morada de todos os deuses e ancestrais (idem, ibidem 2001b, p.35).

O umbundo é língua falada nas províncias de Bié, Huambo e Benguela, ao sul de Angola. Uma das características dessa língua é a presença, diante dos prefixos classificatórios de um antigo demonstrativo “o-“, que os bantuistas chamam de “aumento”, como no próprio etnônimo *ovimbundo*. No Brasil esse tipo de “aumento” sobrevive nos vocabulários recolhidos em Minas Gerais, Rio de Janeiro e em São Paulo⁸. Ao contrário do que se verifica na Bahia (Cf. *ongombe* e *onjira* x *ingombe* e *jira*), o que deixa evidente uma importância relativamente maior da presença *ovimbundo* naquelas regiões. É importante lembrar que a presença dos falantes do umbundo em contingentes mais significativos, a partir do porto de Benguela, no século XVII, foi dirigida, principalmente, para a região de Minas Gerais (PESSOA DE CASTRO, 2001b, p. 36).

⁸ MACHADO FILHO 1944; GONÇALVES 1995; QUEIROZ 1988; VIOTTI 1957; VOGT e GNERRE 1974, (apud PESSOA DE CASTRO, 2001b, p.36) respectivamente.

Figura 06: Esboço do Mapa Etnológico Africano no Brasil



Fonte: Pessoa de Castro (2001b, p. 47)

3.2.1 APORTES LEXICAIS DE LÍNGUAS NEGRO-AFRICANAS NOS FALARES DA CHAPADA DIAMANTINA

Estima-se que uma infinidade de palavras de origem africana ingressou no léxico da língua portuguesa, principalmente através da modalidade brasileira. Neste sentido, o léxico de uma língua precisa ser entendido como o conjunto de unidades lingüísticas e extralingüísticas que representa a realidade de uma comunidade de falantes. Isso posto, tenho como objetivo relacionar em categorias o corpus lexical da pesquisa que desenvolvi em comunidades negras da Chapada Diamantina.

Durante a pesquisa de campo realizada nos municípios de Seabra, Boninal e região circunvizinha, no período de 2005 e 2006, constatei que muitas palavras pertencentes às línguas negro-africanas, principalmente, as do grupo banto, foram incorporadas na fala corrente dos moradores desta região não só os de comunidades negras, como também os da população urbana das cidades que visitei no período da pesquisa.

Diante desse acontecimento cheguei a seguinte constatação: algumas palavras de origem africana e do português antigo são conhecidas apenas pelos moradores mais velhos, como *quiçaça*; *quilembre*, *quibebe*, *malineza*, *arrebação*. Outras, como *bacondê* e *fuá*, que são do conhecimento de muitos moradores, mas foram substituídas pelos seus significados, isto é, esconde-esconde e confusão, algazarra, principalmente pelas gerações mais novas. E as demais, que são comumente utilizadas por todos os moradores das mais diferentes localidades, sendo, assim, incorporadas nos falares locais.

No decorrer da pesquisa de campo, quando tive a oportunidade de vivenciar o cotidiano de algumas comunidades entrevistando três faixas etárias: a primeira entre 40 a 60 anos, a segunda de 61 a 80 anos e a terceira acima de 80, ouvi os relatos dos informantes. O relato das histórias vinha sempre acompanhado de um sentimento de euforia, alegria, saudade, contribuindo para a veracidade dos fatos. Neste episódio, o depoente é o protagonista ou é a pessoa de inteira confiança do narrador. Também constatei que muitos vocábulos utilizados pelos informantes não estavam mais em uso nos falares da região, razão por que desconhecia o seu significado. A palavra, então, era logo contextualizada para que eu pudesse entendê-la.

A relação dos vocábulos oriundos das línguas negro-africanas que, até agora, foram, por mim, identificados na região, incluídos em um conjunto nomeado como Falares da Chapada Diamantina registrados e agrupados de acordo com as seguintes categorias: topônimos, brincadeira, culinária; sexualidade e outras, apresentadas no quadro abaixo.

Segue abaixo a relação lexicológica do corpus da pesquisa

Categoria.1 Topônimo	Categoria.2 Brincadeira e Danças	Categoria.3 Culinária	Categoria.4 Sexualidade	Categoria.5 Outras
Mulungu	Samba	Malamba	Xibungo	Malungo
Mocambo	Bacondê	Quenga	Xibio	Mutamba
Macamba	Ganga	Angu	Tixé	Indaga / Idaca
Mandu	Giribitá	Quibebe		Bocapiu
	Tizangue	Quilembe		Mocó
	Marimbondo			Quiçaça
	Quilombo /			Fuá
	Quilombagem			Capanga

As obras de referência consultadas são as seguintes:

Dicionário Novo Aurélio;

Dicionário Houaiss;

Dicionário Etimológico - CUNHA, Antonio Geraldo

CUNHA-HENCKEL - Tráfico de Palavras: Aficanismos de origem banto na obra de José Lins do Rego;

PESSOA DE CASTRO - Falares Africanos na Bahia: Um vocabulário Afro-Brasileiro.

ROSA DE JESUS – Significados registrados

3.2.2 NOTAS LEXICOLÓGICAS DO CORPUS DA PESQUISA

QUADRO – 01: CATEGORIA TOPÔNIMOS

LEXEMAS ENCONTRADOS	SIGNIFICADOS REGISTRADOS	PRODUTIVIDADE
MULUNGU	Denominação de uma comunidade negra no município de Boninal/BA e de um município baiano, pertencente a Chapada Diamantina. Nome de uma árvore muito conhecida na região	Mulungu-de-Boninal; Mulungu-do-Morro; Mulungu-dos-Pires; Mulungu-do-Zabelê.
MOCAMBO	Denominação de comunidades negras, localizadas nos municípios de Mucugê e Boninal/BA.	Mocambo-de-Santana; Mocambo-dos-Pretos.
MACAMBA	Denominação de uma comunidade negra do município de Boninal/BA”.	Lagoa-do-Macamba.
MANDU	Denominação de uma comunidade negra do município de Seabra/BA”.	Mandu + zinho = manduzinho Olhos D’Água do Manduzinho.

Etimologia:

Mulungu

AURÉLIO: [Do tupi *murugu*] s.m. Bras. 1 V. corticeira (1). 2 V flor-de-coral (2). [Var. (nesta acepç.): murungu.]. 3 Bras. AL. Espécie de ingome, de origem africana, que produz sons retumbantes.

HOUAISS: ¹Mulungu: s.m (1899) ANGIOSPERMAS 1.designação .comum a diversas árvores do gênero *Erythrina*, da família das leguminosas, subfam. Papilonoídea, de flores, vermelhas ou cor de laranja, muito cultivadas como ornamentais e sombreiras; mulunguzeiros. 1.1 árvore de até 20 m (*Erythrina falcata*), com madeira branca, folhas trifolioladas, flores escarlates e vagens lineares, nativa do Brasil (MG, RJ, SP) e muito cultivada como ornamental; bico-de-papagaio, canivete, ceibo, ceipó, corticeiro-do-mato, sanandu, sananduí, sapatinho-de-judeu, seibo, suína. 1.2 árvore (*Erythrina speciosa*) com folhas trifolioladas e flores vermelhas, nativa do Brasil (MG, SP), usada para sombrear cacauzeiros, para extração de celulose e por propriedades antitussígenas e soníferas; amansa-senhor, canivete, capa-homem, mulungu (ANG), murupaúba, muxoxo, muxoxo-vermelho, pau-imortal, sapatinho-de-judeu, suína 1.3 árvore de 5m (*Erythrina suberifera*), nativa da África tropical, com tronco revestido de acúleos, espessa camada suberosa e folhas caducas; mbambalundu (ANG) mai-mai (ANG) omumonamona (ANG) to-mai-mai (ANG) 1.4 m.q. FLOR-DE-CORAL (*Erythrina corallodendron*) CORTICEIRA (*Erythrina crista-galli*) SANANDUVA (*Erythrina fusca*) ETIM.orig. contrv. Prov.voc.umbundo / SIN / VAR em todas as acepções: murungu.

²Mulungu: s.m (1890) grande tambor, espécie de *angoma*, usado nas cerimônias religiosas dos xangôs pernambucanos étimo de origem controversa talvez ligada à árvore ¹*mulungu*, talvez ao étimo de ³mulungu SIN / VAR murungu

³Mulungu: s.m ser superior aos homens, deus ÉTIMO ronga *mulungu* 'patrão'

CUNHA: ‘Certa planta leguminosa’; ‘certo instrumento musical africano’ – 1890- De origem africana, mas de étimo indeterminado.

CUNHA-HENCKEL: planta

PESSOA DE CASTRO: (banto) (LS)–s.m. espécie de **zingoma** muito grande, comprido e estreito, de som retumbante. Kik. *(um)ndungu*.

Conclusão

Como afirma Cunha-Henckel (2005, p.150), há controvérsias entre os lexicógrafos quanto à origem do termo, por haver uma palavra semelhante em tupi. No entanto, parece que o termo é de origem banto, pelo menos como denominação de uma espécie de instrumento musical de som retumbante o *ingoma* ou *zingoma*. (PESSOA DE CASTRO, 2001b, p. 292). Para a região da Chapada Diamantina/Ba, o vocábulo nomeia uma árvore de grande porte, utilizada para a confecção de instrumentos domésticos e de tambores. Percebe-se a sua importância econômica como meio de subsistência para muitos moradores da região, principalmente das comunidades rurais. Devido a sua exploração desordenada, encontra-se num processo de extinção; contudo, sua presença continua marcante em topônimos da região.

Etimologia

Mocambo

AURÉLIO: [Do quimbundo *mu'kambu*. ‘cumeeira’ ou *mu'kamu* ‘esconderijo’].s. m.1Bras. Couto de escravos fugidos, na floresta. [cf.quilombo.] 2 Bras.N. e N.E. Cerrado de mato, ou moita, onde o gado costuma, às vezes esconder-se. 3. Bras. N.E. Habitação miserável. 4. Bras. V. cabana.

HOUAISS: -s.m (1535 cf. AGC) 1B refúgio, ger. em mata, de escravo(s) foragido(s) ; quilombo 2 *p.ext* B N.E habitação precária e desconfortável; tapera 2.1 B N.E . construção tosca em meio à lavoura , usada. para abrigar o(s) vigilante(s) 3 *p. met* B N.E.agrupamentos de habitações miseráveis 4 B N.B.N.E. moita grande ou mata cerrada us.pela rês, ger. bovina, para se esconder ETIM orig. controv.; quimb. *um'kambu* 'cumeeira' (Nascentes) ou *mu + kambu* 'esconderijo' (Renato Mendonça, *apud* JM); MS (1813) registra a acp. 'habitação' feita nos matos pelos escravos pretos fugidos, qualquer choça ou palhoça do Brasil, para habitação ou para recolherem os que vigiam lavouras; ver *mocabm-*; forma histórica 1535 *mocambo*, 1541 *mocano* SIN/VAR ver sinonímia 2 *capão*.

CUNHA: s.m. 'esconderijo, refúgio dos negros (escravos) fugidos' / 1535, *mocano* 1541/ Do quimbundo *um'kamu* 'esconderijo'. Embora se documente em vários textos quinhentistas relativos aos antigos domínios portugueses na África, foi no Brasil que o voc. se difundiu intensamente, desde o período colonial, em decorrência do intenso convívio dos brancos com os negros escravos africanos.

CUNHA-HENCKEL: Casa precária.

PESSOA DE CASTRO: (banto)(°BR) –s.m. (arcaico) esconderijo de escravos na floresta, equivalente a **quilombo**; choça, palhoça, casebre; cerrado de mato ou moita onde se esconde o gado Var. **mucambo**. Kik. *mukambu*, refúgio, esconderijo; topônimo muito comum no Brasil.

Conclusão:

Há uma certa coerência quanto à origem africana do vocábulo, pertencente ao quimbundo, língua do grupo banto. Para os informantes a palavra é perfeitamente conhecida e nomeia uma comunidade negra do município de Mucugê/Ba, como afirma Cunha-Henckel (2005, p. 41). No Brasil o significado inicial do termo era “ couito de escravos fugidos na floresta”, ou seja, o mesmo que quilombo. Sendo

assim, conservava o mesmo significado das línguas-fonte: quimbundo *mukambu* “hideaway” e quicongo *mukambu* “cumieira”. Neste sentido, percebe-se que se mantém o significado de agrupamento de negros, semelhante a quilombo.

