

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA

**Aspectos da polidez lingüística em *sheng* - língua urbana de
Nairóbi**

JULIANA FRANÇA MACEK

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.

São Paulo
2007
JULIANA FRANÇA MACEK

Aspectos da polidez lingüística em *sheng*- língua urbana de Nairóbi

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Semiótica e Língua Geral do Departamento de Língua Geral da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Língua Geral.

Área de Concentração: Semiótica e Língua Geral

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Margarida Maria Taddoni Petter

São Paulo
2007
FOLHA DE APROVAÇÃO

Juliana França Macek

Aspectos da polidez lingüística em *sheng* – língua urbana de Nairóbi

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Semiótica e Língua Geral do Departamento de Língua Geral da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Língua Geral.

Área de Concentração: Semiótica e Língua Geral

Aprovada em:

Banca Examinadora

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Margarida Maria Taddoni Petter

Instituição: FFLCH– USP

Assinatura: _____

Prof^ª.Dr^ª. Tania Maria Alkmin

Instituição: IEL–UNICAMP

Assinatura: _____

Prof.Dr. Ronald Belini Mendes

Instituição: FFLCH–USP

Assinatura: _____

Aos meninos de rua de Nairóbi.

AGRADECIMENTOS

À Prof^a. Dr^a. *Margarida Maria Taddoni Petter*, pela acolhida, pelo voto de confiança incondicional, por todo aprendizado e orientação.

Ao Prof. Dr. *Kabengele Munanga*, pelo meu resgate, pela amizade e constante incentivo.

Ao Prof. Dr. *Bernard Caron*, por ter me introduzido ao *sheng*.

À Prof^a. Dr^a. *Tania Maria Alkmin*, por ter acreditado desde o início na viabilidade desta pesquisa.

Aos professores que colaboraram com a minha formação: *Angela Cecília Rodrigues, Carlos Serrano, Didier Demolin, Francis Aubert, José Guilherme Magnani, Leland McCleary, Márcia Santos Duarte de Oliveira*.

Aos professores *Tania Maria Alkmin* e *Ronald Belini Mendes* pelas valiosas observações na banca de qualificação.

À Prof^a. Dr^a. *Evani Viotti*, pelas observações que permitiram o direcionamento deste projeto.

À pesquisadora *Aurélia Ferrari*, por me introduzir no universo dos criadores do *sheng* e compartilhar comigo sua pesquisa.

Aos meus professores na Universidade Estadual de Zanzibar por terem me apresentado ao universo da polidez africana em *kiswahili*.

À Prof^a. *Jeane Mutinga* da Universidade de Nairóbi pelas valiosas observações.

Aos professores *Fernando Rosa Ribeiro* da UNICAMP e *Paulo Farah* da USP, pela amizade e incentivo.

Aos colegas do Grupo de Estudos de Línguas Africanas–GELA, pelo companherismo e incentivo.

Aos funcionários do Departamento de Língua FFLCH–USP, *Ben Hur, Érica e Robson*, pelos vários esclarecimentos oportunos.

Aos queridos *John Otieno Magero, Mohammed Kimeu e Leonard Kimanthi*, meus colaboradores lingüísticos em Mukuru, Nairóbi.

Aos meus alunos do curso Introdução ao *Kiswahili*, na USP e UNICAMP, pelo estímulo e incentivo.

À *Divanise, Marília Bandeira e Wilma Alves* mais que companheiras, amigas.

À minha quase irmã *Cristiane Benjamim Santos*, pelo companherismo e apoio.

Aos meus familiares – *Eduardo, Raphael e Daniela* pela paciência e apoio incondicional durante todo o processo.

A minha mãe *Virgínia* por ter me ensinado a prezar, desde sempre, a polidez.

Edike odionoke se afo ado,
Se você tornar-se quem você é
 Edieke odionoke mbon efen,
Se você tornar-se consciente das outras pessoas
 Ayakikid ke afo ameyen mbon efen, mbon efen
 eyun uyen fien,
*Você verá que precisa das outras pessoas e que elas
 precisam de você*
 Ayakikid ke mme owo eeyemme mme owo efen
 edo,
Você descobrirá que pessoas que precisam de pessoas são
 Mme anie mfon iso ke adodobot,
As pessoas mais sortudas do mundo

Edidun nnyun ndiono mbon efen,
Viver e ser consciente das outras pessoas
 Idoho edidiono omo ikpoon, akpesuk ado,
É não somente entendê-las, embora,
 Edidiono ommo adoho ata akpan nkpo,
Entendê-las seja muito importante...
 Edidiono mbon efen ado nko edisin idem,
*Ser consciente de outras pessoas é também preocupar-se
 com elas*
 Nkpeep nnyun ndiono se ommo eme mma se
 mmimaha,
Aprender e reconhecer seus feitos e não feitos
 Ekamba mme etuk,
Grandes e pequenos

Ndion edieke afo adionooke nton,
E se você tornar-se consciente deste modo
 Edieke afo adionoke dana uwem aba,
Se você descobrir VIDA
 Afo ayakid dana edidu uwem ake affonno ada ono,
Você descobrirá o que realmente significa ser polido...
 Enye abana edido ata owo.
Ser polido significa ser realmente uma pessoa.

MACEK, J. F. Aspectos da polidez lingüística em *sheng*- língua urbana de Nairóbi. 2007. 207 ff. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

RESUMO

Esta dissertação propõe-se estudar, em contextos específicos, o fenômeno da polidez lingüística em *sheng*. Para atingir esse objetivo abordaremos, inicialmente, as teorias sobre polidez lingüística dentro do panorama da sociopragmática, apresentando tanto as teorias mais tradicionais, surgidas nos anos 70, quanto as mais recentes, todas desenvolvidas principalmente em países anglófonos. Em seguida, traçaremos um perfil da situação lingüística do Quênia e trataremos especificamente do *sheng* em Nairóbi. Finalmente, serão descritas as expressões em *sheng* utilizadas nas situações de abertura e fechamento de conversações, agradecimentos, pedidos de desculpas e outras que potencialmente podem ser avaliadas como polidas. Essa análise permitirá verificar se, mesmo em uma situação social de extrema exclusão, como a vivida pela comunidade de Mukuru, em Nairóbi, onde a mera questão de sobrevivência torna-se uma luta diária, os indivíduos da comunidade lingüística que hoje “constrói” esse novo código lingüístico, estariam preocupados em estabelecer regras de conduta para situações de interação que se refletiriam em seu discurso, e se essas regras seriam formas de “polidez lingüística” ou formas de “comportamento político”, como proposto por Richard Watts.

Palavras - chave: Polidez lingüística, *Sheng*; Língua urbana; Lingüística africana; Sociopragmática; Sociolingüística; Nairobi; Quênia.

MACEK, J. F. Aspects of linguistic politeness in Sheng – urban language of Nairobi. 2007. 207 ff. Thesis (Master Course) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze, in specific contexts, the linguistic politeness phenomenon in *sheng*. In order to fulfill this goal, we will initially approach the theories on linguistic politeness within the scope of socio pragmatics, presenting the more traditional theories, which appeared in the 1970s, as well as the more recent ones, all developed mainly in Anglophone countries. Then we will outline Kenya's linguistic situation, focusing mostly on *sheng* in Nairobi. Finally, we will describe *sheng* idioms that are used in conversational openings and closings, in acts of returning thanks and apologies, and other actions that might be potentially considered as polite. This analysis will allow us to observe if the individuals from the linguistic community that “constructs” today this linguistic code, even living in a situation of extreme exclusion such as the one experienced by the Makuru community in Nairobi, where mere subsistence is itself a daily struggle, are concerned about establishing rules of conduct for interaction situations that would reflect in their discourse, and if these rules would be forms of “linguistic politeness” or forms of “political behavior”, as it is assumed by Richard Watts.

Key words: Linguistic Politeness; *Sheng*; Urban Language; African Linguistics; Sociopragmatics; Sociolinguistics; Nairobi; Kenya.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 – África (divisão política).....	199
Mapa 2 – Quênia (divisão política).....	200
Mapa 3 A – África (distribuição populacional).....	201
Mapa 3 B – Mapa lingüístico da África.....	201
Mapa 4 – Mapa lingüístico do Quênia.....	202
Mapa 5 – Centro de Nairóbi – South B – Mukuru.....	203
Foto 6 – Gesto Gota.....	204

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Tabela 1 – Escolha lingüística no local de trabalho (área rural).....	80
Tabela 2 – Escolha lingüística no local de trabalho (área urbana).....	80
Quadro I – As línguas étnicas do Quênia.....	89
Quadro II – As línguas nacionais mais faladas no Quênia.....	90
Quadro III – <i>Kiswahili</i> : Classes Nominais.....	117
Quadro IV – <i>Kiswahili</i> : Índices Pronominais - Afirmativo.....	119
Quadro V – <i>Kiswahili</i> : Índices Pronominais - Negativo.....	119
Quadro VI – <i>Kiswahili</i> : Marcas de Tempo – Afir./ Neg.....	121
Quadro VII – <i>Sheng</i> : Classes Nominais.....	124
Quadro VIII – <i>Sheng</i> : Extensões Verbais.....	125
Quadro IX – <i>Sheng</i> : Índices Pronominais - Afirmativo.....	126
Quadro X – <i>Sheng</i> : Índices Pronominais – Negativo.....	126
Quadro XI – <i>Sheng</i> : Pronomes Pessoais Independentes.....	126
Quadro XII – <i>Sheng</i> : Infixos Marcas de Tempo.....	127
Quadro XIII – <i>Sheng</i> : Formas de Tratamento.....	159
Anexo	
Tabela 3 – Tabulação do questionário.....	195
Quadro 1 – Sexo.....	196
Quadro 2 – Faixa Etária.....	196
Quadro 3 – Grupo Étnico.....	196
Quadro 4 – Local de Nascimento.....	197
Quadro 5 – Tempo de residência em Nairóbi.....	197
Quadro 6 – Quais línguas fala.....	197
Quadro 7 – Primeira língua.....	197
Quadro 8 – Usa o sheng para cumprimentar.....	198
Quadro 9 – Preocupa-se com o status da pessoa ao cumprimentar.....	198
Quadro 10 – Usa diferentes expressões para homens e mulheres.....	198

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotos a, b, c, d – Quênia/ Kisumu – área rural (2006).....	205
Fotos e, g, h, n – Rapazes e meninos de rua / Rekebisho área externa.....	206
Fotos f, j, k, r – Rapazes e meninos de rua / Rekebisho área interna.....	206
Fotos i, l, p, q – Meninos de rua / Gueto de Mukuru.....	206
Fotos m, o – Arte feita por rapazes do Rekebisho.....	207

LISTA DE ABREVIATURAS E SÍMBOLOS

1p : 1ª pessoa

2p : 2ª pessoa

3p : 3ª pessoa

Adv. : advérbio

Ap. : aplicativo

C. : consoante

Cl. : classe

Fut. : futuro

Inf. : infinitivo

IP. : índice pronominal

N. : nome, substantivo

Neg. : negativo

Obj. : objeto

Pas. : passado

Pl. : plural

Pref. : prefixo

Pres. : presente

S. : singular

V. : verbo

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I: A polidez lingüística	14
Parte 1 A polidez língüística.....	14
Parte 2 A polidez na África.....	52
Capítulo II: A Situação lingüística no Quênia e o <i>Sheng</i>	79
Capítulo III: A Polidez em <i>Sheng</i>	103
Metodologia da Pesquisa.....	103
Aspectos morfossintáticos do <i>kiswahili</i> e do <i>sheng</i>	115
Análise do <i>corpus</i>	128
Conclusão	164
Referências Bibliográficas	171
Apêndice I	179
Anexo A	194
Anexo B	195
Anexo C	196
Anexo D	197

INTRODUÇÃO

Atualmente, na África, parece haver um certo clamor para uma mudança de atitude em relação a línguas autóctones, nacionais e européias. Os centros urbanos que surgem na África pós-colonial são complexos ambientes culturais, altamente diversificados e heterogêneos. Nesse meio pluricultural, a vida urbana exige que os indivíduos construam estratégias adaptativas que lhes permitam ter sucesso nas interações diárias com estranhos de diferentes grupos étnicos, o que os obriga a escolher diferentes táticas e, uma das mais importantes escolhas a ser feita, é em relação à língua. Daí podermos compreender o surgimento de jovens línguas híbridas nas grandes cidades africanas. Em Nairóbi, capital do Quênia, a variedade lingüística conhecida como *sheng* é um típico exemplo deste fenômeno.

O Quênia é um país situado na África do leste, banhado pelo oceano Índico, fazendo limite ao norte com o Sudão e a Etiópia, a leste com a Somália, a oeste com Uganda e ao sul com a Tanzânia. O Quênia ocupa uma superfície de 582.646 km², dividida em oito províncias administrativas: Central, Costa, Leste, Nordeste, Rift Valley e a província de Nairóbi (ver mapas 1 e 2 em anexo). Cada província é gerida por um conselho administrativo, onde os membros são nomeados pelo presidente da república. Desde a partilha da África, efetuada durante a Conferência de Berlim, em 1889, o Quênia passou a ser gerido pela metrópole inglesa. A colônia sofre uma política de ocupação territorial agressiva com o confisco sistemático de terras, fato que desperta desde o início revolta contra os colonos britânicos. A independência do país ocorre em 1963, quando Nairóbi torna-se efetivamente a capital do país.

Sheng é um código misto que emergiu da complexa situação multilíngüe vivida em Nairóbi, uma cidade que apresenta a maior taxa de crescimento urbano na África do leste (ver mapa 3a em anexo), com uma população de mais de 2,5 milhões de habitantes, formada basicamente pelo processo de migração das áreas rurais em direção à área urbana ocorrido no período pós-colonial. Este deslocamento humano deu margem ao surgimento de uma população multi-étnica, plurilíngüe que se viu obrigada a reformular valores ligados às questões de identidade, relações de gênero, diferenças e diversidade, tradição e modernidade, produção cultural, além de questões de política de produção e circulação de bens, num ambiente de imensa disparidade econômica.

A origem do *sheng* está associada ao surgimento de áreas residenciais periféricas chamadas *city council house states*, que foram criadas pela administração britânica, durante o período colonial, como espaços reservados para a moradia de trabalhadores africanos que viviam na cidade. Há um consenso de que nessas áreas, atualmente chamadas de *ghetto* pela população local, teria surgido e se desenvolvido este código misto, que posteriormente teria se espalhado por toda Nairóbi e mais recentemente atingido outras áreas urbanas do Quênia, como Mombaça, Nakuru e Kisumu.

Para muitos de seus usuários, o *sheng* é visto como uma opção lingüística “neutra” (não marcada). Myers-Scotton, em seus estudos lingüísticos no continente africano, já mostrou como a escolha “errada” de uma língua, numa situação específica de comunicação, pode ter conseqüências negativas nas interações, e esse fato é evidente no Quênia, um país com alto grau de nacionalismo étnico, onde a escolha de uma língua não é um ato sem conseqüências. A comunidade lingüística de Nairóbi tem a sua disposição uma grande reserva de possibilidades e escolhas lingüísticas. Sendo os quenianos, em sua maioria, bilíngües (muitos falam três ou mais línguas) e, embora o nível de fluência varie, normalmente em não mais do que em 3 ou 4 línguas, “eles sabem o suficiente para fazerem empréstimos de palavras e frases de outras línguas étnicas/autóctones, indianas e até mesmo de línguas usadas por turistas (europeus na maioria)” (Samper, 2002). Juntando-se a isto, há uma prática constante, vista como absolutamente normal, de alternância de código (*code-switching*), uma estratégia comum nas interações cotidianas e que acontece em todos os níveis de conversação, do formal ao informal.

No Quênia, o inglês é a língua de prestígio e portanto vinculada à mobilidade social (ascensão social) e sendo língua oficial, é usada no sistema educacional secundário e superior, bem como nas esferas do poder público. O *kiswahili* é, também, língua oficial e serve como língua de interação nacional, sendo a mais usada nas comunicações inter-étnicas. Além disto, as mais de 40 línguas autóctones são amplamente toleradas devido ao já mencionado alto grau de nacionalismo étnico da população.

É desta “bricolagem” de línguas e estratégias que surge o *sheng*, uma combinação dinâmica e fluida de *kiswahili* e inglês, com contribuições principalmente do *gikuyu*, *dholuo*, *luhya* e *kikamba*, bem como do hindi e gujerati, de expressões ouvidas em filmes e noticiários internacionais e até mesmo de expressões oriundas das diversas línguas usadas por milhares de turistas que visitam o país anualmente.

Este ambiente lingüístico, tão peculiar, desperta o interesse por questões sócio Pragmáticas¹, como aquela ligada à polidez. Uma das características mais marcantes dos recentes desenvolvimentos da Pragmática lingüística é o interesse pelo funcionamento da polidez nas interações verbais. Segundo Orecchioni (1996, p. 76), hoje se admite que é impossível descrever de modo eficaz o que se passa nas trocas comunicativas sem considerar alguns princípios da polidez, na medida em que tais princípios exercem pressões muito fortes sobre a produção dos enunciados. A polidez é, portanto, um fenômeno lingüisticamente pertinente e é a partir desta tomada de consciência que nasce, por volta dos anos 70, um novo domínio de investigação, a “polidez lingüística”, graças, inicialmente, a pesquisadores como Robin Lakoff, Geoffrey Leech e, sobretudo, Penelope Brown e Stephen C. Levinson e, mais recentemente, às novas teorias que vêm surgindo com os trabalhos de Sara Milles, Richard Watts, Konrad Ehlich, entre outros. A noção de “polidez” passa a ser entendida como todos os aspectos do discurso que são regidos por regras, cuja função é preservar o caráter harmonioso da relação interpessoal. Para Orecchioni, podemos supor que os diferentes comportamentos de uma mesma comunidade obedeçam a alguma coerência profunda e esperar que sua descrição sistemática permita depreender o “perfil comunicativo” ou o *ethos* dessa comunidade, ou seja, sua maneira de se comportar e de se apresentar na interação (1996, p. 119).

Assim sendo, esta dissertação propõe-se estudar, em contextos específicos, o fenômeno da polidez lingüística em *sheng*. Para atingir esse objetivo abordaremos, inicialmente, as teorias sobre polidez lingüística dentro do panorama da sociopragmática, apresentando tanto as teorias mais tradicionais, surgidas nos anos 70, quanto as mais recentes, todas desenvolvidas principalmente em países anglófonos. Em seguida, traçaremos um perfil da situação lingüística do Quênia e especificamente o *sheng* em Nairóbi. Finalmente, serão descritas as expressões, em *sheng*, utilizadas nas situações de abertura e fechamento de conversações, agradecimentos, pedidos de desculpas e outras que potencialmente podem ser avaliadas como polidas.

Essa análise permitirá verificarmos se mesmo em uma situação social de extrema exclusão como a vivida pela comunidade de Mukuru, em Nairóbi, onde a mera questão de sobrevivência torna-se uma luta diária, os indivíduos que integram a comunidade lingüística que hoje “constrói” este novo código lingüístico, estariam

¹ Sociopragmática: estuda a maneira como as condições sobre o uso da língua se originam da situação social (Crystal, D. 1985, p. 206).

preocupados em estabelecer regras de conduta para situações de interação que se refletiriam em seu discurso, e se essas regras seriam formas de “polidez lingüística” ou formas de “comportamento político”, como proposto por Richard Watts.

A dissertação está organizada, portanto, em três seções principais. No primeiro capítulo, abordaremos a polidez lingüística: na primeira parte discutiremos os aspectos teóricos do tema; na segunda apresentaremos estudos sobre polidez em diferentes culturas africanas. No segundo capítulo traçaremos o perfil da situação lingüística do Quênia e, especificamente, do *sheng* em Nairóbi. O último capítulo será dedicado ao estudo da polidez em *sheng*, abordando a metodologia da pesquisa e a análise dos dados.

CAPÍTULO I

Parte 1 Polidez Lingüística

1.1 A polidez

1.1.1 Comportamento polido e polidez

A maioria de nós parece conseguir notar quando o comportamento de alguém é polido, mas definir qual o critério que usamos para definir este comportamento não é tão fácil quanto parece. Quando perguntamos às pessoas o que elas imaginam ser um comportamento polido, percebemos que surgem variadas respostas e ao mesmo tempo muita discordância. Para tentar achar algum consenso, podemos nos refugiar em afirmações muito generalizadas, mas, segundo o pesquisador e lingüista Richard Watts² normalmente saímos deste dilema ao lançarmos mão de exemplos de certos comportamentos que pessoalmente consideramos “polido” (2003, p. 1). Poderíamos dizer algo como “Ele sempre mostra muito respeito para com seus superiores” ou “Ela é sempre muito prestativa e amável” ou “Ele sempre abre a porta para as senhoras e as deixa passar a sua frente”, e coisas deste tipo. Assim, para algumas pessoas, comportamento polido é sinônimo de socialmente “correto” ou comportamento apropriado, para outras é a marca registrada de uma pessoa “educada”, outros ainda poderiam caracterizar uma pessoa polida como alguém que sempre mostra consideração em relação aos outros. Há, inclusive, pessoas que atribuem uma conotação negativa quando classificam um comportamento polido caracterizando-o com termos do tipo “reservado”, “altivo”, “insolente”, “soberbo”, “insincero” ou “falso”. O interessante é que se deslocarmos nossa atenção do comportamento polido em geral, para o caso mais específico do uso de uma linguagem polida, vamos encontrar os mesmos tipos de problemas. Para caracterizar o uso de uma linguagem polida, poderíamos usar expressões como “um linguajar que determinada pessoa usa para evitar ser muito direta” ou “um modo de falar que denota respeito ou consideração pelos outros”. E daríamos como exemplo “o modo de falar que contenha formas respeitadas de se dirigir aos

² Richard J. Watts é professor de lingüística em língua inglesa (Full Professor of English Linguistics) na Universidade de Berna na Suíça.

outros”, como “ o senhor”, “ a senhora” ou uma linguagem que contenha certas expressões formulaicas como “por favor”, “muito obrigada”, “ me perdoe” ou “ me desculpe” ou ainda, falaríamos em “uma linguagem elegante”. E mais uma vez encontraremos pessoas que considerarão o uso polido da linguagem como sendo “hipócrita”, “desonesto”, “distante”, “frio”, etc.... Esta é a posição de Watts (2003, p. 13) ao afirmar que “[...] *talk about polite behavior, linguistic or otherwise, is metapragmatic, i.e. it is talk about talk or talk about other people’s general behavior.*

Além de possuímos nossos próprios conceitos sobre o que constitui um comportamento polido, nós temos a tendência de formar opinião, portanto avaliar o comportamento das outras pessoas com as quais nos relacionamos e, às vezes, embora não tão freqüentemente quanto seria de se esperar, nós classificamos este comportamento (ou aspectos dele) como “polido” ou “não polido”. A partir daí, poderemos então também usar termos como “respeitoso”, “cortês”, “descuidado”, “rude”, “bajulador”, “tímido”, “inseguro” etc, isto dependendo do que entendemos como comportamento polido, segundo nossas próprias noções pessoais. Deste modo, avaliações pessoais do que seja um comportamento polido ou não polido poderão variar, e na verdade variam enormemente, tanto de indivíduo para indivíduo, quanto de cultura para cultura. Entretanto, devemos ficar muito atentos para não confundirmos conceitos, pois podemos avaliar as variadas interpretações de polidez e impolidez nas interações verbais como sendo interpretações leigas ou interpretações de senso comum, populares, mas não podemos esquecer que estas não são da mesma ordem dos termos “polidez” e “impolidez” quando usados como conceitos técnicos em teorizações sociolinguísticas sobre interação social.

De qualquer forma, polidez, no sentido leigo, revela uma grande quantidade de oscilação sobre como um comportamento é avaliado como “polido”, numa escala onde teríamos um pólo positivo de um lado e um pólo negativo no outro extremo. O que também parece ficar claro é que, quer o comportamento de um participante da interação seja avaliado como polido ou impolido, não parece ser apenas uma questão de uso de expressões lingüísticas, mas mais que isso, depende da interpretação desse comportamento na situação geral da interação social, ou seja, seu contexto. As interpretações serão, portanto, baseadas principalmente no senso comum, que no mais das vezes não são expressas em termos de um aglomerado de adjetivos associados com polidez, pois caso o sejam, é mais provável então que o comportamento não polido é que venha a ser notado e por isso mais comentado, por ser o mais saliente. Assim, Watts

nos lembra que caso o pesquisador tenha como meta localizar comportamentos polidos, ele deverá começar examinando bem de perto (daí a validade da “observação participativa”) o que acontece no decorrer da interação social, para poder então identificar os tipos de comportamento que pareçam garantir a atribuição do termo “polido”(2003, p. 14).

Uma coisa é certa sobre comportamento polido, incluindo-se aí o linguajar polido, ele tem que ser adquirido. Polidez não é um atributo com o qual nós nascemos, mas algo que temos que aprender e com o qual temos de ser socializados. Esse fato atesta a natureza de uso cotidiano da polidez e, por isso, não nos deve causar surpresa o fato desta vir ocupando um lugar de destaque no estudo social da linguagem nas últimas décadas, onde tem sido tema de intenso debate tanto na lingüística pragmática quanto na sociolingüística e, numa escala menor, na teoria social (sociologia e antropologia).

1.1.2 A polidez como conceito universal

Existem poucos fenômenos sociais de significância que possuam a marca de sua própria historicidade gravada de forma tão indelével nos termos usados para se referirem a eles, este é o caso da polidez, em várias línguas. Em alemão, por exemplo, o termo *Höflichkeit*, que se refere ao lócus de sua gênese, o *Höf* (corte) é uma viva recordação das condições que deram margem ao seu surgimento. Realmente, parece que a palavra alemã não consegue ser pronunciada sem invocar aquele ambiente. O próprio termo “corte” possui uma clara base histórica.

Há um segundo termo, vindo do latim, que era usado antigamente junto com *Höflichkeit*, *urbanitas* (“urbanidade”). A *urbs* à qual o termo se referia era Roma, tida como a única imagem e modelo para cidade no mundo ocidental. Neste caso, não é a corte que determina, com seu estilo de vida e suas demandas sociais, a imagem de polidez, mas sim a cidade grande, seu estilo de vida e suas próprias demandas sociais. Assim comenta Konrad Ehlich (2005, p. 71): *Carrying out politeness in a humanistic framework evokes such historical connections, and they, in turn, call up the image of the city.*

Mas mesmo uma evidência histórica tão clara não pode enfrentar o impacto do esquecimento histórico. Para Ehlich, o próprio discurso sobre polidez eleva polidez ao nível de *philosophia practica perennis*.

It assumes the permanence and timelessness of a conduite de l'homme, which today is usually given the label "universal". In the process and practice of this type of labeling the historical quality of that very label is also suppressed (Ehlich,2005, p. 72)

É claro que entre as línguas européias há também aquelas que usam expressões para o fenômeno da polidez que não nos permitem reconhecer precisamente essa dimensão histórica. A língua inglesa é uma delas, justamente a língua que no momento é a mais amplamente usada no discurso científico e a mais utilizada para teorizar sobre a polidez. Uma outra situação ocorre com o francês, pois este possui os termos, *courtois, courtoisie e courtoisement*, onde a conexão com “corte” é tão óbvia quanto em alemão. Mas o termo em comum para o alemão *Höflichkeit* e o francês *courtoisie* é polidez (politeness), que é por sua vez, derivado de fontes muito diferentes, como explicaremos mais adiante.

Assim, Ehlich nos lembra que, embora a transparência etimológica de certas línguas aponte para conexões históricas, outras não são receptivas a esta abordagem. Porém, segundo o mesmo autor, não podemos deixar de seguir, sempre que possível, as pistas etimológicas, pois a relação entre expressões, seus significados e as situações denotadas por eles, nos levarão a situá-los numa perspectiva histórica.

1.1.3 Etimologia do termo “polidez”

A raiz etimológica do lexema “polido” em português ou *polite* em inglês encontra-se no latim, na forma do particípio passado *politus*, significando “lustrado, polido” (*polished*, em inglês). O mesmo é verdadeiro para o termo francês *poli*, que é também o particípio passado do verbo *polir*, semelhante ao português.

No trabalho de Richard Watts, intitulado *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*, o autor cita uma observação singular feita por duas lingüistas sobre a

ligação entre quatro termos que possuem o mesmo radical “poli”: polimento (*polish*), polícia (*police*), poli (do grego *polis* cidade e por extensão *polity*, “política” no inglês, remetendo a “sociedade organizada”, o estado) e *politizmos* (do grego, significando civilização) (France, 1992; Sifianou, 1992a). O interessante é que na superfície, “polido” (*polite*) parece ter pouca correlação com a raiz etimológica de polícia ou política e tampouco com *poli* e *politizmos* no grego. Entretanto, Norbert Elias (1939) mostrou que civilização (*politizmos*) é basicamente o longo processo de evolução dos seres humanos aprendendo como controlar “as funções corporais, a fala e as atitudes” resultando em métodos efetivos de autocontrole e controle social (France, 1992, p. 63).

France mostra ainda que a ideologia de polidez que estava no cerne da sociedade de corte, (portanto política), na França dos séculos XVII e XVIII, impunha códigos de comportamento aos cortesãos, o que os levava a subordinar-se a um “sistema político cada vez mais centralizado (Watts, 1992 p. 63). Assim, a ideologia da polidez (o fato de ser polido) formatou um indivíduo cortesão, tão rígido quanto suas regras, mas por outro lado, tornou-o polido e esteticamente agradável, o que contrastava com as outras classes da sociedade, que por implicação eram tidas como rudes e necessitadas de polimento. A polidez era, portanto, instrumental para a criação e manutenção de uma estrutura social estritamente hierarquizada e elitista, e era usada como um modo de reforçar diferenças sociais. Percebe-se que, neste sentido, ela realmente tornou-se um meio altamente eficaz de “policiar” a sociedade.

No mesmo trabalho, France considera que a polidez era usada “como uma força opressiva, subjungando o indivíduo, impondo conformidade e deferência.” Assim, não é de surpreender que um comportamento polido seja muitas vezes visto com suspeita, como sendo socialmente divisório e elitista.

Em seu livro, Watts nos diz que France prefere ver a polidez em seu sentido mais amplo, como era usado no século XVIII, significando “não somente maneiras polidas, mas algo mais próximo ao que hoje entendemos como civilização; em outras palavras, um agrupamento inter-relacionado de valores, os quais em conjunto definem um certo ideal europeu moderno de sociedade e cultura” (1992, p. 2).

De modo similar, Watts comenta Carey McIntosh (cujo trabalho tem como foco o desenvolvimento do estilo da prosa no texto escrito, em inglês), dizendo que ao escrever sobre o século XVIII, McIntosh considera que, “a polidez significa algo mais do que meramente etiqueta, ainda que boas maneiras e cerimônia tenham sido importantes; elas eram uma questão de civilização. Elas mediam, de certo modo, a

distância que separava uma pessoa ou comunidade da selvageria” (1998, p. 160). Portanto, para os dois autores apresentados por Watts, haveria uma associação próxima de polidez com “civilização”, além de concordarem com o fato de ser aquela, algo mais do que mera etiqueta. Mas é interessante notar que, ainda assim, parece persistir um sentido desconcertante de ambivalência muito claro em comentários como o de France:

In moral terms, the essential notion of politeness is constant consideration for others, a desire not to shock and hurt them, but to gratify and please them... Altruism and egoism mingle here. The desire to please and to create a favorable impression can perhaps be satisfied by a mask better than by a real face. What if polish in politeness is merely a superficial and deceptive surface? (1992, p.58-9).

Voltando aos termos polido e polidez, tanto em inglês quanto em português, veremos que podemos encontrá-los associados a noções de limpeza, uma superfície lisa, polida e brilhante, a qual pode refletir a imagem do observador. Há aqui, é claro, o perigo de que a suavidade, o brilho polido seja meramente superficial, ilusório, ocultando intenções muito menos altruístas. Neste sentido, Watts comenta que falantes nativos do alemão, às vezes, usam um aforismo (retirado da obra de Goethe, Fausto) para expressar este outro lado da polidez - *Im Deutschen lügt man, wenn man höflich ist* ou seja ‘em alemão, você mente quando você é polido’ - para Watts, é este tipo de interpretação que liga polidez a termos como políticos e polícia. Se isto é válido para todas as culturas é difícil dizer, mas o que nos parece difícil é discordar quando se afirma que a partir do momento em que a polidez se torna um código de comportamento imposto socialmente, de cima para baixo, ela passa a assumir, nesta função, um papel ligado a controle e discriminação social.

1.1.4 O fenômeno da polidez

O fenômeno da polidez não existe “por si só”, como algo “em si mesmo”, independente de sua rede de conexões semânticas³. Entretanto, conceitos de polidez não deveriam ser vistos como automaticamente coincidentes com o fenômeno da polidez; ao mesmo tempo, devemos ter em mente que a polidez não é independente destes

³ O uso da expressão “rede de conexões semânticas” remete aos vários termos usados para se referir ao fenômeno da polidez.

conceitos, ela não é uma entidade natural, mas sim, uma entidade que evoluiu historicamente, ou para sermos mais precisos, que tem sido construída historicamente. Desta forma, conceitos de polidez são partes integrantes dela própria, de sua história, sua evolução, seu desenvolvimento e implementação histórica⁴.

Assim, para se compreender o fenômeno da polidez, dois aspectos em particular são relevantes. Dois “fatos” são entendidos como “polidos” nas ações dos interactantes: 1) o papel específico das regularidades socialmente desenvolvidas da ação; 2) tudo que vá além daquilo que é socialmente requerido dentro das regras destas regularidades. (Ehlich, 2005, p. 74)

Na verdade, estes dois “fatos” só podem ser reconhecidos a partir de uma abordagem comparativa. Uma ação somente se apresenta como polida quando preencher um *status* constitutivo, ou seja, um papel específico de interação social em comparação com outros grupos (1). Por outro lado, no caso do indivíduo, uma ação parecerá polida quando esta apresentar algo a mais, ou algo que vá além daquilo que se concorda ser um “comportamento normal”(2). Neste caso, o ator “guarda” como opção a possibilidade do “isto poderia ser feito de modo diferente”. A combinação dos dois “fatos”(1 e 2) resulta num efeito reflexivo. Ehlich (*Op. cit.*, p.75) comenta: *Thus the polite form of the activity is positively marked – and also marks the person who carries it out positively.*

Um efeito reflexivo também fica evidente se levarmos em consideração que uma ação polida é sempre um fato social (interativo), que não pode ser compreendido sem estar situado num contexto mais amplo (grupo social). Mas, por sua vez, será o grupo social que ratificará a ação como polida. Assim, a dialética entre o individual e o geral também está presente ao se determinar o individual.

⁴ Ver Apêndice I – Aspectos diacrônicos do surgimento e desenvolvimento da polidez.

1.2 A fundamentação teórica

Atualmente se admite que é impossível descrever de modo eficaz o que se passa nas trocas comunicativas sem considerar alguns princípios da polidez, na medida em que tais princípios exercem pressões muito fortes sobre a produção dos enunciados (Orecchioni, 2006, p.77). Partindo da premissa de que polidez é um fenômeno linguisticamente pertinente, tentaremos nesta parte de nosso trabalho expor de forma integrada os aspectos teóricos da polidez, situando esse objeto linguístico, dentro do desenvolvimento da pragmática linguística, enquanto produto de interações verbais, a partir dos trabalhos de Gudrun Held e Richard Watts apresentados, respectivamente, nas obras *Politeness in Language* e *Politeness- key topics in sociolinguistics*.

1.2.1 A polidez na pesquisa linguística

A pesquisa linguística em polidez está intimamente associada aos nomes de Lakoff (1973, 1975, 1977), Leech (1977, 1980, 1983), e Brown e Levinson (1978, 1987). Esses pesquisadores tentaram abordar a vaga e empiricamente difícil de definir área da polidez, através de meios pragmáticos, para assim obter um número básico de noções teóricas e encontrar evidência de polidez em formas linguísticas. A base comum de seus trabalhos, o chamado paradigma Grice-Goffman, indica um caminho pelo qual se pode abordar o fenômeno da polidez verbal, o qual representa o que Held chama de uma abordagem clássica ao explicar as modalidades interacionais polidas (Held, 2005, p. 131).

Estes modelos certamente realizaram um grande serviço ao revelar e abstrair as variadas relações nos diversos níveis de tensão, tão típicos da polidez, entre a universalidade e a especificidade de um lado, e as convenções estritas e as variações situacionais específicas de outro. No entanto, nesse processo, o amplo escopo do comportamento polido passou, segundo Held, por uma certa redução, sendo visto como estratégias comportamentais racionais com propósitos específicos, nas quais o componente de respeito fica quase que exclusivamente ancorado nas formas indiretas do enunciado/enunciação.

Em concordância com o desenvolvimento da pragmática linguística, o foco destas pesquisas se dá no mundo anglo-saxão, resultando na língua inglesa ser não

somente o objeto primário das pesquisas e fonte de dados para a polidez lingüística, mas também responsável, em sua função de metalinguagem, pela terminologia dos conceitos, que são muitas vezes difíceis de traduzir para outras línguas, na opinião compartilhada por muitos pesquisadores. Nos anos oitenta, essa posição do inglês foi, de certo modo, abalada pelos lingüistas alemães que se dedicaram ao assunto, mas o problema das traduções persistia (Held, 2005 p. 152).

As línguas românicas, por sua vez, ficaram muito para trás neste desenvolvimento, ainda que culturalmente e historicamente tenham sido as depositárias da polidez na Europa e no mundo ocidental e que tenham sido responsáveis pelos primeiros registros lingüísticos sobre o fenômeno.

Segundo Held, para se compreender e classificar os complexos estágios da situação da pesquisa sobre polidez, ou como diz ele, “para entender esta taxonomia” é preciso partir da pressuposição básica, formulada por Zimmermann (1985, p. 71), de que “polidez pode ser definida e identificada como um inventário de modos de comportamento cotidianos utilizados com o intuito de evitar ou minimizar conflitos” (Held, 2005, p. 132).

1.2.2 A estrutura paradigmática da pesquisa sobre polidez

O fato de a polidez representar uma norma social que pode ser observada empiricamente na linguagem e analisada de modo confiável através da língua, fez com que ela se tornasse um importante objeto do estudo lingüístico, tanto assim que é possível observar que as questões de polidez têm sido abordadas por vários campos da pesquisa lingüística. Incentivos em direção ao estudo da problemática da polidez retrocedem, segundo Held, até o movimento romântico-alemão (German Romantic), sendo apropriado pela escola do idealismo para lançar teorias sobre a relação entre sentimentos psicológicos, caráter nacional, e criatividade verbal (Spitzer, 1922; Beinhauer, 1930; Lerch, 1933 ; *apud* Held, 2005, p. 133).

A polidez também foi “usada” na chamada escola francesa na forma das primeiras reflexões sobre língua e sociedade, com o objetivo de explicar o condicionamento social de sistemas lingüísticos (Bally, 1913, 1927; Brunot, 1922; *apud* Held, 2005, p. 133). Mais tarde o assunto toma parte na controvérsia sobre as funções da linguagem de Bühler (1930), passando por Kainz (1941-1965) até Halliday (1973).

Finalmente, com o movimento em direção à pragmática, tornou-se um tema central. Desse ponto em diante, devido a sua conexão com tópicos ligados aos atos de fala, a polidez tem sido vista com interesse, como uma seleção de estratégias lingüísticas intencionais, orientadas para situações específicas, numa mediação entre o *ego* (eu) e o *alter* (o outro).

Dentro da estrutura da pragmática, onde língua é considerada em termos de ação, é a teoria dos atos de fala que irá inicialmente ter sucesso na explicação dos aspectos lingüísticos do fenômeno da polidez. Isto é possível, de um lado, através do conceito de ato de fala indireto (Searle, 1975; R. Lakoff, 1973; G. Leech, 1980,1983), e de outro, pela conexão com os generalizados, porém situacionalmente definíveis, tipos de atos de fala (Walters, 1981 *apud* Held, 2005, p. 140).

Aliado a estes aspectos, o paradigma interpretativo da etnometodologia⁵, e da análise da conversação introduziram um grande número de aspectos que são decisivos para o caráter interativo da polidez, tais como a primazia do ouvinte (receptor), formas de organização seqüencial do diálogo (turnos de fala), e ordem ritual.

Finalmente, mas não menos importante na perspectiva etnográfica, polidez é evidência para as realizações de ações culturalmente marcadas/ específicas e expressões de rotina/ formulaicas (Coulmas,1981a,b *apud* Held, 2005, p. 150).

1.2.3 A relação entre polidez e formas lingüísticas.

O objeto de pesquisa “polidez” é extremamente heterogêneo. Ao lado de trabalhos teóricos que consideram polidez uma totalidade de formas interpessoais de comportamento em todos os níveis lingüísticos, há estudos em áreas específicas da estrutura lingüística que expressam as atitudes do falante, que são, portanto, não explicáveis pela semântica, mas sim por meio da pragmática. Unidades lexicais com funções interpessoais e discursivas têm um papel importante aqui, como por exemplo: sinais de coesão, lexemas conversacionais, conectivos, aberturas etc, bem como os assim chamados indicadores ilocucionários, com funções principalmente de abrandamento, como partículas, marcadores de modalidade, estratégia de evasão etc e

⁵ O termo “etnometodologia” foi forjado por H. Garfinkel, a partir do modelo da “etnobotânica” e de outras “etnociências”; deve ser compreendido do seguinte modo: trata-se, nessa perspectiva, de descrever os “métodos” (procedimentos, saberes e técnicas) que os membros de uma dada sociedade utilizam para gerir como convém o conjunto de problemas comunicativos que eles têm de resolver na vida cotidiana (Orecchioni,2006, p. 20)

ainda alguns indicadores no nível morfológico ou sintático. Apesar de suas diferentes naturezas lingüísticas, estes fenômenos podem ser considerados característicos do código falado. Sobre o efeito desta diversidade G. Held comenta:

Nevertheless, we are often left with the impression that they form a marked sub-paradigm within the linguistic system, a sub-paradigm whose component parts divide up the continuum of politeness in different ways (Held, 2005, p. 134).