Etimologia:

Macamba

AURÉLIO: [Do quibundo ma'kãba, ‘amigos’, ‘camaradas’.] s.m 2g. Bras. RJ. Ant. 1 Designação que davam as quitandeiras aos seus fregueses. 2 Termo com que os escravos do litoral freqüentemente designavam os seus parceiros conviventes na mesma fazenda ou sujeitos ao mesmo dono. 3 A mulher, na cabula.

HOUAISS: ¹Macamba: -s.f (1858 cf. MS6) ANGIOS 1 fruto da macambeira 2 m.q. MACAMBEIRA (*Hyphaene thebaica*) 3 m.q. MANDIOCA (*Manihot esculenta*, ‘raiz’) ETIM prov. ár. *Makhammas* fruto cônico da árvore chamada palmeira dos rumes’, segundo Dalg.

²Macamba: s.²g RJ ant 1. nome por que os escravos se chamavam uns aos outros quando pertencentes a um mesmo dono 2. apelido dado pelas quitandeiras a seus fregueses e clientes 3. a mulher, como é designada na seita cabula ETIM quimb. *makamba*, pl de *kamba* ‘amigo, camarada, companheiro; cf.Nei Lopes

CUNHA: s2g.‘freguês’ ‘entre os escravos’ nome com que nomeavam seus parceiros na mesma fazenda ou sujeitos ao mesmo senhor’ – 1899 do quimbundo *ma’kama* de ‘ma (morfema de plural)’ + ‘kama (camarada)’

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada

PESSOA DE CASTRO: (banto) 1.(°LP) -.m. camarada, companheiro, freguês. Ver **cambá, macuero**. Kik./Kimb. *makamba*. 2.(BA) –s.f. espécie de inhame, mandioca. Kik. (*ma*)*kamba*.

Conclusão:

Percebe-se uma correlação tanto para as descrições dos significados como para a origem do vocábulo, uma vez que todos os lexicólogos trazem o quimbundo como a língua-fonte. Pessoa de Castro complementa as informações, trazendo também o pertencimento do vocábulo à língua quicongo. Vale ressaltar que o dicionarista Houaiss faz referência ao “fruto” da macambeira, ou seja, à “raiz” da mandioca, comungando com o segundo significado trazido por Pessoa de Castro (2001b, p.194). O termo é conhecido pelos entrevistados apenas como denominação de uma comunidade.

Etimologia:

Mandu

AURÉLIO: [Do tupi = ‘feixe ambulante’] s.m 2g e adj 2g. 1Bras.Pop. V. tolo (1 a 3 e 8). 2. Bras. BA. Etnogr. Tipo do carnaval de rua com uma cabeçorra formada por uma arupema coberta com anágua, tendo o paletó; comprido e desajeitado, as mangas estiradas por um cabo de vassoura, à maneira de braços abertos. 3. Bras. BA paletó malfeito, muito frouxo.

HOUAISS: adj. 2g. s.2g (1789) 1 que ou aquele que é falto de inteligência, simplório, parvo; idiota, paspalhão, tolo. s.m BA 2.ETN folião visto durante os festejos carnavalescos, metido num casaco que lhe sobra no tamanho e mascarado com uma cabeça de tamanho exagerado 3. paletó muito largo, malfeito. ETIM para Nasc., tupi

ma'ndu feixe que anda; em Tup GN, Teodoro Sampaio registra o tupi *manda* gerúndio-supn. de *mã* 'envolver, amarrar, donde *manda* 'amarrado, feixe' e *mandu*, modo incorreto de pronunciar Manuel, entre os índios e tb. nome de uma espécie de fantasma que, nas mascaradas das aldeias, se apresentava envolvido em palha, como um feixe de folhas secas, daí *mand-u* 'o feixe que vem ou anda'; forma histórica *mandú* SIN/VAR ver sinonímia de *toló* ANT. ver antonímia de *toló*.

CUNHA: Sem entrada

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada

PESSOA DE CASTRO: (banto)1. (BA) –s.m. tipo de mascarado que consistia em se colocar uma peneira na cabeça, e outra junto ao tronco, escondendo totalmente o corpo e os braços por uma roupa qualquer; espantalho, figura grotesca, situação ou coisa inóspita; trambolho, estorvo; (p.ext.) pessoa vestida com roupa maior do que devia. Ver **modrongo**, **mandraque**. C.f. **sussu**. Kik. **Mandangu**, máscara ritual da sociedade secreta “mundunga”, cujos membros se pintam de branco e se vestem com folhas de bananeira > *mandunga*, figura grosseira, máscara de *mandoki*. 2.(BA) –s.m. cortejo carnavalesco com a figura de um ser enorme, de cabeça gigante, revestido com lençol branco, muito popular no Recôncavo do município de Maraú, cerca de 140 km de Salvador. Cf. Kik. *mandunga*, máscara + *mundundu*, albino. 3.(BA) –adj. Muito claro, parecendo albino, como na acalanto “*Su, su, su, menino mandu ou a u (aço)/ cara de gato, nariz de peru*”Cf. **mondrongo**. Ver **sussu**. Kik. *(ma)ndundu*, albino, **branquicelo**, louro, europeu.

Conclusão

O termo apresenta controvérsias quanto a sua origem, uma vez que os dicionários Novo Aurélio e Houaiss trazem a palavra como oriunda do tupi. No entanto, pode-se perceber que tanto o Aurélio como o Houaiss apresentam uma descrição dos

significados muito semelhante ao que Pessoa de Castro apresenta (2001b, p. 274). Com isso, podemos afirmar que a autora põe um ponto final nesta dúvida, trazendo a origem do vocábulo da língua quicongo: *mandunga*, máscara + *mundundu*, albino. Na região da Chapada Diamantina/BA, o vocábulo não é desconhecido para os informantes, mantendo o significado de uma comunidade negra do município de Seabra/BA, como também de um estorvo que o indivíduo tem de carregar contra a sua vontade.

QUADRO 02 - CATEGORIA BRINCADEIRA

LEXEMAS ENCONTRADOS	SIGNIFICADOS REGISTRADOS	PRODUTIVIDADE
SAMBA	Espécie de dança praticada logo após os cânticos de louvor ao nascimento do Menino Jesus.	samba-de-roda; samba-de-atropelo
BACONDÊ	Brincadeira de esconde-esconde.	
MARIMBONDO	Inseto encontrado nas roças que têm uma ferroadada dolorida; espécie de dança do reisado do Mulungu de Boninal em que o indivíduo vai para o centro da roda e encena um ataque do inseto.	Dança-do-marimbondo
QUILOMBO	Esconderijo dos negros, local onde os negros moravam na época da escravidão. Quilombada: espécie de dança	Quilombo + ada = quilombada.

/QUILOMBAGEM	que os negros praticavam depois do açoite na comunidade de Serra Negra no município de Palmeira/Ba; dança da liberdade.	
--------------	---	--

Etimologia:

Samba

AURÉLIO: [Do quimbundo semba, ‘umbigada’. s.m 1 Brasil Dança cantada, de origem africana, compasso binário e acompanhado obrigatoriamente sincopado. 2. Brasil A música que acompanha essa dança. 3. Brasil ver arrasta-pé (1). 4. Brasil no Nordeste ver xiba (1). 5. Brasil Popular ver. cachaça (1)⁹.

HOUAISS: -s.m.(1842) 1.DANÇA: étimo brasileiro dança de roda semelhante ao batuque, com dançarinos solistas e eventual presença da umbigada, difundida em todo o Brasil com variantes coreografias e de acompanhamento instrumental [O samba urbano carioca foi tb.,inicialmente, dança-de-roda.] 2 Dança Brasileira qualquer baile popular, urbano ou rural, onde geralmente predomina o samba como música; arrasta-pé 3 MÚS B gênero de canção popular de ritmo ger, 2/4 e andamento variado, surgido a partir do início do séc.XX 4 DNç B N.B N.E variedade de xiba (‘baile rural sapateado) (...) ETIM banto, mas de étimo controverso; para A. Ramos, o quimbundo *samba* ‘umbigada, passo de dança semelhante ao batuque’ seria o étimo; segundo ele, existia em Luanda esse tipo de dança. Para Nei Lopes, o étimo seria ou quicoco.*samba* ‘cabiolar, brincar, divertir-se como cabrito’ ou o quicongo *samba* ‘ espécie de dança em que um bailarino bate contra o peito do outro’. Lembra ainda Nei Lopes que no umbundo *Samba* ‘ dança caracterizada pela separação de dois bailarinos que se encontram no meio da arena ‘ pertence à raiz *semba* 1 separar’, originando-se dela o multilingüístico *disemba*, pl *masemba* ‘umbigada’ esta,

⁹ Foram selecionados os significados mais próximos e/ou conhecidos pelos informantes da pesquisa.

com efeito, remonta às mais antigas formas do *samba* entre nós, conforme atesta Pereira da Costa em seu *Dicionário Pernambucano* (...).

2. -s.m ANGIOS ANG m.q. *MUSAMBA* ('designação comum')

CUNHA: -s.m. 'dança cantada de origem africana, compasso binário e acompanhado obrigatoriamente sincopado' – 1890. De provável origem africana

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada

PESSOA DE CASTRO: (banto)1. (PS) –s.f. título de **mameto**. Ver **Samba-Diamongo**. Var. **semba**. Kik./Kimb. *nsamba*. 2. (PS) –s.m. cerimônia pública de **macumba**. Kik./Kimb. (*ku*) *samba*, rezar, orar. 3.(°BR) –s.m. dança e música popular brasileira de compasso binário e acompanhamento sincopado; a música que acompanha essa dança. Cf. modalidades: **samba-canção**, **samba-de-breque**, **samba-miúdo**, **sambão**, **samba-de-partido-alto**, **samba-de-roda**, **samba-de-umbigada**, **samba-enredo**, **samba-duro**. Kik./Kimb. *samba/semba*.

PESSOA DE CASTRO: Samba-de-Roda (FB) (°BA) –s.f. **samba** em círculo, com sapateado e requebro das ancas. Var. **samba-duro**. Cf. **Samba** + Port. de roda, em círculo.

Conclusão

Os lexicógrafos Houaiss e Antonio Geraldo da Cunha trazem uma certa imprecisão quanto à origem da palavra, pois nas suas respectivas definições do étimo dizem que é de provável língua banto e de étimo controverso. No entanto, Pessoa de Castro desfaz o equívoco quando afirma ser uma palavra do grupo banto, das línguas Qicongo e Qimbundo *nsamba*. Para a região da Chapada Diamantina/Ba, o vocábulo faz parte da linguagem corrente dos informantes, mantendo o significado. Sendo assim, o termo conservou no português brasileiro o significado das línguas-fonte.

Etimologia:

Bacondê

AURÉLIO: -s.m. Brasil Alagoas: esconde-esconde

HOUAISS: -s.m. LUD AL m.q. ESCONDE-ESCONDE ETIM. Orig.obsc., prov. f. red. ou truncada com o elemento *esconder*, de uso infantil

CUNHA: Sem entrada

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada

PESSOA DE CASTRO: (banto/kwa) (*°LP*) –s.m. esconde-esconde, jogo infantil. Var. **maria-condê**. Cf. **maria-escambona**, **maria-mucambé**, **maria-mucangê**. Kik. *(ba)nkondi*, que vai à caça furtivamente. / Fon *gba kpò de*, procurar em vão + Port. esconder.

Conclusão

O termo conservou o mesmo significado da língua-fonte nos Falares da Chapada Diamantina, denominando um “jogo infantil”. (PESSOA DE CASTRO 2001b, p.165) O vocábulo não tem entrada no Dicionário Etimológico e nos Dicionários Aurélio e Houaiss encontra-se registrado de maneira superficial, voltada para o lúdico. Durante a pesquisa de campo pude perceber que é um vocábulo conhecido e incorporado na linguagem da região, contudo, já podemos notar a sua substituição por esconde-esconde, principalmente na geração mais nova.

Etimologia

Marimbondo

AURÉLIO: [Do quibundo ma, pref.pl., + ribondo, 'vespa'] s.m. Bras. Designação comum aos insetos himenópteros família dos vespídeos, caracterizados por terem as asas anteriores, quando em repouso, longitudinalmente dobradas, a primeira célula discoidal muito longa, três células cubitais e garras simples. 2. Alcinha que os portugueses davam aos brasileiros na época da independência. 3. Alcinha dos sediciosos pernambucanos que, em 1852, se manifestaram em protesto contra a execução do Decreto Imperial de 18 de junho de 1851, que instituiu o registro de nascimentos e óbitos. 4. Bras. GO Dança jocosa, de roda, com dançarinos solista no centro, e ao som de instrumento de percussão. [Var. maribondo].

HOUAISS: -s.m (1716 cf.RB) 1B ENT designação comum e imprecisa aos insetos himenópteros, esp. da fam. dos vespídeos e pompilídeos, sociais ou solitários, ger. maiores e dotados de ferrão, distinguindo-se das vespas por manterem as asas anteriores longitudinalmente dobradas quando estão pousados; caba 2. ENT m.q. 'VESPA ('designação comum') 3. DNç GO dança de roda de caráter, em que um figurante se posta ao centro com um pote de água, dançando e pulando 4. designação dada pelos portuguesas aos brasileiros, à época da Independência 5. designação dada aos pernambucanos contrários ao decreto imperial de 18 de junho de 1851 que instituiu o registro de nascimento e óbitos ETIM quimb. *mari'mbondo*, comp. de *ma* pref. De pluarl + *rimdondo* 'vespa', donde tb. *maribondo*; f.hist.1716 *maribonda*, 1789 *maribondo*, 1899 *marimbondo* SIN/VAR *marimbondo* COL *maríade*, *nuvem*, *onda*, *praga*.

CUNHA: -s.m ' nome comum a diversas espécies de vespas' / *maribondo* 1813. Do quimbundo *mari'mono*.

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada

PESSOA DE CASTRO: (banto) (^oBR) –s.m. vespa. Var. **maribondo**. Kik./Kimb. *(ma)di(m)bondo* / Umb. *alimbondo*.

Conclusão

Há compatibilidade de significados trazidos pelos dicionários e pelo livro *Falares Africanos na Bahia*. Vale destacar que Pessoa de Castro (2001b, p.277) traz como origem da palavra as línguas quicongo, quimbundo e umbundo, complementando as informações dos dicionários pesquisados e a ortografia correta da respectiva palavra.

O Reis do Mulungu de Boninal possui no seu elenco de manifestações a dança- do-marimbondo que é executada logo após aos cânticos religiosos. Nesta apresentação os participantes formam um círculo e, seguindo o som dos instrumentos musicais, dão início à exibição quando uma pessoa se coloca no centro da roda, encenando um ataque do inseto e a partir daí há uma alternância de figurante no centro da roda. Esta dança, típica deste grupo de Reis, apresenta semelhança da descrição apresentada pelos dicionários Aurélio e Houaiss de uma dança jocosa que acontece em Goiânia.

Etimologia

Quilombo / Quilombagem

AURÉLIO: [Do quimbundo, quicongo e umbundo *lumbu*, ‘muro’, ‘paliçada’, donde *kilumbu*, ‘recinto murado’, ‘campo de guerra’, ‘povoação’, ou do umbundo *kilombo*, ‘associação guerreira’.] –s.m 1.Bras. Angol. Esconderijo, aldeia, cidade ou conjunto de povoações em que se abrigavam escravos fugidos: “A palavra ‘quilombo’ teria o

destino de ser usada com várias acepções, a mais famosa delas, a de habitação de escravos fugidos, em Angola, e a desses refúgios e dos estados que deles surgiram no Brasil.” (Alberto da Costa e Silva, *A Enxada e a Lança*, p. 507.) [Cf. *mocambo* (1).]

2.Bras. Estado de tipo africano formado nos sertões brasileiros, por escravos fugidos.

3.Bras. Folcl. Folguedo, usado no interior de AL durante o Natal, em que dois grupos numerosos, figurando negros fugidos e índios, vestidos a caráter e armados de compridas espadas e terçados, lutam pela posse da rainha índia, acabando a função pela derrota dos negros, vendidos aos espectadores como escravos; toré, torém.

Quilombo dos Palmares. 1.Quilombo (1) constituído de negros fugidos, os quais, no séc. XVII, se estabeleceram no interior de AL, formando um estado. [Tb. se diz apenas *Palmares*.]

HOUAISS: s.m(s.XVI cf. MS⁶) 1 HIST *B* acampamento fortificado dos jagas, design. Atribuída aos povos que invadiram o Congo e Angola em fins do s.XVI. 2. HIST. *B* local escondido, geralmente no mato onde se abrigavam escravos fugidos. 3. HIST *B* povoação fortificada de negros fugidos do cativoiro, dotada de divisões e organização interna (onde também se acoitavam índios e eventualmente brancos socialmente desprivilegiados) cf. *mocambo* 4. DNC ETN MÚS *AL* alto típico do Natal alagoano no qual negros e índios ou caboclos dançam vestidos em trajes que lembram os dos reisados, do alto dos guerreiros etc. cf. *toré* ETIM quimbundo *kilombo* ‘união; cabana, acampamento, arraial, povoação; capital; exército’; Nei Lopes cita Adriano Parreira em AParE: “o voc. *Kilombo* (nos séc. XV-XVII) tem uma dupla conotação: toponímica e ideológica. Eram assim também designados os arraiais militares mais ou menos permanentes, e também as feiras e mercados de Kasanji, de Mpungo-a-Ndongo, da Matamba e do Congo”.

CUNHA: sm. ‘valhacouto de escravos fugidos’ XVI. Do quimbundo *ki'lomo* ‘povoação’.

CUNHA-HENCKEL: refúgio de negros.

PESSOA DE CASTRO: (banto) 1.(°BR) –s.m. povoação de escravos fugidos; o mais famoso deles foi Palmares, contruído em Alagoas, no séc. XVII., sob a chefia de **Ganga Zumba** e **Zumbi**. Kik./Kimb. *kilombo*, aldeamento. 2. (°BR) –s.m. auto popular figurando escravos fugidos que lutam pela posse da rainha, mas terminam derrotados e vencidos como escravos.

Conclusão

Segundo Cunha-Henckel (2005, p.155) nas línguas-fonte, o vocábulo tem os seguintes significados: No quimbundo: *kilombo* significa “acampamento” (Silva Maia 1964: 7a), quicongo *kilóombo* “logement, gîte”, comp. umbundu *otjilombo* “acampamento” (Alves 1951, p.547) de acordo com as indicações de Daelemann (1993, p. 130). O Dicionário Aurélio traz indicações que talvez sejam mais precisas, mas o certo é que é citado por todas as fontes como de origem banto, sendo a determinação precisa do étimo uma questão de nuances. Segundo o Dicionário Aurélio, que o classifica como “brasileirismo” e “angolanismo”, o termo tem várias acepções nas duas variantes do Português, mas a mais famosa delas é a habitação de escravos fugidos, em Angola e, no Brasil, a desses refúgios e dos estados que deles surgiram. Logo em seguida ele o classifica só como “brasileirismo” e o define como “estado de tipo africano formado, nos sertões brasileiros, por escravos fugidos”. Assim, o termo conservou o mesmo significado das línguas-fonte, mas tomando no Brasil um caráter mais oficial e ganhando em importância histórica. Os *quilombos* reuniam grande número de escravos que procuravam fugir dos rigores do cativeiro. O mais famoso foi o *Quilombo* dos Palmares que se formou durante o século XVII.

QUADRO 3 – CATEGORIA CULUNÁRIA

LEXEMAS ENCONTRADOS	SIGNIFICADOS REGISTRADOS	PRODUTIVIDADE
MALAMBA	Guisado de farinha de milho com galinha desfiada.	
QUENGA	Guisado de farinha de milho e galinha desfiada” ; “prostituta, mulher fácil”.	
ANGU	Pirão consistente, feito com farinha de milho para acompanhar a malamba.	
QUIBEBE	Guisado feito com banana d’água verde e carne-do-sol, também denominado de godó-de-banana.	Quibebe-de-banana.

Etimologia:**Malamba**

AURÉLIO: [Do quimbundo lama ‘desgraça’.] s.f. Bras PE 1 Desgraça, infelicidade 2. Lamúria, choradeira.

HOUAISS: -s.f (séc. XX) 1 sorte ruim; infelicidade, angústia (us. no pl.) 2 reclamação interminável, que importuna e que a nada leva; queixa; lamúria, lamentação (mais us. no pl.) ETIM quimb. *ma-* pref.. pl. + *lamba* ‘desventura’.

CUNHA: -s.f. ‘desgraça, infelicidade, lamúria, Séc XX. Provavelmente do quimbundo *ma’lama*, da *ma-* (morfema do plural) + ‘*lama* ‘desgraça’.

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada

- FAB: (banto) (°LS) –s. infelicidade, lamúria. Ver **malembe**. Kik./Kimb. *malamba*.

Conclusão

Vocábulo incorporado nos Falares da Chapada Diamantina como denominação de uma comida típica da região, principalmente, no município de Seabra e Boninal. Essa iguaria é denominada de “quenga” em Piatã, localizada a uma distância de aproximadamente 100Km de Seabra. Durante a pesquisa de campo, constatei que é uma comida oferecida em festas religiosas, cerimônias de casamentos e batizados e hoje é encontrada em reuniões com um número significativo de pessoas, na merenda escolar etc. De acordo com o depoimento de Seu Júlio Cupertino, é uma comida escrava, sendo denominada de “quilembe” pelos mais velhos.

Nas pesquisas realizadas nos dicionários e no livro *Falares Africanos na Bahia: Um vocabulário Afro-Brasileiro* não há o registro deste termo com a designação de comida. e, sim, de desgraça, tristeza, lamúria etc. Segundo uma versão popular ouvida por Pessoa de Castro, este vocábulo ganhou essa conotação por denominar uma comida servida nos casamentos, estando associada à “perda” da pureza, da inocência da noiva, sendo assim um momento de tristeza, de lamúria para a mãe, ou seja, para a família.

Etimologia:

Quenga

AURÉLIO: Quenga ¹[Do quimbundo penga ‘tacho’] s.f. Bras N.E. 1 Vasilha feita de metade do endocarpo de um coco. 2 O conteúdo dela; quengo. 3 Chulo V. meretriz.

Quenga ² s.f. Brás. BA guisado de galinha com quiabos.

HOUAISS: -s.f (1836) 1. vasilha feita da metade de um coco-da-baía da qual se retira a carne 2. *p.met* o conteúdo dessa vasilha; quengo 3. *tab.* mulher que exerce a prostituição; meretriz 4. *infrm.* Coisa imprestável, inútil ETIM quimb. *kienga* ‘tacho’. SIN/VER sinonímia de *meretriz*.

Quenga ² -s.f. (1899) cultura baiana galinha cozida com quiabo ETIM orig.obsc. talvez relacionado com ¹*quenga*.

CUNHA: -s.f. ‘vasilha feita de metade do endocarpo de um coco’ ‘ o conteúdo dela / 1844. do quimb. ‘kena.

CUNHA-HENCKEL: 3: fig. “ prostituta, vagabunda, mulher safada”.

PESSOA DE CASTRO: (banto) 1.(°BA) –s.f. guisado de galinha e quiabo. Kik. *penga*. 2. (°LP) –s.f. cuia, vasilha feita de metade de casca de um coco; o conteúdo da vasilha. Cf. **quengo**. Kik. *kenga*, metade da noz do coco. 3. (°LP) –s.f. prostituta de baixa classe. Cf. **adoçó, agaletó, biraia, camumbembe, cucangala, cabungue(i)ra, indumba, zunga**. Kik. *nkemba* / Kimb. *penga*. 4. (LP) –s.f. coisa imprestável, sem valor. Cf. **burun-gunza**. Kik./Kimb. *nkanga*. 5.(LP) –exp. “*chupa(r) na quenga*”, aborrece-se, vexar-se.

Conclusão

O vocábulo apresenta nos Falares da Chapada Diamantina os significados de guisado de galinha e de mulher prostituta, meretriz. Contudo, no guisado há uma substituição do quiabo por farinha de milho. Foi observado que todos os lexicólogos trouxeram essas definições. Porém não foi registrado no corpus da pesquisa esse termo indicando vasilha feita da metade do coco, uma vez que na região da Chapada é escassa a presença deste fruto, como também não se tem o hábito da utilização do

quiabo como é perceptível no Recôncavo baiano. Pessoa de Castro (2001b, p. 320) indica as línguas-fonte o quicongo e o quimbundo, sendo *nkemba* e *penga* respectivamente. Diante desta informação, podem-se perceber algumas lacunas quanto à origem da palavra nos dicionários Aurélio, Houaiss e o Etimológico, como também equívocos na grafia, constatada nos dicionários Etimológico e o Houaiss.

Etimologia:

Angu

AURÉLIO: [De origem africana] s.m. Brás. 1. Massa consistente de farinha de milho (fubá), de mandioca ou de arroz, com água e sal escaldada ao fogo. 2. Pop. Confusão, complicação. 3. Pop. Intriga, mexerico. 4. Pop. V. rolo¹ (16). 5 Bras Zool. V japacanim (2).