Ainda uma outra área da pesquisa em polidez foi aberta pelos trabalhos lingüísticos que tratam dos atos de fala. Enquanto no princípio, a teoria dos atos de fala restringia os enunciados/enunciações⁶ a simples unidades de sentença, a *Sprechhandlungs-theorie* alemã, e mais tarde a teoria interacionista, iriam estender esta perspectiva para seqüências mais longas, como os turnos de fala. Estes atos complexos podem ser caracterizados com respeito a suas funções para a interação como um todo, de acordo com aquilo que eles implicam, custo ou benefício para os interactantes. Eles podem ser divididos em dois grupos contrastantes, que Goffman (1971) chamou *remedial interchanges* versus *supportive interchanges* (Held, 2005, p. 134). O termo *supportive acts* refere-se a padrões de comportamento que respeitam a *persona* social do *alter* ao render-lhe a necessária atenção. Eles criam uma boa relação interpessoal e garantem o sucesso no processo de comunicação por meio da devida ratificação das expectativas sociais. Nesta função positiva, os atos de suporte/aprovação tornaram-se convencionais de diversas maneiras, em distintas culturas, formando assim o componente básico de um código geral de polidez. Já os chamados *remedial acts* são os atos reparadores das situações de tensão entre os actantes. Na verdade, sinais verbais de polidez são em princípio derivados de atos que, por seu potencial inerente de conflito, foram definidos por Brown e Levinson (1978) como “atos ameaçadores da face”⁷ (FTA, do inglês, *face threatening acts*), referindo-se aqui a

⁶ Para a tradução do termo *utterance*, em inglês, utilizamos a definição apresentada por Trask, R. L. (2004) *Key Concepts in Language and Linguistics*, com tradução para o português de Rodolfo Ilari. Ainda, citando Fiorin (2004, p. 167) “a enunciação é o ato de produzir enunciados, que são as realizações lingüísticas concretas.”

⁷ O termo “face” foi definido por Erving Goffman da seguinte maneira: “*face* may be defined as the positive social value a person effectively claims for himself by the line others assume he has taken during a particular contact. Face is an image of self delineated in terms of approved social attributes- albeit an image that others may share, as when a person makes a good showing for his profession or religion by making a good showing for himself.” (Goffman, 1967, p. 5)

enunciados/enunciações cuja força ilocucionária⁸, no sentido de normas sociais, precisa ser abrandada, desviada, ou estrategicamente refeita de acordo com a situação.

Entretanto, como nos lembra Goffman, o interesse por ações complexas de fala, nos leva a prestar atenção ao contexto, para a situação onde ocorre efetivamente a interação. Pesquisadores perceberam que indicadores lingüísticos não são por si mesmos polidos, mas que a influência recíproca de todos os fatores lingüísticos e situacionais (extralingüísticos), geram um efeito de polidez para o ouvinte (receptor), que precisará ser interpretado como tal pelo receptor (Fraser e Nolen,1981; Sager,1981; *apud* Held, 2005, p. 135).

1.2.4 O lastro metodológico da polidez

Muitos trabalhos sobre língua e polidez, tradicionais e pragmáticos, ilustram afirmações teóricas com situações intuídas; Held cita como exemplo os trabalhos de Lakoff e Leech, outros procuram por exemplos dedutivamente apropriados em *corpora* mais ou menos autênticos (*Op. cit.*, 2005, p. 136). Entretanto, com a crescente “pragmatização” da lingüística, métodos empíricos têm sido agora priorizados. Neste processo, a teoria dos atos de fala, que já foi criticada por seus exemplos construídos e isolados, tem, de qualquer modo, mostrado uma tendência em direção a métodos quantitativos, ou seja, tentativas têm sido feitas no sentido de correlacionar tipos de enunciados/enunciações com certos parâmetros situacionais com base na freqüência de ocorrências (Walters,1981 *apud* Held, 2005, p. 141).

O paradigma interpretativo causou uma nova “mentalidade” entre pesquisadores da análise da conversação, isto é, a investigação da fala *in actu* (Schulze,1985 *apud* Held, 2005:141). Entretanto, Held acredita que uma abordagem puramente etnometodológica possa contribuir pouco na definição da polidez verbal; o foco principal dos métodos empíricos está, segundo ele, começando a mudar em direção a uma abordagem qualitativa aliada ao critério da teoria dos atos de fala, o que parece garantir um sucesso maior na pesquisa sobre polidez.

⁸ Quando se diz algo, realizam-se três atos:1) o ato locucionário é o que se realiza enunciando uma frase, é o ato lingüístico de dizer; 2) o ato ilocucionário é o que se realiza na linguagem; 3) o ato perlocucionário é o que se realiza pela linguagem (Fiorin,2004, p. 173).

1.2.5 A polidez como um objeto da lingüística

Uma das maneiras de se olhar a polidez é pautada pela idéia de que as normas sociais são fadadas a afetar o sistema lingüístico de fora para dentro e, assim, deixar traços no léxico e na gramática. Os traços podem então ser descritos pelo lingüista como um inventário de formas marcadas.

A pesquisadora Beth Brait, em seu texto “Interação, gênero e estilo”⁹, cita Leo Spitzer¹⁰(1922, p. 124), quando o autor propõe uma “ordem metodológica para o estudo da língua”, que deve obedecer a seguinte ordem:

- 1- As formas e os tipos de interação verbal em ligação com as condições concretas em que se realizam.
- 2- As formas das distintas enunciações, dos atos de fala isolados, em ligação estreita com a interação de que constituem os elementos, isto é, as categorias de atos de fala na vida e na criação ideológica que se prestam a uma determinação pela interação verbal.
- 3- A partir daí, exame das formas da língua na sua interpretação lingüística habitual.

Esta abordagem leva em consideração fatores que são importantes, pois refletem a transmissão de julgamentos de valor, de sociedades hierarquicamente ordenadas, estabelecendo direitos e privilégios que ainda hoje são válidos em diversas culturas.

Um deles é o comportamento consciente em relação ao *status*, que é essencialmente realizado através do respeito que se demonstra pelo ranqueamento social do *alter*. Uma característica essencial deste tipo de polidez é a chamada “dialética mestre-servo” (*master-servant dialectic*) (Raible, 1987, p. 151 *apud* Held, 2005, p. 137) ou seja, o contínuo ato pendular da exaltação do *alter* e do rebaixamento do *ego* pelo uso deliberado de estratégias de cumprimentos e expressões de humildade/ hipérbole de servidão (*servility hyperboles*) (Kainz, 1969, p. 22 *apud* Held, 2005, p. 137), um ato que, segundo Held, acaba por alterar seu papel de dever social para tornar-se um dever comunicativo.

Na mesma linha de raciocínio, encontramos no segundo capítulo da obra “Marxismo e filosofia da linguagem”, a seguinte afirmação de Bakhtin:

⁹ O texto “Interação, gênero e estilo” faz parte do livro “Interação na fala e na escrita” organizado por Dino Preti (2003), Projetos Paralelos- NURC/SP (Núcleo USP).

¹⁰ A citação faz parte da obra *Italienische Umgangssprache*, de Leo Spitzer (1922).

Uma análise mais minuciosa revelaria a importância incomensurável do componente hierárquico no processo de interação verbal, a influência poderosa que exerce a organização hierarquizada das relações sociais sobre as formas de enunciação. O respeito às regras da “etiqueta”, do “bem-falar” e as demais formas de adaptação da enunciação à organização hierarquizada da sociedade têm uma importância imensa no processo de explicitação dos principais modos de comportamento (1979, p. 43).

Outro fator é o comportamento moral e decente (burguês), que denota uma preocupação pela dignidade humana em geral, e a manutenção da esfera pessoal de cada um. Este tipo de polidez implica proteger o parceiro de intrusões desagradáveis, respeitando tabus e tópicos negativos, bem como reduzir e evitar a invasão do território/espaço do outro.

Estas duas preocupações são ainda importantes como determinantes da amplitude funcional da polidez, daí a dicotomia “polidez positiva” versus “polidez negativa”, idealizada por Brown e Levinson (1978), sendo que ambas formam a base para muitas convenções comportamentais e fórmulas petrificadas ou cristalizadas que ainda hoje definem a polidez verbal.

Visto diacronicamente, outro valor ligado à formalidade pode se unir aos anteriores, à formalidade distanciada e a elaboração cerimonial que caracteriza polidez como um “lubrificante social”, nas palavras de Watts: *Distanced formality and ceremonial elaboration characterize politeness as a “social lubricant”, which transforms the egoistic goals of the individual into a hedonistic game with simulatio* (Watts, 2005, p.9).

Na França do *grand siècle*, esta forma de comportamento foi levada ao extremo. Podemos compreender portanto, por que os lingüistas pré-pragmáticos discutiam o fenômeno da polidez principalmente sob a ótica determinista, fazendo uma ligação direta entre o caráter essencial de uma nação e sua língua. As normas coletivas de uma comunidade, pensava-se, podem ser encontradas tanto no sistema lingüístico como um produto social, como também nos enunciados/enunciações individuais dos falantes. Entretanto, é preciso levar em consideração que o falante não é somente o reflexo de uma estrutura cultural dentro da qual está envolvido, mas é também um indivíduo subjetivamente criativo.

Nos moldes como a polidez era compreendida durante a primeira metade do século vinte, o reconhecimento destes momentos criativos do comportamento polido ainda estavam atados principalmente às causas, onde as manifestações psicológicas do

estado geral da existência humana eram levadas em consideração, mas não as variáveis situacionais.

Mas é preciso reconhecer que o resultado desta abordagem tradicional do fenômeno da polidez, ou seja, uma preocupação com a relação determinista entre as funções bem sucedidas de demonstração de respeito e convenções lingüísticas, acabou por ser importante na abordagem pragmática do período posterior.

1.2.6 A abordagem da polidez segundo os atos de fala indiretos

A abordagem indireta é um dos principais pontos de interesse da pragmática, as discussões teóricas sobre a polidez nos atos de fala torna-se, assim, obrigatória.

Embora partam de diferentes premissas teóricas e metodológicas, as abordagens clássicas de Leech, Lakoff e Brown e Levinson são precisamente aquelas que levaram a identificação dos atos de fala indiretos com polidez ao centro das discussões, baseados em suas interpretações de Searle (1975) e Grice (1975).

Held acredita que o sucesso e a subsequente influência destas abordagens não devem ser vistos somente em relação à habilidade em definir os atos de fala indiretos em sua função interativa, mas estão baseados, também, no fato de que a idéia tradicional de respeito e tato passa a ter seu formato mais plausível através das realizações indiretas.

O fato de o comportamento verbal indireto ser ideal como instrumento para se mitigar situações de conflito, modificando inevitáveis ataques à esfera pessoal do receptor (ouvinte), garantindo assim a mútua proteção da face, (emissor e receptor), nos leva a perceber que a preocupação com as formas indiretas combina a visão tradicional com a visão pragmática de polidez.

O ponto de partida para esta abordagem pode ser encontrado nas máximas conversacionais de cooperação¹¹ (Grice,1975), que são conscientemente violadas em inúmeros momentos nas nossas interações cotidianas, em favor do que Garfinkel chama *deliberate vagueness, a heightening of the "etcetera assumption"* (Garfinkel, 1967, p. 18 *apud* Held, 2005, p. 139).

¹¹ Para Grice, o princípio da cooperação é o princípio geral que rege a comunicação. Grice propõe então as máximas conversacionais: máximas de quantidade; máximas de qualidade (da verdade); máximas de relação (da pertinência); máximas de maneira (ou modalidade) (Fiorin,2004, p. 177).

O fato de os interactantes não terem dificuldade em decodificar discrepâncias que fatalmente surgem ao violarem estas máximas, pode ser atribuído às regras superordenadas de comportamento já familiares a eles. Numa relação comunicativa harmoniosa, e na busca de objetivos livres de conflitos, essas regras de comportamento colocam o bem estar antes da preocupação por uma transferência eficiente de informação.

A novidade na visão pragmática dos atos de fala indiretos é sua amplitude funcional: em contraste com a excessiva preocupação *behaviorista* (comportamental) pela forma, nas expressões tradicionais de respeito, os variados aspectos da flexibilidade funcional das abordagens nas elocuições indiretas são, segundo Leech, o resultado de um processo individual de seleção feito pelo falante, baseando-se na avaliação subjetiva de sua relação com o *alter*, nas variáveis situacionais (contexto) e a conseqüente extensão de suas ações, em relação ao balanço compartilhado (pelo *ego* e pelo *alter*) entre custo e benefício.

O estudo dos atos de fala indiretos representa para a pragmática um movimento decisivo na direção de se descrever polidez no campo de tensão entre a estrutura convencional e o uso espontâneo da linguagem, ou seja, entre mecanismos constitutivos, reguladores e aqueles individuais, tornando-a assim, uma base plausível para abstrações em modelos teóricos.

Finalmente, é preciso lembrar que além do aspecto de deferência expressado nas instruções tradicionais de boas maneiras, a identificação de polidez com realizações de fala indireta tem profundas raízes biológicas e psicológicas que precisam ser levadas em consideração, pois polidez é essencialmente o produto da percepção de certas formas de enunciados/enunciações indiretos relacionados a uma constelação de variáveis, e aqui nos referimos às variáveis sociolingüísticas como idade, sexo, classe social, grau de instrução e contextos institucionais, entre outros.

De qualquer modo, o que Held, Watts e outros lingüistas contemporâneos nos mostram é que foi através da teoria dos atos de fala indiretos que os primeiros passos foram dados na direção de se interpretar a polidez verbal como uma função sócio-pragmática.

1.2.7 Compreendendo polidez como um ato de fala pré-estabelecido

Este tipo de abordagem da polidez sempre foi tido como o lado oposto da moeda, quer dizer, quando comparado ao aspecto funcional e estratégico das abordagens anteriores. Held faz o seguinte comentário:

It is a well-know fact, and one that has often led to negative experiences when conversing abroad in a foreign language, that politeness has something crucially to do with language-specific forms and formulae. For this reason it has always enjoyed a great deal of attention in linguistics. The idiomatic aspect, which sets up a close relationship between politeness and linguistic routinisation and automatisisation, has also become the object of attention in pragmatics. Patterns of behavior and phraseological elements are seen as important components of communicative competence. At the same time they give access to culture-and language-specific expressions of politeness and are thus of central interest to anthropology and ethnography (Held,2005, p. 148).

As abordagens da polidez em relação aos conceitos de rito e rotina, (como entendidos pela antropologia), são bem diferentes quanto a observação e descrição, mas ambos são pertinentes à nossa pesquisa. Assim, vamos comentá-los brevemente.

1.2.7.1 Polidez e ritual

O conceito de ritual está quase sempre presente na maioria das análises sobre polidez (Brown e Levinson,1987, p. 43), porém poucos estudos focalizam a questão (Hartmann 1973; Welen 1984). Polidez não está conectada somente com as fórmulas lingüísticas constantemente repetidas, mas está também associada, em particular, com padrões de comportamento recorrentes, que regulam a interação social e adquirem suas funções e significados da variedade específica de situação para as quais eles são obrigatórios. Como consequência, o conceito de ritual é aplicado para uma variedade de fatores estruturais e temáticos, como por exemplo, na divisão de estratégias básicas de polidez, em rituais de abordagem ou aproximação e rituais de manutenção de distância (Werlen, 1983); aqueles em concordância com os critérios da teoria dos atos de fala, em rituais de saudação, rituais de agradecimento e rituais de desculpas (Hartmann, 1973, Owen, 1983); ou na perspectiva da análise da conversação, os rituais de abertura e fechamento de interações verbais (Werlen, 1984).

Gudrum Held nos explica que há duas maneiras de se considerar “ritual” em relação à polidez. Uma delas está associada à Goffman, quando este explica sua noção de “face” como “algo sagrado” (Goffman, 1967, p. 32), estimulando uma comparação com ritos religiosos, buscando assim, compreender as “pequenas cerimônias cotidianas”. Mas será somente quando nos aproximamos da literatura antropológica (Glukman, 1962; Calan, 1970; Leach, 1976) é que se percebe por que polidez pode ser vista como ritual, além do paradigma de Goffman, e quais os problemas que isto impõe à lingüística.

Segundo Calan (1970, p. 80), o ritual representa em um sentido biológico, um tipo de regulamentação, controle e integração, que é transferido dos conflitos de poder, de comportamentos agressivos, no mundo animal, para relações sociais de soberania e territorialidade.

Rituais são fundamentalmente úteis para o “domínio simbólico de situações”, desta forma, segundo Hartmann, eles abrangem, [...] *intersubjectively valid elements acceptable within groups and whole societies, elements which represent something 'else' in their function as a total activity* (Hartmann, 1973, p. 139 *apud* Held, 2004, p. 149).

Segundo Held (2005, p. 149), o valor dos rituais encontra-se na regulamentação de encontros sociais, na função de adaptação e acomodação do indivíduo à sua comunidade de referência, e em superar a complexidade de situações reais, ao reduzi-las a estruturas parcialmente habituais que têm como função ajudar o ator social a se reconstruir e se projetar.

Estas observações mostram que a compreensão antropológica do ritual apresenta certos pontos em comum com a polidez, mas que, segundo Held, devem ser considerados com muito cuidado, servindo somente como uma base explicativa.

Como os modelos pragmáticos já deixaram claro, polidez é muito mais do que um ritual de saudação ou uma cerimônia de apresentação, ou seja, somente uma pequena parte destes comportamentos pode ser igualada a um conjunto básico de formas convencionais que evocam estereótipos.

O sentido e o significado das formas de polidez não têm um valor puramente cerimonial. Held nos lembra que em contraste com os rituais, polidez é caracterizada de um modo muito mais amplo pela variação subjetiva, que pode romper barreiras preconcebidas sem violar as normas, nem exceder as fronteiras do sentido.

Na opinião do mesmo autor, é exatamente o objetivo prático da polidez, seu uso como uma estratégia bem calculada, adaptada a situações específicas, que se opõe ao conceito de ritual, pois este último estaria, segundo ele, mais próximo da irracionalidade (Held, 2005, p. 150).

1.2.7.2 Polidez e rotina

Outra área tradicional de pesquisa conecta polidez com rotina formal, ou seja, a polidez neste caso, localiza-se em unidades lexicais fraseológicas, as quais segundo Held, são vistas de acordo com critérios onomasiológicos, ou são discutidas em relação à sua função pragmática.

O conceito de rotina, na análise lingüística da polidez, começou a ser utilizado no trabalho etnológico de Ferguson (1976), e posteriormente tem em Coulmas (1981a, 1981b) seu principal representante.

Ao combinar a hipótese de estereótipo verbal com o método etnográfico seguido por Dell Hymes, Coulmas chega a uma nova definição pragmática de “fórmula rotineira” e daí à rotina verbal em geral. Ao fazer isto, suas idéias criam uma conexão entre a teoria do rito e as controvérsias ligadas a ela (Coulmas 1979). O ponto de partida deste pesquisador são as categorias formais, ou seja, ele define fórmulas rotineiras como: [...] *function specific expressions with literal (sic) meaning for the realization of recurrent conversational moves* (Coulmas, 1981a, p. 69 *apud* Held, 2005, p. 150).

Estas fórmulas garantem habilidade para se antecipar eventos sociais e assim aumentar a cooperação entre os interactantes. Assim, ao considerar as situações de distribuição do discurso, nas quais tais fórmulas poderiam ser aplicadas, e no problema central do pensamento etnográfico, quer dizer, na variação intercultural e histórica, e ao citar categorias exemplares do código tradicional de polidez como evidência, Coulmas chega a uma versão completamente nova do conceito de rotina conversacional. Gudrum Held explica que Coulmas faz uma diferenciação básica entre rotinas de ação e expressões de rotina, ou seja, ele distingue “estratégias e padrões de ocorrência” de “estereótipo verbal” (*Op. cit.* 1981a, p. 124), assim, o que se “faz rotineiramente” deveria ser considerado como algo teórico e deste modo lingüisticamente diferente do que aquilo que se “diz rotineiramente”. Held (1988), comentando sobre as rotinas de agradecimento, diz ser possível perceber esta diferenciação da operacionalização

lingüística da polidez e faz o seguinte comentário: [...] *from the diachronic point of view it was found that thanking, although it is an action routine, does not – as might be mistakenly believed- imply an expression routine* (Held, 2005, p. 153).

Para Held, a tensão entre ritual e rotina é o principal componente com o qual os lingüistas que estudam polidez têm tido que lidar. Para ele, mesmo nestas abordagens, que ele considera como *somewhat form-oriented approaches* (abordagem formal), o que é expresso é a dialética entre universalidade e individualidade, entre polidez passiva (polidez social) e polidez ativa, as fórmulas direcionadas e contextualizadas, específicas de “tratamento” do *alter* (tato social). Entretanto, estas abordagens nos dão ímpeto para a discussão de realizações culturalmente específicas de comportamentos polidos (Coulmas, 1979b), e de perspectivas tipológicas (Altmann e Riska, 1966) e são as únicas que indicam meios úteis de se estudar a dimensão histórica da polidez verbal (Coulmas, 1981a, p. 159-173; Neuendorff, 1987; Held, 1988). No centro desta pesquisa estão também questões que dizem respeito à aplicação em aquisição de linguagem, didática em ensino de línguas, e comunicação intercultural (Coulmas, 1977, 1979a). Podemos perceber que a relação com modos sociológicos de se olhar para polidez é particularmente forte, daí formas lingüísticas observadas poderem, segundo Held, ser combinadas com os conceitos clássicos de “comportamento padrão” (Krumrey, 1984), tão facilmente quanto com a teoria dos culturemas (Oksaar, 1981, 1988).

O que é realmente importante é que indicadores verbais não deveriam ser vistos em isolamento, mas como parte de um processo complexo de comportamentos que pode, de qualquer forma, ser empiricamente descrito por meio do uso da linguagem.

1.2.8 As principais teorias sobre polidez lingüística e seus princípios.

1.2.8.1 A noção de face de Erving Goffman

Em 1963, Erving Goffman publicou o artigo *On face work* onde ele utiliza o termo *face* a partir da expressão do inglês *face saving* (que guarda ou salva as aparências; que preserva a dignidade ou o prestígio) . Nesse texto, ele discute *face* referindo-se ao fato de como as pessoas se apresentam em situações sociais e afirma que nossa realidade é construída através de nossas interações sociais. Em qualquer

sociedade, sempre que a possibilidade de interações face a face surgem, parece que um sistema de práticas, convenções e regras de procedimento entram em jogo ou funcionam como um meio de guiar e organizar a troca de mensagens. Um entendimento prevalecerá sobre “quando” e “onde” será permitido iniciar uma interação verbal, entre “quem”, e sobre “quais” tópicos de conversação (Goffman, 1967, p. 11). Assim, o conceito de face, elaborado por Goffman, poderia ser visto como uma “máscara” que muda dependendo da audiência, e do tipo de interação social (*Op. cit.*, 1967). A face é sustentada pela audiência (receptor ou receptores), não pelo emissor, mas nós, enquanto emissores, nos empenhamos em manter a face que criamos em situações sociais. Face é categorizada por Goffman de duas maneiras: a face positiva, ou seja, o desejo de ser visto como um “bom” ser humano, e a face negativa, ou seja, o desejo de manter-se autônomo. Goffman afirma que há uma quantidade limitada de estratégias usadas para se manter a face. Uma ameaça à face de alguém passou a ser conhecida nas teorias sobre polidez como um “ato ameaçador da face” ou FTA (as iniciais da expressão *face threatening act*), sigla que atualmente faz parte do vocabulário básico de todo pesquisador da conversação (Orecchioni, 2006, p. 78).

1.2.8.2 A teoria de Brown e Levinson

Será a partir da noção de face, elaborada por Goffman, que os pesquisadores Penelope Brown e Stephen C. Levinson irão formular sua tão conhecida teoria sobre os universais em polidez (1978), nessa teoria o princípio mais importante é que nós, enquanto emissores, mudamos nosso comportamento lingüístico baseados no receptor (o *alter*), e assim, nossas estratégias para obter concordância/ anuência mudam dependendo da audiência - os receptores “ratificados” (Goffman, 1974, p. 565) ou “reconhecidos” (Orecchioni, 2006, p. 27).

Nas nossas interações cotidianas nós elaboramos mensagens que visam a proteger a face e que realizam também outras funções. Polidez seria, então, a expressão da intenção do emissor em mitigar as ameaças à face, acarretadas por certos atos ameaçadores da face (FTA) em direção ao seu receptor (Brown e Levinson, 1978, p. 65). Brown e Levinson sustentam que um FTA normalmente requer uma estratégia de abrandamento para suavizar o efeito de ameaça, ou seja, alguma forma de polidez, caso

contrário a linha¹² de comunicação será rompida, o sucesso da comunicação ficará comprometido. Para eles, polidez consiste basicamente, na tentativa de salvar a face do outro. Brown e Levinson formulam sua teoria partindo da idéia de “pessoas modelo” (MP), o que significa que agentes racionais pensam estrategicamente e são conscientes de suas escolhas lingüísticas; nesta perspectiva, o modelo proposto por eles poderia ser visto como uma tentativa de se formular uma teoria de como os indivíduos produzem polidez lingüística, ou seja, polidez lingüística seria uma “produção modelo”. Esse modelo (atualmente criticado) influencia Brown e Levinson quando estes usam a noção de face de Goffman, concordando que agentes racionais possuem faces negativa e positiva, ou seja, acreditam que “pessoas modelo” querem manter a face do outro, mas mesmo assim são constantemente forçadas a cometer atos ameaçadores da face. Assim, estratégias de polidez são desenvolvidas para se formular mensagens com a função de salvar a face do receptor quando atos ameaçadores da face são inevitáveis ou mesmo quando são desejados. Isto significa que o emissor tentará evitar causar embaraço, ou seja, tentará fazer o receptor sentir-se confortável. Por isso fica evidente que o modelo proposto por Brown e Levinson tem como foco o emissor, pois o receptor só é levado em consideração como referência para que a “pessoa modelo” (MP) possa decidir qual a estratégia de polidez será a mais indicada para ser usada em cada circunstância (Watts, 2003, p. 85).

As necessidades da face são vistas como o desejo de ser apreciado e protegido. Daí termos duas novas categorias de face: a face positiva e a face negativa, estas agora relacionadas ao emissor. A face positiva é o desejo de ser apreciado, a polidez positiva é elaborada para ir ao encontro das necessidades da própria face, ao realizar uma ação como um cumprimento ou mostrar preocupação pelo bem estar do outro. Já a face negativa é o desejo de ser autônomo e não se impor sobre o outro. Polidez negativa é elaborada para proteger o outro quando as necessidades da face negativa são ameaçadas. Ou seja, “em qualquer interação com dois participantes, quatro faces se encontram postas em presença. Por outro lado, no decorrer da interação, os interlocutores serão levados a realizar um certo número de atos verbais e não-verbais. Porém, a maioria desses atos, até mesmo sua totalidade, constitui-se, segundo Brown e Levinson, como ameaças potenciais para uma e/ou para outra dessas quatro faces, de onde decorre os

¹² “Linha” é a tradução de *line*, no inglês, termo usado nas teorias sobre polidez lingüística, utilizado por Goffman, e explicado por ele mesmo como “a pattern of verbal and non verbal acts by which he [sic] express his view of the situation and through this his evaluation of the participants, especially himself” (Goffman, 1956 *apud* Watts, 2003, p. 275).

FTA (1. atos que ameaçam a face negativa do emissor; 2. atos que ameaçam a face positiva do emissor; 3. atos que ameaçam a face negativa do receptor; 4. atos que ameaçam a face positiva do receptor)” (Orecchioni, 2006, p. 78). Assim, elaboramos diferentes estratégias de se lidar com os FTA, e estas estratégias são organizadas em uma hierarquia segundo sua eficiência.

Brown e Levinson descrevem quatro tipos principais de estratégias de polidez: 1) estratégia direta (“bald on record”); 2) polidez negativa (“negative politeness”); 3) polidez positiva (“positive politeness”); 4) estratégia indireta (“off- the- record”).

A primeira, a estratégia direta, não tenta minimizar a ameaça à face do receptor. Essa estratégia é mais utilizada quando os interactantes possuem um alto grau de intimidade. Ao utilizar a estratégia direta, há a possibilidade do receptor ou receptores ficarem chocados ou embaraçados pela forma incisiva com que o enunciado/enunciação é emitido. Não há a preocupação em se abrandar a mensagem.

A segunda estratégia é a polidez negativa, que pressupõe que o emissor tentará se impor ao receptor. O potencial de mal estar e embaraço é maior do que na estratégia direta e na estratégia de polidez positiva. A face negativa é o desejo de se manter autônomo; assim, por exemplo, um pedido feito sem a devida consideração em relação à face negativa do receptor pode gerar desconforto.

A terceira estratégia é a polidez positiva e essa estratégia procura minimizar a ameaça à face do receptor. Esta estratégia é mais comumente usada em situações onde os interactantes possuem um razoável grau de conhecimento mútuo. Muitas vezes enunciados/enunciações ambíguos ou vagos são usados para se evitar conflito.

A quarta estratégia de polidez é a estratégia indireta. Esta estratégia usa os atos de fala indiretos, o que evita o emissor se tornar impositivo. Assim, um pedido poderá ser realizado como uma sugestão ou insinuação, por exemplo, “ – Puxa ! como está calor aqui dentro...” , insinuando que seria bom se o seu interlocutor abrisse as janelas, sem dizer diretamente para que ele (*alter*) abra as janelas.

1.2.8.3 Os princípios de cooperação de Grice e a abordagem de Robin Lakoff

Os princípios de cooperação de Grice (PC) são um limitado conjunto de máximas conversacionais a que, segundo ele, os interactantes deveriam aderir em uma troca conversacional, mas freqüentemente não o fazem,. Violar qualquer destas máximas leva o receptor a fazer o que Grice chama de “implicaturas” (ou inferências), que têm como função determinar o sentido pretendido pelo emissor e portanto reinstalar os princípios de cooperação.

As máximas propostas por Grice são: Máxima de Quantidade; Máxima de Qualidade; Máxima de Relação; Máxima de Maneira.

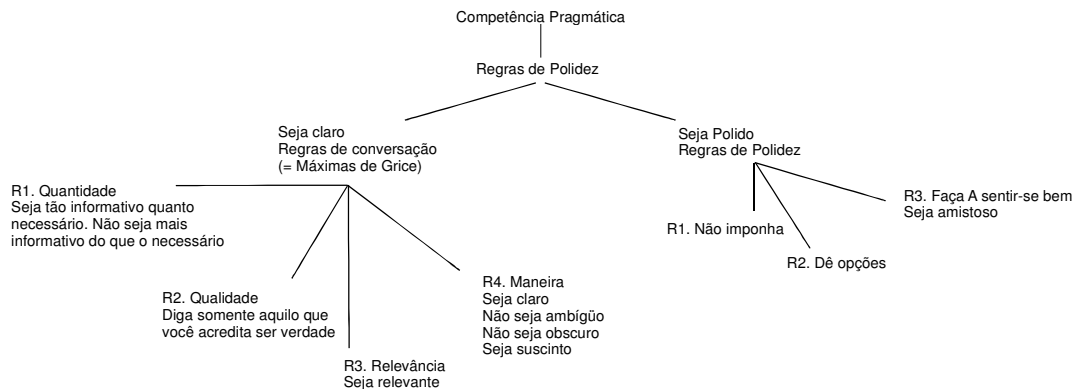
Segundo Richard Watts (2003, p. 57), em adição a estas quatro máximas, Grice comenta “quase de passagem”, que os princípios de cooperação deveriam ser ampliados pela adição de outras máximas, uma das quais, sugere ele, deveria ser a “máxima da polidez”. Foi exatamente esta sugestão que levou lingüistas, notadamente Robin Lakoff e Geoffrey Leech, a formularem a máxima que faltava (*Op. cit.* 2003, p. 58).

Lakoff sempre enfatizou a importância de seu treinamento como lingüista gerativista, para sua abordagem social e pragmática no estudo da linguagem. Por isso não é de surpreender que em 1973 ela apresente um artigo onde tenta estabelecer regras pragmáticas de “boa-formação” como uma extensão às regras gramaticais. Ela sugere: *We should like to have some kind of pragmatic rules, dictating whether an utterance is pragmatically well-formed or not, and the extent to which it deviates if it does* (1973a, p. 269 *apud* Watts, 2003, p. 59).

Entretanto, Watts nos lembra que o princípio da “boa-formação” somente pode ser aplicado, é claro, no âmbito das sentenças, e não no âmbito dos enunciados/enunciações. Enunciados/enunciações podem ser avaliados como pragmaticamente apropriados, mas dificilmente como pragmaticamente “bem-formados”. Mesmo assim Lakoff insiste em que a pesquisa por “regras” pragmáticas deveria ser baseada na noção de competência pragmática, análoga à noção de competência pragmática de Chomsky (*Op. cit.*, 2003, p. 59). Ela sustenta que “se alguém faz algo acontecer por meios lingüísticos, esse alguém estaria usando um mecanismo lingüístico”, e comenta:

[...]the pragmatic content of a speech act should be taken into account in determining its acceptability just as its syntactic material generally has been, and its semantic material recently has been (Lakoff,1973 a, p. 293-4 *apud*, Watts,2003, p. 59).

Lakoff elabora o seguinte esquema:



Assim, ela sugere duas “super regras de competência pragmática”, ambas compostas de um conjunto de sub-regras, assim chamadas: 1) seja claro, e 2) seja polido. A regra 1 (seja claro) é, na realidade, o princípio cooperativo de Grice, que ela redenomina “regras de conversação”. A regra 2 (seja polido), consiste em um sub-conjunto de três regras, R1. não imponha; R2. dê opções; R3. faça (o receptor/*alter*) sentir-se bem, seja amistoso. Watts nos lembra, entretanto, que de qualquer modo que se olhe o diagrama, se um falante seguir as regras de polidez, ao não impor, dando opção e fazendo seu interlocutor sentir-se bem, ele, o emissor, estará certamente, em algum estágio ou outro da interação, violando as regras da conversação (*Op. cit.*,2003, p. 60). Ela sugere ainda, uma gradação de estilos que vão da *clareza* (ou seja, atendendo-se estritamente aos PC de Grice), passando pela *distância* (onde são usadas estratégias formais/impessoais de polidez), *deferência* (onde opções são dadas ao receptor, ou seja, a polidez informal é posta em evidência), até a *camaradagem* (onde formas de intimidade e companheirismo são demonstradas) (*Op. cit.*,2003, p. 62). Watts afirma que os estilos de interação femininos são percebidos como vacilando entre a deferência e a camaradagem e os estilos masculinos estariam entre a clareza e a distância.

A discussão de Lakoff é obviamente mais rica do que expusemos aqui, mas, segundo Watts, a partir desta abordagem, podemos assumir que certos

enunciados/enunciações são tidos como sendo, se não inerentemente, ao menos mais tipicamente polidos do que outros, e que percepções obtidas a partir de certos grupos culturais ou sub-culturais (nesta última categoria estariam homem/mulher) referem-se ao grau de polidez de outros grupos, ou seja, uma abordagem comparativa.

1.2.8.4 O modelo proposto por Geoffrey Leech

O propósito maior dos “princípios de polidez” elaborados por Geoffrey Leech (1983) é estabelecer e manter sentimentos de comprometimento entre o grupo social. Para ele os princípios de polidez regulam o equilíbrio social e as relações amistosas intra-grupo, o que nos permite presumir que nossos interlocutores estão sendo, antes de mais nada, cooperativos (1983, p. 82 *apud* Watts, 2003, p. 65).

O conceito central, no modelo de Leech, é aquele de uma escala de custo-benefício relacionada a ambos, emissor e receptor. Polidez, segundo ele, envolve minimizar o custo e maximizar o benefício do emissor/receptor. O modelo dos “princípios de polidez” consiste então de seis máximas, todas elas estando relacionadas à noção de custo-benefício, e relacionadas ao par de valores (maximizar/ minimizar) (Watts, 2003, p. 66-7)

- 1- A máxima do tato – (que é aplicável somente em funções ilocucionárias, classificadas por Leech como “impositivas”. Ex: ordens, pedidos, comandos, conselhos, recomendações etc...; e “comprometimento”, ex: promessas, votos, oferecimentos, oblações, etc...) a) Minimiza o custo para o outro/*alter* ; b) Maximiza o benefício para o *outro*.
- 2- A máxima da generosidade – (que também só é aplicável em funções impositivas e de comprometimento) a) Minimiza o benefício do *eu/ ego* ; b) Maximiza o custo do *eu*.
- 3- A máxima da aprovação – (que só é aplicável em funções ilocucionárias classificadas por Leech, como “expressivas”. Ex: agradecimentos, congratulações, perdão, elogios, condolências, etc...; e “assertivas”, ex: declarações, reclamações, reivindicações, ostentação, etc...) a) Minimiza o menosprezo pelo *outro*; b) Maximiza a exaltação do *outro*.
- 4- A máxima da modéstia – (que é somente aplicável em “assertivas” e “expressivas”) a) Minimiza a exaltação do *eu* ; b) Maximiza a exaltação do *outro*.
- 5- A máxima da concordância – (que só é aplicável em “assertivas”) a) Minimiza a discordância entre o *eu* e o *outro*; b) Maximiza o acordo entre o *eu* e o *outro*.

- 6- A máxima da simpatia – (que só é aplicável em “assertivas”) a) Minimiza a antipatia entre o *eu* e o *outro*; b) Maximiza a simpatia entre o *eu* e o *outro*.

Leech vai adiante ao sugerir que há “escalas de sutileza” ao longo das quais as máximas dos princípios de polidez devem operar (Watts, 2003, p. 68-9). A primeira destas escalas é, como já vimos, a escala do “custo-benefício”, de acordo com a qual o emissor tem que pesar/avaliar a quantidade de custo para si mesmo, e a quantidade de benefício seu enunciado/enunciação trará para o receptor. A escala de “custo-benefício” envolve outras escalas relacionadas, abrangendo valores como “antipatia-simpatia”, “acordo-desacordo” e “exaltação” (as seis máximas dos princípios de polidez).

A “escala da opcionalidade/escolha” (*Optionality Scale*) avalia, até que ponto as ilocução realizadas pelo emissor permitem ao receptor um grau de escolha, por exemplo, quão ampla são as possibilidades de escolha do seu interlocutor, para aceitar ou rejeitar um conselho seu.

A “escala do procedimento indireto” (*Indirect Scale*) avalia a quantidade de “trabalho” (*work*¹³) que foi requerido pelo receptor em interpretar os atos de fala produzidos pelo emissor.

A “escala de autoridade”, é aquela que mede o grau de imposição que o emissor tem direito de impor ao receptor.

A “escala de distância social”, revela o grau de relacionamento entre o emissor e o receptor, ou seja, qual é a distância social entre eles.

É interessante notar que alguns dos conceitos de Leech são muito semelhantes aos sugeridos por Brown e Levinson (1978). A noção de autoridade do receptor, que toma parte na avaliação do “custo-benefício”, da máxima do tato, é extremamente similar à avaliação de “poder” em Brown e Levinson. A “escala de distância social” nos faz lembrar, imediatamente, o “parâmetro de distância social” sugerido por Brown e Levinson. Como estes últimos, Leech também sugere que o grau de “procedimento indireto” na produção de um ato de fala irá aumentar em relação ao aumento do custo para o emissor, mas o custo (para o receptor) irá diminuir em relação ao aumento do benefício que trará ao receptor (*Op. cit.*, 2003, p. 69).

¹³ “Work” é um termo usado na polidez para se referir a todo e qualquer esforço feito pelos participantes da interação para torná-la fluida.

Leech usa ainda os dois termos, “polidez negativa” e “ polidez positiva”, embora eles sejam definidos por ele de um modo ligeiramente diferente do de Brown e Levinson. Para Leech, “polidez negativa” consiste na minimização da impolidez em ilocuções não-polidas (impolidas), e a “polidez positiva” consiste na maximização da polidez em ilocuções polidas (Frazer,1990, p. 226 *apud* Watts,2003, p. 69). Isto quer dizer que para Leech, certos tipos de atos de fala são inerentemente polidos, como por exemplo, os cumprimentos, congratulações, elogios etc enquanto outros são inerentemente impolidos, como as críticas, as acusações, as censuras etc e irão requerer o uso de certas “fórmulas” iniciais de minimização. (Ex: “- Eu sinto muito em ter que dizer isto, mas...” ; “- Desculpe, mas preciso te dizer que....”) Segundo Watts, classificar atos de fala como inerentemente polidos ou impolidos, seria um ponto discutível na teoria de Leech (*Op. cit.*, 2003, p. 69).

1.2.8.5 As formas ritualizadas segundo a teoria de Richard Watts.

Ao tentarmos fazer uma conexão entre linguagem e realidade social, veremos que a linguagem está no centro de como nós construímos a realidade social. O que entendemos por realidade social, ou seja, os modos pelos quais nós nos vemos e interpretamos o mundo à nossa volta é construído através de práticas sociais repetidas com os outros indivíduos com os quais convivemos e também através das diferentes formas de hábitos que nós interiorizamos ao executá-los repetidamente. Para Richard Watts, a forma ou o meio principal pelo qual a interação entre os seres humanos é realizada dá-se pela linguagem, ou seja, ao nos engajarmos em formas de prática lingüística. É também em instâncias da prática lingüística que as estruturas da linguagem são negociadas e os significados que estas estruturas trazem em si são constantemente objetos de negociação social (Watts, 2003, p. 172). No processo, o conhecimento adquirido pelo indivíduo é repetidamente construído, alterado, atualizado e reproduzido. Por um lado, isto se torna possível através das estruturas ratificadas pelo meio social e também pelos diferentes tipos de hábitos interiorizados pelo indivíduo. Por outro, depende do processo cognitivo-comunicativo de inferência (*Op. cit.*, 2003, p. 172).