HOUAISS: -s.m (1799) Brasil 1. CUL. massa espessa que se faz misturando, ao fogo, farinha de milho (fubá), de mandioca ou de arroz, com água e, às vezes, sal 2. CUL banana cozida, formando massa compacta 3. CUL. papa adoçada de farinha de milho 4. CUL. STP. massa feita de banana cozida, us. como acompanhamento do calulu 5. *infrm.* Falta de ordem; angu-de-carço, confusão, complicação, rolo 6. *infrm.* briga que envolve muitas pessoas, angu-de-carço, banzé, rolo, sururu 7. *infrm.* inconfidência maldosa; angu-de-carço, intriga mexerico ETIM orig.africana, mas de étimo obsc. SIN/VAR ver sinonímia de *confusão* e *mexerico*.

2. - s.m ORN m.q. JAPACANIM (*Donacobius atricapillus*) ETIM ver em angau

CUNHA: -s.m. ‘ papa espessa de farinha de milho, de mandioca ou de arroz, cozida com pouca água’ / 1844 do iorubá *a’nu*.

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada.

PESSOA DE CASTRO: (kwa) 1.(°BR) –s.m. pirão de farinha de mandioca, de milho ou de arroz temperado com sal e cozido para ser comido com carne, peixe, camarão. Ver **anguzô, ebá**. Cf. **barriga-de-angu**. Fon *àgun*, pirão de inhame ou mandioca, sem tempero. 2. (°BR) –s.m. (p.ext) mistura, coisa confusa, mal feita, complicada; barulho, confusão, intriga, mexerico. Cf. **angu-de-carço, angu-grosso, angu-de-nega-mina, anguzada**. 3. (BA) –exo. “*debaixo desse angu tem carço ou carne*”, a coisa não é tão limpa como parece, há **maracutaia** oculta; “*entorna(r) o angu*”, ter malogro, contratempo, plano desmanchado; “*barriga de angu*”, barrigudo, em alusão ao fato de que a farinha, de preparo do **angu**, incha com a água. Ver **caruru**. 4. (BA) –s.m. (no acalanto) “*João Curutu/ comei este menino/ com bolo de angu./ Ah! ah! ah!/ menino que chora merece apanhá/ Uh! uh! uh!menino que não chora merece angu*. Ver **caruru**.

Conclusão

A presença do vocábulo no corpus da pesquisa está diretamente associada à culinária, prato feito como farinha de milho para acompanhar a malamba. Quanto à origem do termo há uma imprecisão nos dicionários Aurélio e Houaiss, citado apenas como de origem africana e de étimo obscuro. O dicionário Etimológico traz como origem a língua yorubá *a’nu*, sem fazer nenhuma menção do grupo a que essa língua pertence, apresentando, também, equívoco na grafia. Pessoa de Castro (2001b, p.154) põe um fim nessas contradições, trazendo a origem do termo a língua Fon *àgun* do grupo Kwa.

Etimologia:

Quibebe

AURÉLIO: [Do quibundo kibebe.] s.m. Bras.1 Papa de abóbora 2 Prato preparado com grelos de aboboreira.

HOUAISS: -s.m (1899) 1 Brasil prato feito de abóbora em forma de purê, a que se pode acrescentar leite de coco 2 R.J. pirão de banana com paçoca 3 P. purê, papa de qualquer outra coisa. Adj 2g. 4 que tem a consistência de papa ETIM quimb. quibebe; forma histórica. 1899 *quibêbe*

CUNHA: adj. 2g. s.m. 'de consistência mole' 'papa de abóbora / 1899 do quimbundo *kibe'me*, assimilado em quibebe, por influência de bebe.

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada

PESSOA DE CASTRO: (banto) (°BA) –s.m. purê de abóbora, leite de coco e sal. Kimb. *kibebe*.

Conclusão

Vocábulo incorporado nos Falares da Chapada Diamantina, principalmente, na fala dos depoentes mais velhos, designando uma comida típica da região. Na atualidade essa iguaria é conhecida como godó-de-banana. Há uma concordância de significado entre os lexicólogos pesquisados, e o termo conserva o mesmo significado da língua-fonte, porém, existe a substituição da abóbora por banana-d'água.

QUADRO 4. SEXUALIDADE

LEXEMAS ENCONTRADOS	SIGNIFICADOS REGISTRADOS	PRODUTIVIDADE
XIBUNGO	Viado	
XIBIU	Denominação de um diamante bem pequeno” ; “ órgão sexual feminino.	

Etimologia:

Xibungo

AURÉLIO: -s.m Bras. N.E. Chulo. Pederasta Passivo.

HOUAISS: -s.m B N.E. *tab.* homossexual masculino passivo ETIM prov.indigenismo, obscuro.

CUNHA: Sem entrada

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada

PESSOA DE CASTRO: (banto) (°LP) –s.m. homossexual, pederasta passivo. Ver **quibungo**. Kik./Kimb. *tsimbungo*, ente fantástico, lobo que come crianças por um buraco que tem nas costas.

Conclusão

O vocábulo conservou nos Falares da Chapada, assim como no português brasileiro o mesmo significado de homossexual. Tal evidência pode ser confirmada quando

analisamos os significados trazidos pelos dicionários Aurélio e Houaiss e no livro *Falares Africanos da Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro*. Contudo, o dicionário Etimológico não registrou a entrada deste termo e os demais trazem uma definição incompleta, uma vez que não fazem nenhuma indicação da origem da palavra, ou quando fazem é de modo equivocado, como por exemplo, o Houaiss diz que o termo é um provável “indigenismo” de étimo obscuro. Pessoa de Castro (2001b, p. 353) dá por encerrada a questão, trazendo a definição completa do termo, pertencente às línguas quicongo e quimbundo, cuja grafia é *tsimbungo*.

Etimologia:

Xibiu

AURÉLIO: -s.m Bras. MG MT e GO. diamante pequeno, usado em instrumento de cortar vidros. 2 Bras. N.E. e BA Chulo A vulva

HOUAISS: -s.m.(séc. XX) 1 GAR MG GO MT MS diamante pequeno (us.,p.ex., para cortar vidro; bitelo 2 B N.E. *infrm.* ou *tab.* a vulva f. geral não pfer.: *xibiu* Etim orig.obsc.,prov. indigenismo ; os sentidos principais (‘diamante’ e ‘sexo’) devem ser conexos, o segundo com valor de ‘jóia, as primeiras dicionarizações foram grafadas com *-iu* (*xibiu*), talvez por fidelidade à pronuncia dialetal,, mas a retificação já consta do V.O (1981); *-iu* é morfema verbal da 3ª p.s. dos v. em *-ir(viu, partiu, sentiu)*; *-io* é morfema nominal (vê-los)

CUNHA: Sem entrada

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada

PESSOA DE CASTRO: (kwa/banto) (°LP) –s.m. vulva, partes genitais da mulher; diamante pequenino. Var. **tobiu**. Ver **tabaco**. Kik. *tsubilu*.

Conclusão

A presença deste vocábulo nos Falares da Chapada Diamantina é fruto do período da mineração, uma vez que o termo traz consigo o significado de um diamante pequeno que também é denominado de mosquito. Os dicionários Aurélio e Houaiss não fazem menção da origem da palavra e no Etimológico não consta o registro da palavra. A origem do termo é kwa / banto contemplada no Livro *Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro* (2001b, p.353).

QUADRO 5 - CATEGORIAS OUTRAS

LEXEMAS ENCONTRADOS	SIGNIFICADOS REGISTRADOS	PRODUTIVIDADE
MALUNGO	Amigo companheiro	
MUTAMBA	Espécie de árvore encontrada na região de Lençóis/ BA, utilizada como planta medicinal para doença respiratória e a casca como tônico capilar; nome de uma banda musical do município de Seabra/BA.	
INDAGA / IDACA	Incômodo, abuso	
BOCAPIU	Sacola retangular feita de palha muito utilizada para o transporte de alimentos comprados na feira-livre.	
MOCÓ	Sacola retangular feita de palha, utilizada para transportar alimentos comprados na feira-livre.	
QUIÇAÇA	Cair na manga, no pasto.	
FUÁ	Folia, algazarra, confusão.	

CAPANGA	Bolsa pequena utilizada pelos capangueiros para colocar os diamantes.	Capanga + eiro = capangueiro
---------	---	------------------------------

Etimologia:

Malungo

AURÉLIO: [Do quibundo *ma'luga*, 'companheiro'.] s.m. 1 Camarada, companheiro. 2, Título que os escravos africanos davam àqueles que tinham vindo da África no mesmo navio. 3 Bras. Irmão colaço ou irmão de criação.

HOUAISS: -s.m (1688) 1 aquele que participa das atividades, das amizades, do destino etc. de outro; camarada, companheiro, parceiro 2. título por que se tratavam reciprocamente os escravos africanos que tinham vindo da África na mesma embarcação 3 B irmão colaço ou de criação 4. indivíduo nascido no mesmo ano, dia mês e, se possível, hora que outra pessoa ETIM orig.controv., ger. ligado ao pref. *Ma* (pl. ou col.) + quicg. *ulungu* 'embarcação'; Nei Lopes contesta essas etimologias, lembrando que há o quiocongo *malunga*, pl. de *lunga* 'marido, macho', o quicg. *malungu*, pl. de *lungu* 'sofrimento' e o quicg. *madungu* 'pessoa desconhecida, estrangeiro' e a orig. do voc. Poderia provir de cruzamento de todas essas acepções.

CUNHA: -s.m 'camarada, companheiro' século XVII. Do quimbundo *ma'luno*, provavelmente.

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada.

PESSOA DE CASTRO: (banto) 1.(LS) –s. companheiro, irmão de **barco**. Kik./Kimb. *nkwanlungu*, irmão, companheiro da mesma canoa, embarcação. 2. (°LP) –s.m. (arcaico) o Negro companheiro da embarcação de África; (p.ext.) irmão-de-criação ou irmão-de-leite. Cf. **malumbo**.

Conclusão

O termo vem das línguas quimbundo e quicongo, apresentando nos Falares da Chapada Diamantina o mesmo significado de amigo e companheiro trazidos pelos autores pesquisados. Contudo, os dicionários apresentam apenas o quicongo como língua-fonte. Além disso, o Houaiss traz o termo com o étimo de origem controversa, provavelmente, do quicongo e afirmações baseadas em Ney Lopes que destoam do significado apresentado por Pessoa de Castro (2001b, p.273), pondo um fim nessas questões, quando traz a palavra pertencente às línguas quicongo e quimbundo e sua respectiva ortografia *nkwanlungu*.

Etimologia:

Mutamba

AURÉLIO: -s.f. Bras. Bot. Arvoreta da família das tiliáceas (*Guazuma ulmifolia*), que medra do México ao Brasil, onde é comum, de folhas polimorfas, ovadas e pilosas, flores com pétalas cuculadas e providas de longos apêndices filiformes, reunidas em panículas laxas, e cujas cápsulas, lenhosas e negras, medem 2 a 3 cm; mucungo. 2. Bras. AM. Óleo extraído da cápsula da mutamba (1) usado para perfumes e amaciar cabelos. [Var.: mutambo]

HOUAISS: s.f (1877) Angiosperma 1. m.q CAMACÃ (*Guazuma tomentosa*) 2. m.q. LOURO-PARDO (*Cordia trichotoma*) ETIM. prov quimbundo um-tamba 'tamarineira' (por semelhança, talvez), segundo Ney Lopes; f.hist. 1877 *mutàmba*

CUNHA: -sf ' planta da família das tiliáceas'1881. Do quimbundo *um'tama*, de um pref. + 'tama 'tamarindeiro'

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada

PESSAO DE CASTRO: (banto) (°BR) –s.f arvoreta (*Tamarindus indica*, *L.* ou *Guazuma ulmifolia* S.H.) de fruto medicinal e polpa purgativa, fibras usadas em cordoeiras. Var. **matamba**. Kik./ Kimb. **mutamba**.

Conclusão

O termo vem das línguas quimbundo e quicongo, apresentando nos Falares da Chapada Diamantina o mesmo significado de planta, ou seja, uma árvore encontrada na região de Lençóis/BA. Existe, também, uma banda de reggae no município de Seabra/BA com essa denominação. Contudo, os dicionários pesquisados não fazem nenhuma menção da origem do vocábulo. Pessoa de Castro (2001b, p.294) põe um fim nessas questões, quando traz a palavra como pertencente às línguas quicongo e quimbundo e sua respectiva ortografia **mutamba**.