Interação verbal compreende pelo menos dois interlocutores, o que torna a linguagem inerentemente social. Ao mesmo tempo, de um ponto de vista estrutural, a

linguagem humana é um sistema semiótico complexo, no qual significados podem ser codificados (por exemplo, expressões como *Mwathara*, *Wathii teke* ou *Mezesha* em *sheng*, explicadas no capítulo 3). Watts nos lembra, entretanto, que seria um erro imaginar que nós meramente transferimos informações por meio da linguagem, pois ao mesmo tempo nós também usamos a linguagem, principalmente, para construir nossa visão de mundo e definirmos nosso lugar nele. É por isso que podemos dizer que os jovens quenianos, através do *sheng*, vêm construindo uma nova identidade para si mesmos. Enfim, nós construímos, reproduzimos e, às vezes, destruímos relações interpessoais e criamos ideologias, arte, mitos, identidades etc. Tão importante quanto “o quê” nós fazemos com a linguagem, é “como” nós o fazemos, uma vez que isto sempre dependerá das relações pessoais que têm sido construídas entre indivíduos e grupos sociais e os modos pelos quais nós percebemos o meio social no qual nós estamos interagindo (*Op. cit.*, 2003, p. 173).

Ao focalizar o tema de nosso trabalho, veremos que a polidez e a impolidez são partes da construção e da nossa capacidade de administrar a vida cotidiana. Possivelmente a parte mais importante, neste processo, seja o desenvolvimento por parte do indivíduo de um conceito de *self*, um conceito de “eu”, que só pode ocorrer por meio da interação sócio-comunicativa, e esta ocorre primariamente (mas nem sempre), por meio da linguagem. Como já vimos em Goffman, o conceito de *self* /eu, pode ser intitulado como *face*, e só pode ser desenvolvido através da repetição da interação sócio-comunicativa verbal com outros indivíduos. A construção de nosso próprio conceito de *self* /eu, e o “trabalho” (*work*) que realizamos na interação social para permitir que os outros construam, reproduzam e mantenham suas próprias faces, ou seja, seus próprios conceitos de *self*, pode ser chamado de *facework* ou ‘trabalho da face’ (Watts, 2003, p. 130). Resumindo, poderíamos dizer que *facework* é o esforço feito pelos participantes em interações verbais para preservar suas próprias faces e as faces dos outros.

Para Watts, a maior parte das teorias sobre polidez tenta determinar quando e como falantes de uma língua produzirão polidez lingüística, ou descreve expressões lingüísticas que foram produzidas como exemplos de polidez lingüística. O modelo proposto por ele, segundo sua própria avaliação, não tem como objetivo descrever e/ou explicar que tipos de comportamento social humano são polidos, mas antes, oferecer meios com os quais nós como pesquisadores podemos mostrar quando e talvez por quê

indivíduos usuários de uma língua, em interações verbais sócio-comunicativas, classificam enunciados/enunciações como polidos ou mesmo expressam enunciados/enunciações de modo polido, e permitir que ambas, polidez e impolidez sejam avaliadas deste modo pelos falantes. Segundo ele, a teoria deve ser, portanto, processual e emprestando uma expressão de Bourdieu, sempre “orientada para funções práticas” (Bourdieu, 1990, p. 52 *apud* Watts, 2003, p. 160).

A teoria da prática/hábito, de Bourdieu sugere que o que é interpretável como “polido” depende do hábito lingüístico do indivíduo e do “capital” lingüístico que ele é capaz de manipular. Quando estas duas variáveis são combinadas com as “estruturas ratificadas” da realidade social, elas permitem que nós nos orientemos em direção ao que Watts chama de funções práticas de ações sociais lingüísticas, ou seja, as interações (*Op. cit.*, 2003, p. 160).

O modelo proposto por Watts (2003, p. 161) possui dois conceitos fundamentais:

- a) Comportamento político¹⁴ : está relacionado à noção de hábito, como entendido na teoria da prática de Bourdieu, no que diz respeito ao conhecimento de quais estruturas lingüísticas são esperadas em um tipo específico de interação, em um meio/cenário social específico. Comportamento político abrange as estruturas ratificadas pertinentes/próprias para o comportamento esperado, bem como a incorporação destas estruturas dentro do hábito individual. O comportamento que não fizer parte do “comportamento político” de uma interação típica será “inapropriado” e estará aberto para ser classificado como “impolido”.
- b) Polidez lingüística¹⁵: qualquer comportamento lingüístico que for além dos limites do “comportamento político” estará aberto a uma potencial classificassãõ de “polido”, o que inclui uma potencial ironia, agressividade, ofensa, etc...Estando assim, aberto ao questionamento. Entretanto, a imputação de

¹⁴ **Politic behavior**: this is related to the *habitus* in Bourdieu's theory of practice in that it accounts for the knowledge of which linguistic structures are expectable in a specific type of interaction in a specific social field. It encompasses the objectified structures pertaining to expectable behavior as well as the incorporation of those structures into an individual habitus. Behavior which is not part of the politic behavior of an interaction type is “inappropriate” and open to classification as “impolite”.

¹⁵ **Linguistic politeness**: any linguistic behavior which goes beyond the bounds of politic behavior is open to potential classification as “polite”, which includes potential irony, aggressiveness, abuse, etc. It is thus open to dispute. The imputation of politeness to a linguistic structure, however, does not automatically means that it will be given a positive evaluation. The opposite might easily occur. For this reason, utterances perceived as “polite” play a role in the acquisition and exercise of power in the development of emergent networks in verbal interaction. The theory of emergent networks posits that every utterance conveys a value of some kind and must be responded to by other kinds of value. As long as the exchange proceeds within the framework of politic behavior, the “payment” will go largely unnoticed, but if it is not “paid” it will almost certainly be noticed. Linguistic “payment” in excess of what is required is open to interpretation as “polite”.

polidez à uma estrutura lingüística, não significa automaticamente que esta (estrutura) receberá uma avaliação positiva. O oposto pode facilmente ocorrer. Por esta razão, enunciados/enunciações percebidos como “polidos” possuem um papel na aquisição e no exercício do poder no desenvolvimento de redes emergentes durante a interação verbal. A teoria de redes emergentes propõe que cada enunciado/enunciação carrega algum tipo de valor, e deve ser respondido com outros tipos de valores. Enquanto esta troca prosseguir dentro do quadro do “comportamento político”, o “pagamento” será ignorado (não saliente), mas caso não seja “pago”, ele será muito provavelmente notado (saliente). “Pagamento lingüístico” em excesso, ou seja, mais do que o requerido estará aberto à interpretação de “polido”.

O conceito novo, aqui, é o de “comportamento político” (*politic behaviour*), que poderíamos sintetizar como sendo aquele comportamento, lingüístico ou não lingüístico, que os interactantes constroem e reconhecem como apropriado para o desenvolvimento da interação social. Na verdade, o que nos interessa aqui é o conceito de “hábito”, como regularidade, que Watts toma da teoria de Bourdieu.

Pierre Bourdieu desenvolveu um modo processual de se olhar para a estrutura social, no qual rejeita a dicotomia entre as abordagens objetiva (apoiada na teoria desenvolvida por Talcott Parsons (1996, in Eelen, 2001) e a subjetiva. De acordo com a abordagem objetiva de Parsons, a sociedade regula as instâncias individuais da interação social. A estrutura social é vista como sendo constituída de um conjunto de “regras dadas” (*a set of “givens”*), que precisam ser “descobertas” empiricamente antes de poderem ser manipuladas de diferentes maneiras. Deste modo, o indivíduo (ser humano) é reduzido ao *status* de um “peão” na hierarquia do jogo de xadrez da sociedade (Op. cit., 2003, p. 148). Por outro lado, a abordagem subjetiva da estrutura social vê a sociedade como parte do mundo natural que não permite ser influenciada, modificada pelo indivíduo. Nesta abordagem subjetiva da sociedade, os indivíduos vêem a si mesmos como desprovidos de qualquer poder para discordar ou criticar as condições de sua própria existência. As duas abordagens, embora partam de extremos diferentes, vêem o mundo como culturalmente determinado, institucionalizado. A solução de Bourdieu é sintetizar as duas abordagens e propor uma terceira solução, que ele irá chamar de “teoria da prática” (*theory of practice*) (Op. cit., 2003, p. 148).

The theory of practice as practice insists, contrary to positivist materialism, that the objects of knowledge are constructed, not passively recorded, and, contrary to intellectual idealism, that the

principle of this construction is the system of structured, structuring dispositions, the habitus, which is constituted in practice and is always oriented toward practical functions (Bourdieu, 1990, p. 52 *apud* Watts, 2003, p. 148) (grifo nosso)

A prática é observável em instâncias do desenrolar de interações sociais entre indivíduos, que na maioria das vezes envolve a linguagem, mas é importante notar que qualquer instância do desenrolar da interação social é o que Bourdieu chama de “the site of the dialectic of *modus operatum* and the *modus operandi*” (1990, p. 53 *apud* Watts, 2003, p. 148). O *modus operatum* consiste nas estruturas ratificadas, produtos, modos de comportamento que os indivíduos adquiriram através de interações prévias (nem sempre envolvendo a si próprios como participantes). Estas estruturas fazem parte da “história” do indivíduo, o que, segundo Watts, faz da historicidade um conceito crucial da teoria de Bourdieu, pois é ela que ajuda a dar forma ao processo de estruturação da interação social, que Bourdieu chama de *modus operandi*.

O conceito central da “teoria da prática” de Bourdieu é o “hábito”, e é este termo que está mais intimamente relacionado ao conceito de “comportamento político”, desenvolvido por Watts. O termo *habitus*, do latim, é o conjunto de regras para agir de certas maneiras, que gera práticas corporais (por exemplo, o gestual) e cognitivas no indivíduo. O conjunto de regras é adquirido através da socialização. Para Bourdieu, há dois aspectos do hábito, o primeiro é que ele molda as maneiras pelas quais o indivíduo interioriza estruturas sociais ratificadas, para com isso usá-las na “negociação” durante as interações. Em outras palavras, o hábito, se constrói, na verdade, a partir destas formas de estruturas ratificadas de comportamento político (*Op. cit.*, 2003, p. 149). Assim, o produto tanto da história coletiva, quanto individual, dá ao indivíduo no decorrer da interação social, um *feel for the game*, ou seja, o indivíduo se torna sensível às “pistas” que surgem no decorrer da interação. O outro aspecto do hábito é que em situações de interação, ele gera práticas e ações. O hábito é, portanto, responsável tanto pela reprodução, quanto pela mudança de estruturas sociais. Essas observações nos fazem pensar nos processos que envolvem a criação e a implementação do *sheng* na sociedade queniana.

Um outro conceito fundamental na teoria de Watts é o de “capital lingüístico”. Para se adquirir formas de capital, diferentes fontes são necessárias e, no que se refere ao capital lingüístico, a fonte é a língua. Recursos lingüísticos incluem controle sobre

variedades lingüísticas (ex: dialetos, socioletos, padrão regional, padrão nacional etc.), e/ou a habilidade para usar estas variedades em variadas situações comunicativas (*Op. cit.*, 2003, p. 150). Esta última afirmação de Watts nos remete à situação plurilíngüe vivenciada pelos jovens de Nairóbi e à habilidade destes em explorar as múltiplas escolhas lingüísticas com as quais convivem.

O mesmo autor nos lembra, ainda, que interações verbais sócio-comunicativas, acarretam o estabelecimento e reprodução de vínculos sociais entre os interactantes, que emergem durante a interação e são estas redes de vínculos sociais desenvolvidas durante a interação verbal que Watts irá chamar de “redes emergentes” (*emergent networks*) (*Op. cit.*, 2003, p. 154). Como participantes de interações verbais nós podemos experimentar diretamente a construção de “redes emergentes”, e podemos atuar nos modos como elas são construídas. Como pesquisadores, nós podemos observar como as redes emergiram na interação social e relacioná-las às redes sociais que já haviam sido construídas como parte do *modus operatum*, ou seja, pelas estruturas ratificadas e modos de comportamento que os indivíduos adquiriram através de interações prévias. Watts afirma que redes sociais, como estruturas ratificadas, podem ser chamadas de “redes latentes” (*latent networks*), precisamente por que elas não são “reais”, mas sim “imaginárias”, pois são redes que podem ou não influenciar a construção de “redes emergentes”. O *sheng*, enquanto um mecanismo de ratificação de pertencimento ao grupo, pode e, efetivamente, cria redes sociais entre seus usuários.

1.2.8.6 As formas ritualizadas

Para Watts, muitas formas de “comportamento político” contém seqüências altamente ritualizadas, que têm como função regular as linhas tomadas na ordem da interação e garantir a manutenção da face de todos os envolvidos (*Op. cit.*, 2003, p. 132). Este é o caso de seqüências de cumprimentos, seqüências de despedida, seqüências de pedidos e agradecimentos, seqüências de desculpas, saudações entre interactantes etc. Estas seqüências possuem uma força reguladora no “trabalho da face” (*facework*), contribuindo para a reprodução do comportamento político. Convém lembrar que o trabalho da face tem como meta evitar conflito e agressão e, se possível, criar comprometimento entre os participantes da interação, mas isto, segundo Watts, não envolve necessariamente polidez. Mas algumas destas expressões podem exceder o que

é visto como necessário e serão então interpretadas como exemplos de polidez, mas neste caso, segundo Watts, freqüentemente serão avaliadas de modo negativo, mais do que de modo positivo. Esse é o caso do agradecimento em sheng, a forma *asanta*, que quer dizer ‘obrigado’. Quando repetíamos mais vezes do que o tido como necessário e apropriado, na visão do grupo social dos falantes de *sheng*, foi avaliada por eles de forma negativa, mas não necessariamente como não-polida.

Essas formas de “comportamento político”, como chama Watts, são enunciados/enunciações altamente convencionalizados, contendo expressões lingüísticas que são usadas em formas de interação verbal ritualizadas e que foram reduzidas de estruturas completamente gramaticalizadas, para assumir o *status* de marcadores de comportamento político extra-sentenciais. Elas têm pouca ou nenhuma estrutura sintático-semântica interna (Watts, 2003, p. 168).

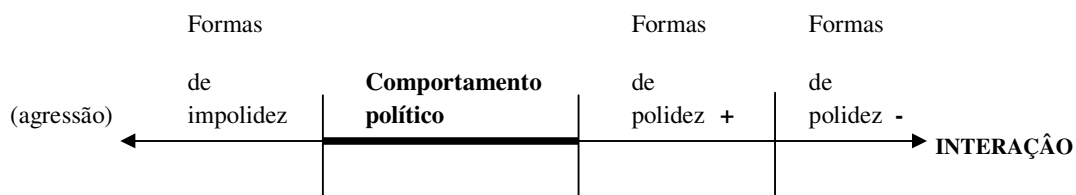
Uma ampla gama de estruturas deste tipo podem ser alencadas:

- formas de tratamento, incluindo primeiro nome (Paulo, Maria, Pedro...); formas de deferência (senhor, senhora, *mzee*, *mzae*, *jo*, em *sheng* etc.); primeiro nome + sobrenome (Richard Watts); título + sobrenome (Professor Doutor Fiorin);
- expressões formulaicas para tipos específicos de atos de fala, como agradecimentos (muito obrigado, muito grato, muito agradecido ou *asanta*, *shukran*, *dole*, em *sheng*); ou pedidos de desculpas (desculpe-me, me perdoe, sinto muito ou *pole*, em *sheng*);
- formas de despedida (adeus, até logo, até mais, *tuchekiane*, *tutamit*, em *sheng*).

Segundo a avaliação de Watts, no decorrer da conversação, estruturas como essas não são geralmente percebidas pelos participantes claramente como expressões evidentes de polidez, ainda que elas contribuam para que o *facework* (trabalho de se manter a face) seja negociado entre os participantes e, assim, contribuam para o “comportamento político” da interação. Por outro lado, caso elas não apareçam, essa ausência tende a levar a uma avaliação do comportamento do participante como “impolido”, “desconsiderado”, “rude”, “grosseiro”. Por causa de sua freqüente falta de saliência para os participantes, elas são, para Watts, estruturas que tomam parte do “comportamento político” da interação social, sendo por ele avaliadas mais como formas habituais, ritualizadas do que exatamente “expressões de polidez”. Entretanto, segundo o mesmo autor, se forem usadas mais do que é considerado necessário para se

manter o comportamento político da interação, elas estarão abertas para serem avaliadas como “polidas”.

Podemos esquematizar da seguinte forma:



- o grande problema que se coloca ao emissor/ receptor (pois na interação face a face estamos constantemente alternado os papéis) é saber reconhecer onde fica a fronteira de cada domínio; somente o contexto (a cena) revelará a estratégia mais apropriada para que a negociação entre os interactantes ocorra em bases iguais, tornando a interação harmoniosa (preservação das faces).

O problema que se coloca, para o pesquisador, é saber quando estas expressões são salientes o suficiente na interação social para atrair a atenção dos participantes e evocar a classificação de “polido”. Em outras palavras, como saber quando nós podemos dizer que estamos diante de exemplos (ao menos potencialmente) de “polidez”? E a resposta só poderá ser encontrada no âmbito do contexto, como Watts confirmará mais adiante: *We have so far established that) linguistic expressions that are used for purposes of politeness are only interpretable as such by virtue of the context of their use* (Watts, 2003, p. 185) (grifo nosso).

Assim, há pelo menos um método pelo qual expressões lingüísticas podem ser classificadas abertamente como “polidas”. O pesquisador (ou participante) precisa primeiro ter acesso ao interior do contexto da interação social, que está se desenrolando e, assim, àquilo que seria o conjunto mínimo de estruturas lingüísticas requeridas para se manter o “comportamento político” necessário. O que em outras palavras Watts chama de *that participant’s “feel” for the situation*, e além disto, o que este participante interiorizou como parte de seu hábito lingüístico e que está presente na situação (*Op. cit.*, 2003, p. 170).

Estruturas lingüísticas que forem além deste comportamento político podem, então, ser avaliadas como salientes e estar “abertas” para serem interpretadas como “polidas”. Mas para que o pesquisador chegue a esta decisão Watts aconselha:

[...]in order to reach a decision, the researcher needs to carry out a fine-grained, sensitive analysis of verbal interaction relying heavily on features of the context. If (im)politeness is a discursively disputed term in social practice, the model of (im)politeness as social practice should emerge from every new instance of verbal interaction (Op. cit., 2003, p. 170).

Nós podemos concluir que estabelecer/reconhecer estruturas que são passíveis de serem classificadas como “polidas” depende da nossa capacidade de determinar o que leva o “comportamento político” de uma interação social aparecer no uso da linguagem. Isto se as expressões lingüísticas usadas sejam ou não formulaicas, semi-formulaicas ou enunciados/enunciações ritualizados. Daí podermos inferir que nenhuma expressão lingüística pode ser automaticamente considerada como um exemplo de polidez (*Op. cit.*, 2003, p. 172).

Um último aspecto levantado por Watts nos parece importante considerar. De um ponto de vista lingüístico, mais do que de um ponto de vista social teórico, Halliday (1978), lida com dois lados da linguagem humana, o lado semiótico e o lado social, ao sugerir que todo enunciado/enunciação carrega um significado ideacional (*ideational meaning*) e um significado interpessoal (*interpersonal meaning*). A estrutura ideacional da linguagem é o modo pelo qual as mensagens são organizadas para serem transmitidas, ou seja, sua estrutura lógica. É o significado “carregado” convencionalmente pelas estruturas de um enunciado/enunciação. Assim, se eu digo ao meu vizinho: “- Belo dia !”, o “valor” que eu dei a ele (o vizinho), é carregado pela proposição < hoje está um dia bonito >. Halliday chamaria isso de “significado ideacional” do enunciado/enunciação. Ao mesmo tempo, entretanto, meu vizinho irá interpretar essa expressão como sendo minha opinião pessoal sobre o estado do tempo, ou seja, < eu acho que < hoje é um dia bonito>> e irá também interpretar a mim, como alguém que está fazendo uma afirmação, quer dizer, < eu digo aqui e agora que < hoje é um dia bonito>>. Meu vizinho assim, irá extrair muitas inferências das minhas proposições, que perfazem o significado ideacional do enunciado/enunciação, e estas inferências são derivadas diretamente da forma lingüística. Mas dizer algo ao meu vizinho, é também um ato interpessoal, que cria um vínculo social entre mim e ele e, se esta for a primeira vez que eu tenha visto meu vizinho naquele dia em particular, o significado interpessoal do meu enunciado/enunciação pode ser inferido como tendo o “valor” de: < eu estou te cumprimentando >. Uma vez que um cumprimento é um ato

interpessoal que rotineiramente requer alguma forma de cumprimento como resposta, nós podemos dizer que ele é a primeira parte de pelo menos dois enunciados/enunciações, uma feita por mim, e outra pelo meu vizinho, o que Saks chama de “par adjacente” (Watts, 2003, p. 173). Nós estamos lidando aqui com significado interpessoal ou social e, se nós avaliarmos qual dos dois significados são mais importantes numa bela manhã de verão, nós provavelmente optaríamos pelo significado interpessoal. Nós podemos, de qualquer modo, perceber que realmente está uma bela manhã. Em polidez, este tipo de “pagamento” (retribuição) está ligado mais ao “significado interpessoal” do que ao “significado ideacional”. Na verdade, trata-se menos do “quê” nós dizemos, e mais o “modo” como dizemos, ou até mesmo o simples “fato” de dizermos algo, que conta.

1.2.8.7 A escolha da teoria de Watts para nossa pesquisa

Como vimos, o modelo teórico de polidez proposto por Richard Watts é baseado na “teoria da prática” e, na correlacionada, teoria de redes emergentes; ambas valem-se das experiências passadas dos participantes em interações prévias e das estruturas sociais ratificadas e institucionalizadas que foram interiorizadas no processo. Neste sentido, Watts define seu modelo de polidez como sendo dinâmico, flexível e emergente (2003, p. 201). Ele lida com avaliações e caracterizações de comportamento polido que se desenrolam na prática social e permitem uma disputa discursiva sobre os recursos de polidez. Estas preocupações, segundo ele, estão ausentes nos modelos teóricos de polidez lingüística apresentados anteriormente.

Acreditamos que o modelo de Watts pode servir para interpretarmos as expressões ritualizadas usadas pelos falantes de *sheng* em suas interações sócio-verbais, ou seja, aquelas estruturas lingüísticas que têm sido sugeridas na literatura como potenciais realizações de polidez. Percebemos que as mesmas características apontadas por ele para descrever sua teoria poderiam ser usadas para caracterizar este novo código lingüístico, a partir do qual as expressões foram criadas, ou seja, uma língua dinâmica, flexível e emergente, características que se refletem também no comportamento lingüístico de seus falantes e que dão forma às suas interações verbais. Embora nossa proposta seja de descrição destas expressões, acreditamos que ao analisar o *corpus* de nossa pesquisa, sob a ótica desta teoria, teremos subsídio para considerar

estas expressões dentro de seus contextos de ocorrência e avaliar se seus usuários e criadores as utilizam como exemplos de polidez lingüística, como são vistas tradicionalmente pelas outras teorias, ou se, na verdade, são exemplos do que Watts chama de “comportamento político”. Entendemos que a análise se enriquecerá com esse aporte teórico.

1.2.8.8 Considerações finais

Ao expormos várias abordagens possíveis, ainda que não de modo exaustivo, para o estudo da polidez verbal, sob a ótica do desenvolvimento da lingüística, uma característica parece ser recorrente: a constante ambivalência entre aspectos universais, de um lado, e aqueles culturalmente específicos de outro, ou ainda, entre realizações socialmente convencionalizadas e aquelas produzidas espontaneamente pelo falante de acordo com a situação.

A pesquisa sobre a interpretação interativa de polidez é extremamente heterogênea e ainda não foi além da sua fase inicial. Ela cobre principalmente a investigação dos pares seqüenciais necessários, ou séries, no caso de pedidos de desculpas, de expressões de agradecimento, de cumprimentos, nas quais questões conversacionais são combinadas com aspectos rituais (Held, 1988a; Owen, 1983; Lange, 1980). No entanto, Gudrum Held ressalta que ainda há muito a ser investigado e comenta:

Although one has the impression with respect to some living languages that this lexical area has been sufficiently investigated linguistically, nevertheless, it has not been possible to find systematic investigations ...for requesting and thanking formulae, so that even in the traditional area of politeness formulae there remains much work to be done (Held, 2005, p. 153).

A superfície deste extenso objeto mal começou a ser arranhada. Tem sido impossível discutir todos os aspectos de maneira exaustiva. Muitas questões ainda não foram resolvidas; ao contrário, várias vêm sendo levantadas conforme vamos explorando novas abordagens. Tanto assim que Richard Watts usa a seguinte metáfora ao se referir à pesquisa em polidez lingüística: “ *Writing about politeness is like being in a mortal combat with a many-headed hydra. You’ve barely severed one head when a few more grow in its place*” (Watts,2003, p. xi) .

Parte 2 A polidez na África

Como vimos na primeira parte deste capítulo, um número cada vez maior de línguistas tem defendido uma expansão das teorias línguísticas, reconhecendo que é impossível se descrever língua, adequadamente, sem se levar em consideração aspectos do uso da linguagem, aspectos que anteriormente eram considerados como estando fora do escopo da teoria línguística, tais como os atos de fala, pressuposições, polidez e regras conversacionais. Neste sentido, Dell Hymes propõe o que ele chama: *a socially constituted linguistics, concerned fundamentally with socially based modes of organization of linguistic means rather than the abstract grammar of a single language* (Hymes, 1973, p. 316 *apud* Bauman e Sherzer, 1974, p. 9).

O *locus* da descrição, portanto, não se limita ao indivíduo, mas inclui redes sociais, grupos ou comunidades. Nesta perspectiva, a comunidade línguística é vista como inerentemente heterogênea e, assim sendo, a estrutura da heterogeneidade deve ser descrita, tarefa legada à etnografia da fala (Bauman e Sherzer, 1974, p. 9).

Assim, nesta parte de nosso trabalho vamos focalizar aspectos de comunicação, relacionados à polidez, específicos do continente africano, baseando-nos em exemplos estudados em diferentes grupos culturais situados na porção sub-saariana do continente, o que nos permitirá uma posterior comparação com os aspectos da polidez em *sheng*.

Iniciamos com o trabalho intitulado *Cross-communication in Africa*¹⁶, escrito por Oswald K. Ndoleriire¹⁷, onde o pesquisador ugandense trata exatamente das peculiaridades e da importância dos aspectos línguísticos, para-línguísticos e não línguísticos para uma comunicação eficiente na África. Segundo o autor, muitos dos mal entendidos, ainda dentro do núcleo familiar¹⁸, surgem devido à falta de uma comunicação adequada entre os membros do complexo familiar. Do mesmo modo, a comunicação entre grupos, comunidades e nações pode, como no caso das interações pessoais (face a face), ser um processo complexo. Compreender o processo de

¹⁶ O texto *Cross-communication in Africa* faz parte da obra *African Voices: an introduction to the languages and linguistics of Africa*, editado por Vic Webb e Kembo-Sure (2000, p. 268-285)

¹⁷ Oswald K. NDOLERIIRE é professor do Departamento de Línguas na Universidade de Makerere, em Uganda.

¹⁸ É importante que se tenha em mente a noção de “família estendida”, na África.

comunicação inter-cultural em qualquer meio social (continente, nação, meio rural, meio urbano etc) é fundamental para se compreender as relações humanas em qualquer lugar do mundo, mas na África, com sua imensa diversidade social, cultural e econômica, espalhada por mais de cinquenta países, onde cada um deles se encontra em diferentes estágios no processo de sua estruturação como nação, esta compreensão parece ser vital, tanto que Ndoleriire comenta: *Understanding cross-cultural communication is an important task, especially if a country is in the process of national integration and nation-building* (2000, p. 268).

O autor inicia seu texto comentando que qualquer discussão sobre comunicação inter-cultural envolve, como não poderia deixar de ser, a interrelação entre língua e cultura. Ele cita o exemplo de pessoas que vivem na Europa e na América do Norte, que compartilham a mesma cultura (a assim chamada cultura moderna ou cultura ocidental), embora ambas comunidades possuam uma grande variedade de línguas, muitas delas não compreensíveis entre si. Do mesmo modo, as línguas *luhya* e o *dholuo*, no Quênia, pertencem a duas famílias lingüísticas muito diferentes (*bantu* e nilóticas respectivamente), embora os *baluhya* (falantes de *luhya*) e os *luo* (falantes de *dholuo*) sejam vizinhos e alguns convivam no mesmo espaço físico (vilarejos). Isto significa que em termos culturais ambos possuem muito em comum. Os *baluhya* são culturalmente mais próximos aos *luo* do que são de seus “companheiros” *bantu*, como os *gikuyu* e os *kamba*. Ou seja, os *baluhya* e os *luo* do Quênia usam línguas que são historicamente produtos de culturas diferentes, mas que são cada vez mais usadas para expressar a mesma realidade cultural. Segundo Ndoleriire, a extensa interação tem causado convergência cultural entre grupos lingüisticamente diferentes (2000, p. 272).

No decorrer do mesmo texto, o autor comenta que ao explorar língua e cultura, o pesquisador Ali Mazrui (1990) argumenta que a cultura desempenha sete funções provendo as pessoas com: 1- uma lente de percepção e cognição; 2- motivos para comportamento; 3- critérios de avaliação; 4- uma base para identidade; 5- um modo de comunicação; 6- uma base de estratificação; 7- um sistema de produção e consumo. Segundo Mazrui, podemos ver que cultura “carrega” muito mais do que comunicação, sendo esta somente uma das sete funções; a outra função, que pode estar diretamente ligada à língua, é a provisão de lentes de percepção e cognição, isto porque percepção e cognição são normalmente expressas através da linguagem humana. A função de identidade também é fundamental. Os *baluhya* do Quênia são *luhyas*, primeiro, por

causa de sua língua e, somente depois, por causa de seu grupo cultural, que de certo modo partilham com os *luo* e os outros grupos étnicos do Quênia.

Ndoleriire (2000, p. 274) resume assim a interrelação entre língua e cultura:

- indivíduos aprendem valores, normas, crenças, visões e padrões de comportamento (ou seja, cultura), de um grupo ou grupos dos quais eles são membros, através de interações verbais;
- grupos dão expressão às suas identidades culturais e praticam sua vida cultural, não somente através da música, arte, dança ou indumentária, mas também e, principalmente, através da língua;
- a língua reflete o caráter cultural de pessoas e povos tanto em seu vocabulário, quanto em suas convenções discursivas e modos de falar.

O contexto cultural de uma comunidade está refletido, segundo o mesmo autor, do seguinte modo:

- os significados socioculturais das unidades lingüísticas e das variedades lingüísticas (como por exemplo, o *sheng* no Quênia, ou o *fanagalo* na África do Sul, entre outros);
- a estrutura interna do vocabulário de uma língua ou de uma variedade lingüística (por exemplo quando se compara o modo como europeus e africanos usam palavras como “colonialismo”, “europeu”, “africano” etc.);
- convenções discursivas (como, por exemplo, cumprimentos, expressões de agradecimento, expressões de apreço, despedidas etc.).

Juntando-se a estes reflexos lingüísticos do contexto cultural da língua e do uso da linguagem, há ainda os reflexos paralingüísticos ou paraverbais (prosódicos) e os não lingüísticos ou não verbais que são importantes em qualquer cultura, mas que na África possuem um “peso” fundamental.

Os reflexos paralingüísticos referem-se aos aspectos que co-ocorrem com os aspectos lingüísticos mas que não são gramaticais por natureza, como o tempo e a altura da fala (pitch) e o tom de voz. Os reflexos não lingüísticos da cultura referem-se a aspectos como o gestual, expressões faciais, contato visual e a proximidade entre os participantes da interação (proxêmica), que claramente não são lingüísticos, mas que são de qualquer forma cruciais para uma comunicação bem sucedida.

O autor refere-se ainda ao “esquema interpretativo” (*interpretative schemata*) que os interlocutores usam, bem como seu conhecimento das pistas de contextualização, por possuírem também um papel fundamental (*Op. cit.*, 2000, p. 275). O termo “esquema interpretativo” refere-se ao conhecimento que as pessoas possuem de como o

mundo funciona (ou pelo menos, como o seu mundo funciona). Por exemplo, para se compreender a história de um casamento hindu/suaíli nós precisamos saber o que acontece neste tipo de cerimônia, de outra forma nossa compreensão da história será incompleta ou distorcida.

O termo “pistas de contextualização” (*contextualization cue*) refere-se aos sinais que os falantes automaticamente usam para sinalizar sua compreensão do contexto de um discurso para os outros participantes da interação. Por exemplo, numa função religiosa, um ministro usa certas palavras, certo tom de voz e, certos gestos que permitem aos participantes interpretar se o que está ocorrendo é, por exemplo, a leitura de um sermão ou a leitura de simples notícias à congregação. Em outras palavras, os falantes/emissores (indiretamente) informam seus ouvintes/receptores sobre o contexto de comunicação específico, para que assim os ouvintes/receptores possam compreender quais são as intenções comunicativas dos falantes/emissores.

E finalmente, segundo o mesmo autor, as pessoas invariavelmente “trabalham” com estereótipos. Isso significa que normalmente se baseiam em caracterizações, na maioria das vezes, extremamente simplificadas dos participantes em um discurso específico. Isso normalmente ocorre quando as pessoas ainda não se conhecem muito bem. Por exemplo, quando somos apresentados a um professor, nossa interpretação do que ele ou ela diz será, muito provavelmente, moldada pela nossa expectativa do que é ser um professor.

Todas estas características do discurso (aspectos paralingüísticos e não-lingüísticos, esquema interpretativo, pistas de contextualização e estereótipos) são culturalmente determinados, o que significa que quando pessoas de diferentes universos culturais se comunicam, podem ocorrer mal entendidos especialmente se suas culturas forem diferentes em relação aos aspectos mencionados acima. Vale a pena notar que “mal entendidos inter-culturais” afetam não somente grupos culturalmente opostos, como remotas comunidades rurais em oposição a comunidades urbanas altamente industrializadas e agrupamentos raciais ou divisões étnicas, mas podem ainda ocorrer em comunicação entre diferentes grupos de idade e diferentes grupos de gênero, uma vez que estes também podem diferir culturalmente (Ndoleriire, 2000, p. 275).

Na África, fatores não verbais, como a distância ou a proximidade física entre os participantes de uma interação verbal, analisados pela proxêmica, são muito relevantes. Em muitas sociedades, a distância física é determinada pela hierarquia social. Assim, pode não ser apropriado para uma criança permanecer muito perto de um adulto durante

uma discussão, um subordinado ficar muito próximo de um chefe ou um aluno aproximar-se muito do professor, a menos que sejam autorizados a se aproximarem. Do mesmo modo, dependendo do tipo de relacionamento interpessoal, pode não ser apropriado um homem permanecer muito próximo de uma mulher numa interação comunicativa, pois caso isto ocorra, o fato pode levar a um mal-entendido que, por sua vez, pode comprometer a fluidez da comunicação (*Op. cit.*, 2000, p. 276).

Há também a questão da postura durante a comunicação. Ndoleriire afirma que em certos grupos étnicos em Uganda espera-se que crianças se ajoelhem quando se dirigem aos mais velhos. Filhos e filhas, em particular, devem ajoelhar-se quando cumprimentam seus parentes próximos (seus pais, mães, avós, tias e tios). Entre estes grupos estão os *batooro*, os *baganda* e os *basoga*. Entre os *baganda*, espera-se que as mulheres ajoelhem-se diante dos homens de seu grupo étnico durante uma troca de cumprimentos. Em certos casos, a pessoa que inicia um cumprimento deve ser aquela de *status* mais baixo e assim deverá, por respeito, adotar uma postura ligeiramente curvada (curvar os ombros) diante daquela de *status* mais alto (*Op. cit.*, 2000, p. 276).

Entretanto o mesmo autor ressalta que, com o avanço da “modernidade”, algumas destas práticas não são mais seguidas à risca, principalmente nos centros urbanos. Mas segundo ele, algumas situações ainda requerem que estas práticas sejam respeitadas caso se queira que a interação verbal ocorra de modo adequado. Para exemplificar, Ndoleriire cita o episódio ocorrido durante a visita do então presidente da África do Sul, Nelson Mandela a Uganda, em 1998. Na ocasião, a vice-presidente de Uganda, Dra. Speciosa Wandera-Kazibwe, encarregou-se de servir como intérprete ao presidente sul-africano durante suas aparições públicas. Com o intuito de demonstrar seu respeito, a Dra. Kazibwe ajoelhava-se diante do presidente Mandela enquanto fazia a tradução de seus pronunciamentos.

O contato físico e o contato visual são também fatores não verbais importantes na África. Entre os *banyoro* e os *batoro* de Uganda, não se toca ou mesmo se troca um aperto de mão com um sogro ou uma sogra do sexo oposto, pois este comportamento é considerado um tabu; acredita-se que o desrespeito a este comportamento causa uma doença chamada *entengera*, que faz com que a pessoa trema o tempo todo (*Op. cit.*, 2000, p. 276). Entre os *baganda*, a situação pode ser ainda mais grave, pois não se pode permanecer sob o mesmo teto com um sogro ou uma sogra.

Durante um período de convivência com uma família *luo*, na área rural no extremo oeste do Quênia, constatamos que rapazes a partir da adolescência (quando

passam por ritos de iniciação à vida adulta) não podem dormir na mesma casa que suas mães.

Em relação ao contato visual, em muitas sociedades africanas, uma mulher não deve olhar diretamente para o rosto de um homem, principalmente se ela não tiver muita familiaridade com ele. Segundo Ndoleriire, caso ela não respeite essa norma, sua atitude pode ser mal interpretada pelo homem. De modo similar, uma criança não deve olhar diretamente para um adulto. Caso essa norma interacional seja transgredida, o adulto poderá gritar com a criança, advertindo-a para não encará-lo, o que fará a criança olhar imediatamente para o chão.

Em várias sociedades africanas as pessoas não se beijam em público. Porém, em Uganda, uma mãe pode beijar seus filhos pequenos, principalmente bebês. Em países que foram colônias francesas, o hábito de beijar ao se encontrar ou despedir foi adotado pela população, principalmente nas áreas urbanas, um comportamento, segundo Ndoleriire, totalmente estranho para a maioria das sociedades africanas. Para ele, o mais próximo deste comportamento, na África do leste, é a prática do abraço entre os *banyarwanda* em Ruanda, e os *barundi* no Burundi. Nesses dois grupos, pessoas de ambos os sexos podem se abraçar durante uma troca de cumprimentos caso tenham um certo grau de familiaridade.

A indumentária é outro aspecto não verbal muito importante na África. O “código” de vestimenta é sempre determinado pela cultura. Uma mulher suaíli, casada, em Zanzibar, jamais sairá de casa sem usar seu *buibui*, o vestido preto que a cobre dos pés à cabeça. Da mesma forma um homem suaíli, às sextas-feiras, usará seu *kanzu* e *kofia* (túnica branca e barrete) para orar nas mesquitas após o meio dia. Em Uganda, no caso de um funeral, as mulheres deverão usar o *busuti* (vestimenta cerimonial tradicional), ou ao menos cobrirão a parte inferior do corpo e a cabeça com um tecido conhecido na África do leste como *lesu*. Já os homens deverão vestir-se casualmente evitando usar gravatas, caso contrário, qualquer sinal de esmero no vestir-se será interpretado como inapropriado para a ocasião (*Op. cit.*, 2000, p. 277).

Entre os fatores paralingüísticos, podemos citar a altura da voz. Em muitos grupos étnicos em Uganda, principalmente os de origem *bantu*, a altura da voz do emissor tende a se tornar mais alta quando querem demonstrar simpatia, especialmente quando a interação se dá entre pessoas de igual *status*, quando o receptor for alguém de *status* inferior ao do emissor, ou ainda quando se dirigem a crianças. No caso dos *baganda*, o tom de voz torna-se cada vez mais alto à medida que se aproxima do final

de uma troca de cumprimentos. Neste caso, a troca de cumprimentos não termina com palavras. Após agradecerem por algum favor e terem perguntado pela saúde dos membros da família de ambos, os interactantes finalizarão com um som agudo “*ee...ee...ee...ee...*”, mais alto a cada repetição, até que não se possa ir mais alto.

Em várias sociedades, a altura ou a suavidade da voz pode sinalizar diferentes mensagens em diferentes circunstâncias. Assim, a altura da voz pode significar alegria ou raiva, podendo sinalizar, ainda, medo ou respeito.

A velocidade ou tempo com o qual o emissor conduz a comunicação interativa pode carregar diferentes significados. Ndoleriire cita como exemplo os *banyarwanda* e os *barundi*, bem como os *banyoro*, *batoro* e os *banyankole* de Uganda, que ao recitarem os gêneros de literatura oral conhecidos como *engabu*, em *runyoro-rutooro* ou como *ebyevugo* em *runyankore-rukiga*, a performance será mais admirada quanto maior for a velocidade usada pelo emissor ao declamar o texto, pois isto provará sua habilidade no domínio e articulação da língua. Para a audiência (os receptores), a rapidez não afetará a transmissão da mensagem, ela simplesmente agregará beleza ao recital (Op. cit., 2000, p. 278).

Entretanto, em outros contextos como discursos públicos, conversas casuais ou trocas de cumprimento, o tempo deverá ser controlado para que haja uma comunicação eficiente.

A questão das convenções no discurso, citadas por Ndoleriire, referem-se especificamente aos cumprimentos. Segundo ele, uma característica dos cumprimentos, em várias sociedades africanas, é que estes tendem a ser longos. Para ele, isto se deve ao conceito de tempo, na África, diferente da noção de tempo no mundo ocidental, aspecto cultural explorado pelo filósofo africano, Alexis Kagame (1973). Outra razão seria o fato de a maioria da população africana ainda viver nas áreas rurais, ou em pequenos vilarejos ou aldeias, onde o ritmo de vida é muito diferente do encontrado em grandes centros urbanos. Assim, por exemplo, quando um *musoga* de Uganda cumprimenta alguém, ele normalmente irá perguntar não somente pelos familiares de seu interlocutor, mas perguntará também pelos animais de seu plantel e sobre as condições de sua lavoura. Da mesma forma, uma troca de cumprimentos entre indivíduos suaíli no interior de Zanzibar, ou na área rural da Tanzânia, poderá apresentar o mesmo padrão. Os lingüistas Vic Webb¹⁹ e Kembo-Sure²⁰ (2000, p. 75) comentam que na cultura suaíli,

¹⁹ Vic Webb é professor do Departamento de Lingüística da Universidade de Pretória, na África do Sul.

como em outras culturas africanas, o fato de se perguntar pelo estado dos animais domésticos é perfeitamente normal e esperado, dando o seguinte exemplo:

A: <i>Shikamoo!</i>	‘Meus respeitos! Como vai você?’
B: <i>Marahaba.</i>	‘Aceito sua deferência. Vou bem!’
A: <i>Habari ya bibi?</i>	‘Como vai sua esposa?’
B: <i>Hajambo.</i>	‘Ela vai bem.’
A: <i>Na watoto?</i>	‘E as crianças?’
B: <i>Hawajambo wote.</i>	‘Todos estão bem.’
A: <i>Na mbuzi?</i>	‘E as cabras?’
B: <i>Ni wazima pia.</i>	‘Elas, também, vão bem.’

Outra forma interessante de convenção, também ligada às saudações, é a forma conhecida como *empaako*, um tipo de “apelido” usado pelos *banyoro* e *batooro* do oeste de Uganda e pelos *bahema* da República Democrática do Congo. Segundo Ndoleriire, cada indivíduo, nestas culturas (*runyoro-rutooro* ou *ruhema*), ao nascer recebe um *empaako*, que na verdade não possui um significado específico nestas culturas. Entretanto, parece haver um consenso de que o *empaako* tem sua origem na cultura *luo*, mais precisamente entre os *acholi*, pois aqui cada *empaako* possui um significado. Segundo o mesmo autor existe somente doze possibilidades de escolha (*Op. cit.*, 2000, p. 279):

- para homem e mulher: *Amooti, Abwoli, Atwoki, Ateenyi, Akiiki, Abbooki e Adyeri.*
- somente para homens: *Acaali, Araali, Apuuli e Bbala.*
- somente para o rei: *Okaali*

O fato de se escolher e dar um nome a uma criança, na África, possui grande significado simbólico (Daba, 2003). Com a chegada do cristianismo e do islamismo, toda criança passou a receber um sobrenome, mais um nome cristão ou muçulmano e, no caso das culturas mencionadas acima, deverá receber também um dos onze *empaako* (o décimo segundo é destinado somente ao rei).

O *empaako* é extremamente importante na vida diária, principalmente nas situações de cumprimentos, despedidas e agradecimentos. Normalmente não se cumprimenta alguém caso não se conheça seu *empaako*. Caso a pessoa seja um estranho deve-se primeiro perguntar seu *empaako*.

- *Empaako yaawe niiwe oha?* ‘Qual é seu *empaako*?’

²⁰ Kembo-Sure é professor do Departamento de Lingüística e Línguas Estrangeiras da Universidade Moi, em Eldoret, no Quênia.

A pessoa responderá dizendo seu *empaako* e, então, perguntará pelo *empaako* de seu interlocutor. Somente então, eles poderão se cumprimentar (*Op. cit.*, 2000:279).

- A: *Oraire ota Amooti?* ‘Como você dormiu, Amooti?’
 B: *Oraire ota Atwoki?* ‘Como você dormiu, Atwoki?’
 A: *Muliyo muta?* ‘Como vão vocês por lá?’
 B: *Tuliyo kurungi.* ‘Nós estamos bem.’

Segundo Ndoleriire, situações estranhas podem ocorrer em vilarejos onde não se sabe a qual grupo étnico um visitante pertence (em grandes cidades a situação é pior, mas então, alguma língua franca será usada); o autor cita como exemplo um suposto encontro entre um *mutooro* e um *mugisu* (este último, do leste de Uganda), onde o primeiro pergunta –*Empaako yaawe niiwe oha?* ‘Qual é o seu *empaako*?’. A resposta será uma expressão facial ou um sorriso que denotem confusão, pois o receptor provavelmente nem sequer compreenda o que envolve a noção de um *empaako*, mesmo que ele ou ela compreenda algum *rutooro* (*Op. cit.*, 2000, p. 280).

Os grupos culturais que compartilham a porção oeste de Uganda, usam o *empaako* de forma obrigatória em suas despedidas.

- A: *Ogoroobe Ateenyi.* ‘Adeus, Ateenyi.’
 B: *Ogoroobe Adyeri.* ‘Adeus, Adyeri.’
 A: *Aboomuka obaramukye.* ‘Cumprimente as pessoas em casa.’
 B: *Ndaabaramukya.* ‘Eu as cumprimentarei.’

Em todas as situações de saudação, o *empaako* é essencial; o uso incorreto, ou pior, o fato de não utilizá-lo pode ser interpretado como um sinal de desrespeito ou impolidez. Por isso, *empaako* é considerado como uma fórmula de polidez (*Op. cit.*, 2000, p. 280). Quando alguém nessa cultura deseja mostrar polidez, respeito, afeto, exaltação ao outro ou compaixão, deverá usar o *empaako*, não importando o grupo etário ou o *status* dos envolvidos na interação. Ndoleriire cita dois exemplos:

Exemplo I

- A: *Abwoli ninkusaba onyikirize ngende.* ‘Eu estou lhe pedindo permissão para partir, *Abwoli.*’
 B: *Kale, genda.* ‘Você pode ir.’
 A: *Weebale muno Abwoli.* ‘Muito obrigado, *Abwoli.*’
 B: *Ego Abbooki.* ‘Não há de que, *Abbooki.*’

Exemplo II

- A: *Akiiki weebale kwija.* ‘Obrigado por vir, *Akiiki*. / Você é bem vindo *Akiiki*.’
 B: *Ego Acaali.* ‘Sim, *Acaali*. / Obrigado *Acaali*.’
 A: *Kootubuzireho, Akiiki.* ‘Por que você se perdeu de nós, *Akiiki*? / Você fez falta, *Akiiki*.’
 B: *Bizibu, Acaali.* ‘Foi por causa de problemas, *Acaali*.’
 A: *Hati Akiiki, ija kunu enyuma oramukye Omugurusi.* ‘Agora *Akiiki*, venha por aqui e cumprimente o velho homem.’
 B: *Kale Acaali.* ‘Certo, *Acaali*.’

Para Ndoleriire, pesquisador das normas culturais de Uganda, o primeiro diálogo demonstra respeito, especialmente por parte do falante A. No segundo diálogo, tanto A quanto B mostram afeição mútua, com traços de polidez. O mesmo autor nos lembra que outros fatores, como a entonação da voz e a proximidade dos falantes servirão para interpretar o contexto (*Op. cit.*, 2000, p. 281).

Ainda segundo Ndoleriire, outra forma de saudação que deve ser mencionada, por ser muito usada na África, especialmente em comícios ou campanhas políticas, é o que poderíamos chamar de “fórmula introdutória”. Estas fórmulas são utilizadas para chamar a atenção da audiência e criar um clima de solidariedade. Em *kiswahili* a expressão *mambo*²¹, passou a ser usada no período pós colonial, pela classe política do Quênia e da Tanzânia, justamente para criar um clima de empatia com o eleitorado. Assim, antes que se inicie qualquer fala, o emissor do discurso deverá gritar –*Mambo!*?, ao que os ouvintes deverão responder –*Poa!*²²

Um exemplo semelhante, citado por Ndoleriire, mas em um contexto diferente, ocorre dentro das universidades. Ao se dirigir a um grupo de estudantes durante um evento, deve-se testar a audiência, assim, por exemplo, na Universidade de Makerere em Kampala, é preciso começar o discurso assim:

- A: *Makerere Oyee!*
 B (os estudantes): *Oyee!*
 A: *Lumumba (turma) Oyee!*
 B: *Oyee!*

A partir daí o emissor poderá prosseguir com sua fala. Caso o emissor não “teste” a audiência, os alunos certamente irão interrompê-lo gritando *testing!* até que a fórmula adequada de saudação seja usada.

²¹ A expressão, “mambo”, é analisada no capítulo III da dissertação.

²² Esta troca de cumprimentos é explicada no capítulo III.

Para Ndoleriire e outros pesquisadores, estas fórmulas e formas de saudação existem em praticamente todas as sociedades africanas (respeitando-se as variações), e são, segundo eles, de vital importância para que o processo de comunicação atinja seu objetivo (*Op. cit.*, 2000, p. 282).

Nosso segundo exemplo, baseia-se no trabalho de Roger Labatut, intitulado *De la salutation peule*²³, servindo portanto, como exemplo de uma área cultural da África do oeste, pois a língua *peule* é falada em certas regiões de países como o Benin, Camarões, Guiné, Guiné-Bissau, Mali, Mauritania, Níger, Nigéria e Senegal (Webb e Sure, 2000, p. 312-9).

A primeira afirmação de Labatut sobre o ritual de saudação em *peul* é a seguinte: “mesmo entre os africanos, que são todos prolixos nas saudações, os *peul* têm a reputação bem merecida de serem imbatíveis nesse terreno” (Labatut, 1989, p. 65). Realmente ao acompanharmos sua descrição de uma interação dedicada à saudação nessa comunidade lingüística, percebemos quão apropriada é a expressão usada por ele: “uma litania de fórmulas alternadas e repetidas”, que o anfitrião se põe a trocar com seus convidados, começando por aquele de mais idade e continuando sucessivamente pelos outros convidados:

[...]une kyrielle de questions et de réponses réciproques, tout en se penchant et en prenant leurs mains dans les seins très cérémonieusement, pour finir, dans un brouhaha général, par d'autres formules dites à un rythme de plus en plus rapide, ce qui ne prit pas moins d'un bon quart d'heure (Op. cit., 2000, p. 65).

Entre *peul* respeitáveis, mesmo totalmente estranhos um ao outro, seria impensável fazer uma simples pergunta sem realizar, em toda sua solenidade, a cerimônia de saudação. Para o pesquisador, uma saudação completa é realmente um cerimonial ou até mesmo um ritual, que obedece a três momentos principais:

- um preâmbulo: ou seja, o momento imediato do encontro, a acolhida;
- uma parte central: que consiste na troca de notícias/novidades;
- uma conclusão: a despedida.

²³ O texto *De la salutation peule*, de autoria de Roger Labatut, faz parte da obra *Graines de Parole – puissance du verbe et traditions orales* organizada por Geneviève Calame-Griaule, do C.N.R.S. Langage et culture en Afrique de l'ouest. Paris, 1989, p. 64-77. A língua *peul*, pode ser conhecida também pelos nomes, *fula, fulani, pulaar* (Heine; Nurse, 2000, p. 381)

Aqui, apresentaremos somente alguns exemplos da sequência:

O preâmbulo consiste em certas fórmulas pelas quais se anuncia aquele que chegou:

A: *Gaafara.* ‘perdão’
 B: *War gaa’e...* ‘venha por aqui...’
 ou

A: *Assalaamu aleykum!* ‘a paz esteja convosco’
 B: *Aleykum ussalaam!* ‘com você esteja a paz’

Estas saudações são seguidas de frases que expressam acolhida, por parte de quem recebe o visitante:

A: *Jabbaama.* ‘você é bem vindo’
 B: *Mi jabi.* ‘eu aceito’

As fórmulas de acolhida são acompanhadas pelo convite de entrar no recinto familiar.

A: *Jen to suudu* ‘vamos entrar na casa’
 A: *Ar ga suudu* ‘venha até a casa’
 A: *Bennu nder suudu* ‘venha para dentro da casa’
 B: *Menen ga suudu* ‘nós aqui estamos’

Durante esta primeira parte da saudação, vários procedimentos são realizados para receber o visitante. Assim, qualquer atividade é interrompida; prepara-se o ambiente, com um local para que ele se sente; as crianças são dispensadas para que não atrapalhem o desenrolar da saudação; chamam-se outros membros do complexo familiar para que venham saudar o visitante; são oferecidos água, leite ou alguma outra bebida.

Só então começa a parte central da saudação, que é muito mais longa e que consiste sempre em uma série de perguntas, de conteúdo semelhante (*Op. cit.*, 2000, p. 66-9).

Pergunta-se sobre:

- a saúde (*jam* refere-se ao bem estar físico e moral, a saúde do corpo e da alma):

A: *Kori mi tawi on e jam ?* ‘não é mesmo que eu te encontrei com saúde?’
 A: *(kori) a warii (e) jam?* ‘você veio com saúde?’

- sobre os que foram deixados:

A: *No ko accudaa wuro fuu?* ‘como vão todos que você deixou na vila?’
 A: *Kori a acci be maa e jam?* ‘você deixou os seus com saúde?’

- o bem estar da família:

A: *Holno koreeji maa mbadi?* ‘como vão suas esposas?’
 A: *Holno yimbe men toon fop?* ‘como vão todos por lá?’
 A: *Holno musidal men piiv?* ‘como vão nossos parentes?’

- os vizinhos:

A: *No hoddibe mon?* ‘como vão seus vizinhos?’
 A: *Jam fattude men?* ‘como vai a saúde das pessoas do distrito?’

- sobre aspectos da natureza:

A: *Holno mbaddaa e jaangol?* ‘como vai o frio?’
 A: *Holno mbaddaa e nguleeki?* ‘como vai o calor?’
 A: *Holno mbaddaa e bowdi?* ‘como vão os mosquitos?’

Para demonstrar que se conhece bem o visitante, pode-se perguntar:

A: *Honoo kiya maa leemunayi?* ‘como vai teu limoeiro?’
 A: *Ki fuddii jibinde na?* ‘ele já começou a dar frutos?’

Para saber da saúde, em momentos específicos do dia, pode-se perguntar;

ao acordar	A: <i>Jam waali?</i>	‘a saúde, como passou a noite?’
até às 10hs	A: <i>Jam fini?</i>	‘a saúde, como acordou?’
até o meio dia	A: <i>Jam weeti?</i>	‘a saúde, como passou a manhã?’
até o jantar	A: <i>Jam nyalli?</i>	‘a saúde, como passou a tarde?’
até a meia noite	A: <i>Jam hiiri?</i>	‘a saúde, como passou o anoitecer?’

Diante de uma variedade tão grande de perguntas, é espantoso que haja uma uniformidade tão grande de respostas. Segundo Labatut, em todo mundo *peul*, em qualquer ocasião, seja quem for a pessoa que esteja sendo saudada, seja qual for a situação na qual ela se encontre, o *jam* ‘a saúde/bem estar’ será sempre dado como uma resposta positiva: *jam tan* ‘somente saúde’; *jam nii* ‘saúde é claro’; *jam koodume* ‘saúde em tudo’; *feewi jam* ‘está com boa saúde’. Algumas variações podem ocorrer, mas a resposta será sempre positiva:

B: <i>Ko mawdum</i>	‘muito bem’
B: <i>Baasi fuu alaa</i>	‘não há nada mal’
B: <i>Tanaa alaa</i>	‘não há mal algum’
B: <i>Comri walaa</i>	‘não há qualquer fadiga’

Para Labatut, o que parece ser fundamental e imutável é a idéia de *jam* ‘saúde/bem estar’, segundo ele, o indivíduo pode até estar passando por sérias dificuldades, seu rebanho pode ter sido dizimado pela seca ou mesmo ter perdido um filho; nada importa, quando um *peul* é saudado, sua resposta será sempre *jam*. Quando muito, poderá surgir uma resposta resignada,

B: <i>Munyi tan</i>	‘paciência somente’
B: <i>Alla tan</i>	‘somente Deus’

Mas estas respostas aparecerão somente no final da saudação, e mesmo assim, qualquer notícia desagradável deverá ser anunciada com precaução.

O terceiro momento da saudação é aquele do fechamento, da separação. O sinal da partida é dado de forma muito simples, quase abrupta.

B: *Mi yehii* ‘eu me vou’
B: *Mi hootii tawo* ‘volto para casa agora’

Ao retirar-se, normalmente se formulam desejos de bem estar, onde a noção de *jam* está presente:

A: *Mbaalen jam* ‘passemos a noite com *jam* /saúde’
B: *Jam waalan en* ‘que *jam* passe a noite conosco’

Normalmente Allah é invocado:

A: *Alla beydu jam* ‘que Deus aumente *jam*’
A: *Alla hokku en jam* ‘que Deus nos dê *jam*’
A: *Alla wallin en jam* ‘que Deus nos faça passar a noite com *jam*’
A: *Alla hollu en fajiri* ‘que Deus nos faça ver a manhã’
A: *Alla hoynu* ‘que Deus nos proteja’

E responde-se a estes votos com outros votos e/ou aquiecências como: *aamiina* ‘que assim seja’; *booddum* ou *moyyi* ‘está bem’; e às vezes *a jaaraama* ‘obrigado’. Finalmente se deseja um “adeus”, com fórmulas que Labatut considera como “mais ou menos vagas”(Op. cit., 1989, p. 70):

A: *Sey yeeso* ‘até logo’
A: *Haa gonngal* ‘até uma próxima vez’
A: *Sey jemma, naange ou kiikide* ‘até à noite, ao amanhecer ou ao entardecer’
A: *Sey to en potti haa juulirde* ‘até que nós nos encontremos na mesquita’

Esta breve sequência apresentada é, portanto, o esquema geral. Para Labatut, o modelo é muito semelhante em todas as regiões, sendo o detalhe da formulação que varia em função do dialeto, do momento, do que se sabe sobre o “outro”. A duração da saudação irá variar segundo a circunstância em que ela ocorre: as mais longas serão aquelas que se troca com um visitante que veio de longe, que não se vê já por muito tempo, ou quando se visita um notável ou sábio (homem letrado), a quem se deseja manifestar respeito, admiração e reafirmar laços. O pesquisador ressalta que nesses dois últimos casos, a saudação dura até que a visita termine, ou seja, ela se confunde com a própria visita.

Ao contrário, quando dois indivíduos se cruzam ao longo de um caminho, ou quando se passa em frente da casa de um vizinho, que se vê normalmente, a saudação poderá se reduzir a uma ou duas fórmulas mais gerais:

A: *No mbaddaa?* ‘como vai você?’

A: *Kori a sellii?* ‘você vai bem, não é?’

Ou dependendo da hora:

A: *Jam waali, fini, weeti, nyalli, hiiri?* ‘*jam* passou a noite, acordou, passou a manhã, o dia ou a noite?’

Para qualquer destas perguntas, a resposta, invariável, será sempre *jam*. Entre estes dois extremos, existem inúmeras possibilidades intermediárias, onde a duração do cumprimento varia também em função do grau de respeito em relação à idade, ao sexo e ao *status* social do interlocutor, bem como ao tipo de ligação de parentesco que se tem com ele.

Para Labatut (1989, p. 71), os enunciados são frases normais que aparecem na linguagem corrente, podendo ser notado um número pequeno de enunciados declarativos completos; a grande maioria das frases que constituem uma saudação são interrogativas, truncadas (como resposta) ou injuntivas. Isto se deve normalmente ao conteúdo da saudação que é, essencialmente, um questionamento sobre notícias, respostas a essas questões e a expressão de votos.

As palavras utilizadas são também verbos e substantivos da língua corrente; alguns empréstimos são notados, tal como: *foo* ‘saudação’, palavra *songai* empregada no Níger, em Burkina Faso e no Mali; *sannu* ‘saudação’, palavra *hausa*, usada em Camarões e na Nigéria; *jee* ‘bem vindo’, usada em Fouladou e, segundo Labatut, de origem mandinga; e por fim, algumas fórmulas árabes que podemos encontrar em toda África muçulmana: *assalaamu aleykum*, *aamiina*, *bismilla* etc, mas para o pesquisador, estes termos estrangeiros representam pouco se comparados à grande maioria de palavras em *peul*. E não se pode deixar de notar que o *leit-motiv* da saudação é a palavra *jam*, “o bem estar do corpo e da alma”, sendo este o único substantivo da língua que pode ser ocorrer sem um sufixo de classe, sendo aliás, o único substantivo em *peul*, reduzido a sua simples raiz CVC (*Op. cit.*, 1989, p. 72).

Será no plano supra-segmental que iremos perceber as particularidades formais mais marcantes da saudação em *peul*, pois para Labatut, mesmo alguém que não compreenda o significado das palavras, ficará impressionado com a variedade de traços

prosódicos e principalmente com a aceleração progressiva do ritmo da elocução, fato que pode levar a uma articulação pouco clara. Há uma tendência de não se aguardar a vez de falar (o turno de fala); assim, não se espera o fim de uma pergunta para se dar a resposta, nem o final da resposta para se formular uma nova pergunta, o que leva a um sistema de réplicas ininterrupto, onde todos falam ao mesmo tempo. O pesquisador comenta: [...] *les répliques se chevauchent et interfèrent, tout le monde parle en même temps, ce qui parfois... fait rire les femmes et les enfants qui écoutent de loin le brouhaha des hommes* (Op. cit., 1989, p. 72).

Entretanto, Labatut acredita que devemos olhar para essas expressões não somente como fórmulas de saudação que carregam marcas de respeito e, de polidez, impostas pelo código de boa conduta no universo cultural *peul*. Para ele, devemos procurar o significado dessas saudações em outros níveis, que o pesquisador distingue em religioso, social e psicológico.

O nível religioso seria representado pelo rito do *jam* ‘paz e saúde’, o rito do bem estar perfeito, o rito do paraíso perdido (Op. cit., 1989, p. 72). Com seu modelo fixo, sua formulação acelerada e com superposições (*chevauchante*), a saudação que se impõe a todos e interrompe, por um tempo, toda a atividade, é uma cerimônia ritual que introduz, como entre parênteses, dentro da realidade, seja ela dura, aflitiva, ou opressora, um curto momento de felicidade simbólica. Ela renova por alguns instantes o mundo mítico original onde aquele que fala e aquele a quem se fala e todos aqueles de quem se fala (crianças, parentes, vizinhos, amigos) não conhecem outra situação a não ser *jam* ‘paz e bem estar’, “onde a fadiga não existe mais, onde a sede torna-se suave, assim como o calor e o frio. Mesmo no auge da fome, quando o gado perece ao longo do Sahel e quando os homens se perdem em desespero, continua-se a proclamar o *jam* mítico”. E Labatut pergunta: por quê se espantar? “Não é no auge da adversidade que se torna mais útil apoiar-se na esperança ao se relembrar que a felicidade existiu e que poderá existir novamente? *Ce vieux Peul le savait bien qui répondit à ma question sur l’irréalisme de ces salutations: dum ko nyaaguye “c’est une prière!”* (Op. cit., 1989, p. 74).

No rito do *jam*, a saudação é também uma cerimônia que celebra a coesão social. Citando Riesman²⁴, Labatut comenta, “o conceito de sociedade global não existe para os *djelgôbés/peuls*; há somente o fato de se estar reunido; não há terra *peul*, não há nação *peul*, não há estado *peul*, nem mesmo uma sociedade *peul*. Dada sua dispersão e

²⁴ Riesman, *Société et liberté chez les Peuls Djelgôbé de Haute-Volta*, p.169

sua estrutura política pouco coesa, o grupo de *peuls* teria sido levado à desintegração caso não houvesse desenvolvido várias fórmulas contra esta tendência destrutiva: a endogamia que reforça os laços no interior das famílias; as grandes festas em datas precisas que reúnem linhagens dispersas; as visitas incessantes e a troca de notícias; elementos que tecem uma rede coesa entre os membros afastados do grupo, sendo a saudação, na sua forma mais completa, como vimos, reservada ao visitante mais afastado, uma forma que possui também esta função de reagrupamento. Para Labatut, a saudação é, portanto, um elemento de coesão, mas é também um teste dessa coesão: a vontade de se submeter a esta cerimônia e a prova que se dá ao se comportar corretamente, mostrando conhecimento do código sutil que a rege, tanto assim, que ele comenta:

Tous mes informateurs ont souligné combien il est difficile de bien saluer les gens âgés et respectables: c'est chaque fois un véritable examen qu'on subit et les vieux ne manquent pas de remarquer et de sanctionner, en les rapportant à d'autres, tous les manquements à la règle peule (Op. cit., 1989, p. 75)

A cerimônia da saudação como elemento de coesão é como diz Riesman, “o ato mais fundamental para a manutenção do tecido social dentro da vida cotidiana”(Op. cit., 1989, p. 75).

Para Labatut, a terceira função da saudação é a psicológica. Pelo tempo que ela toma, pela atenção que ela exige para que seja executada corretamente, por seu ritmo sensivelmente diferente daquele da conversação comum e por seu conteúdo mítico (*jam*), a saudação cria uma ruptura com a vida cotidiana, ela introduz uma pausa no meio das preocupações e dificuldades da existência. Sob o aspecto psicológico, ela permite aos interlocutores que se sobreponham às suas tensões, o que evita de se agredir o outro com seus humores ou suas irritações. Além disso, por suas formas/fórmulas sem conexão com a verdade real, a saudação ensina a diferenciar a expressão de seus sofrimentos, de suas alegrias ou de seus pesares; ela ensina a conter seus sentimentos e a não importunar seu interlocutor; diz o provérbio *peul: moobtu haajuuji maada to reedu so a no yettordira he yimbe* ‘Guarda teus problemas em teu ventre, caso você esteja saudando as pessoas’ (Labatut, 1989, p.76). Assim, uma notícia desagradável será anunciada somente no final da saudação e normalmente a alguém menos diretamente envolvido no fato.

Finalmente, esse tipo de enunciado pode preencher uma última função, que é puramente fática e sentimental. A saudação permite uma troca de palavras mesmo entre aqueles a quem não se tem nada a dizer. Para Labatut, a saudação pode ser o modo privilegiado e quase único de comunicação entre certos membros da família que as regras de distanciamento exigem que se mantenham afastados (*Op. cit.*, 1989, p. 76).

Nosso terceiro exemplo baseia-se no trabalho de Judith Irvine (1974), intitulado *Status manipulation in the Wolof greeting*²⁵, que aborda o sistema de saudação em *wolof*²⁶, onde os participantes deste tipo específico de interação levam em consideração principalmente o ranqueamento social dos envolvidos, o que leva à elaboração de regras formais, dentro dos eventos de fala, que permitem aos atores individuais negociarem suas posições. O estudo de Irvine é extenso e complexo, portanto só vamos abordá-lo em linhas gerais, destacando alguns aspectos que nos auxiliarão na elaboração de nossa própria análise.

A pesquisadora inicia seu texto ressaltando que é necessário que se tenha em mente que o princípio de “desigualdade social” é fundamental para a organização da vida social entre os grupos de indivíduos falantes de *wolof* (Irvine, 1974, p. 167).

A hierarquia relativa de dois falantes de *wolof*, da qual a estrutura de saudação depende, (por exemplo, quem inicia o cumprimento e quem responde) pode ser determinada a partir de fatores variáveis como idade, sexo, grau de nobreza etc. Mas a estrutura do cumprimento também depende da distância física dos indivíduos ou do caráter da interação se, por exemplo, os interactantes estiverem brincando ou não. Ou seja, dentro da estrutura dialógica da troca de cumprimentos, há espaço para estratégias de manipulação na qual dois indivíduos podem alterar seu próprio ranqueamento social.

A saudação, ou troca de cumprimento, é de particular interesse para o estudo do *wolof*, porque ela ocorre em toda e qualquer interação. Assim, todo relacionamento social deve ser, pelo menos parcialmente, estável em termos do papel estrutural do cumprimento. Embora o cumprimento permita o uso de estratégias pessoais e a manipulação de sua estrutura, estes devem estar de acordo com regras básicas gerais

²⁵ O texto *Status manipulation in the Wolof greeting* faz parte da obra *Explorations In The Ethnography Of Speaking*, editado por Richard Bauman e Joel Sherzer (1974, p. 167-191).

²⁶ O *wolof* é a língua veicular do Senegal, sendo falada também em partes da Mauritânia (Webb e Sure, 2000, p. 319).

que, na verdade, limitam os tipos de motivações pessoais que podem ser culturalmente apropriadas.

Entre os *wolof*, um cumprimento é necessário para toda abertura de um encontro²⁷, e pode ser usado, de fato, como uma definição de quando um encontro acontece. Irvine explica que a co-presença para um *wolof* requer “falar”, segundo ela, um processo que deve ser formalmente iniciado por meios verbais (Irvine, 1974, p. 168). Por isso, o que é obrigatório no cumprimento *wolof*, não é qualquer comportamento que preencha a função de saudação, mas sim uma elaboração verbal específica. Gestos e contato visual são, também, necessários, mas nunca serão suficientes.

Em princípio, uma saudação deve ocorrer entre duas pessoas sempre que essas estiverem dentro do campo de visão uma da outra. Na área rural, em uma estrada ou no campo, ou caso alguém entre na área de convívio comum da aldeia, um cumprimento deverá ocorrer mesmo que isto signifique um desvio de percurso de centenas de metros. No centro de uma vila maior, onde normalmente várias pessoas encontram-se reunidas na praça principal, deve-se cumprimentar a todos pelos quais se passa, num raio, aproximado, de até três metros. A própria divisão por atividades, na praça de uma vila africana, determina quem será considerado perto o suficiente para ser cumprimentado: a área principal do mercado (onde tudo acontece); a área secundária do mercado; o poço; a área de carga e descarga fora das lojas; a área de encontro e reunião das castas mais baixas; a área de encontro próximo às mesquitas; a área para reuniões públicas seculares (encontros políticos, apresentação de danças públicas, disputas de lutas e esportes diversos); e normalmente, áreas menores, sombreadas, em torno destas primeiras usadas para descanso. Estas zonas possuem fronteiras muito precisas, embora não marcadas e, segundo Irvine, não se sobrepõem. Ao se caminhar pela praça, deve-se cumprimentar todos que ocupam as zonas contíguas de seu percurso. Caso uma zona esteja vazia, deve-se cumprimentar as pessoas da zona seguinte, assim até o limite da visibilidade. Mas caso a zona mais próxima esteja ocupada, as pessoas nas zonas mais distantes não precisarão ser cumprimentadas. Esta limitação prática pode ser chamada de “regra atenuante”²⁸, o que limita o número de pessoas que deverão ser cumprimentadas caso a zona esteja ocupada por um grande número de pessoas, assim, cumprimenta-se primeiro

²⁷ Irvine usa o termo “encontro” no sentido de “interação focalizada” (*focused interaction*) como definido por Goffman (1961, p. 7)

²⁸ No original, “attenuation rule” seguindo Goffman (1971, p. 84).

aqueles que estiverem mais perto de si, e talvez mais uns vinte outros na multidão (*Op. cit.*, 1974, p. 169).

Porém, mais importante do que a distância física, é a similar “regra atenuante” que permite omitir pessoas baseando-se no *status* social que essas possuem. Caso uma pessoa ocupe uma posição social mais baixa que a sua, ou mais baixa em relação às outras pessoas presentes, pode-se postergar seu cumprimento até que outras pessoas mais importantes sejam cumprimentadas, ou pode-se mesmo ignorá-la caso haja um grande número de pessoas com elevado *status* por perto. Os principais critérios para se definir o ranqueamento de um indivíduo numa comunidade *wolof* são idade, sexo, casta e prestígio adquirido (que pode consistir em riqueza ou num excepcional caráter moral). Por causa do ranqueamento baseado na idade, por exemplo, cumprimentam-se adultos antes de se cumprimentar crianças. O ranqueamento relativo, baseado nestas considerações, também determina quem entre duas pessoas, que deverão se cumprimentar, iniciará a sequência de saudação. Preferencialmente, cumprimenta-se sempre alguém que está acima de você na escala social, ou seja, aquele de *status* mais baixo cumprimenta o de *status* mais elevado. Aceitar ou recusar o papel de “primeiro a cumprimentar” é de maior importância para se definir como será conduzida a situação de saudação, pois isto força as duas partes a decidirem sobre seu relativo ranqueamento, algo que, segundo Irvine, não pode ser evitado.

Quando uma pessoa se aproxima de outra, por exemplo, no campo, fica fácil perceber quando o encontro entre elas começa e termina, nota-se que o começo é marcado pela troca de saudação. Mas, a pesquisadora comenta que o começo de um novo encontro não é tão óbvio numa situação, por exemplo, de encontro entre várias pessoas na casa de alguém para conversar. Na África, é comum que esses encontros ocorram ao anoitecer, e o entra e sai das pessoas pode fazer com que um indivíduo retorne ao mesmo grupo conversacional diversas vezes numa mesma noite. A primeira vez que esta pessoa entrar no recinto, deverá cumprimentar a todos os presentes individualmente. Caso ele saia brevemente do recinto, deverá, quando retornar, repetir todo o processo de saudação, caso os participantes do encontro ou mesmo o assunto discutido tenha sofrido uma alteração perceptível. Avaliar se o grau de alteração da cena é significativo ou não, dependerá de quanto tempo ele ficou ausente (caso tenha se ausentado por mais de meia hora, certamente deverá repetir os cumprimentos); de quantas novas pessoas chegaram nesse meio tempo e que deverão ser cumprimentadas; e quão importante é o próprio indivíduo/participante na visão do grupo. A entrada e o

retorno, por exemplo, de um chefe da aldeia, ou de uma pessoa “chave”, numa disputa legal em discussão, já redefine a situação ou o tópico do discurso (*Op. cit.*, 1974, p. 170). Em resumo, quando a alteração for grande o suficiente para ser notada, o retorno será visto como um novo encontro e exigirá uma nova troca de saudações. A conversação será suspensa para permitir que o recém chegado cumprimente a todos.

Mas Irvine destaca que o cumprimento em *wolof* possui um caráter eminentemente dialógico, ou seja, jamais se cumprimenta o grupo como um todo, mas cada integrante da cena da interação individualmente. A natureza dialógica do cumprimento é importante em função do fato das relações interpessoais (dual/eu e o outro) entre os *wolof* não necessariamente coincidem com as relações do grupo maior (por exemplo: o relacionamento entre um nobre, em particular, e um *griot* específico, pode ser o reverso da relação entre nobres e *griots*²⁹ no geral.

As perguntas e respostas usadas na saudação são, segundo Irvine, estereotipadas (formulaicas). Entretanto, não se pode simplesmente saudar usando somente a expressão *Salaam Alikum* ‘que a paz esteja com você’, isto seria muito brusco e rude; deve-se continuar perguntando ‘Você tem paz?’ *Mbaa dyamm ngg’ am?* Um esquema geral seria:

- questões sobre o estado geral da pessoa;
- questões sobre os membros da família e amigos;
- questões sobre a saúde e o estado geral de outras pessoas, suas famílias e amigos;
- saudações a Deus.

Parece interessante notar, também, que esta pesquisadora ressalta o fato das respostas possuírem sempre uma conotação positiva. Assim, ela diz:

If asked about a kinsman’s health, the respondent will say he is well even if the kinsman is on his deathbed; the true information about him will only emerge later in the conversation, after the greeting is over (1974, p. 171).

Questões que fujam do esquema anterior, como por exemplo: “Aonde você vai?”, são deixadas para um momento mais adiante do encontro, pois na verdade marcam o fim do cumprimento e o início de uma nova fase da conversação.

Diferentemente do modo ocidental de cumprimento, onde um “Olá” ou “Oi” (*Hello* ou *Hi*, em inglês) são ditos por ambos os interactantes e ambas as partes fazem

²⁹ *Griot* é um poeta, músico e historiador, pertencente a uma casta especial, na África.

um número mais ou menos igual de perguntas, o cumprimento em *wolof* divide e define claramente o papel dos participantes, como chama Irvine, *the Initiator-Questioner* ‘aquele que inicia, com uma pergunta, a sequência de saudação’, e o *Respondent* ‘aquele que, ao responder, dá sequência à saudação’. O papel de maior atividade verbal (daquele que inicia) coincide com o de maior atividade física (aquele que entra ou se aproxima). Para a pesquisadora, estes papéis correspondem, respectivamente, ao baixo e alto ranqueamento, porque ambos, atividade física e atividade verbal, são obrigações que pessoas de *status* mais baixo realizam para pessoas de *status* mais alto. Desta forma, um conjunto de associações emerge em função das relações entre as duas partes que participam da troca de cumprimentos, segundo Irvine (*Op. cit.*, 1974, p. 173) associações que se baseiam nos estereótipos comportamentais de nobres e *griots* (ou nobre e casta inferior). A autora esquematiza da seguinte forma:

Aquele que inicia	Falante	Movimento	Status baixo	<i>Griot</i>
_____:	_____:	_____:	_____:	_____
Aquele que responde	Não- falante	Estacionário	Status alto	Nobre

Entre a comunidade *wolof*, existe a noção de que pessoas de ranqueamento baixo viajam mais e falam mais do que pessoas de *status* mais alto, esta noção repete-se nos diferentes papéis desempenhados durante a saudação. Estas associações em função do *status* levam Irvine a afirmar que, sempre que duas pessoas se engajem numa saudação, deverão se colocar em níveis diferentes de ranqueamento:

[...] they must come to some tacit agreement about which party is to take the higher-ranking and which the lower. This ranking is inherent in any greeting no matter how abbreviated, because the mere fact of initiating a greeting is itself a statement of relative status (Op. cit., 1974, p. 175).

Um provérbio *wolof* sintetiza o princípio de desigualdade social e o elemento de competição inerente à saudação: “Quando duas pessoas se cumprimentam, uma possui a vergonha, a outra a glória”.

Nosso quarto, e último, exemplo baseia-se no trabalho das pesquisadoras nigerianas Eno G. Nta³⁰ e Anthonia A. Ekpa³¹ intitulado *The dynamics of politeness in sociolinguistics: the ethnographic dimensions*³², onde destacam a importância do estudo da polidez em sociedades africanas, pois essa investigação invariavelmente nos leva a descobrir as principais estratégias usadas para se conceber e construir relações sociais em sua forma interacional.

Sendo a Nigéria uma nação culturalmente diversa e multilíngüe, as manifestações de polidez se apresentam em diversos níveis e formas de interação, realizadas pelos membros dos vários grupos étnicos. Estas manifestações, como sabemos, podem ocorrer tanto nas formas verbais quanto nas formas não verbais.

As pesquisadoras afirmam que, para os nigerianos, como não poderia deixar de ser, o conceito de polidez não pode estar divorciado das convenções sociais, assim, desde a infância, a criança nigeriana aprende a prezar as tradições orais populares de seu povo, como sendo um elemento essencial para sua sobrevivência e aceitação. A criança toma consciência, por exemplo, de que ela, enquanto criança, deve ser vista mas não ouvida; já uma mulher sabe exatamente qual é seu papel dentro da sociedade; as normas de como se vestir são bem determinadas; um jovem jamais deve proceder de modo a criar uma situação de ameaça à face (FTA) em relação a uma pessoa mais velha, pois isto seria considerado uma aberração ou um tabu (Nta e Ekpa, 2003, p. 167).

Como em outras sociedades, os cumprimentos ou saudações iniciais são o prólogo que determina o tom e cria a atmosfera de qualquer interação; além disso, indica também a posição do interactante em relação aos outros à sua volta. Entre os nigerianos, a diferença no ranqueamento baseia-se na idade, sexo e conquistas (materiais, morais ou intelectuais). Desta forma, o participante mais velho da interação é cumprimentado primeiro e um ranqueamento relativo também determina quem deve iniciar o cumprimento, normalmente o participante de menor *status*. Mas uma pessoa mais velha ou de maior *status* pode decidir iniciar a saudação, o que é interpretado como uma demonstração de humildade, um modo de chamar a atenção ou lembrar a

³⁰ Eno Grace Nta, Ph. D. , professora de inglês na Universidade de Calabar, Calabar, Nigéria.

³¹ Anthonia Akpabio Ekpa, pesquisadora da Universidade de Calabar, atualmente trabalhando no Federal Character Commission, Abuja, Nigéria.

³² O trabalho citado faz parte do livro *Topical Issues in Sociolinguistics: The Nigerian Perspective*, organizado por Okon Essien e Margaret Okon (2003, p.153-179). O livro nos foi apresentado quando da visita do eminente professor e lingüista da Universidade de Calabar, Okon Essien, à Universidade de São Paulo, em maio de 2007, onde ministrou um ciclo de palestras sobre lingüística africana, evento organizado pelas professoras africanistas Margarida Petter e Márcia Santos Duarte. Sou grata a todos eles por me darem acesso à obra.

outra parte de que há uma norma a ser seguida. Portanto, os cumprimentos podem ser vistos como indicadores das relações simétricas/assimétricas e, por extensão, a dinâmica de poder na sociedade (*Op. cit.*, 2003, p. 167).