Etimologia:

Indaga / Idaca

AURÉLIO: Indaga: [Do latim indagare.] V.t.d. Procurar saber; tentar descobrir, investigar, pesquisar, averiguar. 1: -s.f. 1 Discussão, litígio. 2. Confusão, barulho, tumulto [Var. ondaca]

HOUAISS: -s.f. 1. conflito de interesses; litígio, querela, questão 2. tumulto, confusão, desordem ETIM, segundo Nei Lopes, do quicg. *ndaka* ‘ língua, garganta, voz, linguagem, maldição’; cp. *ondaca* SIN/VER ondaca.

CUNHA: vb.’procura saber, fazer por descobrir, investigar’ séc. XVI. Do latim *indagãre*.

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada.

PESSOA DE CASTRI: (banto) 1. (LS) –s. boca, lingual; maldição, intriga. Var. **aca**. Cf. **afidã, ejó**. Ver **lenum**. Kimb./Kik./Umb. (*o*)*ndaka*, lingual, intriga, obscenidade. 2. (PS) –s.f. discussão, bate-boca; intriga, mexerico, **fluxico**; (precedido de ter) diz-se de alguém que gosta de falar da vida alheia, linguarudo. Cf. **lenum**. Ver **indaca-sem-invice**.

Conclusão

Indaga é um vocábulo incorporado nos Falares da Chapada Diamantina. Comumente, utilizado para designar incômodo, abuso, inconveniência. A expressão “deixa de indaga” é utilizada no sentido de “deixa de ser inconveniente”.

Etimologia

Bocapiu

AURÉLIO: Sem entrada.

HOUAISS: Sem entrada.

CUNHA: Sem entrada.

CUNHA-HENCKEL Sem entrada.

PESSOA DE CASTRO: (kwa) (BA) –s. cesto retangular de palha, trançado e com alças, que serve para carregar provisões. Cf. **pocanvi**. Fon *akpokanví*.

Conclusão

Vocábulo incorporado nos Falares da Chapada Diamantina com o mesmo significado da língua-fonte, trazido por Pessoa de Castro (2001b, p.177). Vale lembrar que é um tipo de sacola feita com a palha do licuri. Sua confecção era feita de “taquara” espécie de planta da região recolhida manualmente pelos moradores das comunidades e que por conta da extinção dessa, começou a usar a palha do licuri. A utilização deste utensílio é tão comum que serve como lembranças de aniversários de crianças. Para tanto, é confeccionado a sua miniatura.

Etimologia

Mocó

AURÉLIO: [Do tupi mo'ko] s.m. Bras. 1 Roedor caviídeo (*Kerodon rupestris*) semelhante à cobaia. 2 Bras. N.N.E. Bolsa de tiracolo para pequenas provisões, papéis, etc. 3. Bras. N.E Variedades de algodão nordestino, apreciado por ser muito comprido e ter fibras sedosas.

HOUAISS: -s.m (1618 cf. AFBrand) B 1. mastozoologia. roedor da fam. dos caviídeos (*Kerodon rupestris*), encontrado em áreas pedregosas do Leste do Brasil (do PI até MG), do tamanho aproximado de um preá (*Cavia*), ger. um pouco maior, cauda ausente ou vestigial, e pelagem cinzenta [É us. como alimento, esp. no Nordeste.] 2. angiosperma m.q. TIPUANA (*Tipuana speciosa*) 3. AGR. B N.E. variedade de algodão de fibras longas e sedosas ETIM tupi mo'ko 'roedor'; a filiação do étimo das duas últimas acp. à primeira é suposíticia ; f.hist. 1681 *moquô*, 1618 *moquo*, 1789 *mocó*, 1817 *mócó*.

2. -s.m (séc.XIX) B *pej.* 1. m.q. ²BOCÓ PE homem da roça; matuto 3 *p.ext.* pessoa muito acanhada, tímida, arredia ETIM ver em ²BOCÓ SIN/VAR ver sinonímia de *caipira* ANT ver sinonímia de *caipira*.

CUNHA: -s.m. ‘mamífero roedor da fam. dos cavídeos’. 1789, moquô 1618, moquo 1618. Do tupi *mo’ko*.

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada.

PESSOA DE CASTRO: (banto) 1.(BA) –s.m. saco de palha trançado com alças para transporte de mantimentos e de pequenos embrulhos. Ver **bocapiu**. Kik. *mukolo*. 2. (BA) –s.m. lugar em que caem, perdendo-se, os papagaios de papel (pipas); nome muito comum de ruelas e becos. Kik. *mukolo*, alçapão. 3. (°LP) –s.m. amuleto. Kik. *mooko*.

Conclusão

O vocábulo tem para os Falares da Chapada Diamantina o mesmo significado de bocapiu, ou seja, uma sacola de palha, utilizada para carregar utensílios. Contudo, este termo não é tão utilizado pelos falantes. Levando-se em consideração os resultados das pesquisas, os trazidos nos dicionários e no *Livro Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro*, este último é o que melhor explica a presença deste vocábulo na região. Isso porque, a presença de negros na mineração e no trabalho rural se fez presente desde o século XVI.

O dicionário Aurélio traz vários significados, desde um animal roedor, semelhante à cobaia até o significado de uma bolsa tiracolo. Contudo, o referido dicionário mantém o mesmo étimo como de origem tupi *mo’ko*, ocorrendo, assim, uma incoerência na descrição dos significados. O dicionário Houaiss mantém o mesmo significado de roedor, não faz nenhuma alusão à bolsa e o Etimológico traz o significado de uma pessoa “boba” “matuto”.

Etimologia

Quiçaça

AURÉLIO: [Do quibundo *kisada*, ‘ moita, ramo’] s.f. Bras. SP Terra árida, ruim caracterizada, sobretudo, por vegetação xerófila, mato baixo e espinhento, espécie de capoeira de paus tortuosos e ásperos.

HOUAISS: -s.f. 1. B *infm.* mato rasteiro e espinhento 2 terra seca e estéril, de vegetação arbustiva rala e baixa ***derreter na q.** B *infm.* pôr-se em fuga; retirar-se em debandada; fugir ETIM orig.obsc.

CUNHA: sem entrada.

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada.

PESSOA DE CASTRO: (banto) (°BR) –s.f. terra árida de escassa vegetação. Kik./Kimb. *kisasa*.

Conclusão

Vocábulo falado na região da Chapada Diamantina/ BA pelos depoentes mais velhos, por isso, não faz parte da linguagem comum dos falantes da região. No entanto, quando perguntado aos informantes se conhecem a palavra, eles trazem exatamente os mesmos significados contidos nos dicionários e no livro *Falares Africanos da Bahia*. O termo apresenta, segundo Houaiss, uma etimologia obscura e no Etimológico não há registro. Pessoa de Castro (2001b, p.323) encerra a discussão trazendo a palavra como de origem das línguas quicongo e quimbungo com a sua respectiva ortografia *kisasa*.

Etimologia

Fuá

AURÉLIO: -s.f Bras 1. Intriga, fuxico. 2. Zool V. aruá¹. 3. Bras. V. caspa 4. Bras. N. Pó finíssimo que se desprende da pele quando a arranham. 5. Adj 2g. Bras. Diz-se do animal eqüino espantadiço, manhoso ou desconfiado. 6. Bras. V. Valentão (1).

HOUAISS: -s.f (1890) 1.B comentário maldoso; intriga, mexerico 2. B N. m.q. CASPA 3. B N pó extremamente fino resultante da descamação da pele arranhada * s. 2g MALAC 4. m.q. ² ARUÁ (*Pomacea* sp.) *abj. 2g B 5. que age com valentia; valentão 6. que se mostra desconfiado manhoso (diz-se de eqüino); étimo de origem obscura SIN/VAR como s.m.: ver sinonímia de mexerico; como adj. 2g.: ver sinonímia de valentão *ANT como abj. 2g.: ver antonímia de *malvado* e *presumido* e sinonímia de *apavorado* e *medroso*

CUNHA: Sem entrada.

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada.

PESSOA DE CASTRO: (banto) 1.(°LP) –s.m. folia, algazarra. Cf. **fuzarca**, **mafuá**, **mufufa**, **muvuca**. Kik./Kimb. *mfwa(nza)* / *mufufwa*. 2.(°LP) –s.m. Ver **fubá**.

Conclusão

O vocábulo é comumente utilizado pelos moradores no sentido de algazarra, folia, confusão. Diante disso, o significado que melhor se adéqua ao termo pesquisado é o trazido por Pessoa de Castro (2001b, p.236).

Etimologia

Capanga

AURÉLIO: [Do quimbundo kappanga.] s.f. 1 Bras. Espécie de bolsa pequena que os viajantes usam a tiracolo para conduzir pequenos objetos; bocó. 2 Bras Neol. Pequena bolsa de mão, usada, sobretudo, por homens. 3 Bras. Valentão (1) que se coloca ao serviço de quem lhe paga. 4 Bras. BA e MT. O montante das compras de diamantes feitas pelos capangueiros; partida de diamante.

HOUAISS: -s.m (1868 nº 400 p.3195) B 1. bolsa pequena, de tecido, couro ou plástico, usada a tiracolo por viajantes, esp. comerciante de pedras preciosas; bocó 2. *p.ext.*pequena bolsa usada na mão ou presa à cintura e destinada a carregar objetos pequenos, ger.de uso pessoal 3. *p.met.* GAR MT partida de diamantes comprada por capangueiro * s.m B 4. homem de confiança, geralmente contratado como guarda-costas; curimbaba cf.*jagunço* ETIM quimb.*kappanga* 'entre sovaco'. Nasc. Explica que de 'bolsa usada por viajantes para carregarem pequenos objetos e diamantes nos garimpos', a palavra também ganhou a acepção de 'guarda-costas', porque os comerciantes que compravam o produto dos garimpeiros naturalmente os protegiam, mandando-lhes avisos quando havia batidas policiais nos garimpos COL capangada, capangagem HOM *capanga* (fl. capangar).

CUNHA: s.f. ' espécie de bolsa' 1881; ' assassino a serviço de quem lhe paga' 1899. De origem africana, mas de étimo indeterminado.

CUNHA-HENCKEL: Sem entrada.

PESSOA DE CASTRO: (banto) 1.(°BR) –s.m. guarda-costas, **jagunço**. Cf. **capangada**. Kik./Kimb. *kimpunga* / *kimbangala*. 2.(°BR) –s.f. pequena bolsa que se vale de tiracolo. Cf. **indiequê**. Kimb. *kimanga*, sacola. 3. (°BA) –s.f.partida de diamantes comprada por **capangue(i)ro**.

Conclusão

Nos Falares da Chapada Diamantina, o vocábulo nomeia o recipiente utilizado para se carregar diamantes, principalmente, na época do garimpo naquela região. Capangueiro – a pessoa responsável pela compra das pedras preciosas. A partir das leituras das diversas definições, pode-se concluir que o vocábulo mantém o sentido originário das línguas-fonte. Vale lembrar que os dicionários Aurélio e Houaiss trazem como origem da palavra somente a língua quimbundo e o dicionário Etimológico traz uma definição incompleta, pois diz, apenas, que o vocábulo é de origem africana e de étimo indeterminado. Para complementar essas informações, Pessoa de Castro (2001b, p.200) traz além do quimbundo a língua quicongo como originária do termo e, também, a grafia correta da palavra.

3.2.3 LEXEMAS NÃO DICIONARIZADOS

Os seguintes vocábulos registrados nos Falares da Chapada Diamantina ainda não mereceram registros na bibliografia consultada sobre aportes africanos no Português do Brasil. Nos grandes dicionários da Língua Portuguesa, uns não mereceram verbetes e outros, como por exemplo, ganga está dicionarizado, mas, no entanto, não traz a marca do significado corrente nos falares da região. Sendo assim, esperamos contribuir para alargar e enriquecer o vocabulário da Língua Portuguesa como um todo, particularmente, o Português do Brasil.

LEXEMAS NÃO DICIONÁRIZADOS	SIGNIFICADOS REGISTRADOS	PRODUTIVIDADE
TIZANGUE	Tipo de balanço – brincadeira de criança, registrada na memória dos depoentes mais velhos.	
GIRIBITÁ	Jogo praticado com cinco pedras bem pequenas ou sementes de árvores, conhecido aqui no Recôncavo Baiano como capitão.	
QUILEMBE	Guisado de farinha de milho com galinha desfiada, atualmente conhecida/denominada de malamba.	
TIXÉ	Órgão sexual feminino.	
GANGA	Brincadeira de criança, tipo amarelinha, registrada na memória dos depoentes mais velhos.	

CAPÍTULO 4.- ESCOLA E COMUNIDADE: DERRUBANDO OS MUROS LINGÜÍSTICOS



Figura 07 – Imagem da Escola Primária inserida na Comunidade do Mulungu de Boninal

Fonte: (Pesquisa de Campo / 2005)

O diálogo estabelecido por mim, professora e pesquisadora da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, com as comunidades negras, localizadas na Chapada Diamantina, especificamente nos municípios de Seabra e Boninal, inicia-se no ano de 2003 quando sou aprovada, através de concurso público, para lecionar no Curso de Letras Vernáculas do Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias – DCHT – CAMPUS XXIII. Minha motivação maior está na crença de que as diferenças lingüísticas não devem ser vistas como um estigma, mas podem contribuir como enriquecimento desde que se trabalhe com elas em vez de se tentar erradicá-las.

Reforço os parâmetros de educação lingüística recomendada por Bortoni-Ricardo (2005, p. 15), os quais sinalizam que:

No caso brasileiro, o ensino da língua culta à grande parcela da população que tem como língua materna – do lar e da vizinhança – variedades populares da língua tem pelo menos duas conseqüências desastrosas: não são respeitados os antecedentes culturais e lingüísticos do educando, o que contribui para desenvolver nele um sentimento de insegurança, nem lhe é ensinada de forma eficiente a língua-padrão.

É nesse contexto que começo a escrever minha história enquanto professora de Língua Portuguesa. Nesse Departamento, tenho a oportunidade de iniciar as discussões sobre a língua como fenômeno sócio-cultural, que se apresenta em constante transformação e, também, como mecanismo de resistência e construção da identidade de uma sociedade. Lucchesi (2004, p.49) afirma que:

O estudo da linguagem não pode renegar a interação entre o social e o individual que se realiza ao nível do ato da fala; e, mais do que isso, a concepção de língua que fundamenta esse estudo tem que comportar em si a dinamicidade dessa interação.

Nessa mesma direção, na concepção de Bakhtin (2004), a língua precisa ser vista como uma atividade social, em que o importante não é o enunciado, o produto, mas sim, a enunciação, o processo verbal, enfatizando precisamente a fala, a *parole*, a enunciação; além disso, o autor afirma sua natureza social, não individual - a *parole* está indissoluvelmente ligada às condições de comunicação, que estão sempre associadas às estruturas sociais.

Buscando enfatizar o poder social exercido pela língua, encontramos em Barthes (1978, p.12) que “a linguagem é o objeto em que se inscreve o poder e que a língua é a expressão obrigatória da linguagem”. Concebe-se a língua, então, como instrumento social da comunicação e, também, como componente cultural de um

grupo social, refletindo, conseqüentemente, a diversidade e a variabilidade no tempo e no espaço.

A língua, portanto, tem o poder de metaforizar a própria vida, pois é um organismo vivo que pulsa dinamicamente, transformando-se, adaptando-se, enriquecendo-se a partir do contato com realidades diversas, em uma troca dialética com outras línguas e outras culturas. A língua escrita e falada de um povo é o seu mais importante atributo cultural. As políticas lingüísticas, entretanto, têm sido usadas como instrumento de dominação e fragmentação a favor das classes políticas e economicamente dominantes.

Assim, utilizando-se a Língua Portuguesa como instrumento de dominação, não é de surpreender que os falares de diferentes regiões tivessem sido ignorados, quando não hostilizados pelas políticas cultural e educacional. Ou seja, as variantes consideradas “não-padrão” foram não só ignoradas e ainda rejeitadas, em nome de uma única língua nacional, como também pouco ou, às vezes, nenhum esforço foi feito para preservar e desenvolver as riquíssimas potencialidades da tradição oral, que devem ser encaradas como o pilar de toda a memória de um povo.

Entrar em contato com as Matriarcas do Mulungu deu-me a oportunidade de compartilhar um passado desconhecido, pois no decorrer das entrevistas elas puderam (re)lembrar as histórias que viveram num tempo não tão distante, contudo, hoje guardadas nas suas memórias. No momento de (re)viver algumas dessas histórias, aquelas mulheres trouxeram à baila a encenação do Reis que elas faziam quando crianças, imitando seus pais. A lembrança da escola também se fez presente como um espaço muito desejado, mas não acessível a todos, pois nessa época as aulas eram dadas por professores particulares e muitos não podiam pagar para que seus filhos estudassem.

É importante destacar que o casamento à moda antiga foi lembrado como uma festa importante para todos da comunidade e com uma riqueza de detalhes

impressionante, pois narraram desde o pedido oficial aos pais dos noivos até a cerimônia. Dona Teodora (re)lembra esse momento dizendo *que existiu no nosso arcançí, esse jovi da gora não conheci, não fais mais, ele não fais porque ele não tem conhecimento, mais nem tudo eles teve conhecimento tambei.*

Dona Augusta relata a história contada pelo seu avô:

Vai tê um tempo que vai tê muito cavalo de ferro e arubu de asa no ar, andanu com gente isso pra nois era uma graça e nois dizia que aquilo que ele tava falano era mentira do véi. Donde é que a gente ia vê esse cavalo de ferro na terra e urubu de asa? Adivinha o que é que era que ele dizia que não ia vê, mais ele não arcançou esse tempo não, mais que nós ia vê? Cavalo de ferro – os carro / arubu de asa- avião.

É nesta rede de interações que nas comunidades negras, de forte tradição oral, o diálogo vai sendo tecido pouco a pouco, ponto a ponto pelos eventos de fala. Assim, através da oralidade vão se conhecendo, se fazendo nos sucessivos encontros e desencontros das diferentes histórias de cada um, o modo de vida e o conhecimento dessas comunidades. Essas vozes tecidas nesta relação de convivência são utilizadas para comunicar o vivido e o por viver, para anunciar os desejos e as esperanças, para esclarecer e organizar as idéias.

A partir da pesquisa de campo e das freqüentes visitas às comunidades rurais, especialmente a do Mulungu, pude perceber que as práticas comunicativas acontecem através da oralidade, uma vez que os moradores, principalmente os mais velhos, não têm o domínio da leitura e da escrita. Como dispõem de energia elétrica, é comum o uso do rádio e da televisão, sendo o rádio muito mais presente, servindo como elo entre a comunidade e o mundo.

Em uma das visitas à comunidade percebi que o toca-fitas acoplado ao rádio estava tocando cânticos religiosos e Dona Augusta ouvia atentamente cada um deles.

Quando perguntei se gostava de música religiosa, ela relatou que gosta, mas naquele momento estava aprendendo os benditos novos trazidos da Igreja Matriz, da cidade de Boninal, para serem incorporados às missas e celebrações na Igreja de São Sebastião da localidade. Pude perceber, então, que o rádio-gravador é também utilizado pelas matriarcas para a memorização dos novos cânticos religiosos, gravados em fita cassete e ouvidos várias vezes para a memorização e, posteriormente, incorporados às atividades religiosas do grupo.

Freqüentemente as mais vivas e surpreendentes descobertas aconteciam quando dava por encerradas as entrevistas e, como já de costume, íamos para a cozinha tomar o inesquecível café de Dona Raimunda. Foi num desses momentos de total descontração que descobri, dentre tantas, mais uma função de Dona Teodora: escrever e ler as cartas daqueles que a procuravam para se comunicar com parentes distantes e ficar sabendo dos acontecimentos. Reassumi imediatamente o papel de entrevistadora, perguntando se ela cobrava pelo serviço, ela me responde que jamais cobrou nada e que escrevia em torno de 10 a 13 cartas por dia, e que lia também todas as correspondências daqueles que a procuravam, fazendo isso com o maior gosto.

Os eventos de letramento¹⁰ na comunidade se constituíam em cartas e bilhetes, que outrora eram utilizados como principais meios de comunicação entre os moradores, mas que foram substituídos pelo telefone público que surgiu na localidade na década de noventa. Hoje, o telefone é o principal veículo de comunicação entre os moradores e seus familiares que moram fora, principalmente em São Paulo. Existe a prática de combinar os horários e os dias para as ligações que podem ser feitas da própria comunidade. Normalmente fazem ligações somente quando vão receber os

¹⁰ Bagno (2005, p. 55) traz o conceito de letramento como a capacidade que os seres humanos sempre tiveram, nas mais distintas épocas e culturas, de transmitir conhecimentos, preservar a memória do grupo e estabelecer vínculos de coesão social por meios de práticas que independem do conhecimento de qualquer forma escrita.

proventos advindos da aposentadoria, pois o telefone fica a uma distância de aproximadamente três quilômetros.

A língua escrita na comunidade se manifesta primordialmente na escola, instalada a partir da década de 80, que hoje oferece a educação básica – séries iniciais. Vale ressaltar que a escola atende às gerações mais novas e que principalmente os adolescentes dividem o tempo entre a escola e os trabalhos domésticos. Além disso, precisam se deslocar para a cidade quando desejam continuar os estudos. Justifica-se, assim, o alto índice de pessoas não escolarizadas e a falta de circulação na comunidade de textos impressos como jornais, revistas, letreiros, ou seja, a presença da comunicação escrita nos seus diversos usos funcionais. Nessa situação, seria altamente educativo se a escola pudesse introduzir práticas de letramento na comunidade e se, em contrapartida, a comunidade pudesse compartilhar a sua tradição oral para ser incorporada aos conteúdos curriculares.

Reconhecendo que o ser humano aprende sua língua no convívio social, principalmente na família, a ponto de poder se comunicar, contar histórias, cantar, brincar e jogar, negociando regras e possíveis prêmios para os vencedores ou castigos para os perdedores, então, por outro lado, não podemos aceitar que seja esta mesma língua utilizada de forma autoritária e excludente pela escola, que esquece que todos os alunos têm iguais direitos como cidadãos. Essa é a razão para que todos sejam acolhidos e que tenham as mesmas oportunidades de se desenvolver integralmente. Mota (2005, p. 6) lembra que:

As pesquisas ainda vêm atestando em larga escala que a linguagem da escola e a linguagem da vida percorrem caminhos divergentes, o estranhamento do universo vocabular da escola causa o apagamento da fala do aluno, a ausência das práticas pedagógicas que acolham a diversidade lingüística anula a possibilidade de o aluno tornar-se interlocutor competente e, conseqüentemente, um cidadão participativo.

Infelizmente, durante a minha vivência como professora e pesquisadora na comunidade, pude perceber que, realmente, a escola se preocupa apenas em ensinar conteúdos desarticulados da realidade lingüística do aluno; esse distanciamento entre “a linguagem da vida e a linguagem da escola”, como denuncia Mota (2002) acaba por levar o aluno a confundir entre o que a escola considera língua e o que conhecia como língua antes de ingressar na escola. Na maior parte dos casos, o aluno tenta assumir a língua da escola como sendo a verdadeira, a culta, a bela. E, ao mesmo tempo, vai internalizando a desvalorização da sua identidade lingüística, estigmatizando sua própria fala, reservando a sua forma pessoal de se expressar exclusivamente para os ambientes privados, para os momentos descontraídos do dia-a-dia, para os amigos, a família, ou seja, para a vida. Vida esta que parece não combinar com a língua ensinada na escola.

Entre os membros da comunidade acadêmico-científica que não se intimidam diante da pressão esmagadora de "superstições, mitos e estereótipos" sobre a língua, Magda Soares, em seu livro *Linguagem e Escola* (2002, p.78) diz que:

Um ensino de língua materna comprometido com a luta contra as desigualdades sociais e econômicas reconhece, no quadro dessas relações entre a escola e a sociedade, o direito que têm as camadas populares de apropriar-se do dialeto de prestígio, e fixa-se como objetivo levar os alunos pertencentes a essas camadas a dominá-lo, não para que se adaptem às exigências de uma sociedade que divide e discrimina, mas para que adquiram um instrumento fundamental para a participação política e a luta contra as desigualdades sociais.

O lingüista Sírio Possenti, em seu livro *Por que (não) ensinar gramática na escola?* (1996), faz questão de enfatizar o papel da escola de ensinar a língua padrão. Neste sentido, fica evidente que para alcançar esse objetivo, seria necessário que a escola criasse condições a fim de promover o convívio social com os eventos de letramento característicos do ambiente da norma culta. O lingüista Marcos Bagno também não tem hesitado em combater abertamente a manutenção das concepções arcaicas e preconceituosas de língua ao propor, em *Português ou Brasileiro? Um convite à*

pesquisa (2001), uma reflexão questionando: Qual o objeto de ensino nas aulas de Português? O que devemos ensinar a nossos alunos em sala de aula?