Essa dinâmica tem relação com o uso de pronomes que mostram a distinção entre pronomes considerados como sendo mais informais (2ª pessoa do singular), e aqueles que tradicionalmente são vistos como polidos (2ª pessoa do plural), ou seja, a relação T / V descrita por Lyons (1981). Atualmente, a obediência a estas formas tem sido considerada ultrapassada, fato que pode ser atribuído ao estreitamento na distinção entre classes, resultado da difusão da educação e de princípios mais democráticos.

A polidez em relação ao cumprimento, na Nigéria, reflete algumas variações culturais, podendo envolver, às vezes, a escolha de um pronome apropriado. Entre os *yoruba*, por exemplo, o pronome que indica pluralidade é usado para indicar deferência: a expressão ‘bom dia’ *ka’ro* (singular) e *e ka’ro* que pode ser tanto uma forma no singular, porém marcada como polida, quanto uma forma no plural; a saudação *sanu ka* (usada para homens) e a forma *sanu ki*³³ (usada para mulheres); ou a expressão ‘que você viva muito’, usada na forma *ranka dede*, para homens e *ranka didi*, para mulheres (*Op. cit.*, 2003, p. 169). Porém essas formas marcadas de polidez expressas por pronomes parecem não estar presentes no cotidiano dos *ibibios* ou *efiks*.

Cumprimentos são normalmente acompanhados pelo uso de nomes de louvor/exaltação. Entre os *igbos* é uma ofensa grave deixar de usar o nome de louvor, caso se conheça esse nome. Estas alcunhas ou apelidos podem ser adquiridos em função da habilidade de se conseguir sucesso econômico ou para descrever o caráter do indivíduo. Assim, alguém que se faz notar por sua generosidade pode ser chamado *Obiagu*, literalmente ‘coração de leão’; já um homem realmente poderoso será chamado *Ogbuefi* ‘matador de leão’ (*Op. cit.*, 2003, p. 169).

Alguns cumprimentos podem sinalizar uma associação; assim, pessoas que fazem parte de um mesmo grupo podem estabelecer formas inter-grupais de comunicação, essas formas verbais são normalmente acompanhadas por gestos (formas não verbais) e são comuns em grupos sociais baseados em idade ou associados a alguma forma de expressão cultural específica.

Outro aspecto é a regularidade do cumprimento. Para os *yoruba*, você nunca cumprimenta o suficiente, por isso existem formas apropriadas para diferentes atividades e ocasiões. Por exemplo, se alguém está se preparando para uma celebração,

³³ As formas *sanu ka / sanu ki*, não estão traduzidas no original.

será cumprimentado com a expressão *e'ku'pale mo*; quando o ato for concluído, podemos ter *eku inowo ojo*; quando alguém estiver parado numa postura relaxada o cumprimento apropriado será *e ku iduro*; há também um cumprimento para cada período do dia. Segundo as pesquisadoras, essas convenções estão presentes também entre os *ibibio*, *efik* e *hausa*. Estes últimos possuem a saudação *Happy fasting*³⁴ referindo-se ao período de jejum do Ramadan entre os muçulmanos. Entre os *yoruba*, a expressão usada é *E ku ongbe* (*Op. cit.*, 2003, p. 170). Como em outras culturas africanas, assuntos desagradáveis serão evitados durante as saudações.

A língua pode exercer um papel de controle social, sendo assim, certos assuntos e certas palavras são censuradas em determinados ambientes, como as palavras que se referem às partes íntimas do corpo humano ou funções do corpo humano, que serão substituídas por eufemismos. Alguns termos são culturalmente específicos; assim, para muitas mulheres nigerianas chamar seus maridos pelo nome é visto como um tabu. Uma mulher *ibibio* deverá referir-se a seu marido como *Obong owo*, “meu senhor” (*My lord*); uma esposa *yoruba* chamará seu marido *Olowo ori mi*, “aquele que me possui” (*He who owns me*); enquanto uma esposa *hausa-fulani* o chamará *Maigida* “o senhor da casa” (*Master of the house*).

Expressões de agradecimento também refletem variações culturais na Nigéria, desta forma, entre os *ibibio*, *efik* e *igbo*, o agradecimento ocorre logo após o recebimento do favor ou presente e encerra-se aí. Mas, para os *yoruba* e *hausa*, o agradecimento por um favor acontecerá por um longo período, justificado por eles da seguinte forma *bi omode be dupe oreano, ari imi gba* ‘quanto mais gratidão se expressa, mais favores se espera receber’. Segundo as pesquisadoras, atualmente parece estar em voga agradecer profusamente um favor que ainda se espera receber, como garantia de que ele realmente se concretizará (*Op. cit.*, 2003, p. 173).

A proximidade entre os interactantes também é relevante entre os nigerianos. A polidez dita que, em interações entre diferentes sexos, com pouca familiaridade entre eles, deve ser mantida uma distância adequada. As autoras destacam que os *hausa/fulani* mantêm maior distância do que qualquer outro grupo cultural da Nigéria – uma clara influência do Islã (*Op. cit.*, 2003, p. 176).

Em relação ao gestual, as pesquisadoras ressaltam que nas culturas nigerianas, os cumprimentos são sempre acompanhados por gestos. Entre os *yoruba*, uma jovem deverá fazer uma mesura ao ser cumprimentada, já um homem deverá se prostrar como

³⁴ As autoras não fornecem a forma em *hausa*.

forma de demonstrar polidez. Para os *efik / ibibio*, um cumprimento será considerado incompleto caso não haja um abraço, especialmente quando isto envolver parentes próximos. Entre os *hausa*, tanto homens quanto mulheres deverão agachar-se para cumprimentar uma pessoa idosa. Como os *hausa*, falantes de *ibibio* e *igbo* usam as duas mãos para cumprimentar os mais velhos (*Op. cit.*, 2003, p. 178).

O trabalho das pesquisadoras é muito mais completo do que expusemos aqui, mas as características que citamos, algumas gerais, outras específicas, nos permitem visualizar as regras gerais do que se considera como comportamento polido, na Nigéria. Finalizando, citamos um comentário feito pelas autoras em relação à importância do estudo da polidez, pois revela o mesmo ponto de vista de Ndoleriire, comentado anteriormente:

Although a common strategy employed in all communities, the cultural variations could lead to misunderstanding between people. It is therefore desirable that sociolinguistics describe politeness patterns in different societies with a view to minimizing potential conflicts that may arise when interactants are embarrassed or suffer face violation....Indeed, given the nascent democracy in Nigeria, effective inter-ethnic rapport requires that politeness be a major consideration in forging unity in diversity (Nta e Ekpa, 2003, p. 179).

Considerações finais

A partir dos quatro exemplos apresentados, podemos perceber que expressões de polidez (atos e palavras) possuem grande significado na organização social das sociedades estudadas. Embora todas as manifestações de polidez sejam culturalmente marcadas, algumas são mais específicas como, por exemplo, o uso do *empaako* em Uganda. Já outras parecem ser comuns à grande maioria das sociedades africanas. Assim, a escolha de um comportamento adequado por parte do indivíduo parece ser definido, principalmente, pela estrutura hierárquica de cada sociedade e o ranqueamento resultante parece ser determinado na maioria das vezes pelos fatores idade, sexo e conquistas pessoais (materiais, morais e/ou intelectuais); além disso, o grau de intimidade e parentesco, quando combinados com o fator *status*, indicam o caráter das relações, se mais simétricas ou mais assimétricas.

O papel regulador das convenções sociais dentro de cada comunidade revela-se fundamental, indicando aos atores sociais como agir (gestual, contato visual, postura corporal), a que distância permanecer de seus interlocutores (a proxêmica), o que falar e o que não falar (os assuntos apropriados e os tabus, o adiamento de notícias desagradáveis), e mesmo como falar (as marcas prosódicas).

A consciência da relevância de todos estes aspectos leva pesquisadores africanos e outros, africanistas por opção, salientarem a importância do estudo da polidez como instrumento e forma de se garantir a união na diversidade de povos que buscam construir não só suas nações, mas principalmente suas identidades nacionais, em um ambiente de respeito e aceitação.

CAPÍTULO II

A situação lingüística no Quênia e o *sheng*

2.1 A situação lingüística do Quênia

O paradigma sociolingüístico de variabilidade faz distinção entre as variações individuais e a variabilidade social. A variabilidade social é vista como uma propriedade inerente do sistema lingüístico que deve estar incorporada nas regras gramaticais. Por conseguinte, a variabilidade lingüística é socialmente condicionada (Kioko & Muthwii, 2004, p. 35). Daí podermos argumentar que uma comunidade de fala deve ser o ponto de partida para a análise lingüística e não o indivíduo, o falante individual da língua ou a sua competência lingüística (Labov, 1972 *apud* Kioko & Muthwii, 2004, p. 35). Uma comunidade de fala é definida em termos funcionais como um sistema de diversidade organizada, unido por normas e aspirações comuns (Romaine, 1982, p. 35). Esta noção pode ser aplicada a pequenas áreas geográficas (Russel, 1982), ou a uma entidade maior (Muthwii, 1994). Membros destas comunidades, variam tipicamente com respeito a certas crenças e outros aspectos do comportamento e essas variações mostram regularidades sistemáticas, no nível estatístico de fatos sociais.

De uma perspectiva sociopsicológica sobre atitude lingüística, a escolha de código pelo falante também reflete como ele quer ser visto pelos outros. O código que ele escolhe traz importantes conseqüências para o modo como os outros o vêem (Giles e Powesland, 1975 *apud* Kioko & Muthwii, 2004, p. 35). Por isso, a sociolingüística, trabalhando dentro do paradigma da escolha de código, leva em consideração avaliações sociais que induzem a atitudes. Isto ajuda os lingüistas determinarem com grande grau de precisão o poder de adaptação e o valor evocado pelo uso de cada língua empregada em uma determinada comunidade. De um modo geral, é possível apontar o código que os membros de uma comunidade consideram como possuidor de maior prestígio, maior aceitabilidade, mais “agradável” etc. (*Op. cit.*, 2004, p. 35).

No Quênia, normas lingüísticas estão intimamente relacionadas aos significados sociais que o inglês, o *kiswahili* e as línguas étnicas adquiriram ao longo do tempo. A cada uma destas línguas estão associados certos domínios de fala. Enquanto o *kiswahili* é a língua nacional, o inglês é designado como a língua oficial que deve ser usada na educação, na administração, na mídia e em vários outros cenários formais e informais.

As línguas étnicas não possuem um papel oficial dentro do domínio/espço público. O inglês é aprendido principalmente através da educação formal. Por ser uma língua importante para a participação no cenário público, quase todos quenianos com algum grau de instrução adquiriram variados graus de competência em inglês (*Op. cit.*, 2004, p. 36). O estudo realizado por Kioko³⁵ e Muthwii³⁶ (2004) sobre as variedades do inglês queniano no domínio público é útil para explicar as atitudes em relação às escolhas lingüísticas feitas por falantes do meio urbano em comparação ao meio rural e este aspecto é relevante para a compreensão da complexa situação lingüística existente no Quênia.

O estudo baseou-se em 300 questionários distribuídos de modo equitativo pelos cinco grupos étnicos mais expressivos numericamente (*gikuyo, luo, luhya, kalenjin e kikamba*), por representarem mais de 50% do total da população do Quênia, distribuídos entre as áreas urbana e rural.

Tabela 1 Escolha lingüística no local de trabalho: porcentagens de acordo com o grupo étnico (informantes da área rural)

	Luo	Luhya	Gikuyu	Kikamba	Kalenjin	% média
Inglês	75	79	50	37.5	41.7	56.6
Kiswahili	4.2	16.7	29	12.3	37.5	20
L1	12.3	-	12.3	20.8	8.3	10.7
Ingl./ Kisw.	8.3	4.2	-	16.8	4.2	6.7
Kisw./ L1	-	-	-	4.2	4.2	1.7
L1 / Ingl.	-	-	8.3	4.2	-	2.5
Sem resp.	-	-	-	4.2	4.2	1.7

Tabela 2 Escolha lingüística no local de trabalho: porcentagens de acordo com o grupo étnico (informantes da área urbana)

	Luo	Luhya	Gikuyu	Kikamba	Kalenjin	% média
Inglês	64.3	68.3	68.3	81.3	81.3	72.7
Kiswahili	7.1	25	25	6.3	12.5	15.1
L1	7.1	-	-	-	-	1.4
Ingl./ Kisw.	21.4	-	6.3	12.5	-	8
Kisw. / L1	-	6.3	-	-	6.3	2.5

(Kioko e Muthwii, 2004, p. 37)

³⁵ Angelina Nduku Kioko, pesquisadora da United States International University, Nairóbi, Quênia.

³⁶ Margaret Jepkirui Muthwii, pesquisadora ligada ao Africa Inter-Regional Translation Services, United Bible Societies, Nairóbi, Quênia.

As informações contidas nas tabelas 1 e 2, segundo as pesquisadoras, sugerem que o inglês é, sem dúvida, a língua mais usada nos lugares de trabalho, tanto no meio urbano quanto na área rural. Enquanto o uso do inglês no lugar de trabalho, na área urbana, é muito alto, quando comparado com o uso do *kiswahili*, (e elas observaram isto em ambos os contextos urbano/ rural), o uso das línguas étnicas (L1) em lugares de trabalho é mínimo, não importando a região da língua étnica.

Na média, o uso do inglês no lugar trabalho nas áreas urbanas é bem maior (73%) quando comparado com as áreas rurais (57%). O *kiswahili* geralmente vem depois do inglês, na mesma proporção, em ambos os contextos. Geralmente, a comunidade *luhya* parece não ter espaço para L1 no lugar de trabalho. A prática lingüística de um certo grupo étnico pode mostrar significativas diferenças entre o contexto urbano e o rural. Por exemplo, os dados de falantes *kikamba* da área rural mostram a mais baixa porcentagem de uso do inglês no local de trabalho e a mais alta porcentagem de uso de língua étnica no mesmo domínio, ou seja, na área rural, enquanto sua contrapartida urbana possui não somente a mais alta proporção de inglês, mas também nenhum espaço para L1 no local de trabalho. Na verdade, segundo o estudo, os informantes entrevistados na área rural *kikamba* também mostraram a mais alta ocorrência de *code-switching* no lugar de trabalho. Para a mostra de *kalenjiin*, a escolha entre o inglês e o *kiswahili* é quase a mesma nas áreas rurais, mas é definitivamente a favor do inglês no contexto urbano. O uso da L1 no lugar de trabalho no contexto urbano é insignificante para todos os grupos étnicos, mas claramente presente no contexto rural para todos os grupos étnicos, exceto para os falantes *luhya*. Em nossa visita a uma *shamba* ‘propriedade rural’ na área da etnia *luo*, em Kisumu, confirmamos esse fato, pois todos os membros da família estendida usavam o *doluo* em suas interações e também quando tratavam de negócios com estranhos. Segundo as pesquisadoras (2004, p. 38), os informantes indicaram os seguintes motivos da escolha do código para o local de trabalho:

- 1- Inglês: o inglês é a língua oficial para os locais de trabalho, portanto, a língua esperada, seu uso propicia interação entre pessoas de diferentes grupos étnicos. O inglês não era escolhido quando o entrevistado não era fluente na língua ou quando seu trabalho envolvia a necessidade de lidar com subalternos que possuíam baixa proficiência em inglês.
- 2- Kiswahili: aqueles que o escolhem como língua para o trabalho, disseram que seu trabalho envolvia o fato de terem que lidar com subordinados ou diretamente com o público (comércio informal, mercados de rua etc.), e afirmaram que o *kiswahili* era a

língua esperada nestes domínios. A escolha do *kiswahili* estava ligada à natureza multi-étnica dos locais de trabalho, e isto se justifica, segundo as autoras, pelo fato do *kiswahili* possuir um efeito unificador.

- 3- Línguas étnicas (L1): os poucos casos onde uma língua étnica era usada no local de trabalho era no contexto rural, onde o entrevistado lidava mais diretamente com o público em geral, como nos mercados a céu aberto, em lugarejos quenianos, os *jua kali*, em *kiswahili*, literalmente “sol forte”).

2.2 As línguas que entram na composição do *sheng*

Nairóbi é uma cidade plurilíngüe habitada por indivíduos bilíngües, quando não plurilíngües. Pesquisas mostram que a maioria dos moradores de Nairóbi afirmam conhecer pelo menos três línguas, ou seja, suas línguas maternas, o *kiswahili* e o inglês (Ferrari, 2005; Kioko e Muthwii, 2004). Embora nossa pesquisa não tenha como meta principal avaliar este fato, as respostas de nosso questionário, revelaram a mesma característica. (Ver tabulação em anexo)

Há um consenso entre os muitos lingüistas que estudam o *sheng* sobre este código híbrido ser o resultado da complexa situação lingüística vivida no Quênia, em particular em Nairóbi. Como já vimos, nesse país, o *kiswahili* e o inglês são línguas oficiais, convivendo lado a lado com as outras línguas locais, dessa situação plurilíngüe teria surgido o *sheng*, que tem o *kiswahili* como língua de substrato ou a língua que fornece a base estrutural e o inglês como a língua de superstrato, ou seja, a língua lexificadora. No caso específico do *sheng*, no entanto, o inglês fornece o maior número de itens lexicais, mas há também as contribuições feitas pelas línguas autóctones, vindas principalmente do *kikuyu*³⁷, *luo*, *kamba*, e *meru*.

Rocha Chimerah, diretor do departamento de lingüística da Universidade de Egerton, no Quênia, resume desta forma a situação do *sheng*:

Sheng has Kiswahili's grammatical structure although its vocabulary consists of almost equal numbers of Kiswahili and English words . The rest of its Total Vocabulary Count (TVC) consists of items from other Kenyan languages, notably, Gikuyu, Luo, Kamba, Luhya, Hindi/Gujerati, Arabic to mention but a few (Chimerah, 1998, p. 14).

³⁷ Ambas as formas *kikuyu* ou *gikuyu* são possíveis para se referir à língua dos Agikuyu.

2.2.1 O *kiswahili*

O *kiswahili* é a língua falada pelos *waswahili*, o povo suaíli, conhecida em inglês como *swahili* e em português como suaíli. É classificada como uma língua *bantu*³⁸, do grupo Níger-Congo, Atlantic-Congo, Volta-Congo, Benue-Congo, Bantoid, Southern, Narrow Bantu, Central, G (Guthrie 1970, p. 640 *apud* Heine e Nurse 2000). É falada na Tanzânia, Quênia, Uganda, Rwanda, Burundi, região leste do Congo (DRC), porção norte de Zâmbia, sul da Somália, Ilhas Comores, norte de Madagascar, e porção norte de Moçambique (Whiteley, 1969). Possui o *status* de língua oficial na Tanzânia, Quênia e Uganda (desde 2005). É falada como primeira língua por aproximadamente 800.000 falantes na região costeira do extremo leste africano e como segunda língua por aproximadamente 45 milhões de pessoas nos países mencionados (Chimerah, 1998), sendo considerada a língua mais amplamente falada na África subsaariana. Segundo Rocha Chimerah, seu “sucesso” se explica por ser uma língua “politicamente neutra”:

[Kiswahili] Is the only language in Africa that is free from any association with an ethnicity-conscious “tribe”: The original native speakers of the language, the waswahili of Kenyan, Tanzanian and Mozambican coasts are, on the whole, an extremely detribalized polity the continent-over if not the world-over (Chimerah, 1988, p. 1).

A história da língua, como não poderia deixar de ser, está associada ao surgimento da sociedade que a criou. Assim, devemos lembrar que a integração da costa oriental africana nos fluxos de comércio marítimo do Oceano Índico remonta ao início da Era Cristã. Este fato se comprova pela existência de estabelecimentos costeiros de apoio a esta atividade mercantilista, pelo menos desde o séc. II. Referências são encontradas em relatos de viajantes da época, como *O périplo do Mar da Eritréia* (130-140 dC) e a *Geographia* de Ptolomeu (150dC).

³⁸ Alexis KAGAME explica como o termo “bantu” foi construído. “Em 1851, W.H.J. Bleek apresentou na Universidade de Bonn uma tese de doutoramento sobre as “línguas de classe” faladas na África Meridional. O fenômeno era conhecido desde o séc.XVII, graças às publicações dos missionários, principalmente em Angola e Moçambique. Em 1852, K.A. Barth, tentando impor uma denominação comum ao conjunto dessas línguas de classe, chamou-as de *Ba-Sprachen* visto que cada uma daquelas que então se conhecia empregava, para exprimir o plural de *mu-ntu* (homem), a forma *Ba-ntu*. Considerando que todas essas línguas tinham a raiz *-NTU* para designar o Homem, Sir G. Grey chamou-as em seguida de línguas *Bantu* (cf. van Bulck, *Manuel de linguistique bantoue*, p. 25-29). Essa denominação se referia, portanto, em princípio somente às línguas, mas os etnólogos a estenderam mais tarde aos povos e às culturas em que essas línguas de classe são faladas” (1975, p. 103).

As condições de navegação do Índico, associadas ao ritmo das Monções, terão desde cedo um papel determinante na configuração e funcionamento desses estabelecimentos costeiros. Os contatos que ocorriam com os outros pólos do sistema comercial do Índico tinham um caráter intermitente, o que ao longo dos séculos foi dando origem a uma condição cultural sincrética específica, designada por *swahili*. Esta cultura híbrida articula, desde o início, elementos africanos com elementos de origem externa, predominantemente árabes. O próprio termo *swahili* revela esta profunda interação, bem como a especificidade e limites geográficos onde esta ocorre: [...] *trata-se de uma deformação fonética pelos falantes das línguas bantu, da palavra sahil, que em árabe clássico significa, costa, litoral, margem.... e que dá sawâhil no plural* (Kagabo, 1989, p. 359 *apud* Carvalho, L., 1995).

A língua suaíli forma-se neste ambiente de constante contato entre falantes de línguas locais africanas e falantes de línguas exógenas, inicialmente, o persa e depois o árabe. Entre os séculos IX e XII, a língua espalha-se por toda costa oriental, em função do amplo processo de deslocamento que ficou conhecido na literatura como a diáspora suaíli (Nurse & Spear, 1985, p. 59). No século XIX, o sultão de Omã estabelece seu domínio sobre Zanzibar e impulsiona o comércio de escravos, com isto o *kiswahili* penetra a porção leste do continente no rastro das caravanas escravagistas.

A colonização europeia favorece ainda mais sua expansão, pois tanto alemães quanto ingleses valem-se do *kiswahili* para organizar os escalões mais baixos de suas administrações. Em 1930, fica estabelecido que o padrão para a língua passaria a ser a variedade conhecida como *kiunguja*, falada na ilha de Zanzibar. Na Tanzânia, após sua independência em 1961, uma política linguística agressiva faz do *kiswahili* a língua veicular por excelência, tornando-a língua nacional e oficial do país. No Quênia, após sua independência em 1963, o *kiswahili* assume o papel de língua oficial, mas permanece em constante concorrência com o inglês. Nesse país, o *kiswahili* é a língua materna de 0,5% da população, mas é a segunda língua para aproximadamente 12 milhões de pessoas, que o utilizam como meio de interação inter-étnica.

Em 1987, uma emenda na constituição do Quênia, proclamou o *kiswahili* como a língua do parlamento queniano, fato que elevou seu prestígio nacional e deu um senso de mais valor e pertencimento aos membros menos escolarizados do parlamento, pois agora eles podem participar dos debates em uma língua que eles conhecem bem. Por ser uma matéria obrigatória no currículo das escolas, o *kiswahili* passou a ser visto com mais respeito e mais pessoas querem aprendê-lo e usá-lo em várias funções públicas.

2.2.2 O inglês

A língua inglesa aparece no cenário queniano a partir do início da colonização britânica, no final do século XIX. Durante todo período colonial, ela é tida como a língua oficial do país, usada em todos os documentos oficiais e na administração colonial como um todo. Sua função de língua veicular, na época, se limitava à elite queniana e às comunidades exógenas, principalmente os europeus, e também às comunidades asiáticas.

Na obra, *English Around the World - sociolinguistic perspectives*, a seção dedicada ao inglês falado na África do leste, escrita por Mohamed M. H. Abdulaziz³⁹, vamos encontrar um amplo panorama do inglês queniano. Vamos ressaltar aqui somente alguns aspectos que julgamos ser importantes para nosso trabalho. É Abdulaziz quem comenta a atitude inicial do colonizador em relação ao inglês no Quênia:

Unlike the French and the Portuguese in their colonies, the British never aimed at teaching English to Africans within its wide cultural context, because of their belief in separate social and cultural development for people of different races. In any case, there was very little opportunity for Africans in East Africa during the colonial period to interact socially with Europeans. This made it unnecessary for them to acquire anything other than the formal official variety of English which they learned at school and practiced at their places at work. British settlers were most reluctant to use English with their native servants and with Africans in general, as they believed that this knowledge might “spoil” them in the master-servant relationship that existed (Abdulaziz, 1991, p. 394).

A importância do inglês para a comunidade africana do Quênia só aumenta depois da independência, quando ele passa a ocupar um papel definitivo como segunda língua oficial ao lado do *kiswahili*, passando a ser a língua usada no sistema educacional, na administração, no comércio e na modernização em geral.

A adoção de um sistema capitalista para a economia gerou grandes disparidades socioeconômicas que se refletiram na opção lingüística dos diversos setores da sociedade. Abdulaziz destaca que, no Quênia, há um número expressivo de escolas privadas e escolas internacionais, onde os professores são falantes nativos de inglês,

³⁹ Mohamed M. H. Abdulaziz professor do Departamento de Línguística e Línguas Africanas na Universidade de Nairóbi (Cheshire, 1991, xiii)

expatriados. As crianças que freqüentam essas escolas são moradoras de bairros ricos habitados pela elite, educada no exterior, onde normalmente os pais possuem alta competência em inglês. O bilingüismo é comum nessas casas, com o inglês sendo a língua privilegiada nas interações familiares. A criança vive em subúrbios multiraciais e multinacionais, caros e exclusivos, onde a língua de interação no playground, shopping center, escolas, lugares de entretenimento, igrejas e hospitais é o inglês.

Em um outro extremo, existe o tradicional estilo de vida rural do vilarejo africano ou os *over-crowded working class urban estates* (os bairros em áreas urbanas reservados para a população africana durante a época colonial, que hoje se transformaram em guetos), onde as línguas privilegiadas para a socialização são as línguas maternas das diversas etnias que convivem nestes espaços e o *kiswahili*. Aqui, Abdulaziz faz o seguinte comentário: *It is in this last group in Kenya that a new in-group jargon called "Sheng" has emerged among children. It is an urban in-group language which is a mixture of mother tongue, Kiswahili and English* (1991, p. 397).

No meio destes dois extremos há vários outros grupos socioeconômicos onde a competência em inglês varia enormemente. O mesmo autor comenta que entre os grupos de adolescentes da classe média do Quênia, uma nova variedade de inglês parece estar emergindo, influenciada pelo inglês americano, veiculado pela música popular, filmes etc.

This variety of English is slowly gaining prestige among this peer group, apparently as a result of the influence of popular music and of American films, video movies and discotheque jargon. There is a great deal of use of colloquial English with teenage idiomatic expressions, reminiscent of those heard in native English-speaking countries (Op. cit., 1991, p. 398).

Entre as crianças das classes média e alta parece estar havendo uma mudança gradual das línguas maternas e do *kiswahili* em direção ao inglês. Isto tem sido observado e muito comentado pela imprensa e durante os comícios políticos, alertando para o fato de os jovens, especialmente em Nairóbi, estarem perdendo sua herança cultural africana.

Outro fato destacado por Abdulaziz é o crescente uso, aparentemente aleatório, da estratégia de *code switching* entre o inglês e o *kiswahili* de um lado, e entre o inglês e as línguas maternas de outro, e isto vem ocorrendo em todas as gerações de falantes.

Such code switching, even within a sentence, seems to be socially acceptable, and even fashionable. Such unconscious code switching is brought about partly by this unstable multilingualism, and by the now overlapping functional roles of English, kiswahili and the mother tongues. For many urban groups it is no longer very clear what language should be used to say what to whom, and since there is free tolerance of code switching in conversation, this language behavior is very common (Op. cit., 1991, p. 398).

Um último ponto deve ser destacado, pois nos ajudará a compreender um pouco mais a dinâmica do *sheng* - a atitude do falante em relação ao inglês, ou a percepção que o falante tem desta língua no Quênia. Ainda seguindo a análise de Abdulaziz, percebemos que, no Quênia, atitudes em relação às línguas maternas, ao *kiswahili* e ao inglês estão baseadas em como os falantes percebem as vantagens socioculturais e econômicas ligadas a cada uma dessas línguas. Em uma situação de sensível suscetibilidade étnica, a língua materna funciona como a língua de identidade e solidariedade no nível subnacional, estando associada com as amizades pessoais, família, clã e grupo étnico. Numa situação de mudança lingüística e cultural, como a que vem sendo vivida pelo Quênia nas últimas décadas, a manutenção da língua materna é talvez a mais importante característica de pertencimento. Saber *kiswahili*, e mais que isso, saber uma variedade nacional desta língua, diferente das variedades faladas na Tanzânia ou em Uganda, também estabelece uma identidade pessoal no nível nacional. Já o uso do inglês no Quênia é marca de uma boa educação e de modernidade. O grau de competência e o estilo de uso do inglês ajudam a identificar o nível de escolaridade: primário, secundário ou universitário, mas também caracterizam seu usuário.

It also marks the speaker's degree of modernization and Westernisation- often, these days, regardless of the speaker's manner of dress. Recently there has been great emphasis on the need for Kenyans to be proud of their cultural heritage. Western dress, which until very recently was one of symbols of modernization, is no longer as important as it used to be, although it is still significant, especially where expensive sartorial taste is involved. It is still the case, however, that if one is well dressed, in Western fashion, one is expected to speak English well...Another superficial feature of linguistic identity is the assumption of certain airs. Walking smartly, briskly and confidently in the manner attributed to British people during the colonial days, especially when combined with Western dress, usually give rise to the idea that that person needs to be addressed in English, on the often mistaken assumption that they might be annoyed or upset if their linguistic identity is overlooked (Abdulaziz, 1991, p. 400).

Segundo Abdulaziz, as marcas culturais que remetem ao padrão cultural ocidental são fatores importantes de se notar, pois estão intimamente relacionadas ao uso do inglês e à atitude/percepção do falante em relação a esta língua, e em relação às outras línguas faladas na região leste da África.

[...] in Kenya people in Western dress and with Western airs may be addressed in English; they may be objects of admiration, seen as having “made it” in life. In Tanzania, on the other hand, they may well be considered ridiculous, or stupidly arrogant, aping the exploiting classes of the colonialists. They might be deliberately addressed in Kiswahili, to upset them or shame them. In other words, in East Africa, as elsewhere, it is impossible to consider the use of English without at the same time considering the social, cultural and psychological contexts in which English and the other languages of the region are embedded (Op. cit., 1991, p. 401).

O que se pode perceber, claramente, é que o inglês está associado a prestígio socioeconômico. Musimbi Kanyoro⁴⁰, na mesma obra, ressalta que algumas das pessoas mais educadas (com maior grau de escolaridade) do Quênia, que ocupam cargos administrativos de alto prestígio político e que, portanto, possuem um alto *status* socioeconômico, são aquelas menos fluentes em *kiswahili* e outras línguas nacionais.

O inglês é visto, portanto, como meio de ascensão social, uma escada para o sucesso, daí a crescente motivação para se aprender inglês, que se reflete no currículo escolar das escolas do Quênia.

⁴⁰ Musimbi R. A. Kanyoro, integra a organização *The Lutheran World Federation*, Genebra, Suíça (Cheshire, 1991, xiii)

2.2.3 As línguas autóctones

O Quênia possui mais de quarenta línguas locais distribuídas em três grupos lingüísticos: as línguas *bantu*, as línguas nilóticas e as línguas cuxitas (ver mapas 3 e 4 em anexo). O grupo das línguas *bantu* constitui o grupo mais importante em número de locutores (2/3 da população). Há um quarto grupo lingüístico que reúne as línguas das minorias exógenas: o árabe, as línguas asiáticas (principalmente o *hindi*, *gujerati*, *punjabi* e *urdu*) e as línguas européias.⁴¹

Quadro I As línguas étnicas do Quênia

Grupos	Línguas	
Bantu	Oeste	luyia, kisii, kuria, gusii
	Centro	kikuyu, kamba, meru, embu, tharaka, mbere
	Litoral	mijikenda (digo, duruma, rabai, ribe, kambe, jibana, chonyi, giriama, kauma), taveta, pokomo, taita
	<i>kiswahili</i>	amu, bajun, pate, mvita, vumba, ozi, fundi, siyu, shela
Nilótico	Nilota	dholuo
	Teso	iteso, turkana
	Maasai	maasai, samburu, njemps
	Kalenjin	nandi, kipsigi, elgeyo, sabaot, marakwet, tugen, terik, pokoot
Cuxita	somalí, rendille, boran, gabbra, orma, sakuye, boni, dahalo, el-molo, ndorobo (dorobo), sanye	

⁴¹ Grignon, F. e Prunier, G. (1998) Le Kenya contemporain, Karthala et IFRA, Paris/Nairobi, p.26 (*apud* Ferrari,2005, p. 32)

2.3 Variedades lingüísticas e atitude no Quênia.

Mais de 50% da população fala línguas pertencentes ao grupo *bantu*, da família Níger-Congo, o quadro abaixo mostra que as línguas mais expressivas demograficamente, que se encaixam nesta categoria, são o *kikuyu*, *luhya* e *kamba*.

Quadro II As línguas nacionais mais faladas no Quênia. ⁴²

Língua	Locutores (em milhões)	%	Grupo lingüístico	Província
Kikuyu	5,3 M	18 %	Bantu	Central
Luhya	3,4 M	11,7 %	Bantu	Oeste
Dholuo	3,1 M	11 %	Nilo-saariano	Oeste e Sul
Kalenjin	2,4 M	8,4 %	Nilo-saariano	Rift Valley
Kamba	2,4 M	8,4 %	Bantu	Litoral
Gusii	1,5 M	5,4 %	Bantu	Nyanza
Meru	1,3 M	4,5 %	Bantu	Leste
Total	19,4 M	67,4 %		

Durante o período colonial, no Quênia, várias comissões foram criadas para discutir a questão do ensino das línguas maternas, assim, o “Beecher Report” de 1949, recomendava o uso e o ensino das línguas maternas nos três primeiros anos do ensino fundamental; posteriormente, em 1976, já no período pós-colonial, o “Gachathi Report” reforçou esta decisão. Mas a implementação desta política enfrentou vários problemas, sendo o maior deles a falta de material didático nestas línguas. Mesmo assim, essas línguas maternas ou vernaculares vêm sendo usadas como meio de instrução nas primeiras séries do ensino fundamental nas áreas onde são dominantes, normalmente no meio rural. Elas também são o veículo de comunicação e modo de expressar solidariedade nas interações intra-étnicas (Musau, 2004, p. 60).

A inter-relação entre língua e identidade cultural nem sempre é algo simples ou fácil de se explicar e, no caso da África, esta complexidade torna-se mais evidente.

Vamos reproduzir aqui, em tradução livre, um exemplo citado por Vic Webb⁴³ (2000, p. 110), na obra *African Voices- an introduction to the languages and linguistics of Africa*, pois julgamos que nos serve de modelo para visualizar a complexa situação lingüística vivida pelos jovens quenianos.

⁴² Leclerc, J.(2003) “Kenya “ in L’aménagement linguistique dans le monde. Québec, TLFQ, Université Laval, 10 de julho 2003, <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/afrique/kenya.htm> (16/04/2007)

⁴³ Vic Webb é professor do Departamento de Língüística e diretor do CentRePoL da Universidade de Pretória, Pretória, África do Sul.

“Othoro e Tiktik são dois garotos adolescentes, filhos de uma mesma mãe que possui como língua materna o *dholuo*, e de um pai cuja língua nativa é o *suba*. Os dois garotos usam o inglês e/ou o *kiswahili* quando estão sozinhos, mas quando brigam ou discutem entre si, é o *kiswahili* que predomina. Entretanto, para dar uma pitada de humor e dar um ar mais leve para a discussão, eles usam expressões do *sheng*, um código misto com itens lexicais provenientes do inglês, do *kiswahili* e de outras línguas quenianas (principalmente o *dholuo* e o *kikuyu*), superpostos no *kiswahili* como modo de se construir sentenças.

Quando se dirigem a seus pais, eles usam tanto o inglês quanto o *dholuo*, ou ambos. Desta forma, o *code switching* envolvendo o inglês e o *dholuo* é considerado normal nas conversas familiares. É importante notar que embora todos os membros da família falem o *kiswahili*, este dificilmente é usado nas interações familiares.

Os dois garotos nasceram em uma área predominantemente de falantes *kikuyu*, e quando alcançaram a idade de cinco e três anos, respectivamente, ambos falavam *kikuyu* com a mesma desenvoltura de crianças *agikuyu* da mesma idade. Como os seus pais não falam *kikuyu*, esta língua ficou reservada para as brincadeiras no playground, não sendo usada em casa. Alguns anos após seus pais terem sido transferidos da área *kikuyu*, os garotos perderam sua fluência nesta língua, que logo foi substituída pelo *kiswahili*, como língua de interação entre seu grupo de amigos.

Na escola primária, eles aprenderam o inglês e o *kiswahili* como matérias obrigatórias e tinham o inglês como meio de instrução. Fora da sala de aula eles falavam ambas as línguas. Como agora eles vivem num campus universitário, onde seus pais trabalham e por isso convivem com um grande número de pessoas estrangeiras, as línguas que mais utilizam são o inglês e o *kiswahili*. O inglês é usado para incluir crianças não quenianas em suas brincadeiras, embora quase todas as crianças não quenianas de todas as raças aprendam rapidamente o *kiswahili* e o usem fluentemente nas suas interações com amigos (todos estudam o *kiswahili* na escola).

Os garotos frequentam a National Schools, que admite candidatos provenientes de todos os distritos do país. Os professores, por sua vez, também vêm de diferentes regiões e possuem variados “backgrounds” lingüísticos. O inglês é, portanto, a língua preferida em várias situações dentro da escola, embora o *kiswahili* ainda seja amplamente usado pelos alunos em suas interações informais. Nossos dois garotos estudam francês como matéria obrigatória, o que quer dizer que podem ler textos elementares nesta língua e conseguem acompanhar um diálogo simples em francês.

Quando visitam seus parentes na área rural, eles usam o *dholuo* por necessidade, mas são rapidamente identificados como falantes “estrangeiros” por sua hesitação, demora em encontrar a palavra correta ou confusões nas estruturas das frases, mas no final conseguem se comunicar. A verdade é que agora são fluentes em inglês e *kiswahili*, mas menos do que fluentes em *dholuo*, que tecnicamente seria a língua de ambos em casa, uma vez que esta é a língua de sua mãe e a língua adotada por seu pai” (2000, p. 111).

2.4 O contexto de surgimento do *sheng*

Nos grandes centros urbanos da África, que normalmente enfrentaram um processo de urbanização extremamente rápido no período pós-colonial, com um crescimento populacional também muito rápido, as mudanças lingüísticas são inevitáveis. Deste modo, praticamente todas as línguas africanas utilizadas no meio urbano passaram por diferentes graus de transformação ou, em certos casos, deram origem a novos sistemas lingüísticos.

O surgimento de novas variedades lingüísticas na África está associado a duas situações distintas, segundo os estudos já realizados. Numa primeira situação, essas novas línguas⁴⁴ nasceriam da necessidade de se criar um código críptico por parte dos jovens delinqüentes urbanos e de uma necessidade identitária dos jovens moradores nos bairros próximos as áreas de concentração da delinqüência, onde se enquadra o *sheng* em Nairóbi e também outras línguas urbanas da África, como o *nouchi* em Abidjan, o *hindoubill* em Kinshasa, o *camfranglais* em Camarões, ou as variedades conhecidas como *Black Urban Vernaculars* na África do Sul, o *fanakalo*, o *tsotsitaal*, o *iscamtho*, o *tembisa mixed language* e o *Pretoria sotho*. A respeito destas últimas H. Ekkehard Wolff⁴⁵ comenta: *Particularly exotic in the urban African context are the newly emerging sociolects of juvenile delinquents and street gangs of semi-educated and jobless youth which are often imitated by more educated schoolchildren and students* (Wolff, 2000, p. 314).

Um comentário semelhante a respeito do *nouchi* é feito por S.Lafage:

Il a été créé par les jeunes qui ont abandonné l'école avec une connaissance plus ou moins suffisante du français. Très rapidement, il est devenu la langue des populations marginales: jeunes délinquants, loubards des quartiers populaires, membre de la "pègre" ivoirienne mais aussi étudiants qui y ont trouvé un code secret, bien à eux (Lafage, 1998, p. 280 *apud* Ferrari, 2005, p. 19).

O surgimento deste tipo de linguagem normalmente está associado ao espaço público, mais precisamente à rua. Será novamente Lafage quem comenta: *La rue est le lieu de rencontre privilégié des jeunes désœuvrés qui, comme dans toute société ont élaboré un code crypté permettant la reconnaissance à l'intérieur du groupe, et la distinction par rapport au reste du monde* (Lafage, 1998, p. 279 *apud* Ferrari, 2005, p. 19).

A segunda situação que dá margem ao nascimento destas línguas é o contato de cidadãos urbanos escolarizados, normalmente na língua européia oficial do país, com as línguas locais. Neste caso, segundo A. Ferrari (2005), trata-se principalmente de *code switching* e não exatamente de criação de novas línguas. Um exemplo deste caso, em Nairóbi, é a variedade lingüística conhecida como *engsh*, que aparece nos anos 80, portanto, posterior ao *sheng*. Ela surge nos bairros ocupados por uma população de alto poder aquisitivo e alta escolaridade, onde a língua veicular é o inglês. Como no caso do *sheng* ela se desenvolve entre os jovens, possuindo uma função identitária. Estes jovens são plurilíngües, falando o inglês correntemente, o *kiswahili* e suas línguas maternas.