Uma resposta concisa e rápida seria: devemos ensinar a norma-padrão, uma vez que essa é uma das estratégias que possibilitam a mobilidade social e cabe à escola ensinar a língua de prestígio, a qual viabiliza o aluno a exercer seus direitos de cidadania com maior autoridade. Ensinar a norma culta se justifica pelo seu valor social - em sua estreita associação com a escrita, essa variante simboliza o repositório dos conhecimentos lingüísticos, construídos no ambiente acadêmico e acumulados ao longo da sua história. Esses conhecimentos, assim armazenados, constituem a cultura mais valorizada e prestigiada, de que todos os falantes devem se apropriar para garantir seu pleno direito de produção/condução/transformação da sociedade de que fazem parte. Esse processo de aquisição sociolingüística deve se dar, entretanto, sem que seja rejeitado o patrimônio cultural das comunidades lingüísticas das quais os alunos são membros efetivos.

A escola precisa, portanto, diminuir as distâncias sociais, a partir da valorização da diversidade lingüística, promovendo um caminho de integração de múltiplos saberes, atitudes e formas de conduta. Nesta perspectiva, Dayrell (2001, p. 151) diz que:

A escola se torna um espaço de encontro entre iguais, possibilitando a convivência com a diferença, de uma forma qualitativamente distinta da família e, principalmente, do trabalho. Possibilita lidar com a subjetividade, havendo oportunidade para os alunos falarem de si, trocarem idéias, sentimentos. Potencialmente, permite a aprendizagem de viver em grupo, lidar com a diferença, com o conflito. De uma forma mais restrita ou mais ampla, permite o acesso aos códigos culturais dominantes, necessários para se disputar um espaço no mercado de trabalho.

Tais processos desafiam-nos a mudanças que, embora também metodológicas, são mudanças paradigmáticas que implicam produzir novos esquemas mentais para ler e criar o mundo. Em primeiro lugar, coloca-se a necessidade de ver a educação para

além da escola, mas não só como responsabilidade de professores e especialistas. A educação das novas gerações é responsabilidade de todos os que convivem no mesmo espaço. A partir dessa visão local e global, é necessário, para não dizer urgente, que comecemos o diálogo, para além das instituições escolares, sobre novos projetos educativos.

É preciso questionar se a escola está inscrita simbolicamente como espaço de acolhida e de pertencimento na vida da comunidade, constituindo-se como um agente legítimo para desencadear esse diálogo. É preciso investigar em que medida a escola desempenha – e deve desempenhar – a função de socializar os saberes, as experiências, os modos de vida produzidos pela humanidade ao longo de sua história, função que a diferencia de outras instituições sociais. Tais indagações podem introduzir-nos em itinerários de reinvenção da escola e de construção de possibilidades criativas de ensino-aprendizagem a partir de uma nova concepção de escola enquanto viabilização de espaços em que o diálogo, a participação e a cooperação do conjunto de atores sociais estejam presentes de forma espontânea e contínua.

Neste sentido, o mundo da educação deve ser o universo da emancipação e da autonomia, em que educandos e educadores passem a pensar, falar, agir e fazer escolhas por si mesmos, sendo atores e sujeitos dos seus conhecimentos, conforme Freire (2001, p. 66), ao sustentar que “O respeito à autonomia e a dignidade de cada um é um imperativo ético e não um favor que podemos ou não conceder uns aos outros”. Quanto à autonomia do falante de qualquer variante, Marcos Bagno (2002, p.08) enfatiza a necessidade de se democratizar o ambiente escolar, incluindo as múltiplas variedades lingüísticas que qualquer língua viva apresenta. Assim é que Bagno advoga:

Um conhecimento cada vez maior e melhor de todas as variedades sociolingüísticas, para que o espaço da sala de aula deixe de ser o local para o estudo exclusivo das variedades de maior prestígio social e se transforme num laboratório vivo de pesquisa do idioma em sua multiplicidade de formas e usos.

Diante disso, é urgente que a escola reconheça a oralidade, os atos de fala, como componente primordial no processo de ensino-aprendizagem. Isso posto, o professor precisa trazer para o interior da sala de aula a linguagem da casa como um ponto de partida para proporcionar aos seus alunos a apropriação de uma outra modalidade da língua – a norma culta, sobretudo na sua modalidade escrita. Como salienta Nilce Silva (2003, p. 75)

A língua autorizada de uma pessoa o é por uma determinada estrutura social e, neste sentido, o falante autorizado é porta-voz de um grupo. Assim, o discurso mais eficaz é aquele que se dá sob condições institucionais com caráter de ritual, ou seja, é aquele que propicia a formação de representações, valores e julgamento. Para que as palavras tenham efeitos, elas não devem ser certas, elas devem ser socialmente aceitáveis.

Diante desta realidade, os Parâmetros Curriculares Nacionais (2001)¹¹ trazem no seu corpo teórico a importância de tratar as variantes lingüísticas como componentes de identidades sociais, ao assumir que “dar espaço para verbalização da representação social e cultural é um grande passo para a sistematização de identidade de grupos que sofrem processos de deslegitimação social” (cf.p.41), ao mesmo tempo em que determina a intenção de “respeitar e preservar as diferentes manifestações da linguagem utilizadas por diferentes grupos sociais, em suas esferas de socialização” (cf.p.21). A linguagem passou, em tese, a ser vista como um elemento de comunicação e, não, de discriminação. Assim, pelo menos oficialmente, não é mais valorizada uma única linguagem padrão ou culta como elemento de produção oral e escrita. O universo lingüístico dos alunos passou a ser respeitado, já que seu conhecimento lingüístico e sua competência comunicativa são desenvolvidos anteriormente ao seu ingresso na escola.

¹¹ SILVA, Simone Bueno Borges da. Os parâmetros curriculares nacionais e a formação do professor: quais as contribuições possíveis? In: KLEIMAN, A . B. (org.) *A formação do professor*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2001.

Em relação aos PCN (2001)¹², não se pode deixar de reconhecer que as concepções teóricas subjacentes ao documento já privilegiam a dimensão interacional e discursiva da língua e definem o domínio dessa língua como uma das condições para a plena participação do indivíduo em um meio social (cf.p.19). Além disso, estabelecem que os conteúdos de Língua Portuguesa devem se articular em torno dos dois grandes eixos: o do uso da língua oral e escrita e o da reflexão acerca desses usos.

Com relação ao Programa Nacional do Livro Didático (PNLD)¹³, este tem oferecido pistas de discussão, transformação e produção dos manuais de ensino. Ou seja, a partir da avaliação dos livros didáticos, feita por professores e lingüistas, questões em torno de competências textuais têm redimensionado a concepção de textualidade para o dia-a-dia da atividade pedagógica ou, pelo menos, têm conseguido tirar do centro de interesse a análise puramente metalingüística que prevalecia nos programas de ensino.

Vale referir também o trabalho empreendido pelo Sistema Nacional de Avaliação da Educação Básica (SAEB)¹⁴, que objetiva avaliar o desempenho escolar de alunos de todas as regiões do país, oferecendo aos governos federal e estadual subsídios para a redefinição de políticas educacionais mais consistentes e condizentes com cada região.

Circulam a todo momento notícias de investimentos feitos por diversos governos estaduais, no sentido de promover constantes programas de capacitação para professores, principalmente, no âmbito da leitura e da diversidade lingüística. Parece, portanto, não faltar ao professor o respaldo das instâncias superiores em assumir o discurso de novas concepções teóricas, de onde podem emergir programas e práticas renovados. Já não tem mais sentido o professor transferir para os órgãos

¹² Idem, ibidem

¹³ Idem,ibidem

¹⁴ Idem,ibidem

superiores e para os famosos vestibulares e livros didáticos a responsabilidade exclusiva de sua prática pedagógica ainda descontextualizada da realidade. O que faz, então, acontecer que, apesar de uma ampla divulgação dos avanços teóricos, a escola caminha sustentada em valores preconceituosos e excludentes responsáveis pela dificuldade da evolução lingüística da maioria dos alunos?

Neste sentido, a função primordial do sistema educacional brasileiro é contribuir para que professores e alunos não ignorem os conhecimentos lingüísticos e populares de um povo, bem como atitudes e valores gerados na trama das relações sociais quotidianamente. Assim, o processo de ensino e aprendizagem deve ser aquele que represente maneiras de construir e reconstruir significados, de compreender e interpretar relações, atitudes, interesses sociais, formas de poder e de experiências relacionados aos interesses também das classes populares.

Vale salientar ainda que a escola resiste em reconhecer a multiplicidade de línguas, culturas, religiões na sociedade brasileira e tenta impor, no caso da língua, a variedade padrão, sem procurar saber em que medida ela funciona, na prática, como uma “língua estrangeira” para muitos alunos; além disso, privilegia aqueles que já chegam trazendo na sua bagagem lingüística o português padrão e “expulsa” os desprovidos dessa norma de prestígio. Por conseguinte, o tratamento da norma popular na escola faz com que ainda seja vista com certo estranhamento, uma vez que, ideologicamente, se pensa no Brasil como um país monolíngüe. Na palestra *Que País, Que povo? Que Língua?* Bagno (1999, p. 16) assegura que a língua ensinada na escola é estrangeira para muitos alunos:

Esta língua é a língua que eu sei, é a língua que eu falo bem, e por ser a minha língua ela não é difícil. Difícil, sim, é uma língua que não tem eco na minha vivência, na minha experiência, que não traz à tona as minhas lembranças, que não abala os meus sentimentos, uma língua que não me fala ao coração, que não faz vibrar as cordas do meu ser. E, no entanto é essa língua estranha, estrangeira, que vou ser obrigado, sujeitado e quase torturado a aprender.

Podemos perceber, então, que o valor social da língua resulta do ambiente político e econômico ao qual ela atende; em particular, nas relações de poder, representa um ato político do falante. A imposição de uma variante escolarizada não significa que ela será de fato aprendida, como se pretende. Muitas vezes, em confronto, são geradas formas de resistência. Kátia Mota (2005, p. 03) assegura que:

Nesse encaminhamento, a linguagem, mais especificamente o discurso, assume uma posição altamente privilegiada considerando que as práticas de representações são fundamentadas através da manifestação lingüística: o que se fala e o que se ouve expressa o que se reproduz ideologicamente – a concretização dos valores sociais que constituem significados circulantes nos ambientes culturais e promotores de processos de ‘inculcação’ de identificações. O discurso passa, então, a ser visto como produto do conhecimento através da linguagem quanto ao modo como o conhecimento é institucionalizado e modelado em práticas sociais.

É importante lembrar que o português na modalidade brasileira é o resultado da contribuição das diversas etnias responsáveis pela formação do Brasil, enquanto nação, e das suas respectivas línguas, ou seja, das línguas negro-africanas, indígenas e portuguesa. Sobre esse assunto, relata Pessoa de Castro (2001^a, p.85):

No que pese a evidência do impacto da herança africana e a sua exploração em vários meios, o avanço do componente negro-africano na modelação do perfil da cultura nacional e da língua falada no Brasil, que não são acontecimentos isolados nesse processo, continua sendo sublimar, graças ao verniz eurocêntrico que lhe é imposto por uma sociedade que alimenta um ensino conservador, onde as civilizações européias são privilegiadas em detrimento das necessidades geradas pela vida associativa externa e dos anseios da comunidade que o cerca. Uma correta interpretação das culturas negro-africanas, de seus códigos, seu conseqüente resgate do âmbito meramente folclórico ou lúdico, sua valorização e adequada difusão, permitirão que seu avanço, além de subliminar, passe a ser explícito e visível no Brasil.

Comungando com essa linha de pensamento, este trabalho de pesquisa-*Rememorando a Chapada Diamantina: Histórias do Mulungu* tem como principal objetivo dar visibilidade à participação das línguas negro-africanas na formação dos falares da Chapada Diamantina. Para tanto, é importante que nós, professores, percebamos a Língua Portuguesa, na modalidade brasileira, com os traços lingüísticos das mais diversas etnias que, aqui, viveram e vivem / contribuíram e contribuem para a formação do patrimônio cultural do Brasil. A língua, portanto, tem essa dinamicidade e precisa ser percebida como uma herança cultural e acervo do saber vocabular de uma comunidade sócio-lingüístico-cultural.

A riqueza da tradição dessas comunidades negras, com toda a sua herança de saberes historicamente construídos, motiva o empreendimento desta pesquisa, almejando-se, assim, contribuir para uma escola que reconheça e inclua no seu currículo a realidade sociocultural da região. Aos professores, cabe uma reflexão e aprofundamento acerca do tema, podendo este estudo se constituir em mais um subsídio teórico para os profissionais da área, razão que justifica a sua relevância.

O meu desejo com esse estudo sobre as comunidades negras, especialmente a do Mulungu de Boninal, não é só registrar a vida dessas pessoas e suas manifestações culturais. Quero também que este trabalho seja um esteio teórico para trazer à discussão todo o conhecimento e o legado cultural que essas comunidades têm e que encontram-se ocultados por uma sociedade de exclusão.