⁴⁴ Durante o decorrer do texto utilizarei o termo língua para designar estas novas variedades lingüísticas.

⁴⁵ H. Ekkehard Wolff é professor de sociolingüística na Universidade de Leipzig, Alemanha.

Daremos aqui um exemplo:

(*Engsh*) “Pass for *mwa morrows* in your wheels, we do a swallow at *them Vuras*.”

(Inglês) *Come for me tomorrow in your car so that we can go for a drink at the Carnivore.*⁴⁶

(mwa= *me*; morrows= *tomorrow*; them Vuras= *Carnivore Restaurant*)

(Abdulaziz & Osinde, 1997, p. 55 *apud* Ogechi, N., 2005, p. 336)

De qualquer modo, todas estas novas línguas híbridas apresentam características muito semelhantes quanto às condições sociais, culturais e econômicas do meio onde surgem. Novamente será Lafage quem comenta o panorama:

*Bien des éléments sont similaires: une urbanisation explosive qui mêle des gens de tout âge, de toutes cultures, de toutes langues, de toutes religions qui n'ont guère en commun que les difficiles conditions d'adaptation aux problèmes de leur nouvel environnement. Dans ce cadre, le rupture entre les générations s'intensifie, l'adaptation des plus jeunes passant par le renforcement des liens avec ceux de leur âge dont ils partagent le mode vie, les inquiétudes et les mirages, au détriment des racines culturelles, morales ou religieuses (Lafage, 1998, p. 289 *apud* Ferrari, 2005, p. 14).*

A idéia recorrente, aqui, e que se aplica perfeitamente ao *sheng* é que essas línguas surgiram e se desenvolveram como resultado do contato entre diferentes comunidades africanas que se viram forçadas a chegar a um acordo com as novas situações impostas durante os períodos colonial e pós-colonial, que incluíam rápida urbanização, com a conseqüente “união” entre diferentes comunidades étnicas e culturais, e a concomitante exposição a diferentes modos de ser. No caso do Quênia, a juventude foi pega nessa transição, eles são “jovens de dois mundos” e querem um novo modo de expressar essa dualidade, essa nova “etnicidade”, e o fazem através do *sheng*. Bosire, comenta assim sobre o *sheng*:

Sheng is a way to break away, from the old fraternities that put particular ethnic communities in particular neighborhoods/”estates” and give them a global urban ethnicity, the urbanite: sophisticated, street smart, new generation, tough (2006, p. 192).

Forjar novos laços cria um desejo de se criarem novas formas de associações, novos modos de relacionamento, novas amizades, novas maneiras de socializar-se, de

⁴⁶ Uma tradução livre seria “ Passe amanhã com o teu carro para me pegar e irmos tomar alguma coisa no Carnivore”.

comportar-se, de vestir-se, maneiras de falar e portanto uma nova linguagem. O *sheng* surge então como o resultado culminante de um processo de hibridização⁴⁷, que Bhaktin descreveu como: *a mixture between two different linguistic consciousness, separated from one another by an epoch, by social differentiation, or by some other factor* (1986, p. 358).

2.5 Sheng : pidgin, crioulo, dialeto suaíli ou “code switching”?

Não é objetivo deste trabalho discutir a classificação do *sheng*, mas acreditamos ser relevante apresentar brevemente algumas considerações elaboradas por outros pesquisadores que se dedicam ao assunto.

Sheng pode ser considerado como uma língua de escolha, uma opção entre muitas. Com aproximadamente 40 línguas vivas em todo o Quênia atualmente, com duas delas, o *kiswahili* e o inglês como línguas co-oficiais, podemos nos perguntar de onde veio este novo código lingüístico e por que ele teria surgido. Mazrui (1995) afirma que o alicerce do *sheng* estaria na estratégia tradicional de alternância de código entre o *kiswahili* e o inglês (daí o termo *sh-eng*) utilizada pelos quenianos; já outros acreditam que o *sheng* tenha surgido da necessidade de se criar uma língua franca durante o período colonial, no início do processo de urbanização vivido pelo país. É possível que uma forma de código misto, talvez um pidgin, tenha surgido neste período.

Entretanto, a hipótese de pidginização para a origem do *sheng* é controversa. Osinde (1986) argumenta que *sheng* não é um pidgin, pois surgiu em áreas onde o inglês e o *kiswahili* já estavam estabelecidos como línguas veiculares e, portanto, não haveria necessidade de se criar um novo meio de comunicação.

Considerar *sheng* como um crioulo parece também não ser suficiente para defini-lo. A. Ferrari partindo da hipótese do ciclo pidgin – crioulo, onde um crioulo seria um pidgin que se tornou a língua materna de uma comunidade, recorre a Calvet :

[...]en imposant ainsi aux situations linguistiques la grille du cycle pidgin-créole, toutes les langues du monde pourraient être considérées comme des créoles, ce qui n'apporterait pas grand chose à la théorie et manquerait singulièrement de rigueur (1999, p. 204 apud Ferrari, 2005, p. 257).

⁴⁷ <http://www.qub.ac.uk/en/imperial/key-concepts/Hybridity.htm> Consultado em 03/10/2006. Embora o termo hibridização tenha sido visto em outras épocas como possuidor de uma conotação negativa, no sentido de adulteração e mestiçagem, é um termo que quando desprovido desta visão negativa, nos fornece uma visão mais abrangente do tipo de contato entre línguas, ambientes e aspirações que deram margem à criação do próprio processo.

Assim, para Ferrari, parece não haver razão para se diferenciar uma língua de um crioulo, o que é confirmado por Calvet quando este comenta:

[...]la spécificité des créoles est tout simplement leur jeunesse, qui fait que nous connaissons (ou croyons connaître) mieux leur histoire que celle des langues plus anciennes...mais rien ne distingue le fonctionnement d'un créole de celui d'une langue (Op. cit., 1999, p. 206).

A mesma autora valendo-se de Robert Chaudenson (1995), quando este comenta sobre as condições sócio-históricas do aparecimento de crioulos e distingue entre duas fases, a sociedade de habitação e a sociedade de plantação, comenta que parece ser evidente que o *sheng* não pode ser aparentado com um crioulo, pois as condições sócio-históricas de seu aparecimento são totalmente diferentes daquelas dos crioulos. Mokaya Bosire argumenta ainda:

[...]sheng does not qualify to be termed as such (a creole) since it is neither the primary language of its speakers nor does it draw its lexicon from one dominant language but from a multiplicity of sources (2006, p. 186).

Uma outra abordagem possível seria considerar o *sheng* como um dialeto suaíli, ou mais exatamente do *kiswahili* falado em Nairóbi, pois inegavelmente o *sheng* possui similaridades com o *kiswahili*, mas será A.Ferrari em seu trabalho de descrição da língua que argumentará:

D'après notre description, les différentes influences linguistiques qui ont donné naissance au sheng sont nombreuses (swahili, anglais, langues locales), et l'hybridation de cette langue touche aussi bien la morphologie, la phonologie, la syntaxe que le vocabulaire. C'est pourquoi, il me semble difficile ou plus exactement non exact d'attribuer au sheng le statut de dialecte swahili (2005, p. 259).

Uma das abordagens mais discutidas entre os lingüistas que se dedicam ao estudo do *sheng* é aquela que o considera um *code switching*. Por exemplo, Mazrui (1995, p. 176) afirma categoricamente que “Sheng is a slang based primarily on Swahili-English code switching” (grifado no original). Realmente, no Quênia, esta prática é amplamente empregada, tanto que Myers-Scotton (2002, p. 62; 1993, p. 12)

observa que a prática de *code switching* no Quênia é uma opção não marcada (*unmarked choice*), mas Bosire por sua vez, faz a seguinte consideração sobre o *sheng*:

Sheng is primarily an urban, youth commodity, code switching is fairly common across the age, gender and regional divides. In addition, code switching does not have the same negative connotations that Sheng has so that while Sheng is stigmatized in some sections of the population and is precluded from some discourses, Swahili-English code switching is considered fairly neutral, and even natural. Indeed, a considerable number of Sheng speakers who use Sheng primarily as an in-group identifier, depend on the crucial difference between Sheng and code switching to thrive and may be the reason why Sheng vocabulary is as fluid as a slang's (2006, p. 187).

Aurélia Ferrari se vale da definição do termo *code switching* dada por Gumperz: *The juxtaposition within the same speech exchange of passages of speech belonging to two different grammatical systems or subsystems (Gumperz, 1982, p. 59 apud Ferrari, 2005, p. 257)*, para argumentar sobre a hipótese de o *sheng* ser ou não uma alternância de código, e nos dá sua opinião :

Comme le montre la description du sheng, le sheng possède un système cohérent qui ne peut donc s'apparenter à un code switching, terme qui sous-entend le contact entre deux systèmes différents. En effet, nous sommes en sheng loin de l'alternance de langues puisque le sheng possède une grammaire, une phonologie et une morphologie qui lui sont propres, et un vocabulaire intégré à la langue. Nous noterons, cependant, que le fait de parler sheng n'exclut pas l'alternance de langues. Certains locuteurs de sheng font parfois du code switching sheng/anglais (Ferrari, 2005, p. 257).

Ao comentar a impossibilidade de se enquadrar o *sheng* exclusivamente em uma das categorias, a mesma pesquisadora comenta:

La seule particularité du sheng est d'être apparu en milieu urbain et de n'être toujours pas pour l'instant totalement fixé. Ceci est dû, comme nous l'avons noté précédemment, au fait qu'il reste toujours en contact direct avec les langues qui en sont à l'origine. Le sheng serait donc une langue mixte d'origine urbaine en voie d'émergence (Op. cit., 2005, p. 261).

De qualquer modo A. Ferrari acredita ser interessante que a pesquisa sobre este tipo de língua urbana esteja associada à pesquisa sobre contatos de língua.

2.6 O uso do *sheng*

A pesquisa realizada por Ferrari (2005) em relação ao *sheng*, em diversas áreas de Nairóbi, onde este código é mais empregado (South B, Mukuru, Dandora, Kayole, Mathare etc.), revelou muitos aspectos quanto à avaliação e utilização do *sheng* em domínios específicos. Percebeu-se que muitos falantes diferenciam o *sheng* do *kiswahili*, já outros os consideram variantes de uma mesma língua (*Op. cit.*, 2005, p. 56). Embora a maioria dos indivíduos sejam plurilíngues, sua pesquisa mostra que crianças com menos de 12 anos geralmente são bilíngües passivos, ou seja, eles compreendem o *sheng* e uma outra língua local, mas só são capazes de se exprimir em *sheng*. Segundo a pesquisadora, os indivíduos bilíngües passivos não são provenientes somente das áreas dos guetos, mas também de áreas habitadas pela classe média e alta e, segundo ela, é provável que no futuro estas crianças adquiram algum grau de conhecimento do inglês, pois o governo queniano vem implementando o ensino básico gratuito. Mas parece pouco provável que um dia esses jovens venham a falar suas línguas maternas ou paternas e isto se explica devido a uma perda de identidade cultural no meio urbano, agregada a uma política de ensino que, neste meio, negligencia a diversidade lingüística e um contato permanente com pessoas que possuem línguas maternas diferentes, o que favorece as línguas veiculares (*Op. cit.*, 2005, p. 56).

Assim, A. Ferrari pode estabelecer o perfil da utilização do *sheng* em Nairóbi, como segue:

- Nos bairros de classe social mais elevada (Westlands, Karen,...), os habitantes com menos de 30 anos comunicam-se entre si utilizando o inglês ou o *engsh* e mais raramente o *sheng*. Os mais velhos falam o inglês, suas línguas maternas e mais raramente o *kiswahili*.
- Nos bairros de classe média (South C, Mungoya,...), os jovens falam principalmente o *sheng* e parecem possuir uma tendência clara de recorrer ao *code switching sheng/inglês*. Os indivíduos na faixa etária entre 20 e 30 anos podem se comunicar com os membros mais velhos de suas famílias nas línguas maternas. Os mais jovens são geralmente bilíngües passivos, se compreendem suas línguas maternas não podem ou não mostram interesse em se comunicar com elas. As pessoas com mais de 40 anos falam suas línguas maternas quando seus interlocutores compreendem esta língua. Utilizam *kiswahili* não padrão ou *sheng* em outras situações e mais raramente o inglês, dependendo do nível de instrução.

- Nos bairros pobres (Dandora, Kayole, ...), os jovens falam o *sheng* e recorrem freqüentemente ao *code switching*, mas com menos freqüência do que os jovens dos bairros de classe média. As pessoas mais velhas falam suas línguas maternas quando a situação lhes permite, caso contrário, recorrem ao *kiswahili* e às vezes ao *sheng*.
- Nos guetos (Mukuru, Kibira, Mathare...), os jovens falam exclusivamente o *sheng* e o *code switching* com o inglês é pouco utilizado, tratando-se mais de empréstimos de termos específicos. As pessoas mais velhas falam suas línguas maternas e o *sheng*.
- O emprego das línguas maternas pelos jovens, em suas casas, aparece mais como uma obrigação quando precisam se comunicar com pessoas mais velhas ou que tenham chegado do interior recentemente. Algumas etnias usam suas línguas maternas com mais freqüência, como no caso dos *massais*.
- O *kikuyu* é conhecido pelos não *kikuyu*, como indivíduos *kamba* ou os *meru*, mas também pelos não *bantu*.
- O *code switching* entre língua materna/*sheng* e inglês/*sheng* é comum em todas as regiões de Nairobi, mas ocorre principalmente nos bairros mais ricos.
- Dentro dos transportes coletivos, os *matatus*, e no comércio, os vendedores e clientes que não se conhecem falam geralmente em *sheng*.
- Nos locais de culto, como nas mesquitas ou igrejas, as línguas utilizadas são normalmente o *kiswahili* padrão ou o inglês (eventualmente o árabe dentro das mesquitas). Somente as igrejas protestantes utilizam o *sheng* como meio de atrair os jovens.
- Dentro das casas onde ambos os pais são da mesma etnia ou de etnias diferentes, normalmente é o *sheng* que é utilizado pelas crianças, salvo nos bairros mais ricos.
- Na mesma conversa, os interlocutores podem mudar de língua várias vezes. Existem certos assuntos que são mais fáceis de serem abordados nas línguas maternas, como agricultura, culinária, outros são mais fáceis de se abordar em *sheng* ou em inglês, como a política e assuntos ligados à vida urbana.

2.7 Os vetores de propagação do *sheng*

O aparecimento do *sheng* na mídia, em Nairóbi, só acontece no final dos anos 90, quando as rádios locais começaram a veicular canções compostas por jovens, ligadas ao estilo raggae e ao rap. A partir daí o ramo publicitário percebeu o potencial do *sheng* para atingir a população jovem, e seu uso difundiu-se também na televisão e em *outdoors* da cidade. Uma rede de supermercados lançou um *slogan* em *sheng* que se tornou muito popular “ *Bob for bob utanunua mob*” (com pouco dinheiro, você pode comprar muito), *bob* significando 1 *shilling* queniano em *sheng*, e *mob*, um adjetivo invariável que significa ‘muito’, e o verbo *utanunua* sendo uma construção do *kiswahili*. Na área do gueto de Mukuru, onde realizamos nossa pesquisa, pudemos observar o uso de placas afixadas em pequenos negócios, anunciando a venda, por exemplo, de ‘leite fresco’, *fresh maziwa*, *maziwa* significa leite em *kiswahili*; *giza poa*, ou preço bom, em frente a pequenas pilhas de carvão que a população local utiliza como combustível e são vendidas ao largo das ruas. A mídia impressa ainda é toda em inglês ou *kiswahili*.

O transporte coletivo, em Nairóbi, é realizado, em sua maior parte, por peruas da marca Nissan, antigas e reformadas, conhecidas como *matatu*, pintadas com cores muito vibrantes e decoradas com nomes de cantores de rap, estilo de música sempre tocado dentro das peruas, numa altura que chega a incomodar os mais velhos. Esse é o único tipo de transporte coletivo que atende as áreas mais pobres da cidade, criando imensas filas no início da manhã e à tardinha. Os motoristas dos *matatus* são conhecidos como *madere* e os cobradores, como *makaracho*, em *sheng*. Alguns autores apontam estes trabalhadores como sendo os grandes responsáveis pela criação de novos termos em *sheng* (Gathigi 2000, p. 15; Samper, 2002, p. 32), pois criam expressões que no início não são compreendidas pelos passageiros, um código críptico; além disso, ajudariam na dispersão dos termos, devido ao caráter de mobilidade de seu negócio, atingindo várias regiões de Nairóbi.

A música rap e o movimento cultural hip hop estão intimamente ligados ao surgimento do *sheng* (Ferrari 2005; Ogechi, 2005; Samper 2002). Vamos, portanto, explicar brevemente as características destes movimentos para compreender assim sua influência sobre o *sheng*.

2.8 O hip-hop em Nairóbi

O movimento hip-hop surge nos bairros do Queens, do Brooklyn e principalmente no Bronx, nos Estados Unidos, onde uma população predominantemente negra e hispânica convivem lado a lado. Seu início remonta ao fim dos anos 60, mas será nos anos 70 que o movimento se estrutura, com a liderança de Afrika Bambaataa, membro de uma gangue de jovens negros, que toma consciência da inutilidade da violência e funda com seus amigos músicos e dançarinos uma nação calcada nas tribos da África do Sul unidas pela paz, *The Zulu Nation* (a nação zulu). Ele propõe códigos morais baseados fundamentalmente em regras de paz e de positividade (Ferrari, 2005, p. 62).

O movimento hip-hop rapidamente se espalha pelas grandes cidades do mundo. No meio urbano pluricultural, os jovens perdem suas identidades e passam a buscar seus pares nas ruas. Em grandes cidades, onde o movimento de migração constante reúne tanto pessoas vindas da área rural, que se ressentem do novo meio e ainda mantém laços com suas culturas, quanto jovens que se identificam mais com a cultura urbana, criando um vácuo entre as duas gerações, o que favorece a aproximação entre jovens da mesma geração, pois estes jovens compartilham os mesmos problemas, as mesmas aspirações e as mesmas ansiedades.

Na falta de valores tradicionais e religiosos, surgem novos valores, tais como a solidariedade entre pares do mesmo grupo e noções, como o desafio artístico em relação a si mesmo, aos outros, ao sistema e o *free style* (improvisação), tomam lugar dentro das representações identitárias dos jovens (*Op. cit.*, 2005, p. 62).

A África, que não escapou da falta de transmissão das culturas rurais dentro de suas grandes metrópoles, viu aparecer esse movimento no final dos anos 80. As jovens gerações africanas, no meio urbano, se vêm divididas entre os valores e o modo de vida ocidental veiculado dentro das grandes cidades e os valores africanos tradicionais.

Na África, como nos Estados Unidos, na Europa ou na América Latina, será sempre nas ruas ou nos bairros pobres (espaço público), que os jovens irão construir uma nova cultura. Assim, o rap nasce dos problemas gerados pela integração de estrangeiros dentro dos países que lhes acolhem, como por exemplo, a França, e os Estados Unidos, mas também dos migrantes das áreas rurais em direção ao meio urbano, no caso da África.

O pertencimento a uma cultura internacional é onipresente na vida cotidiana dos jovens dos guetos e dos bairros populares de Nairóbi. Isto se reflete na indumentária, na aparência pessoal (estilo de usar os cabelos), na música que escutam e na sua criação musical, no vocabulário utilizado, na maneira de viver e no modo de pensar.

Segundo Ferrari, atualmente, a referência tende a mudar e a identificação ocorre mais com a cultura hip hop, que chega à África nos final dos anos 80 e que vemos refletida em Nairóbi, através do grande número de jovens vestindo calças largas, usando as cores verde/amarelo/vermelho, roupas e calçados de grandes marcas de esporte (e imitações) e ouvindo rap. Desta forma, nos últimos anos vários grupos de rap surgem em Nairóbi cantando principalmente em *sheng* (Kalamashaka, K.South, Mashifta, Mau Mau etc.). O grupo Kalamashaka foi o primeiro a cantar em *sheng*; assim, o rap em *sheng*, influenciado pelo sucesso deste grupo, rapidamente se instalou na cena do hip hop queniano.

Na verdade, a cultura hip hop, que reúne a música, a dança, a moda e os grafites, fixou-se na África graças à música. Ali, esse movimento é visto como tendo suas raízes nas tradicionais culturas africanas, ainda que tenha se desenvolvido nos Estados Unidos, se espalhado pela Europa e América Latina, e retornado às suas raízes, na África. O hip hop africano passou a ter uma amplitude tão grande em certas capitais africanas que se tornou a forma de literatura oral moderna mais importante (*Op. cit.*, 2005, p. 63).

Em Nairóbi, cada vez mais os jovens se identificam com o movimento hip hop, considerado como um movimento de protesto nascido da recusa de ver persistir as injustiças e às suas diferentes expressões artísticas (música, dança, grafites) (ver fotos 7 e 8), onde o princípio se baseia na arte de criar um sentimento coletivo positivo e ao mesmo tempo contornar as regras impostas pelo sistema.

Para A. Ferrari (2005) o movimento hip hop através de suas expressões artísticas, notadamente a música, é extremamente importante para se compreender a expansão do *sheng* não só no Quênia, mas em outras áreas geográficas da África do leste. Os temas recorrentes nas músicas evocam as dificuldades de se viver e sobreviver nos guetos e nas ruas, ou seja, a pobreza.

Os *rappers* geralmente pregam a não violência e a referência a Deus está presente em muitas letras. As palavras de ordem dentro do universo rap, segundo pudemos constatar em nossa pesquisa de campo, são muitas e são também mencionadas por

Ferrari 2005, p. 72). Assim, temos : *Shasema* (literalmente, ‘já dito’, permitindo insistir em uma mensagem já citada anteriormente); *Pamoja* (literalmente, ‘juntos’, insiste na importância de se unir, mostrar solidariedade)⁴⁸; *Roho Juu* (literalmente ‘espírito alto’)⁴⁹ como um *slogan* de encorajamento; *Sikia* ‘escute!’ e *Ogopa* ‘tenha medo!’ permitem chamar atenção; *Jeshi* ‘armados!, prontos para a luta’ marca a importância de se unirem, de se organizarem contra o poder (estado); *Fungua Macho* ‘abra os olhos!’ apela para que se veja a realidade e não confiar nas aparências.

É interessante notar como Ferrari avalia o rap queniano:

Sur la forme, le hip hop kenyan est assez “poli” [...] Em effet, on ne retrouve pas dans les textes de rap kenyan de grossièreté ou d’insultes. Le respect de la famille et des femmes dans le rap kenyan est plus présent que dans le rap occidental (2005, p. 73) (grifo nosso).

Assim, gostaríamos de ressaltar que a emergência do hip hop em Nairóbi trouxe conseqüências importantes ao *sheng*, ao influenciar a construção de novas identidades entre os jovens, criando comportamentos que se refletiriam no processo de criação de novos termos e servindo, através da música, como vetor de propagação desse código lingüístico.

⁴⁸ A expressão *Pamoja* faz parte de nosso corpus, e está analisada em detalhe no capítulo III.

⁴⁹ O substantivo *Roho*, em *kiswahili*, significa ‘espírito’ e *juu* ‘alto’.

CAPÍTULO III

A Polidez em *Sheng*

3.1 Metodologia da pesquisa

3.1.1 O local da pesquisa

A área onde realizamos nossa pesquisa foi o distrito conhecido como South B, na porção sul de Nairóbi, onde fica situado um dos maiores guetos da periferia, o gueto de Mukuru (ver mapa de Nairóbi e fotos do gueto em anexo).

O distrito ou bairro de South B fica a vinte minutos do centro de Nairóbi, quando utilizamos uma condução pública, os *matatus*. O bairro possui três ambientes distintos: um ‘*shopping center*’, expressão usada pelos moradores para designar a única rua de comércio do bairro, onde lojas de roupas, calçados, mercearias, lanchonetes (ao estilo africano) e lavanderias se misturam a um comércio informal espalhado pelas calçadas, onde se pode encontrar serviços de costura, realizados em máquinas de costura manuais, bancas de frutas, sapatos e roupas usadas, utensílios para casa e material elétrico, venda de “churrasquinho”, conhecidos como *nyma choma* (literalmente ‘carne assada’), preparados em pequenos fogareiros a carvão, venda de legumes e verduras espalhadas em lonas pelo chão. Esta rua de comércio fica a dois passos da entrada do gueto e é nela que as crianças e os jovens que vivem nas ruas dormem e se socializam. Esse comércio atende as outras duas áreas do bairro. Uma delas é a área composta por residências de classe média, onde convivem africanos (a grande maioria), indianos e paquistaneses, em casas bem protegidas por cães e grades nas janelas. Um grande muro separa essa área de classe média da área onde fica propriamente o gueto de Mukuru, com seus inúmeros pequenos barracos.

A população de Mukuru começa a ter um crescimento expressivo durante os anos 70 devido à escassez de alimentos no interior do país ocasionada por problemas climáticos. Secas sucessivas forçam habitantes de várias regiões a se mudarem para Nairóbi fugindo da fome. Nessa época há um grande afluxo de população da etnia

kamba provindos da região de Machacos. No mesmo período, uma guerra entre *somalis* e *borans*, no norte do Quênia, provoca um grande fluxo migratório em direção à capital e um grande número de mulheres acompanhadas de seus filhos se instalam na área de Mukuru. No período de 1980-1981, uma grande seca na região *kikuyu* de Muranga, aumenta ainda mais a população do gueto.

A população atual de Mukuru está estimada em 150.000 habitantes, embora este número seja aproximado, pois é difícil fazer um recenseamento preciso dentro de uma favela tão grande, que é tida como uma das que mais cresceu nos últimos anos em Nairóbi.

As habitações (barracos) são feitas normalmente de folhas de zinco onduladas; não há água encanada e os moradores são obrigados a pagar para encher galões e latas em algumas poucas torneiras existentes, que fornecem água não potável. O fornecimento de energia elétrica é instável e tem sido causa de conflitos.

A história da migração nesta área mostra que há uma grande diversidade étnica; embora não haja qualquer tipo de segregação, as pessoas tendem a se agrupar segundo suas etnias. Assim, surgem “ilhas” étnicas, o que faz com que Mukuru hoje esteja dividida da seguinte forma: *Marigoine*, 8.000 habitantes, *Fuata Nyayo*, 15.000 habitantes (local da sede do Rekebisho); *Kissi village*, também chamada de *Soweto*, 20.000 habitantes; *Mukuru kwa jenga*, 15.000 habitantes; *Commercial*, 8.000 habitantes, *Kayaba*, 40.000 e *Lunga Lunga* 40.000 habitantes (Ferrari, 2005, p. 48).

Por mais estranho que pareça, a vida nestas áreas faveladas é mais cara do que em áreas habitadas pela população de maior poder aquisitivo, pois estes últimos contam com melhor infraestrutura. Na favela, tudo deve ser comprado, a água comprada nas torneiras é muito mais cara do que a fornecida pela rede oficial. Os banheiros são públicos e cobra-se uma taxa de utilização. A rede elétrica é alvo de numerosas ligações clandestinas, que constantemente sofre pane ou pega fogo. Quem não tem eletricidade usa lamparinas a querosene ou baterias de carros. Espaços extremamente reduzidos abrigam famílias inteiras e o preço do metro quadrado é caro, se comparado com outras áreas de Nairóbi.

Em função da proximidade das habitações, o fogo se espalha muito rapidamente e todos os anos muitos perdem a vida por esta razão. A época das chuvas também traz problemas aos moradores, pois as habitações próximas ao rio Ngong são muitas vezes

levadas pela enchente e seus moradores perdem tudo. As ruas tornam-se um lamaçal difícil de transitar.

Entretanto, os maiores problemas nestas áreas de favela, apontados por pesquisadores (Kilbride, Suda, Njeru,2000; Ferrari,2005), são: a crescente expansão da AIDS, a violência e o consumo de álcool e drogas, todos correlacionados entre si. Em Mukuru, praticamente todos os jovens consomem algum tipo de droga e a população em geral utiliza o álcool para, segundo eles, esquecer seus problemas cotidianos.

Uniões oficiais são raras e as situações de concubinato não duram muito e, quando terminam, as mulheres partem com seus filhos para viverem em outras áreas. A delinquência é comum, mas quando seus autores são pegos em flagrante, atos violentos de justiça popular podem levar à morte do infrator. Brigas entre gangues rivais são comuns. O comércio ilegal é tolerado e o comércio fixo ou ambulante pode ser encontrado em qualquer lugar; assim, serviços de cabelereiro, “restaurante”, “hospedaria”, lavagem manual de roupa etc., coexistem com vendas de produtos diversos, mas tudo é taxado pelas “autoridades” do gueto. O comércio ilegal se refere à prostituição, à venda de uma bebida alcólica muito forte produzida no local, chamada ironicamente de *kill me quick*, à maconha, conhecida como *bhangi*, e a neuro-epiléticos provenientes de um hospital psiquiátrico existente nas proximidades (Ferrari,2005, p. 50).

3.1.2 A ONG Rekebisho e sua sede em Fuata Nyayo

A ONG Rekebisho⁵⁰ foi fundada pela pesquisadora Aurélia Ferrari durante os anos em que morou em Nairóbi, com o intuito de assistir jovens e crianças de rua da área de Mukuru, um dos locais de sua pesquisa sobre o *sheng*.

O barracão e o espaço adjacente, que abriga a ONG, ficam no centro da área conhecida como Fuata Nyayo. Para se chegar ao barracão é preciso transitar por estreitas passagens que formam um real labirinto, onde o espaço público e o privado se confundem; não há quase nenhuma privacidade e não raro crianças são lavadas em bacias no meio das ruelas; pessoas escovam os dentes, lavam roupa, cozinham e se

⁵⁰ Rekebisho: em *kiswahili*, ‘refazer com bons propósitos’.

reúnem para conversar nos mesmos espaços exíguos. Isto cria uma cacofonia de sons e uma mistura de odores muito peculiar.

O objetivo da ONG é tentar atrair e “recuperar” crianças de rua e jovens (ex-crianças de rua), para que se afastem da criminalidade e do uso de drogas mais pesadas (a prática de cheirar cola ou algum tipo de solvente é considerada algo leve), ao serem incentivados a se dedicar a atividades esportivas e criativas, como a pintura (ver fotos 7 e 8 em anexo) e a música (sempre o rap), daí o nome Rekebisho ‘refazer com bons propósitos’.

O “barracão” é construído com folhas de zinco ondulado apoiadas numa estrutura de madeira (ver fotos 5 e 12 em anexo), ou seja, só se distingue das outras habitações pelo tamanho. No interior, como mobília, há uma mesa e dois bancos toscos dispostos perto da única janela existente. O ambiente é escuro e mal ventilado. Na área externa, construída em 2006, os rapazes cozinham, lavam e secam roupas, jogam bola e praticam exercícios de musculação. Alguns dos jovens mais velhos dormem no barracão, outros só passam o dia e retornam para suas habitações no gueto ou voltam para a rua. Assim, o número de rapazes que freqüentam a área do Rekebisho oscila entre vinte a quarenta jovens, com idades que variam de 9 ou 10 anos até 29 anos. Moças raramente são vistas; duas ou três, no máximo, aparecem esporadicamente, mas não permanecem por muito tempo. Algumas crianças bem pequenas às vezes acompanham os pais até o barracão, uma vez que alguns rapazes já são pais e tomam conta das crianças para que suas mulheres possam trabalhar. Para elas, às vezes, é mais fácil conseguir algum tipo de emprego (domésticas ou vendedoras), se comparado com os rapazes, pois estes são vistos com desconfiança, quando não são até mesmo temidos, pois alguns realmente possuem ou já possuíram problemas com a polícia. Essas crianças pequenas crescem aprendendo o *sheng* como primeira língua.

3.1.3 O fenômeno “criança de rua” no Quênia.

Uma criança de 10 anos corre atrás de um pequeno brinquedo, um objeto feito de arame, madeira e espigas de milho. O “carro” tem também um passageiro, com cabeça e braços, que está “conversando” com o garoto, o diálogo pode ser inferido, pelo movimento dos lábios e a atenção do menino em seu “carro”. A rua estava congestionada com o vai e vem de pedestres no final da tarde, estes aparentemente nem notavam o menino de rua movendo-se entre eles, como se soubesse para onde estava se dirigindo. Seguindo-o a certa distância, por um período curto de tempo, eu logo me encontrei numa “rotatória”, o destino do menino. O local era uma elevação gramada rodeada por uma avenida onde veículos de vários tamanhos, formatos e cores passavam rapidamente, competindo para entrar em uma das quatro vias marginais e assim prosseguirem em direção a seus destinos, locais ou distantes. Um pouco antes de chegar à rotatória, outros garotos que estavam deitados descansando na elevação do terreno, onde comem e dormem, cumprimentaram o garoto. Pouco antes de cruzar a avenida que circunda a rotatória, o garoto protege seu brinquedo com as pequenas mãos, ao desviar de um carro para chegar em segurança a sua “casa”, o lugar onde ele dorme e às vezes cozinha batatas e outros vegetais recolhidos de algum local onde foram descartados por serem considerados impróprios para o consumo, mas que ele divide com seus comparsas. Ao fundo era possível se ouvir o barulho dos carros que passavam por perto e que emanavam fumaça de seus escapamentos, fumaça que as crianças já haviam se acostumado a respirar. Seus companheiros, por volta de 10 meninos, vestidos em roupas sujas, rasgadas e descalços, o cumprimentaram calorosamente. Ao se sentar e colocar no chão seu brinquedo, ele pegou uma pequena garrafa e juntou-se aos outros cheirando cola (Notas de campo, Kilbride 1995) (Kilbride, Suda, Njeru 2000, p. 1).⁵¹

Existem padrões recorrentes nas vidas de crianças de rua em qualquer lugar do mundo, incluindo o Quênia. Antes de tudo precisamos enfatizar que crianças de rua são, na verdade, crianças! Comportamentos de criança, como por exemplo, brincar, chorar, chupar o dedo, provavelmente passam despercebidos entre as atividades rotineiras “adultas”, que são comuns entre as crianças de rua do mundo todo (Glasser, 1994 *apud* Kilbride, 2000, p. 2). O status de criança não é imediatamente reconhecido entre meninas de rua, que vivem de prostituição (*survival sex*) e entre garotos que sobrevivem como coletores de lixo, para não mencionar uma aparente atitude adulta de “liberdade”, uma independência em relação a uma autoridade adulta, típica da maioria das crianças de rua em todo o mundo. Crianças de rua vão desde bebês nascidos nas ruas, até jovens com 16-18 anos, quando a maioria das sociedades define um indivíduo como adulto. No Quênia, “street children”, às vezes, inclui garotos com mais de 20 anos. A maioria das crianças de rua do mundo são meninos, e isto inclui o Quênia (Kilbride, 2000:2).

⁵¹ O texto foi traduzido por nós numa versão livre.

O garoto com o brinquedo, da epígrafe, como muitos dos aproximadamente 100 milhões de crianças de rua no mundo é um menino “da” rua. Estas crianças “das” ruas regularmente dormem ao relento, longe de casa. Crianças de rua, sem teto, que podem ser vistas dormindo em lugares tais como calçadas, sob marquises em frente a lojas, jardins ou rotatórias perfazem 20% das crianças de rua do mundo (Glasser, 1994 *apud* Kilbride, 2000, p. 2). Como em todo lugar, a maioria das crianças de rua no Quênia (aproximadamente 80%), retorna para dormir em casa, com frequência suficiente para serem vistos como crianças “nas” ruas, onde eles, diariamente, lutam para sobreviver (*Op. cit.*, 2000, p. 2).

A procura por comida, de qualquer tipo, é um comportamento compartilhado por crianças de rua do mundo todo. Seja procurando em lixões, seja recolhendo restos em mercados ou restaurantes, crianças de rua constantemente enfrentam o desafio de encontrar comida, uma tarefa normalmente problemática no meio urbano. No Quênia, crianças de rua são conhecidas como *chokora*, um termo do *kiswahili* que se refere àquele que revira latas de lixo ou montes de lixo à procura de alimento ou coisas de valor. Basicamente, uma estratégia para sobreviver.

O *status* social estigmatizado das crianças de rua do Quênia, como o de seus iguais em qualquer outro lugar do mundo, pode ser visto na constante hostilidade por parte da polícia e do medo demonstrado pelo público, simbólicos de suas vidas vividas longe da escola, da família e da comunidade, em contraste ao contexto social legitimado esperado para crianças. Kilbride, comentando a reação das próprias crianças, diz:

Kenyan street children are preoccupied as much if not more with fears of police harassment and negative reactions to them from the public as they are from any sense of being “homeless” or without food. Still, children in our research strike us as being similar to homeless adults described elsewhere in their adaptive strategies for survival (Kilbride,2000, p. 7).

Em 1969, o Quênia possuía somente algumas centenas de crianças vivendo nas ruas, na época conhecidas como *parking boys*, hoje estima-se que sejam de 10.000 a 30.000, somente em Nairóbi (*Op. cit.*, 2000, p. 4). Quaisquer que sejam as causas apontadas para este aumento significativo, todos os pesquisadores que estudam o fenômeno das crianças de rua, na África, concordam que a destruição da organização familiar é o fator mais imediato, aquele que “empurra” e leva a criança a deixar sua

casa, indo diretamente para as ruas ou eventualmente chegar lá como uma criança “das” ruas (Dogde&Raundalen,1991; Bamurange,1998; Le Roux,1996 *apud* Kilbraide, 2000, p. 5). Mas a situação destas crianças e suas famílias desagregadas são, em grande parte, o produto da maciça migração urbana em direção a Nairóbi e outras grandes cidades quenianas, como Mombaça e Kisumu, fato que, como já mencionamos anteriormente, vem ocorrendo desde a independência do Quênia em 1963.

De qualquer modo, Kilbride nos lembra que ser rotulado com o *status* social *street children*/criança de rua, é um “evento” na vida destas crianças. Philip Salzman define um evento como uma seqüência de ações e conseqüências. Ele escreve: “o maior interesse para nós é o impacto que um evento possui na vida das pessoas, o modo como ele (evento) redireciona as vidas destas pessoas, as molda, as determina, as extingue, as liberta. Pessoas não vivem em ambientes estáveis e estáticos” (Salzman,1998, p. 3 *apud* Kilbride, 2005, p. 8). Enquanto o fenômeno *street children* é um evento atual, contemporâneo, no Quênia, e o *status* de criança de rua é um rótulo temporário, “carregado” por crianças específicas, nós podemos também perceber que a vida nas ruas é composta de específicos eventos recorrentes, incluindo-se aí, por exemplo, estratégias de trabalho, rotinas recreacionais, envolvimento amorosos, entre outros, eventos que dão forma a uma complexa vida social vivida em comunidade com outras crianças de rua. Em suma, “criança de rua” não é somente um rótulo pessoal com uma temporalidade histórica, pois mesmo para aqueles que são crianças de rua, é claro que suas vidas sociais são muito mais complexas do que um simples rótulo, *street children*, pode implicar.

Os grupos de jovens e crianças de rua de Nairóbi constituem comunidades dentro das quais os valores de sobrevivência se transmitem. Estes jovens, por sua própria situação, que os isola do mundo exterior, constituem uma comunidade excluída que busca reconstruir dentro do grupo laços sociais baseados na ajuda mútua, em função da perda de identidade étnica e religiosa e da dissolução dos laços familiares.

3.1.4 A pesquisa de campo

A pesquisa baseou-se na coleta de dados obtidos durante duas viagens de campo, realizadas, respectivamente, nos anos de 2005 e 2006. No primeiro período, entre maio e agosto de 2005, nossa permanência na África dividiu-se entre a Tanzânia, mais precisamente na Universidade Estadual de Zanzibar, onde freqüentamos o curso de *kiswahili* para estrangeiros com o objetivo de aprofundar nosso conhecimento da língua, e depois, o Quênia, inicialmente em Mombaça e em seguida nosso principal destino foi Nairóbi.

A capital do Quênia impressiona desde o primeiro momento por ser uma cidade extremamente cosmopolita, altamente urbanizada e, por isso mesmo, fadada a apresentar os mesmos problemas de qualquer outro centro urbano contemporâneo.

Como mencionado anteriormente, nosso trabalho teve como local de apoio o barracão que serve de sede para a ONG Rekebicho, pois esta seria, segundo a pesquisadora e fundadora do Rekebicho, Aurélia Ferrari, a melhor forma de nos aproximar da comunidade de Mukuru e travar contato com as crianças e jovens de rua de South B. Permanecemos ali por três semanas, procurando dia a dia estabelecer uma base de confiança e progressiva aceitação, que nos permitisse adentrar o universo (tão estranho para nós) dos “construtores” do *sheng*. A partir da prática da “observação participante”, como proposto por Malinowski, ao convivermos com aquelas pessoas e compartilharmos de seu dia a dia, começamos a conhecer e reconhecer algumas expressões usadas para cumprimentos em *sheng*, durante as inúmeras interações que acontecem diariamente na área do Rekebicho, com o constante entra e sai de crianças e jovens que ali se encontram diariamente. Alguns têm suas habitações dentro de Mukuru, réplicas reduzidas do barracão, ou seja, espaços muito exíguos, normalmente sem janelas, contendo uma cama, às vezes algum tipo de móvel ou prateleira que serve para guardar seus poucos pertences. O chão pode ser de terra batida ou cimentado, o que torna o ambiente muito frio e úmido no inverno de Nairóbi⁵², e extremamente abafado no verão. Outros são crianças e jovens que vivem ao relento nas ruas entorno do centro comercial de South B, conhecido como “*shopping center*”.

⁵² Nairóbi é uma cidade localizada nas bordas do Rift Valley, em um platô de considerável altitude, o que explica seu clima ameno. No inverno, as temperaturas podem cair até abaixo de 10 graus.

Muitos desses jovens vão ao barracão para praticar atividades esportivas, como exercícios de musculação em “aparelhos” rudimentares, normalmente adaptados de peças de carro ou caminhão, ou simples latas de tinta cheias de concreto, outros treinam luta de box em sacos de areia utilizando velhas luvas de box doadas. Em nosso primeiro período de convivência pudemos observar a excitação promovida durante os preparativos para um campeonato de box num subúrbio de Nairóbi, do qual dois integrantes do Rekebisho participariam. Fui “convidada” a colaborar com as sapatilhas dos lutadores e, como estes venceram suas respectivas lutas, nos concederam a honra de subir ao ringue para entregar o certificado de participação aos dois lutadores. Esse convite para subir ao ringue, embora causasse um certo constrangimento, foi o modo que usaram para sinalizar que a *muzungu*⁵³ havia sido aceita no “pedaço” do Rekebisho.

Esse primeiro período serviu mais para romper barreiras pessoais/culturais e conquistar-lhes a confiança do que para realizar uma significativa coleta de dados. Todo este processo de aproximação demandava tempo (aprendi na prática que o tempo africano é muito diferente da nossa noção de tempo ocidental), e ao final de três semanas de convivência, com um saldo muito positivo, traduzido por inúmeros amigos, retornamos ao Brasil.

Voltamos à África um ano depois. Retornar ao Quênia foi muito prazeroso, pois pudemos reencontrar nossos amigos do Rekebisho. Tivemos certeza, então, de quão importante havia sido investir tempo e carinho na construção de nosso relacionamento com aquelas pessoas. Desta vez ambos os lados estavam preparados, nós sabíamos o que procurar e eles se mostravam à vontade e dispostos a cooperar. Durante três semanas convivemos mais uma vez com os rapazes e a comunidade do gueto. Desta vez decidimos nos hospedar em um pequeno hotel próximo ao centro comercial de South B, distante quinze minutos a pé do barracão, isso permitia que nos deslocássemos sem ter que usar os *matatus* (peruas coletivas), atividade que nos tomou muito tempo na primeira viagem. Assim, com mais tempo junto da comunidade, além de vivenciar o seu cotidiano, pudemos participar de diversas atividades que aconteciam dentro e fora do “barracão”, o que nos proporcionava inúmeras situações favoráveis para a coleta de dados sobre polidez, pois as interações face a face estavam sempre ocorrendo com a constante entrada e saída de pessoas que diariamente circulavam pela área do Rekebisho e, como na favela as fronteiras entre o espaço público e o espaço privado são muito

⁵³ *Muzungu* é um termo do *kiswahili* que designa qualquer pessoa branca. Era o modo como a maioria dos jovens se referia a mim.

tênuas, nossas chances de observar como se davam as relações de vizinhança (que muitas vezes substituem as de parentesco dentro do gueto) eram ampliadas.

No espaço de um ano, a área do Rekebisho havia sido aumentada, contando agora com um “pátio” interno. O número de rapazes que ali se abrigavam também havia aumentado e existia agora uma população flutuante, pois em determinados dias da semana saíamos para “convidar” crianças e adolescentes que viviam nas ruas para virem tomar banho, lavar suas roupas e compartilhar de uma refeição quente que preparávamos no pátio do barracão.

3.1.5 A coleta de dados

A coleta de dados consistiu, basicamente, em assistir às conversas que se desenrolavam nos encontros cotidianos, quando procurávamos, principalmente, ficar atenta a qualquer tipo de encontro onde se esperava uma troca de cumprimentos, demonstrações de agradecimento ou desculpas, e despedidas, tentando ao mesmo tempo ser sensível à observação do contexto onde estas manifestações ocorriam.

O próprio fato de conviver diariamente com a comunidade nos obrigou a aprender como cumprimentar, agradecer ou despedir em *sheng*, pois este era um comportamento esperado e requerido para uma (ainda que parcial) inserção no grupo.

A necessidade de saudar de modo “adequado” levou-nos à interiorização de suas regras, além de forçar-nos a confrontar nossas próprias noções de saudação e cumprimento, não só em *sheng*, mas também em *kiswahili* e no inglês. Outro fator positivo foi a frequência com que ocorriam as situações de saudação, pois praticamente todo novo encontro gerava um cumprimento e uma despedida, quando, não raro, também aconteciam agradecimentos, desculpas ou demonstrações de incentivo.

O paradoxo do observador/pesquisador, descrito por Labov, foi mais sentido quando de nossas tentativas de gravar as saudações em situações espontâneas. Nossa presença, ou pior que isso, a própria visão do gravador no momento imediato do encontro, gerava sempre uma certa alteração no comportamento - alguns sentiam-se constrangidos, outros passavam a brincar, muitos achavam suspeito nosso comportamento (as crianças de rua são muito desconfiadas em relação aos mais velhos,

principalmente no caso de uma pessoa branca). Fora isto, era difícil saber com exatidão quando um encontro ocorreria e o momento era tão fugaz que muitas vezes ações concretas como ligar o gravador ou a filmadora demandavam um certo tempo, durante o qual o cumprimento acontecia e terminava. Na despedida, então, o fato se agravava, pois não era possível prever quando resolviam se retirar. Filmar ou fotografar implicava uma demonstração mais clara de nosso interesse, o que corrompia a espontaneidade; além disso, muitos declaravam explicitamente que não queriam ser fotografados ou filmados. Acreditamos ser necessário ressaltar que muitas vezes as crianças de rua chegavam ao barracão em um estado muito alterado de comportamento, em função do consumo excessivo de drogas, o que as impedia até mesmo de se comunicarem coerentemente, ou em alguns casos os tornava agressivos. Desse modo, praticamente toda coleta de dados foi baseada na observação participante, mas registrada em nosso caderno de campo. Essa forma de registro não nos pareceu ser menos válida, pois, dois textos, o primeiro de autoria de J. G. Magnani, “O velho e bom caderno de campo”, e o segundo, *Strategies of status manipulation in the wolof greeting* de Judith T. Irvine, ratificam a eterna validade desse instrumento para uma pesquisa etnográfica. Procuramos transcrever as anotações sempre de maneira muito minuciosa, para que posteriormente pudéssemos lembrar os detalhes na hora da análise e também possibilitasse a (re)construção dos diálogos, ainda que hipotéticos, da forma mais fiel possível, onde situações de saudações ocorressem. Listas de termos eram organizadas diariamente e, sempre que um mesmo termo aparecia repetido em nossas anotações, pedíamos explicações detalhadas aos informantes que nos auxiliavam mais constantemente; quando possível pedíamos imediatamente aos próprios interactantes que nos explicassem por que haviam usado esta ou aquela expressão; procurávamos então verificar onde e como seriam empregadas novamente. Trouxemos gravações dos termos coletados, que foram lidos por integrantes do Rekebisho, para o caso de ser preciso verificar a correta transcrição dos termos. Em relação à filmagem e às fotos foi necessário entrar em acordo para, ainda que de modo um tanto lúdico, alguns freqüentadores do barracão concordassem em repetir, diante da câmera, o gestual que acompanha alguns dos cumprimentos.

Organizamos um breve questionário com o objetivo de conseguir uma amostra do perfil sociolinguístico de 50 jovens moradores de South B, freqüentadores do Rekebisho. Neste questionário formulamos perguntas que nos auxiliariam identificar a avaliação que os falantes de *sheng* fazem ao utilizar essa língua para as trocas de

saudação em diferentes situações de contato. Devo reconhecer que somente mais tarde percebi que foi pouco explorada a oportunidade de aplicar um questionário. Como a preocupação principal sempre foi a observação dos atos de fala dentro do contexto onde aconteciam, como prescrito para uma abordagem qualitativa⁵⁴, não foi avaliada corretamente a utilidade deste recurso. Certamente esse deslize não se repetirá. Fui auxiliada por dois integrantes do Rekebicho para conseguir voluntários para as respostas. Cabe ressaltar que os rapazes sempre se referem aos seus grupos étnicos como “minha tribo”, e dão a impressão de ter orgulho ao usarem o termo “tribo”. Fui aconselhada a usar esta expressão ao lado de etnia pelos informantes que me auxiliaram .

Um modelo do questionário, a tabela contendo os dados do perfil sociolinguístico dos informantes, e a análise das respostas estão em anexo.

No final desta segunda viagem de campo acompanhei um dos rapazes do Rekebicho até Kisumu, a terceira maior cidade do Quênia, localizada às margens do lago Vitória, numa área predominantemente ocupada pela etnia *luo* com o intuito de verificar e confirmar o fato de ter o *sheng*, ou pelo menos parte de seu vocabulário, se espalhado para fora dos limites de Nairóbi, “viajando” pelo corredor urbano formado pelas cidades que margeiam a linha do trem, levado pelo deslocamento da mão de obra migrante. Pude realmente constatar que entre a população jovem que circula pelas ruas de Kisumu, várias expressões em *sheng* são usadas como saudação. Foi possível também verificar o comportamento de um falante de *sheng* quando retorna à sua região de origem e à convivência familiar na área rural, pois passei dois dias na “shamba” ‘propriedade rural’ da família do rapaz. Ali as regras de comportamento ainda se baseiam muito na tradição do povo *luo* e o rapaz jamais usou o *sheng* para se comunicar, mesmo suas atitudes foram modificadas, mostrando um comportamento de extremo respeito e consideração pelos membros da família.

⁵⁴ A abordagem qualitativa é aqui entendida como explica Trask, R. L. 2004, p. 16.

3.2 Análise dos dados

Esta seção se divide em duas partes: na primeira apresenta-se, de modo breve, aspectos da fonologia, morfologia e sintaxe, do *kiswahili* e do *sheng*, que auxiliarão a compreensão da parte seguinte, a análise das expressões que compõem o *corpus* da pesquisa.

Abreviações

1p : 1ª pessoa

2p : 2ª pessoa

3p : 3ª pessoa

Adv. : advérbio

Ap. : aplicativo

C. : consoante

Cl. : classe

Fut. : futuro

Inf. : infinitivo

IP. : índice pronominal

N. : nome, substantivo

Neg. : negativo

Obj. : objeto

Pas. : passado

Pl. : plural

Pref. : prefixo

Pres. : presente

S. : singular

V. : verbo

3.2.1 O *kiswahili*

O *kiswahili* é a língua falada pelos *waswahili*, o povo suaíli, conhecida em inglês como *swahili* e em português como suaíli. É classificada como uma língua bantu, do grupo Niger-Congo, Atlantic-Congo, Volta-Congo, Benue-Congo, Bantoid, Southern, Narrow Bantu, Central, G 42 a (Guthrie 1970:640 *apud* Heine e Nurse 2000). É uma língua flexional, que possui afixos (prefixos, sufixos e infixos) que desempenham uma função gramatical. Embora originalmente tenha sido escrita com o alfabeto árabe, sua ortografia atual é baseada no alfabeto latino, que foi introduzido pelos missionários cristãos no início da colonização.

3.2.1.1 Aspectos fonológicos

O *kiswahili* possui cinco vogais /a/, /e/, /i/, /o/, /u/ e 26 consoantes que aparecem na posição inicial em transcrição ortográfica. (Mohammed, M.A. 2001, p. 4)

/ p / paka (gato)	/ ŋ / nyumba (casa)	/ r / radi (trovão)
/ m / mama (mãe)	/ x / nuskha (cópia)	/ v / vazi (vestido)
/ w / wali (arroz)	/ tʃ / chumba (quarto)	/ ð / dharuba (tempestade)
/ s / samaki (peixe)	/ h / hewa (ar)	/ g / goti (joelho)
/ t / tango (pepino)	/ b / bata (pato)	/ ŋ / ng'ombe (vaca)
/ l / laana (ofensa)	/ n / nazi (coco)	/ ʎ / ghala (armazém)
/ f / fimbo (graveto)	/ j / yai (ovo)	/ ʒ / jengo (prédio)
/ ɐ / thumni (50 centavos)	/ z / zawadi (presente)	/ ʃ / shati (camisa)
/ k / kazi (tabalho)	/ d / deni (débito)	

O *kiswahili* é uma língua acentual, em que o acento recai na penúltima sílaba; as exceções, raras, ocorrem em palavras emprestadas do árabe, como **lazima** (ser necessário), em que o acento fica na antepenúltima sílaba /'lazima/

As palavras, em *kiswahili*, são compostas de uma **raiz** combinada com um ou mais afixos. Palavras que se constituem somente pela raiz são raras em *kiswahili* (Ashton, 1962, p. 6). A estrutura silábica é **CVCV**.

3.2.1.2 Morfologia: As classes nominais

Em *kiswahili*, como em todas línguas *bantu*, os substantivos não se distribuem em gênero masculino e feminino mas são agrupados em classes nominais que são reconhecidas e definidas por seus prefixos. Em *kiswahili* há treze classes nominais, mais três classes locativas, distribuídas em sete gêneros que consistem no emparelhamento de duas classes, uma do singular e outra do plural. Há uma referência semântica na atribuição de classe a um nome, mas esta nem sempre é observada, porque na realidade a classificação nominal é um mecanismo de concordância em que todos os modificadores de um nome, núcleo de um SN, devem concordar com ele em classe.

Quadro III Classes Nominais (Webb e Sure, 2000, p. 228) (tradução nossa)

Classe nº	Prefixo da classe	Exemplos
1	m- / mw-	mwanaume (homem); mwanamke (mulher) mtu (ser humano)
2	wa-	wanaume (homens); wanawake (mulheres) watu (seres humanos)
3	m-	mti (árvore); mhogo (mandioca); mkono (mão/braço)
4	mi-	miti (árvores); mihogo (mandiocas); mikono (mãos/braços)
5	ji- / j- / ø	jicho (olho); jambo (assunto); shamba (fazenda)
6	ma-	macho (olhos); mambo (assuntos); mashamba (fazendas)
7	ki- / ch-	kitu (coisa); kiti (cadeira); chakula (comida)
8	vi- / vy-	vitu (coisas); viti (cadeiras); vyakula (comidas)
9	n- / ø	ngoma (tambor); nyoka (cobra); meza (mesa)
10	n- / ø	ngoma (tambores); nyoka (cobras); meza (mesas)
11 / 14	u-	ukuta (parede); uji (mingau); ushanga (conta)
10	n- / ø	kuta (paredes); uji (mingaus); shanga (contas)
15	ku-	kucheza (jogar); kutembea (andar); kula (comer)
16	pa-	pale (ali / lugar definido)
17	ku-	kule (lá / lugar indefinido)
18	m (u) -	m(u)le (lá dentro)

3.2.1.3 A estrutura do verbo

A principal característica dos verbos em *kiswahili* é seu aspecto aglutinativo. Para se tornar funcional, ser conjugado e assim tornar-se parte de uma oração é necessário agregarmos afixos, morfemas gramaticais/ forma ‘presa’, que possuem por sua vez posição e função precisas. A ordem básica dos constituintes na sentença é **SVO** (sujeito/verbo/objeto).

Um esquema geral da posição dos afixos em relação à raiz verbal está representado no quadro a seguir, embora raramente um verbo possuirá todos estes afixos usados simultaneamente.

Pré-Prefixo + Prefixo Sujeito + Marca de tempo + Infixo Objeto + **Raiz verbal** + Derivação + Sufixo + Pós- Sufixo

Ex:

“Juma **aliniandikia** barua pepe.”

Juma **a – li – ni – andik – i – a** barua pepe.

<i>Juma</i>	<i>3p.s. Pas.</i>	<i>Obj. ESCREVER</i>	<i>Ap. vogal</i>	<i>carta</i>	<i>voadora</i>
<i>cl.1</i>	<i>cl.1</i>	<i>Ip.s.</i>	<i>final</i>	<i>cl.9</i>	<i>cl.9</i>

Juma escreveu para mim um e mail.

3.2.1.4 O prefixo sujeito ou índice pronominal

O prefixo sujeito refere-se ao afixo que normalmente ocupa a primeira posição na construção verbal. Este prefixo refere-se ao nome ou substantivo que identificamos como o sujeito do verbo na oração. O prefixo sujeito assume, assim, a função de um pronome, por isso ser considerado um **índice pronominal**, indicando a concordância do verbo com o sujeito.

Quadro IV Prefixos Sujeito / Índices pronominais - Afirmativo

Gênero/ Classes	SINGULAR	Tradução	PLURAL	Tradução
1° 2° M-/WA- (Cl 1 / 2) 3°	NI- U- A-	= eu = você = ele, ela	TU- M- WA-	= nós = vocês = eles, elas
M-/MI- (Cl 3 / 4)	U-	= inanimado	I-	= inanimados
JI-/MA- (Cl 5 / 6)	LI-	=ele/ela/inanimado	YA-	= eles/elas/ inanimados
KI-/VI- (Cl 7 / 8)	KI-	=ele/ela/inanimado	VI-	= eles/elas inanimados
N-/N- (Cl 9 / 10)	I-	=ele/ela/inanimado	ZI-	= eles/elas inanimados
U- (Cl 11 / 14)	U-	= inanimado		
KU- (Cl 15)	KU-	= inanimado		
Classe Locativa	PA-, KU- or M-	= inanimado		

Quadro V Prefixos Sujeito/ Índices pronominais - Negativo

Gênero/ Classes	SINGULAR	Tradução	PLURAL	Tradução
1° 2° M-/WA- (Cl 1 / 2) 3°	SI- HU- HA-	= eu não = você não = ele/ela não	HATU- HAM- HAWA-	= nós não = vocês não = eles não
M-/MI- (Cl 3 / 4)	HAU-	= inanimado neg.	HAI-	= inanimado neg.
JI-/MA- (Cl 5 / 6)	HALI-	=ele/ela não inanimado neg.	HAYA-	= eles não inanimados neg.
KI-/VI- (Cl 7 / 8)	HAKI-	= ele/ela não inanimado neg.	HAVI-	= eles não inanimados neg.
N- /N- (Cl 9 / 10)	HAI-	= ele/ela não inanimado neg.	HAZI-	= eles não inanimados neg.
U- (Cl 11 / 14)	HAU-	= inanimado neg.		
KU- (Cl 15)	HAKU-	= inanimado neg.		
Classe Locativa	HAPA-, HAKU- or HAM-	= inanimado neg.		

3.2.1.5 Pronomes pessoais independentes

Mimi	= Eu	Sisi	= Nós
Wewe	= Você (Tu)	Ninyi	= Vocês (Vós)
Yeye	= Ele/ Ela	Wao	= Eles/ Elas

Os pronomes pessoais independentes não são obrigatórios dentro do enunciado quando se encontram na posição de sujeito, pois o verbo é sempre prefixado com um índice pronominal. Quando os pronomes pessoais independentes ocorrem na posição inicial, indicam a focalização do sujeito.

Ex: verbo **Ku-anguka** ‘cair’

Nilianguka

Ni -li -anguka
Ip.s. Pas. CAIR
cl.1

‘Eu cáí.’

Mimi nilianguka

Mimi ni – li - anguka
Pron. Ip.s Pas. CAIR
indep. cl.1
Ip.s.

‘Eu, eu cáí.’ / ‘Fui eu quem cáí.’

*Mimi lianguka.

3.2.1.6 Os infixos marcadores de tempo

Aparecem na segunda posição na construção do verbo; indicam o momento em que a ação se realiza: presente, passado ou futuro.

Ex: Ku-penda	‘gostar/amar’	Ninapenda	‘Eu gosto’
		Nilipenda / Nimependa	‘Eu gostei’
		Nitapenda	‘Eu gostarei’

As marcas de tempo **negativas** sofrem alteração:

Passado (**-ku-** / **-ja-**) Presente (**∅**) Futuro (**-ta-**)

Exemplo do verbo “**ku-penda**” ‘gostar/amar’, 3ª pessoa do singular

Quadro VI Marcas de tempo Afirmativo / Negativo

	Afirmativo	Negativo
Presente	a-na-penda (<i>ela/ele ama</i>)	ha-Ø-pond-i (<i>ela/ele não ama</i>)
Passado	a-li-penda (<i>ela/ele amou</i>)	ha-ku-penda (<i>ela/ele não amou</i>)
Passado imediato	a-me-penda (<i>ela/ele amou</i>)	ha-ja-penda (<i>ela/ele não amou</i>)
Futuro	a-ta-penda (<i>ela/ele amará</i>)	ha-ta-penda (<i>ela/ela não amará</i>)

Na descrição das expressões relacionadas à polidez lingüística em *sheng*, apareceram três modos verbais, que se comportam da mesma maneira que em *kiswahili*, são eles: infinitivo, imperativo direto, imperativo polido (subjuntivo).

3.2.1.7 O Infinitivo

Em *kiswahili* a forma infinitiva do verbo pode ser reconhecida pela presença dos prefixos, **Ku-** antes da raiz verbal, na forma afirmativa, e **Kuto-** na forma negativa.

Ex: **Kucheza** ‘jogar’ / **Kutocheza** ‘não jogar’

O infinitivo também expressa a forma substantivada do verbo:

Ex: **Kucheza** sana ha- kufai.
v. jogar adv. neg. /v.ser conveniente
cl.15 “demais” cl.15

‘Jogar demais não é conveniente.’

3.2.1.8 O Imperativo Direto⁵⁵

Para construirmos o imperativo direto usamos a raiz verbal sem o prefixo infinitivo **Ku-**, no singular. No plural, agrega-se à raiz o sufixo **-eni** ou **-ni**.

Ex:

No singular : **Cheza!** ‘*Jogue!*’ **Piga!** ‘*Bata!*’ **Ondoka!** ‘*Saia!*’

No plural : **Chezeni!** ‘*Joguem!*’ **Pigeni!** ‘*Batam!*’ **Ondokeni!** ‘*Saiam!*’

Alguns verbos comportam-se de maneira irregular :

Ex: **Kuja** ‘*vir*’ > **Njoo!** ‘*Venha!*’ **Njooi!** ‘*Venham!*’

Kuleta ‘*trazer*’ > **Lete!** ‘*Traga!*’ **Leteni!** ‘*Tragam!*’

Kwenda ‘*ir*’ > **Nenda!** ‘*Vá!*’ **Nendeni!** ‘*Vão!*’

3.2.1.9 O Imperativo Polido ou Subjuntivo

O subjuntivo é formado pelo radical verbal precedido do índice do sujeito; altera-se a terminação verbal **-a**, no caso de verbos de origem *bantu*, para **-e**; verbos de origem árabe não sofrem esta última alteração.

Ex: (v. origem bantu) **Kucheza** ‘*jogar*’ > **Ucheze!** ‘*Você, jogue!*’

(v. origem árabe) **Kufikiri** ‘*pensar*’ > **Ufikiri!** ‘*Você, pense!*’

No plural usa-se o prefixo sujeito **M-** (2p.pl.) ou **Tu-** (1p.pl.)

Ex: **Kukimbia** ‘*correr*’ > **Mkimbie!** ‘*Vocês, corram!*’

Kupiga ‘*bater*’ > **Mpige!** ‘*Vocês, batam!*’

Kusafisha ‘*limpar*’ > **Tusafishe!** ‘*Limpemos! / Vamos limpar!*’

3.2.1.10 O Imperativo Direto e o Imperativo Polido na Forma Negativa

Há somente uma forma negativa correspondente ao imperativo direto e ao imperativo polido ou subjuntivo; à raiz verbal associa-se o prefixo sujeito **U-**, para o singular e **M-** para o plural, mais o infixado negativo **-si-** e troca-se a terminação verbal **-a** para **-e**, no caso de verbos de origem *bantu*.

Ex: **Kulala** ‘*dormir*’ > **Usilale!** ‘*Não durma!*’ / no plural **Msilale!** ‘*Não durmam!*’

Kufunga ‘*abrir*’ > **Usifunge!** ‘*Não abra!*’ / no plural **Msifunge!** ‘*Não abram!*’

⁵⁵ Em *kiswahili*, a forma mais abrupta de se dar um comando é chamada de imperativo “direto” (Wilson, P. 1985:8) Uma outra forma de comando é conhecida como imperativo “polido”, que corresponde ao modo subjuntivo.

- O morfema “**ni**” em *kiswahili* é polivalente, assumindo várias funções, tanto no nível morfológico, quanto sintático.
- **Ni** → forma do verbo “ser” (**Kuwa**) no presente afirmativo, válido para todas as classes, para todas as pessoas. Ex: Wewe **ni** mwalimu. ‘Você é professor(a).’
- **Ni-** → forma do **prefixo sujeito/ índice pronominal**, para a 1ª pessoa do singular. Ex: **Ninasoma** *kiswahili*. ‘Eu leio *kiswahili*.’
- **-ni-** → forma do **infixo objeto/ pronome objeto**, para a 1ª pessoa do singular. Ex: **Unanifundisha** *kiswahili*. ‘Você me ensina *kiswahili*.’
- **-ni** → forma do **sufixo locativo**, quando sufixado a um substantivo. Ex: Ninakwenda nyumbani. ‘Eu estou indo para casa.’
- **-ni** → forma do **sufixo marca de plural**, quando agregado a um verbo. Ex: Karibuni ! ‘Sejam todos bem vindos!’

3.2.2 *O sheng*

Como destacamos anteriormente, há um consenso entre os muitos lingüistas que estudam o *sheng* sobre esse código híbrido ser o resultado da complexa situação lingüística vivida no Quênia, em particular em Nairóbi. Como já visto, o *kiswahili* e o inglês são línguas oficiais, no Quênia, convivendo lado a lado com as outras línguas locais. O *sheng* teria surgido desta situação plurilíngüe, que tem o *kiswahili* como língua de substrato, ou a língua que fornece a base estrutural, e o inglês como a língua de superstrato, ou seja, a língua lexificadora. No entanto, para sermos mais precisos, no caso específico do *sheng*, embora o inglês forneça o maior número de itens lexicais, há também as contribuições feitas pelas línguas autóctones, vindas principalmente do *kikuyu*, *luo*, *kamba*, e *meru*.

A característica marcante usada em *sheng* é sem dúvida o *code switching* entre o *kiswahili*, o inglês e as línguas autóctones. Como para a construção das expressões ligadas à polidez lingüística esta alternância de códigos é o fator mais relevante, como revelam os dados analisados a seguir, vamos apresentar de modo breve algumas características do *sheng*, necessárias à nossa análise, tendo como base a descrição da língua feita por Aurélia Ferrari (2005).

3.2.2.1 A fonologia

Com relação à fonologia, restringimo-nos a apresentar somente os fonemas do *sheng* e sua escrita ortográfica (Ferrari, 2005, p. 89).

/a / a	/dɔ / j	/r / r
/a: / aa	/k / k	/s / s
/b / b	/l / l	/ʃ / sh
/tʃ / ch	/m / m	/t / t
/d / d	/mb / mb	/e / th
/e / dh	/n / n	/u / u
/e / e	/nd / nd	/u: / uu
/e: / ee	/ŋ / ngʻ	/v / v
/ə / e	/ng / ng	/w / w
/f / f	/ndɔ / nj	/ks / x
/g / g	/nz / nz	/j / y
/h / h	/o / o	/z / z
/i / i	/o: / oo	
/i: / ii	/p / p	

3.2.2.2 Morfologia: As classes nominais

O sistema de classes nominais do *sheng* é simplificado em relação ao *kiswahili*, possuindo somente seis classes nominais. O quadro abaixo apresenta uma comparação dos prefixos nominais destas seis classes tanto para o substantivo quanto para o adjetivo, em *sheng* e em *kiswahili*. A numeração das classes segue o padrão usado para as línguas *bantu* (Ferrari, 2005, p. 119).

Quadro VII Classes nominais do *sheng*

	cl	sheng: subst	Sheng: adj	swahili: subst	swahili: adj
+ humano	sg 1	<i>m-/ki-/Ø</i>	<i>m-,mu-/mw-, Ø</i>	<i>m-/mw-</i>	<i>m-/mw-</i>
	pl 2	<i>wa-/vi-/Ø</i>	<i>Wa-/w-, Ø</i>	<i>wa-/w-</i>	<i>wa-/w-</i>
- humano	sg 9	<i>m-/ki-/Ø</i>	<i>Ø/ny-</i>	<i>Ø</i>	<i>Ø</i>
	pl 10	<i>mi-/wa-/vi-/Ø</i>	<i>Ø/ny-</i>	<i>Ø</i>	<i>Ø</i>
lugar	16/17	<i>ma-, Ø</i>	<i>pa/-p-/ Ø</i>	<i>pa-e/-p-e-</i>	<i>pa- ; ku-/kw-;mu-/mw-</i>

Fonte: Ferrari, 2005.

Ferrari encontrou ainda outros três prefixos nominais que não têm sua origem no *kiswahili*, e que podem comutar com as marcas de classe: **Ka-** ; **Ki-**; **Tu-** . Entretanto, segundo ela, não fazem parte das classes nominais, pois possuem a característica de poderem se prefixar aos prefixos de classe e a qualquer substantivo qualquer que seja a classe a que pertençam. Segundo a autora, esses prefixos teriam muitos usos, como por exemplo, dar ao substantivo uma marca de “inferioridade” ou desprezo.

Ex: **Haka ka-kitu ka- me- vunjika jana.**

esta Pref.- coisa Pref.- Pas. – quebrar ontem

‘Esta coisa quebrou ontem.’

(Ferrari,2005, p. 120)

3.2.2.3 As extensões verbais

As **extensões verbais** são afixos derivativos que servem basicamente para modificar a estrutura actancial do verbo (aplicativo, passivo, causativo, associativo, reversivo) e também sua estrutura aspectual (estativo e intensivo) (Ferrari,2005).

Quadro VIII Extensões verbais do Sheng e do Kiswahili

extensões ⁵⁶	aplicativo	passivo	causativo	estativo	associati- vo	reversivo	intensivo
sheng	<i>-ia</i>	<i>-iwa</i>	<i>-isha</i>	<i>-ika</i>	<i>-iana</i>	\emptyset	<i>-ingi</i>
kiswahili	<i>-ia</i>	<i>-wa</i>	<i>-isha/-iza</i>	<i>-ika</i>	<i>-ana</i>	<i>-ua</i>	—

Fonte : Ferrari, 2005.

A seguir um exemplo utilizando o verbo **Ku-funga** = fechar

Ni -ta -ku -fungulia.

IPS-FUT-te- fechar.REV.AP

Eu te abrirei.

Ni -ta -funguliwa.

IPS-FUT-fechar.REV.AP.PASS

Eu serei liberado.

(Ferrari 2005:150)

⁵⁶ As extensões verbais apresentam variantes distribucionais em função das classes verbais (7 classes para o *kiswahili*, e 6 para o *sheng*). A extensão intensiva é uma inovação do *sheng* em relação ao *kiswahili* (Ferrari, 2005).

3.2.2.4 O prefixo sujeito ou índice pronominal em sheng

Quadro IX Índices pronominais -Afirmativo

Classes		Singular	Plural
Cl. 1 /2	1ª pessoa	Ni-	Tu-
Cl. 1 /2	2ª pessoa	U-	M-
Cl. 1 /2	3ª pessoa	A-	Wa-
Cl. 9 /10	Impessoal	I-	Zi-
Cl. 16 /17	Locativo impessoal	Ku-	∅

Quadro X Índices pronominais - Negativo

Classes		Singular	Plural
Cl. 1 /2	1ª pessoa	Si-	Hatu-
Cl. 1 /2	2ª pessoa	Hu- / hau-	Ham-
Cl. 1 /2	3ª pessoa	Ha-	Hawa-
Cl. 9 /10	Impessoal	Hai-	Hazi-
Cl. 16 /17	Locativo impessoal	Haku-	∅

3.2.2.5 Os pronomes pessoais independentes

Os pronomes pessoais independentes, ao contrário dos índices pronominais (prefixos sujeito) que são prefixados ao verbo, ocupam dentro da frase uma posição análoga àquela dos constituintes nominais. Quando em posição de sujeito, governam a concordância do verbo.

Quadro XI Pronomes pessoais independentes

	Singular	Plural
1ª pessoa	Mimi, mi	Sisi, si
2ª pessoa	Wewe, we	Nyinyi, nyi
3ª pessoa	Yeye, ye	Wao

Mi, si, we, nyi, ye correspondem respectivamente às formas contraídas de **mimi, sisi, wewe, nyinyi, yeye**.

Os pronomes pessoais não são obrigatórios dentro do enunciado quando se encontram na posição de sujeito, pois o verbo é prefixado com um índice pronominal. Porém quando ocorrem nesta posição, focalizam o sujeito.

Ex: **Si, tu -na- giv thanks godi kila de.**
Nós 1p.pl./ Pres.V.dar agradecimentos Deus todo dia.

‘Nós, nós damos graças a Deus todos os dias.’

(Ferrari,A, 2005, p. 137)

3.2.2.6 Os infixos marcadores do tempo

Em *sheng*, há três conjugações temporais (presente, passado e futuro), cinco conjugações aspectuais (acabado, genérico, o sucessivo (1 e 2) e o concomitante) e três modos (condicional, subjuntivo e o imperativo) (Ferrari, 2005, p. 141).

- as marcas de tempo são:

Afirmativo Passado **-li-** Presente **-na-** Futuro **-ta-**

Negativo Passado **-ku-** Presente \emptyset Futuro **-ta- / -taja-**

Exemplo do verbo “comer” em *sheng* “**ku-manga**”, 3ª pessoa do singular

A -na - manga

3p.s./pres./ comer

‘Ele/Ela come’

Quadro XII Infixos marcadores do tempo

	Afirmativo	Negativo
Presente	a-na-manga	ha-mangi
Passado	a-li-manga	ha-ku-manga
Futuro	a-ta-manga	ha-ta-manga

3.2.2.7 Os modos verbais

Em *sheng*, os verbos nos modos Infinitivo, Imperativo e Subjuntivo se comportam como em *kiswahili*.

- Infinitivo

-Imperativo

- Subjuntivo

3.3 A análise do *corpus*

A análise de cada expressão seguiu o mesmo parâmetro em um texto contínuo, na seguinte sequência: apresentação da expressão, tradução, análise lingüística, descrição da cena, nota etnográfica e exemplos.

As expressões serão apresentadas como segue:

- **Sheng** = com travessão, itálico e negrito;
- **Inglês** = entre parênteses com aspas;
- **Português** = entre aspas com travessão.

Ex: – *Vipi ?!* (“what’s up?”) ➡ “ – E aí ...?!”

Na primeira posição está a expressão, em *sheng*, a ser descrita. Na sequência, colocamos a tradução dada pelos informantes em inglês. Em alguns casos esta parte não aparece pois, segundo eles, não havia uma expressão em inglês que correspondesse exatamente ao termo em *sheng*, somente a partir da análise mais detalhada é que se chega à decodificação da expressão. Na terceira posição, apresentamos uma expressão em português, que corresponde à forma mais próxima possível da informação contida (codificada) em *sheng*.

Uma vez que a língua escrita não dispõe dos inumeráveis recursos rítmicos e melódicos da língua falada, é a pontuação que vai reconstruir, ainda que de modo aproximado, o movimento vivo da elocução oral. Assim, na descrição das expressões que formam o *corpus* da pesquisa, usamos sistematicamente o ponto de interrogação e o de exclamação, às vezes os dois juntos, as reticências, aspas e travessão.

As traduções dos termos em *sheng*, *kiswahili* ou inglês foram realizadas sempre que auxiliavam a compreensão da análise. Os dicionários usados nas traduções dos termos em *kiswahili* e inglês estão listados na bibliografia, já a tradução dos termos em *sheng* foram realizadas com base nas traduções em inglês, feitas pelos informantes, falantes nativos, coletadas durante a pesquisa de campo e, aquelas apresentadas nos artigos e teses sobre a língua.

Na nota etnográfica, são relatados fatos que se destacaram durante a coleta de dados e que posteriormente puderam auxiliar na compreensão do contexto onde a expressão era usada.

Os exemplos dados são recriações dos diálogos ocorridos nas interações, reconstruídos sempre a partir das anotações transcritas em nosso diário de campo.

3.4 A descrição das expressões

3.4.1 – O cumprimento na abertura da interação

3.4.1.1 – *Sasa* (“What’s up?” / “So what?”) ➡ “- e aí.....?”

O termo *sasa* é uma apropriação direta do *kiswahili*, embora sua origem esteja na língua árabe, podendo ser traduzido em *kiswahili*:

a) pelo o advérbio de tempo “agora”;

Ex: **kwa sasa** (*for now*) “por agora” / **mpaka sasa** (*up to now*) “até agora”;

b) pela expressão exclamativa **sasa!** (*you see?*) “- você vê.....?!”;

c) como um substantivo da classe 5, 6, significando “ninho de passarinho”. (*sasa / masasa*);

d) como um substantivo da classe 9,10, significando “um tipo de espinafre”. (*sasa / sasa*).

Em *sheng*, o termo sofreu uma alteração semântica, passando a ser utilizado como uma expressão de interesse do emissor em relação ao bem estar de seu interlocutor. Na mesma linha de raciocínio, Githiora (2002, p. 181) afirma que a expressão *sasa?* tem seu correspondente em *kiswahili* na expressão **Habari gani?** e nós acrescentaríamos ainda **U mzima?**, ambas podendo ser traduzidas para o inglês como *Are you alright?*, ou em português, “- você está bem?”.

A expressão é empregada em variadas situações e diversos ambientes, tanto nos espaços públicos (rua, gueto), quanto nos privados (barracão, moradias), sendo usada tanto por jovens do sexo masculino quanto do sexo feminino. Este cumprimento vem, normalmente, acompanhado do gesto **gota**⁵⁷, que consiste em tocar os nós dos dedos da mão direita fechada em punho, que em seguida é levada ao lado esquerdo do peito numa demonstração de apreço pela amizade, enfatizando os laços de pertencimento ao grupo. No entanto, esse gesto ritual é realizado predominantemente entre os interlocutores do sexo masculino. A distância entre os interlocutores é determinada pelo estender de braços, durante o toque dos punhos.

⁵⁷ Ver foto em anexo.

Embora seja uma expressão típica da oralidade, o termo apareceu na abertura de uma correspondência por e mail enviada pelo líder do Rekebisho, endereçada a mim em 2005.

3.4.1.2 – *Niaje?* (“How are you?” / “How are things?”) ➡ “- Como vai você?” / “- Como vão as coisas?”

O termo *niaje* é uma composição: **nia- je** . **Nia**, em *kiswahili* pode ser um substantivo da classe 9,10, gênero N-/ N-, de origem árabe, significando “a intenção”, “o propósito”, “o objetivo” e, pode ainda assumir a forma do verbo **ku-nia**, significando “ter intenção”; **-je** é uma partícula interrogativa que tem a função de um enclítico de modo sufixado ao verbo (Ashton,1962, p. 151).

Esta expressão é usada em *sheng* para mostrar a intenção do emissor em saber do estado geral de seu interlocutor, ou seja, obter notícias do outro. Para Githiora (2002, p. 180) *niaje* pode ser traduzida em inglês como *How is it?*

Uma outra forma de *niaje* é mencionada em Ferrari (2005, p. 199), explicando o caso de infixação de **-sa-** na criação lexical em *sheng*, resultando na forma *nyasaje* (*comment ça va?*).

A expressão *niaje* é empregada em variadas situações de encontro imediato, principalmente em espaços públicos e mais raramente em espaços privados, onde a expressão *sasa* parece ser mais comum. A expressão é usada tanto por jovens do sexo masculino quanto do sexo feminino. O gesto de tocar os punhos e levar a mão ao peito, normalmente, acompanha o termo. Aqui também a distância entre os interlocutores é determinada pelo estender dos braços.

As expressões *sasa* e *niaje* são intercambiáveis, pois ambas demonstram o interesse do emissor pelo “outro”. Tanto assim, que *niaje* também apareceu na abertura de um e mail enviado a mim em 2005 pelo líder do Rekebisho.

3.4.1.3 – *Gota!* (“Asking attention” / “- Give me your hand.”) ➡ “- Toque aqui !”

A expressão *gota!* é muito usada como cumprimento inicial em *sheng*. Tem sua origem no verbo **Ku-gota**, que significa “bater”, em *kiswahili*. É interpretado então

pelos interlocutores como um convite ao gesto de tocar os punhos cerrados, um contra o outro.

A expressão é usada quase que exclusivamente por jovens do sexo masculino sempre que se encontram, tanto nas ruas quanto em espaços mais privados. Jamais foi observada qualquer ocorrência do uso da expressão *gota!* por duas jovens do sexo feminino. Mas seu uso por jovens de sexos opostos, sempre da mesma faixa etária, pode ser verificado em algumas situações dentro da área do barracão, quando estes jovens demonstravam ter um relacionamento de amizade estabelecido há bastante tempo.

A expressão está diretamente associada ao gesto de tocar os punhos, pois ao dizer *-gota!*, o emissor mostra sua intenção em chamar a atenção do seu interlocutor deixando claro que espera que o gesto *gota* ocorra, reafirmando os laços de amizade ou camaradagem dentro do grupo.