Para tanto, faz-se necessário dar visibilidade ao patrimônio cultural da comunidade, trazendo para as discussões de sala de aula não só o que está registrado na nossa história através dos livros, como também toda uma tradição oral que está guardada na memória dos mais velhos. Afirmar essa cultura oral é de fundamental importância para a vida de um grupo, por isso, é imprescindível que a escola, enquanto espaço de aprendizagem, acolha o território vizinho incluindo no seu currículo momentos de discussões que registrem e valorizem as histórias de uma comunidade que carrega conteúdos culturais da nossa ancestralidade.

É preciso, pois, que o sistema de ensino reveja sua postura não só no currículo, incluindo conteúdos de saberes locais, mas principalmente elaborando cuidadosamente um programa de formação continuada para seus professores, pois estes são as principais ferramentas de transformação da cultura escolar.

É neste momento que a Universidade do Estado da Bahia – UNEB, representada pelo Departamento de Ciência Humanas e Tecnologias – CAMPUS XXIII, precisa dar a sua contribuição, promovendo cursos de capacitação para professores que atuam nessas comunidades, uma vez que estes precisam estar conscientes do quanto é importante legitimar na escola não só a variante padrão, mas toda as manifestações culturais da comunidade onde ela está inserida. Neste estudo fica evidente a necessidade de se levar em conta a influência que o ambiente exerce na formação de uma língua, na medida em que o contato entre língua e realidade circundante contribui para gerar a imagem do mundo internalizada pelos indivíduos. Daí a importância de se estabelecer relações entre os estudos lingüísticos e os fatores socioculturais de um povo, pois a língua é moldada de acordo com o modo de vida do grupo que a utiliza.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Carmem. *Educação, Cultura e Criança*. Campinas: Papyrus, 1994.

ARANTES, Antonio Augusto. *O que é cultura popular*. São Paulo: Ática, 1986.

ALMEIDA, Ana Lúcia de Campos. O professor-leitor, sua identidade e sua práxis. In: Ângela Kleiman (org.) *A formação do Professor*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2001, p. 115-136.

BARTHES, Roland. *Aula*. Ed. Cultrix, 12^a ed., São Paulo, 1997.

BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Ed. Hucitec, 2004.

BAGNO, Marcos. *Preconceito Lingüístico*. 2ed. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. A inevitável travessia: da prescrição gramatical à educação lingüística. In: Bagno, Stubbs & Gangé. *Língua materna – letramento, variação e ensino*. 5ed. São Paulo: Loyola, 2005, p. 13-82

_____. Português ou Brasileiro? Um convite à pesquisa. São Paulo: Parábola, 2001.

_____. Que país? Que povo? Que língua? Palestra da III Semana de Letras e Artes, Universidade Estadual de Feira de Santana, 14-18 de junho de 1999.

BASTIDE, Roger. *Sociologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Anhambi, 1959.

BORTONI-RICARDO, Stella Maris. *Nós chegemos na escola, e agora?* Sociolingüística & educação. São Paulo: Parábola Ed., 2005.

BRANDÃO, Carlos. *O que é Educação*. Col. *Primeiros Passos*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é folclore*. Col. *Primeiros Passos*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CARENO, Mary Francisca do. *Vale do Ribeira: A Voz e a Vez das Comunidades Negras*. São Paulo: Arte & Ciência/ UNIP, 1997.

CÂMARA JR., Joaquim Mattoso. *História e Estrutura da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Padrão, 1976.

CARNEIRO, Edison. *Dinâmica do Folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

CASTILHO A de. O português no Brasil. In: ILARI, Rodolfo. *Linguística Românica*. São Paulo: Ática, 1992.

CHAGAS, Américo. *O Chefe Horácio de Matos*. Salvador, 1996.

CUNHA, Antonio Geraldo da. *Dicionário etimológico*. Nova Fronteira da Língua Portuguesa. 14 ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

CUNHA-HENCKEL, Rosa. Tráfico de Palavras: africanismos de origem banto na obra de José Lins do Rego. Recife: Massangana, 2005.

DAYRELL, Juarez. A escola como espaço sócio-cultural. In: J. Dayrell. (org.) *Múltiplos olhares sobre educação e cultura*. Belo Horizonte: UFMG Ed., 2001, p.136-161.

FALCI, Miridan Hnox. Mulheres do sertão nordestino. In: DEL PRIORE, Mary . *Histórias das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2004, p. 241-277.

FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez, 1989.

FERREIRA, Aurélio Buarque. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 13 ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática de liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

_____. *Pedagogia da Autonomia*. 19ª. ed., São Paulo; Rio de Janeiro: paz e Terra, 2001.

FUNCH, Roy. *Um guia para a Chapada Diamantina*. Cruz das Almas: Nova Civilização, 2002.

HOUAISS, Antonio. *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LAKATOS, Eva Mª. *Fundamentos da Metodologia Científica*. 3 ed. rev. ampl. São Paulo: Atlas, 1991.

LCCHESI, Dante. As Duas Grandes Vertentes da História Sociolingüística do Brasil (1500-2000). D.E.L.T.A.: *Revista de Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada*. São Paulo: EDUC, VOL.1, 1/2 fev/ago 1985, p. 97-127.

_____. *Sistema, Mudança e Linguagem: um percurso na história da lingüística moderna*. São Paulo: Parábola, 2004.

MACEDO, Roberto Sidnei. *A Etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação*. Salvador: EDUFBA, 2000.

MC LAREN, Peter et al. Paulo Freire: *Poder, Desejo e Memória da Libertação*. Porto Alegre: Artmed, 1998.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MENDONÇA, Renato. *A Influência Africana no Português do Brasil*. 4.ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/ INL, 1973

MENEZES, A. Inácio de. *Flora da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 13ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

MOTA, Kátia. “ A linguagem da vida, a linguagem da escola: inclusão ou exclusão? Uma breve reflexão lingüística para não lingüistas“. *Educação e Contemporaneidade – Revista da FAEBA*, Salvador: UNEB, vol: 11/n. 17, jan/jun 2002, p. 13-26.

_____. Letramento e construção de identidade culturais. In XVII EPENN, Belém, junho de 2005 / texto completo em Anais CDrom, p 01-09.

NEVES, Erivaldo Fagundes. *Formação Histórico-cultural e Perspectivas de Desenvolvimento Regional Sustentável da Chapada Diamantina*. – Cadernos CAR 20. Salvador: CAR – PEDRS, 1997.

PESSOA DE CASTRO. Línguas Africanas e Realidade Brasileira. *Revista da FAEBA – Educação e Contemporaneidade*. Salvador, v.10.n.15, p.83-91. jan./ jun., 2001a.

_____. *Falares africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/ Topbooks Editora, 2001b

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

_____. *A diversidade das línguas africanas e as relações lingüísticas Brasil-África*. Salvador: UNEB (Seminário Atlântico Sul), 2003.

_____. A influência das línguas africanas no português brasileiro. In: *LEI 10.639/03: Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino da História e*

Cultura Afro-brasileira e Africana na Educação Fundamental. Salvador: Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 2005.

_____. Participação de falantes africanos na história do Português do Brasil. Palestra realizada no VI Congresso de Lusitanistas Alemães em Zeipzing – Alemanha, Setembro/ 2005 (prelo).

PINA, Maria Cristina Dantas. Os Negros do Diamante: Escravidão no Sertão das Lavras Diamantinas – Século XIX. In: *Politeia: História e Sociedade*. Revista do Departamento de História da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia v.1 n.1. Vitória da Conquista: UESB, 2001.

PINA, Zenilda. Encontro com a Villa Bella das PALMEIRAS. Salvador: Secretária de Cultura e Turismo, 2005.

POSSENTI, Sírio. *Por que (não) ensinar gramática na escola*. Campinas/SP: Mercado das Letras, 1996.

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

QUEIROZ, Renato S. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de Antropologia econômica*. São Paulo: FFLCH – USP, 1983

RAIMUNDO, Jacques. *O Elemento Negro Afro-brasileiro na Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Renascença, 1933.

REIS, João José. *As irmandades*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SENA, Ronaldo de Salles. *Lençóis: um estudo diagnóstico*. Feira de Santana/BA: UEFS, 1996.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. As Culturas Negadas e Silenciada no Currículo. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org). *Alienígenas na Sala de Aula*. Petrópolis, RJ: Vozes,1995.

SILVA, Nilce da. Pluralidade cultural, migração e o ensino da língua portuguesa no ensino fundamental. - *Revista da FAEEDBA – Educação e Contemporaneidade*. Salvador, v.12.n.19, p.173-180. jan./ jun., 2003.

SILVA, Simone Bueno Borges da. Os parâmetros curriculares nacionais e a formação do professor: quais as contribuições possíveis? In: KLEIMAN, A . B. (org.) *A formação do professor*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2001, p. 95-113.

SILVA NETO, Serafim da. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. 5ed. Rio de Janeiro: Presença, 1986.

SOARES, Magda. *Linguagem e Escola. Uma perspectiva social*. São Paulo: Ática, 2002.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado – História Oral*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

ANEXOS

ANEXO I – ROTEIRO DE ENTREVISTAS



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO - CAMPUS: I
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE.

Mestranda: Maria Eunice Rosa de Jesus Silva

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Yeda Pessoa de Castro

Co-orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Kátia Maria Santos Mota

Perguntas para as entrevistas nas comunidades negras dos municípios baianos Seabra e Boninal e região circunvizinha, cujo objetivo é colher informações para a constituição do corpus da dissertação de mestrado intitulada: Rememorando a Chapada Diamantina: Histórias do Mulungu de Boninal.

1. Há quanto tempo você/senhor(a) mora nesta comunidade?
2. Você sabe como se formou essa comunidade?
3. Existe algum parente seu que trabalhou no garimpo em busca de ouro e diamante?
4. Você/ senhor(a) tem lembranças das cantigas da época do garimpo?
5. Além do garimpo que outras atividades eram feitas na comunidade?
6. Que tipo de produto era/é cultivado na comunidade?
7. Você tem conhecimento de algum tipo de comida que era consumida na época do garimpo?
8. Você / senhor(a) sabe ou ouviu contar alguma história sobre negros (escravos) que vieram para o garimpo?
9. Você tem conhecimento de algum tipo de comida que era consumida na época do garimpo?
10. Hoje essas comidas ainda são consumidas na comunidade?

11. Quais eram as ferramentas utilizadas na época do garimpo e na lavoura?
Ainda são utilizadas hoje?
12. Você conhece alguma história de escravo aqui na região?
13. No momento de descanso, nas festas da comunidade existiam/existem cantorias? Caso afirmativo você se lembra de alguma? Pode cantar?
14. Como eram as brincadeiras na sua época de criança? Continuam ou modificaram com o passar do tempo?
15. Há na região muitas histórias, inclusive de assombração? Você conhece alguma? Pode relatá-la?
16. Na região há muitos Ternos de Reis. Como eles surgiram aqui na comunidade? O que as pessoas têm que fazer para participar?
17. Você/senhor(a) estudou? Como era a escola de antigamente?

ANEXO II – CARTA DE AUTORIZAÇÃO



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO - CAMPUS: I
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE.

AUTORIZAÇÃO

_____, _____, 2006.

A (o) pesquisador(a) Maria Eunice Rosa de Jesus Silva.

Eu, _____,
portador do RG: _____, residente na comunidade de _____ declaro para os devidos fins que cedo os direitos de minha entrevista, gravada em _____, _____, _____, transcrita e autorizada¹ para a pesquisa intitulada Rememorando a Chapada: Histórias do Mulungu, de autoria de Maria Eunice Rosa de Jesus Silva, tendo como orientadora Prof^a Yeda Pessoa de Castro e Co-Orientadora a Prof^a Kátia Maria Santos Mota do Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade desta Universidade, a ser usada integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e citações, desde a presente data. Da mesma forma, autorizo a sua audição e o uso das citações a terceiros, ficando vinculado o controle a(o) pesquisador(a) mencionado(a). Para a divulgação da pesquisa fica garantida a preservação do anonimato dos informantes.²

Abdicando de direitos meus e de meus descendentes, subscrevo a presente, que terá minha firma reconhecida em cartório.

Ass: _____

¹ Assim como documentos referentes as _____ copias de fotos cedidas, fotos inéditas, vídeo sobre o evento Rememorando a Chapada Diamantina: Histórias do Mulungu, filmado em _____, 2006 etc. (devem ser listados todos os instrumentos de pesquisa que serão utilizados na dissertação).

² Salvo em casos especiais (ex. histórias de vida) em que o protagonista autoriza explicitamente a sua identificação na pesquisa.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)