Durante o mutirão de limpeza do rio Ngong, que cruza a área onde se localiza o gueto, observamos um rapaz e uma moça, frequentadores do Rekebisho: ambos ao receberem uma notícia, fecharam os dois punhos e os tocaram simultaneamente enquanto diziam *-gota!!!* de modo muito enfático. Estava claro que algo de muito positivo estava sendo compartilhado; perguntados do porquê da “duplicação do gesto”, explicaram que quando se recebe uma boa notícia ou algo de muito bom acontece e esta experiência é compartilhada, os membros do grupo “duplicam” o gesto de tocar os punhos como forma de aumentar ou enfatizar o sentimento de camaradagem. É interessante notar que a estratégia de reduplicar uma expressão com o intuito de reforçar/intensificar seu significado é muito comum não só em *kiswahili*, mas também em outras línguas africanas (Ashton, 1962, p. 316). A reduplicação dos gestos⁵⁸ não se observa na repetição da expressão língüística. Novamente, a distância é determinada pela extensão dos braços; normalmente não há qualquer tentativa de abraço. Somente em situações de extrema euforia há uma troca de abraços entre rapazes. Jovens de sexos opostos raramente se abraçam em público, pois isto teria uma conotação de muita intimidade, um comportamento que ainda hoje parece ser reservado para o espaço privado na sociedade queniana.

⁵⁸ Jeane Mutinga, sociolinguísta da Universidade de Nairobi, em comunicação pessoal, alertou sobre a possibilidade da reduplicação de gestos e expressões em *sheng*.

3.4.1.4 – *Mambo?! (“How are things?”) ➡ “- Como vão as coisas?”*

A expressão – *mambo!* Já vem sendo usada há muito tempo em *sheng*, significando “olá!” ou “como vai?” numa clara demonstração de interesse do emissor pelo bem estar de seu interlocutor. O substantivo **mambo** pertencente à classe 6 , gênero **ma-**, em *kiswahili*, significa ‘problemas’, ‘questões’, ‘coisas’, porém sofreu uma alteração semântica passando a ser usada como uma expressão de cumprimento desde que políticos da Tanzânia e do Quênia, representantes da nova classe política surgida no período pós-colonial, resolveram utilizá-la em seus comícios como forma de se aproximarem de seus eleitores, criando um clima de empatia e nivelamento social⁵⁹. Como utilizar –*mambo!* para se cumprimentar alguém representava um comportamento “moderno” nos anos 70, os primeiros falantes de *sheng* adotaram o termo que passou a incorporar o vocabulário das saudações e aí permaneceu em uso até hoje, fato que possivelmente se explique devido ao reforço que sofre do próprio *kiswahili*, que de certa forma legitima seu uso.

Atualmente, falantes de *kiswahili* e *sheng* de ambos os sexos e de todas as classes sociais utilizam essa saudação, tanto em espaços públicos quanto em espaços privados. A expressão pode vir acompanhada de um título, como em –*Mambo, msee!*⁶⁰ Foi em uma aula sobre polidez, na Universidade Estadual de Zanzibar, em 2005, que me foi dada a explicação sobre o uso do termo como uma saudação da classe política.

3.4.1.5 – *Vipi?! (“What’s up?”) ➡ “ – E aí....?!”*

A expressão interrogativa *vipi?* é construída em *kiswahili* a partir da raiz interrogativa **-pi**, que ao aceitar variados prefixos pode passar a funcionar como advérbio, pronome ou como adjetivo (Ashton,1964, p. 151). Aqui, ao agregarmos o prefixo adverbial **Vi-** que expressa modo, similaridade, etc..., (que não deve ser confundido com o prefixo nominal **vi-** da classe 8) à raiz interrogativa **-pi**, construímos o advérbio de modo “como” (Ashton, 1964, p. 159). Assim, percebe-se que houve uma

⁵⁹ No capítulo I comentamos esta forma de chamar a atenção do público, baseando-nos no trabalho de Ndoleriire (2000, p. 281).

⁶⁰ **Msee** é uma forma modificada de **mzee**, em *kiswahili*. Em *sheng* um **msee** é um conhecido ou amigo do sexo masculino.

mudança semântica, passando a significar “Como vai?”. A expressão **vipi** foi inicialmente usada como uma saudação em *kiswahili* substituindo as formas mais tradicionais, *hujambo?* ou *jambo!*, expressões que traduzidas em uma forma livre, possuem o significado “como vai você?”⁶¹ Por ser uma inovação, **vipi** foi apropriada pelos falantes de *sheng*.

A expressão **-vipi?!** é utilizada em situações de encontros rápidos, como uma saudação ligeira, principalmente em espaços públicos. É usada indistintamente por falantes do sexo feminino e masculino, normalmente quando interagem com pessoas da mesma faixa etária e mesmo *status* ocupacional.

Além de Nairóbi, onde seu uso é muito comum, é usada tanto na costa suaíli quanto em áreas urbanas no interior do Quênia e da Tanzânia.

3.4.1.6 – Is vipi yo ? (“How are things man?”) ➡ “- Como vão as coisas, meu?” / “- E aí, cara?”

Esta é uma expressão considerada como *deep sheng*⁶² pelos falantes de *sheng* residentes do gueto. A expressão é uma forma híbrida que combina **is** + **vipi** + **yo**, a partir do inglês (**Is** do verbo “to be”), *kiswahili* (advérbio de modo **vipi** / como) e *sheng* (**yo**). Uma tradução literal dos termos faria pouco sentido, mas no conjunto e levando-se em conta o fato dos usuários desta expressão pertencerem à mesma comunidade lingüística e portanto compartilharem o universo semântico de onde provém o termo **yo**, pode-se compreender seu sentido e utilização, ou seja, o interesse do emissor pelo bem estar de seu interlocutor.

O termo **yo** origina-se da expressão **yo yo**, que é utilizada em *sheng* para designar pessoas, jovens em sua maioria, que se comportam de modo a serem identificados com cantores de rap ou hip hop, seja no modo de vestir, gesticular ou mesmo de andar (apresentam um certo *swing* ou gingado). Devemos lembrar a importante influência dos cantores de rap e hip hop na construção do *sheng*. Para Githiora (2002, p. 180) o lexema **mawowow**, que em *sheng* significa “jovem”, também tem sua origem no termo **yo**, segundo ele, relativo aos cantores de hip-hop.

⁶¹ A expressão “**Hujambo!?**”, é composta pelo prefixo negativo “**hu-**” (2p.s.), mais o substantivo “**jambo**” (problema) (cl.5), que assume a função de verbo; em uma tradução literal, “não ter problema”. Sua forma contraída é considerada mais coloquial “**Jambo!**”.

⁶² A expressão *deep sheng* refere-se a termos criados em *sheng* que ainda não se popularizaram, podendo ser entendida como “*sheng* de raiz”.

Nossa observação constatou que principalmente rapazes utilizam esta expressão, já as jovens do sexo feminino quando interrogadas disseram conhecer a expressão mas afirmaram não usá-la.

Segundo os integrantes do Rekebicho, o termo **yo** é também utilizado por eles como um código de reconhecimento de pertencimento ao grupo. Assim, se um dos integrantes do grupo chega tarde da noite ao barracão deverá falar alto **-Yo!** e lá dentro um outro integrante deverá responder **-Yo!**. Esta troca correta de “senha de acesso” dá um sentido de segurança e coesão ao grupo, pois exclui qualquer pessoa que não integre a comunidade do barracão. Num ambiente hostil como o dos guetos, onde gangues rivais ou mesmo a polícia é temida, essas “senhas” são de grande valor.

3.4.1.7 - *Vipi joo?* ! (“How are things?”) ➡ “- Como vão as coisas?” / “- E aí?”

Como já assinalamos acima, a expressão **vipi** vem do *kiswahili*. Já o termo **joo**, em *sheng*, funciona como um termo enfático, uma expressão que visa a atrair a atenção do interlocutor, sem possuir, entretanto, um significado específico que permita uma tradução precisa. Assim, sua função aqui é enfatizar **vipi**. No conjunto, a expressão deixa clara a preocupação do emissor com a situação geral de seu interlocutor.

A expressão é usada principalmente por meninos de rua quando se encontram em suas perambulações pelas ruas de Nairóbi. Pode ou não ser acompanhada pelo gesto **gota**, mas é sempre expressa com uma inflexão exclamativa.

Um dos informantes, tentando explicar melhor o termo **joo**, expressou-se assim: *It's a way to get attention, like when I say : - There is something I really want you to know... like in -Nina njaa, joo!!* (-É um modo de chamar a atenção, como quando eu digo: -Tem uma coisa que eu realmente quero que você saiba...como em “- Eu tenho mesmo muita fome!”).

Para Githiora (2002, p. 179), **joo** pode ser também meramente uma expressão exclamativa (ah! aah!) que denota surpresa.

3.4.1.8 *-Uko home ?* ➡ “Você está em casa ?”

Esta expressão interrogativa é claramente uma combinação de *kiswahili* e inglês, um típico caso de *code-switching*, onde o primeiro termo **Uko** (você está), forma-se a partir do prefixo sujeito **U-** (2ª p.s.) , mais o verbo “ser” (**Kuwa**) que em sua forma locativa sempre termina em **-o** precedido pelo prefixo **K-**, resultando em **Ko** , que indica uma localização indefinida, o que é lógico uma vez que ao questionarmos onde se encontra algo ou alguém, é porque a localização é desconhecida e portanto indefinida (Wilson,2005, p. 29). O segundo termo da expressão é uma apropriação do inglês, “casa” (**home**).

Em *kiswahili* padrão, a expressão seria construída como: *-Uko nyumbani?*⁶³

Esta expressão é muito usada em aberturas de conversas telefônicas. No gueto, como em toda Nairóbi, os telefones celulares (*mobile*) conhecidos em *sheng* por *mobinjo* são muito usados, pois têm um custo baixo e conferem *status* aos seus usuários.

Ex:

F1 *-Uko home ?*

Você está em casa?

F2 *-Niko home.* ou *-Siko home.*

Estou em casa.

Não estou em casa.

3.4.1.9 *-Tugoteane!* ➡ “Toque aqui!”

Este é um cumprimento considerado *deep sheng*, relacionado diretamente ao termo **gota**. A construção do lexema segue as regras morfossintáticas do *kiswahili*, onde reconhecemos os seguintes morfemas: **Tu-** / **-gote-** / **-ane** . Temos aqui duas situações: primeiro o verbo **Ku-gota** (bater) assumiu a forma do subjuntivo que em *kiswahili* corresponde ao Imperativo Polido, onde não há marca de tempo e o prefixo sujeito deve se unir diretamente à raiz verbal, o que realmente ocorre com **Tu-** (1p.pl.), além disso, sua terminação verbal **-a**, característica de verbos de origem *bantu*, foi modificada para **-e** adequando-se à construção do subjuntivo (Wilson,2005, p. 118). A segunda situação

⁶³ Nyumba: ‘casa’ / cl.9, gênero N- /N-, mais o sufixo *-ni* /locativo.

é a marca de reciprocidade **-ana** que aqui também se adequa ao Imperativo Polido/subjuntivo, ao trocar a vogal final **-a** final por **-e**.

Assim, podemos traduzir a expressão como uma forma polida de instar seu interlocutor a realizar o gesto **gota**, “-nós nos tocamos”, agora, no momento imediato do encontro ou no futuro, caso a expressão seja usada no final de um encontro.

O termo é usado por jovens do sexo masculino, principalmente em encontros realizados em espaços públicos, rua ou gueto e mais raramente no barracão. Invariavelmente o gesto **gota** acompanha a expressão, pois seria uma atitude não polida recusar o convite expresso pelo termo.

3.4.1.10 -Ukoveri!? (“Are you alright?”) ➡ “-Você está bem?!” / “-Você está legal?!”

A construção desta expressão usa a estratégia de se combinar num único lexema, o *kiswahili* e o inglês. A primeira parte, **Uko**, é composta pelo prefixo sujeito **U-** (2ª p.s.), seguido do verbo “ser/estar” (**Kuwa**), na forma elíptica **-ko**⁶⁴; a segunda parte, **-veri**, do inglês – *very*, muda seu sentido de “muito”, para ser usada em *sheng* como “bem”, o que sugere uma redução da expressão *very well* ‘muito bem’ onde o termo *well* ‘bem’ foi excluído e o primeiro termo *very* assumiu toda carga semântica da expressão.

Mais uma vez temos uma expressão que denota o interesse do emissor pelo bem estar do seu interlocutor.

Segundo me foi explicado, esta é uma expressão relativamente nova em *sheng*, usada principalmente por rapazes do gueto. Na opinião dos rapazes do barracão é um caso de *deep sheng*.

⁶⁴ **-ko** pode ser um locativo em *kiswahili*, mas em *sheng* ele perde esse valor (Ferrari, 2005:210).

3.4.2 Respostas aos cumprimentos

3.4.2.1 - *Poa !* (“To cool down” / “-Fine!”) ➡ “-Tudo certo!” / “-Tudo Ok!” / “-Tudo tranquilo!” / “- Tô frio!”

A expressão *poa* tem sua origem no verbo **Ku-poa**, que em *kiswahili* quer dizer “esfriar” (*to cool*), porém em *sheng* o termo teve seu sentido alterado, resultando em um processo de expansão semântica. Ogechi (2005, p. 352), em sua pesquisa sobre lexicalização em *sheng*, encontrou somente dois adjetivos em seus dados, **poa** e **noma**. Para esse autor esta escassez comprova as alegações de que a maioria das línguas *bantu*, inclusive o *kiswahili*, possuem poucos adjetivos e, justamente o fato de serem poucos, faz com que os existentes sejam usados em vários sentidos, ou seja, tornam-se polissêmicos.

Assim, na língua falada, a forma *poa* é remanescente do verbo **ku-poa**, entretanto, em *sheng*, a expressão evoca variados sentidos, devido principalmente ao processo de empréstimo semântico que esta variedade lingüística faz do inglês. Desta forma podemos ter:

- a) mtu **poa** (“good/ nice person”) “uma pessoa boa, tranqüila, legal”
- b) pesa **poa** (“good /a lot of money”) “ uma boa (impressiva) quantia em dinheiro”
- c) **-Poa !** (fine! / good!) “-Bem! / -Tudo bom! / -Ok!”

O exemplo “c” nos interessa pois surge na polidez lingüística em *sheng* como possível resposta a variados cumprimentos, respeitando-se o contexto onde ocorrem.

Serve como resposta a :

Sasa?! / Niaje?! / Poa msee ! / Mambo?! / Vipi?! / Is vipi yo?! / Vipi joo! / Tugoteane!

Normalmente, ao responderem **-Poa!** realizam o gesto **gota**, porém a expressão pode ser dita sem ele, caso o encontro aconteça “de passagem”, na rua. É usado tanto por jovens do sexo masculino quanto do sexo feminino, embora as mulheres normalmente não usem o gesto **gota**.

Esta é, sem dúvida, a expressão de polidez mais usada por falantes de *sheng*, como resposta a cumprimentos.

Ferrari afirma :

[...]poa , “refroidi ou rafraîchi” est associé aux problèmes résolus. On retrouve ce terme en réponse dans les salutations. La question est ainsi formée: **-niaje?! / -mambo?** (les affaires? em swahili) . La réponse est toujours **poa**. Ce terme **poa** est aussi utilisé pour exprimer le fait d’avoir de l’argent: **-leo, niko poa**; “Aujourd’hui j’ai assez d’argent”. Il est associé également à la guérison, au bien être, **-sikia poa** “se sentir bien” et à la satisfaction de la nourriture: **-sai niko poa**: “je n’ai plus faim maintenant” (Ferrari, 2005, p. 201).

3.4.2.2 – **Safi!** (“ clean / fine” / “everything is alright!”) ➡ “-Tudo limpo!” / “-Tudo bem!”

Esse lexema é um adjetivo em *kiswahili*, podendo significar limpo (*clean*), fresco (*fresh/ cool*), puro (*pure*). Como no item anterior, houve aqui também uma expansão semântica, ampliando a possibilidade da utilização da expressão.

Trata-se, assim, de uma expressão de polidez que aparece tanto em *sheng* quanto em *kiswahili* como possível resposta a um cumprimento, sempre com uma conotação positiva que se aproxima de “bem” ou “bom”.

Serve como resposta a:

Sasa?! / Niaje?! / Mambo?! / Vipi?! / Is vipi yo?! / Vipi joo?!

Ocorrendo como resposta a um cumprimento feito normalmente no momento imediato do encontro, os interlocutores tendem a fazer o gesto **gota** ou apertam as mãos com movimentos alternados. O termo é usado por jovens de ambos os sexos, mas só os rapazes realizam o gestual completo, as moças somente apertam as mãos brevemente e raramente trocam abraços entre si.

Pude observar que o termo é empregado em sua função de adjetivo, quando garotos de rua chegavam ao barracão e queriam deixar claro que pelo menos naquele momento não estavam sob o efeito de drogas, usando a expressão : - **Niko safi**. ‘Estou limpo.’, ou de modo mais enfático **-Niko safi kweli!** ‘Estou limpo de verdade!’ (Ni->1p.s. / **-ko** >V.ser / **kweli** > verdade).

3.4.2.3 *-Freshi!* (“fresh / cool”) ➡ “-Tudo Ok!” / “-Tudo bem!”

Esta expressão é uma adaptação do termo inglês *fresh* ‘novo, fresco, descansado’, com a paragoge do /i/ para manter a estrutura silábica CV, de língua *bantu*. O adjetivo **freshi** existe em *kiswahili*. Mais uma vez podemos perceber que houve aqui também uma alteração semântica, pois em *sheng* o termo assumiu o sentido de ‘estar bem, sem problemas’, que não corresponde ao sentido original nem na sua língua de origem, nem tampouco em *kiswahili*.

Como expressão de polidez, serve de resposta a variadas formas de cumprimento, sendo entretanto considerado mais “moderno” pelos meninos de rua. Por ter assumido um sentido muito próximo ao das expressões *Poa* e *Safi*, pode ser usado nas mesmas situações em que se empregam estes termos como resposta a um cumprimento.

O ritual de tocar os punhos fechados acompanha a expressão, que é mais usada por garotos mais jovens.

3.4.2.4 *-Fit ! / -Fiti!* (“ok!” / “good” / “well”) ➡ “-Tá certo!” / “-Tudo bem!”

Este termo é uma apropriação do inglês, e possui inúmeros significados, podendo ser traduzido mais comumente como “ajustamento/ adaptação”, porém há a possibilidade de ser empregado como *healthy and strong, especially because you do regular physical exercise* (Hornby, 2000, p. 504) (saudável e forte, especialmente por você praticar exercícios físicos regulares). Em *sheng* o termo assumiu este último sentido, ser saudável e forte por se praticar exercícios físicos, algo considerado muito positivo, bom. Vale lembrar que para a comunidade falante de *sheng*, principalmente os rapazes, principais agentes no processo de lexificação, valorizam a prática de condicionamento físico através de exercícios de musculação, lutas de boxe, futebol etc. Daí compreendermos o termo *fit* ter passado à categoria de cumprimento para esta comunidade de fala.

Há uma variação do termo, *fiti*, com o acréscimo da vogal [i] na última sílaba, tornando-a aberta.

Como nos termos anteriores serve de resposta a **Sasa?! / Niaje?! / Mambo?! / Vipi?! / Is vipi yo?! / Vipi joo?!**

Normalmente é acompanhado pelo gesto **gota** quando os interlocutores acham-se próximos o suficiente, mas pode ser dito acompanhado pelo sinal de positivo. O termo é mais usado por meninos e rapazes, possivelmente porque são eles que mais valorizam a prática de esportes, entretanto moças mais jovens que freqüentam o barracão também fazem uso da expressão.

3.4.2.5 *-Hakuna noma!* ➡ “-Tá tudo bem!” / “-Sem problema!” /

O primeiro termo da expressão *hakuna noma* é a forma negativa do verbo “ter”, no presente, em *kiswahili*: prefixo negativo **ha-** + **-kuna**, radical verbal do verbo “ter” (**kuwa na** = ser com), resultando na expressão “não ter”. O segundo termo, **noma**, é usado aqui como o substantivo “problema”, analisado na expressão *Noma!* (4.1). Assim, unindo um termo do *kiswahili* padrão a um termo típico do *sheng*, construiu-se a expressão “não há problema!”.

A expressão usada como resposta a um cumprimento parece ser bem enfática em relação ao fato de o interlocutor a quem cabe responder estar muito bem, realmente sem problemas. Pode ser usada por falantes de ambos os sexos, porém é mais utilizada por rapazes mais velhos. O gesto **gota** pode acompanhar a expressão, ou mesmo o aperto de mãos alternado.

Exemplos combinando cumprimentos (abertura) e respostas:

F1	F2
a) - <i>Sasa, broo?</i> -E aí, mano?	- <i>Poa!</i> -Tranquilo! / Tô frio!
b) - <i>Niaje?</i> -Como é que “cê” tá?	- <i>Fiti!</i> -Tudo bem!
c) - <i>Mambo?</i> -Como é que tão as coisas?	- <i>Poa, msee!</i> -Tudo OK!, velho!
d) - <i>Vipi?</i> -E aí ?	- <i>Hakuna noma...!</i> - Sem problema!
e) - <i>Is vipi yo ?</i> - Como é que tão as coisas, meu?	- <i>Poa ! / - Safi !</i> -Tá tudo certo! / - Tá tudo limpo!

f) – Tugoteane !
-Toca aqui!

- Tugoteane, broo !
-Toca aqui, mano!

(F1 = falante 1 / F2 = falante 2)

3.4.3 Agradecendo um favor ou presente

3.4.3.1 – *Dole!* (“ok!”) ➡ “-Positivo!” / “-Tudo bem!” / “- Valeu!”

A expressão *dole!* tem sua origem no substantivo **kidole** (classe 7) que se traduz do *kiswahili* para o português como “dedo”. O gesto de “positivo”, usando-se o polegar da mão direita sempre acompanha a expressão, o que claramente explica a alusão a dedo.

A expressão é empregada por falantes de *sheng* de todas as idades e de ambos os sexos. As situações de utilização são muito variadas, mas sempre possuem um caráter positivo. Pode ser empregada, também, como um agradecimento.

Interessante notar que quando os interlocutores se encontram mais afastados, fato que impossibilita o ritual de toques (**gota**, aperto de mão, abraço), o gesto de “positivo” pode substituir estes gestos, passando então a acompanhar muitas das expressões utilizadas como cumprimento inicial (**Niaje, Mambo, Vipi etc.**), ou suas respectivas respostas (**Poa, Safi, Asanta, Fit etc.**).

3.4.3.2 – *Asanta!* (“-thanks!”) ➡ “- Obrigado!” / “-Valeu!”

O termo, considerado a forma canônica de polidez, deriva aqui da expressão “obrigado” em *kiswahili*, *Asante!*, que por sua vez entrou nesta língua a partir do árabe. Os falantes de *sheng*, num processo lúdico característico desta variedade lingüística, substituíram o **-e** final por **-a**, para assim dar ao termo uma aparência mais “moderna” e distinta da sua forma tradicional.

È necessário esclarecer que em *sheng*, diferentemente do *kiswahili*, este termo é invariável, não sofrendo flexão de número. Em *kiswahili*, a expressão *asante!* ao agregar o sufixo “**-ni**” (*asanteni!*), torna-se plural, “obrigado a todos!”.

Como vimos no capítulo I, em várias culturas africanas agradecer um favor é um ato de grande importância e que acarreta uma série de implicações, pois quem agradece um favor recebido normalmente se vê colocado numa posição inferior em relação a seu bem feitor, gerando uma disputa de face, onde as relações de hierarquia podem sofrer uma reorganização. Talvez por isso africanos do leste não usem a expressão “obrigado!” de forma tão liberal quanto nós ocidentais (Wilson, P. 2005, p. 5). Particularmente em *sheng*, a expressão é usada por todos os falantes, mas de forma muito parcimoniosa. O ambiente de constante luta pela sobrevivência mais básica torna esta expressão um tanto supérflua no entender das crianças de rua e jovens do gueto. Não há uma situação favorável para que se habituem a usá-la no ambiente familiar e muito menos nas suas interações fora deste meio. Pode ocorrer um breve toque de punhos ao se agradecer por algo, mas normalmente a expressão é dita sem muita ênfase.

Fui obrigada a restringir a frequência com que usava a expressão *asanta!*, pois percebi que seu uso corriqueiro causava um certo estranhamento nas minhas interações com a comunidade que, de qualquer forma, interpretava meu comportamento como de uma estrangeira, de alguém “de fora do pedaço”.

3.4.3.3 – *Shukran!* (“Thank you!”) ➡ “-Muito obrigado!” / “-Valeu!”

O termo **shukran** é uma apropriação direta do árabe, significando “obrigado”. A comunidade lingüística falante de *sheng* conta com um grande número de muçulmanos, além disso, o termo é encontrado também nas formas de polidez do *kiswahili*. Em *sheng* o termo é invariável, porém em *kiswahili* sofre flexão de número ao agregar o sufixo **-ni** (*shukrani*), significando então ‘obrigado a todos’. A característica de possuir somente uma forma é que nos permite dizer que o termo passou a ser uma expressão de polidez do *sheng* e não um caso de *code-switching* com o *kiswahili*.

Valem aqui as mesmas considerações sobre *asanta* para *shukran*, entretanto é importante ressaltar que nossos informantes nos explicaram haver uma certa resistência por parte dos não muçulmanos em utilizar o termo.

Ex:

F1	F2
a) <i>-Asanta!</i>	- <i>Freshi!</i>
- Obrigado!	- Tudo bem!

b) *-Dole !* *- Poa !*
 - Valeu ! -Tudo Ok !

3.4.4 Respostas ou expressões de alerta

Como vimos no capítulo I de um modo geral, nas culturas africanas, não se responde a um cumprimento inicial com uma expressão que possua uma conotação negativa, nem tampouco se diz de imediato que há algum problema. Inicialmente o interlocutor a quem cabe responder, dará uma resposta positiva, dizendo que está bem, perguntará pelos familiares, a saúde e o trabalho de seu interlocutor e só depois de ouvir as respostas deste é que dirá se há algum problema. Porém, em *sheng*, esta regra tradicional de polidez não é necessariamente mantida, principalmente para os indivíduos que vivem nas ruas. As situações que propiciam estas respostas negativas ocorrem em momentos de tensão, durante uma fuga da polícia, por exemplo, ou numa situação de confronto iminente entre gangues rivais dentro do gueto.

3.4.4.1 -Noma! (“-Problem!”) ➡ “- Problemas, meu...!” / “-Sujou!” / “-Sujô!” / “-A coisa tá quente...!” / “-A coisa tá preta!”

O lexema **noma**, em *kiswahili*, é um substantivo da classe 9 que significa ‘obstáculo’ ou ‘objeção’. Os falantes de *sheng* apropriaram-se do termo alterando seu significado para “problema”, o que faz sentido se encararmos um obstáculo ou uma objeção como um “problema” que nos impeça ou dificulte de levar a cabo uma empreitada. Para Githiora (2002, p. 180) o termo **noma** em *sheng*, assumiu a carga semântica do substantivo **(ma)tatizo** (classe 5,6) em *kiswahili*, que significa ‘problemas’, mas ainda segundo este autor, o termo é também usado como um adjetivo polissêmico em *sheng* (Githiora,2002, p. 352).

a) mtu **noma** (“good person”) - ‘boa pessoa’

b) mtu **noma** (“a nuisance of a person”) - ‘uma pessoa chata, maçante’

c) kipindi **noma** (“an interesting (TV, radio) programme”) - ‘um interessante programa de TV ou rádio’.

Entretanto, no contexto proposto deste item, “expressões negativas”, o termo deve ser entendido como uma resposta auto-explicativa, um aviso codificado, “-Problema!”

A expressão poderá servir como resposta para: **-Mambo?! / -Vipi?! / -Vipi joo?!**

Falantes do sexo masculino utilizam mais a expressão, mas ambos os sexos fazem uso dela em suas interações. Em situações de tensão dentro do gueto ou nas ruas, a comunicação deve ser breve e de fácil decodificação, por isso normalmente não há oportunidade para qualquer tipo de gesto como gota ou aperto de mãos.

3.4.4.2 –Kubaya! ➡ “-As coisas não estão bem por lá!” / “-A coisa tá preta por lá!”

A expressão *kubaya* foi cunhada em *sheng* a partir do prefixo adverbial **Ku-** que em *kiswahili* funciona como um prefixo locativo (lugar indeterminado) (Ashton, 1962, p. 18), que não deve ser confundido com o prefixo infinitivo, mais o adjetivo **-baya** ‘ruim, feio’, obtendo-se o sentido ‘por lá (**ku-**) a situação está ruim (**-baya**)’.

Assim, os falantes de *sheng* desenvolveram uma forma engenhosa de avisar de modo codificado que algo não anda bem nas proximidades. O gesto de indicar com a cabeça a direção de onde vem o problema pode acompanhar a expressão, porém gestos que exijam maior proximidade são evitados. Caso a polícia esteja por perto, o tom da voz será baixo. A expressão pode ser usada por ambos os sexos, pois em momentos de tensão a solidariedade é fundamental entre os moradores do gueto ou dos pequenos grupos de meninos que vivem nas ruas.

A expressão pode ser usada somente como um aviso, sem ser necessariamente uma resposta.

3.4.4.3 - Alarm! (“-Watch out!”) ➡ “-Fica esperto!” / “-Te cuida!” / “-Cuidado!”

Esse termo é uma apropriação direta do inglês, onde o substantivo *alarm* significa ‘alarme, alerta, sinal, aviso de perigo’. Neste caso, o termo em *sheng* manteve o valor semântico da expressão muito próximo ao da língua de origem.

A expressão é usada por ambos os sexos, sem que seja utilizado qualquer gestual. Neste caso, o tom da voz pode ser alto caso seja um aviso dado a várias pessoas (quando da ameaça de confronto entre gangues no gueto), ou bem baixo, quando o aviso é dado a uma única pessoa ou grupo pequeno de pessoas que estejam correndo perigo (quando da aproximação da polícia).

A expressão pode ser usada somente como um aviso.

3.4.4.4 – Niku hot! ➡ “-A coisa por aqui tá quente.....!”

Essa expressão é composta por dois segmentos, o primeiro em *kiswahili* “**Niku**”, o segundo em inglês “**hot**”. Juntos formam uma oração que pode ser analisada assim:

Ni- = verbo ser / tempo presente / afirmativo ‘É’ (não confundir com o prefixo sujeito Ni- /1p.s.)

-ku = enclítico locativo indefinido ‘por aqui’

hot = adjetivo “quente” ‘quente’

‘É por aqui quente.’ / ‘Por aqui está quente’

Novamente temos uma expressão que serve como aviso para uma situação de tensão. Como os termos anteriores, pode ser usada por falantes de ambos os sexos, mas é mais empregada pelos rapazes, sem o uso de gestos. O tom de voz pode variar dependendo do contexto. Aqui também a expressão pode ser usada somente como um aviso.

3.4.5 Cumprimento de alerta

Os três termos a seguir apareceram com muita frequência em nossa pesquisa, sendo citados várias vezes pelos falantes de *sheng*, os quais consideram estas expressões como um cumprimento, por meio do qual o emissor se mostra preocupado com a segurança de seu interlocutor, fato que talvez se explique com base na importância dada a comportamentos que indiquem solidariedade dentro da comunidade.

3.4.5.1 –*Wathii teke !* ➡ “Corre !!!”

O primeiro termo desta expressão “**wathii**” (athii, no singular) vem do *gikuyu*, um substantivo plural que significa ‘viajantes’ (Githiora, 2002, p. 181). O segundo termo “**teke**” vem do *kiswahili*, a raiz do verbo **Ku-teke**, que significa ‘chutar’. A expressão foi cunhada em *sheng* com a intenção de avisar para que se corra de algum perigo.

3.4.5.2 –*Mezesha!*

Esta expressão aparece em nossa pesquisa também como um aviso usado em situações de tensão quando os falantes de *sheng* vivenciam encontros rápidos, ou seja, se encontram de passagem. Trata-se de um aviso, onde a mensagem é: “- Você foi traído! Tome cuidado!” ou “- Um segredo seu foi descoberto! Fique esperto!”.

Não foi possível traçar a origem do termo, pois nem mesmo meus informantes, falantes nativos de *sheng*, sabiam explicar como surgiu. Segundo eles, este é um caso típico de *deep sheng*. Assim, é possível que o termo tenha sido cunhado por outra comunidade, em outra área de Nairobi que sofre influência de outras línguas nativas, diferentes das que influenciam a área de South B, onde fica o gueto de Mukuru. Com o tempo o termo foi adotado por outras comunidades falantes de *sheng* e seu sentido passou a ser compartilhado por todos.

3.4.5.3 –*Mwathara!*

Esta expressão, como a anterior, é considerado pelos moradores de Mukuru e integrantes do Rekebisho, como um caso de *deep sheng*. Segundo explicado, seria um aviso de que ‘revelaram algo a seu respeito, ou seja, você foi traído’. A expressão seria usada em encontros de passagem, sugerindo que o receptor da mensagem deva fugir ou se esconder.

Novamente não foi possível traçar a origem do termo, possivelmente pelos mesmos motivos sugeridos para a expressão anterior.

Exemplos

Ex: 1

F1

- *Mambo ?*

- Como vão as coisas ?

- *Kwa nini ?*

- Por que ?

- *Nini kubaya ?*

- Por que tá preto por lá?

F2

- *Noma !*

- Problemas..., meu!

- *Kubaya.... !*

- A coisa tá preta por lá....!

-

(explicando a situação)

Ex: 2

F1

- *Niaje ?*

- Como é que cê tá ?

- *Nini mbaya ?*

- Por que “cê” não tá bem?

F2

- *Niko noma !*

- Tô com problema..., não tô bem....

-

(explicando a situação)

Ex: 3

F1

- *Sasa...Huko inje kukoaje?*

- E aí....como tá a coisa lá fora?

F2

- *Ni kubaya!*

- Tá ruim!

Ex: 4

F1

- *Mezeshia!!!*

- Fica esperto!

F2

- *Sawa !*

- Ok!

Ex: 5

F1

- *Wathii teke!*

- Dá o fora...corre!

F2

- *Sawa !*

- Ok!

3.4.6 A despedida entre dois interlocutores

3.4.6.1 –Tuchekiane! (“We will meet again!”) ➡ “-A gente se vê de novo!” / “-A gente se cruza!”

Esta expressão em *sheng* segue o padrão morfossintático do *kiswahili*, combinando o Imperativo polido/ Subjuntivo com a marca de reciprocidade. Assim, temos o prefixo sujeito **Tu-** (1p.pl) unido diretamente à raiz verbal, sem qualquer marcador de tempo. O verbo é um empréstimo do inglês *to check* ‘checar, verificar, conferir’, que ao ser incorporado ao *kiswahili* adaptou-se ao padrão de sílaba aberta, e por isso sofreu o acréscimo da vogal [i] final, **Ku-checki**. A marca de reciprocidade -**ana**, teve o [a] final alterado para [e] por se tratar do modo subjuntivo.

Desta forma, uma tradução literal da expressão seria “nós nos checamos / nós nos verificamos”, porém em *sheng* houve uma mudança semântica que aproximou a expressão mais do sentido de ‘nós nos vemos por aí!’ ou ‘a gente se cruza por aí!’ ou ainda, ‘a gente se encontra por aí!’.

A expressão fecha um encontro entre dois interlocutores sem restrição quanto ao ambiente, podendo ser usada por jovens de ambos os sexos, embora seja mais empregada por rapazes mais velhos. Quanto ao gestual, pode ser acompanhada do gesto **gota**, ou um aperto de mãos.

3.4.6.2 –Tutamit! (“-We will meet again!”) ➡ “- A gente se vê de novo!”

Esta expressão segue a organização da estrutura verbal em *kiswahili*, de quem empresta os morfemas de pessoa e de tempo, porém inova na utilização de um verbo proveniente do inglês. Assim, temos o prefixo sujeito “**Tu-**” (1p.pl.) seguido da marca de tempo futuro “**-ta-**” e então o verbo “**-mit**”, uma “criação” em *sheng*. Pelo sentido da expressão sabemos que o verbo de origem foi o verbo *to meet* ‘encontrar’, onde os falantes de *sheng* usaram o som do encontro vocálico **ee**, que em inglês se realiza [i], além disso, mantiveram neste caso, a estrutura de sílaba travada, terminando o verbo na consoante [t]. Desta forma, uma tradução literal seria “Nós (nos) encontraremos.”⁶⁵

⁶⁵ No *kiswahili* padrão a expressão seria “*tutakutana* ou *tutafahamiana*”.

Esta expressão parece ser a mais comum entre as usadas para despedidas. Jovens de ambos os sexos e de todas as idades a utilizam. O gesto **gota** normalmente acompanha a expressão quando os interlocutores estão próximos.

3.4.6.3 –*Pamoja* ! (“We are parting, but our spirit remains together!”) ➡ “-Estamos juntos nessa!”

Em *kiswahili*, **pamoja** refere-se ao advérbio ‘junto(s)’, porém em *sheng*, houve uma expansão semântica da expressão pois além de conservar o sentido de ‘estar junto’, (ainda que em espírito), passou a indicar também a intenção do emissor em partir. A expressão é invariável, não apresentando uma forma para o plural.

Esta despedida é usada principalmente por falantes do sexo masculino, sem distinção quanto à faixa etária. O gesto **gota** ou o bater das palmas das mãos pode acompanhar a expressão.

Um dos informantes tentou esclarecer o sentido de **pamoja** da seguinte forma: ‘Qualquer coisa que te aconteça eu estarei lá para te ajudar!’. Isto reforça a observação quanto ao valor dado à solidariedade dentro de uma comunidade tão desprovida de segurança ou assistência externa. Os falantes usam então a língua para refletir ainda que de forma codificada, este sentimento de união, de pertencimento ao grupo, onde todos procuram se ajudar. Uma observação sobre o processo de lexificação em A.Ferrari (2005, p. 249) valida nossa análise: *L’insistance sur les mots faisant référence à la culture reggae, hip hop, à des valeurs universelles ou à l’unité du group (pamoja “ensemble”, ruts “origine,racines”, freedom “liberte”)* (grifo nosso).

3.4.6.4 –*Najitoa pamoja*! (“I am leaving, but we are together”) ➡ “-Tô indo!” / “-Estamos juntos nessa!”

Essa é uma variação da expressão anterior, onde ao termo **pamoja** agregou-se a expressão **Najitoa**, uma oração em si mesma, perfeitamente de acordo com as regras de construção do *kiswahili*, podendo ser analisada da seguinte forma: **Na-** marca do tempo

presente, ocupando a primeira posição na estrutura verbal, posição normalmente ocupada pelo prefixo sujeito que, quando ausente, deixa subentendido que se trata da 1ª p.s. (ni-); em seguida temos o infixo **-ji-**, marca da forma reflexiva e, por fim, a raiz verbal **-toa**, um verbo polissêmico em *kiswahili*, que neste caso assume o sentido de ‘sair’ ou ‘retirar-se’. Desta forma, podemos traduzir o primeiro termo como “(Eu) estou me retirando”. O termo *pamoja* mantém o sentido de ‘estar junto’, ‘dar suporte’.

É uma expressão usada principalmente por rapazes mais velhos. Parece ser considerada uma forma “mais polida”, “mais formal”, de se despedir em *sheng*. Pode ou não ser acompanhada do gesto **gota**.

3.4.6.5 - Ma guidance! (“God to guide you”) ➡ “-Deus te guie!” / “-Vai com Deus!”

Essa é uma expressão altamente codificada. A noção de “Deus” está expressa no prefixo nominal/plural **Ma-** (classe 6), que tanto em *kiswahili* quanto em *sheng*, pode funcionar também como marca de aumentativo (Ashton, 1962; Mohammed, 2001; Mangat, 2001; Wilson, 2005; Ferrari, 2005), embora aqui tenha se tornado um termo independente da expressão e, assumido um valor semântico totalmente ausente na forma de origem, passa a funcionar como um substantivo, significando ‘O maior /Deus’. A segunda parte da expressão, o termo *guidance*, é uma criação em *sheng* que tem sua origem no verbo inglês *to guide* ‘guiar, conduzir, orientar’, embora neste caso a forma de superfície tenha sofrido uma considerável alteração, seu significado foi mantido.

Meus informantes explicaram que os integrantes da comunidade “rasta” (rastafari) em Nairóbi, conhecidos como “**wanati**” (**mnati**, no singular) em *sheng*, foram os primeiros a usar esta expressão, sendo aí portanto seu local de origem.

A expressão não é usada com muita frequência, mas quando empregada parece vir carregada de grande emotividade, que se nota pela ênfase dada ao tom de voz e a um leve balançar de cabeça, que sugere a intenção do emissor de que realmente o seu interlocutor tenha a proteção divina. O termo é mais usado por rapazes mais velhos.

3.4.6.6 –*Tugoteane!*

A expressão foi analisada anteriormente, podendo ser usada como um cumprimento para a abertura da conversação, mas como explicado, pode ser também empregada no fechamento. A análise feita anteriormente é válida aqui.

Exemplos

Ex: 1

F1

.....-*Sawa!*...*tuchekiane, sistee.*
Ok!....a gente se cruza, mana.

F2

- *Poa !*.....*tuchekiane.*
 - Tá certo.... a gente se cruza.

Ex: 2

F1

- *Najitoa pamoja !*
 - Tô indo...”tâmo” junto nessa!

F2

- *Ma guidance!*
 - Vai com Deus!

Ex: 3

F1

-*Najitoa!*
 -Fui !

F2

- *Tutamit!*
 - A gente se vê !

3.4.7 Pedindo desculpas

3.4.7.1 –*Pole!* (“sorry!”) ➡ “-Desculpe!” / “-Foi mal!”

O termo **pole** origina-se no *kiswahili*, sendo empregado pelos falantes de *sheng* do mesmo modo como é usado em *kiswahili*, onde pode funcionar como um adjetivo, que exige concordância de classe (**-pole**) significando ‘gentil, delicado, polido, educado, cuidadoso, inofensivo’ (ex: **Wewe ni mpole!** ‘Você é gentil!’), pode assumir a função de advérbio (**pole**) significando ‘gentilmente, cuidadosamente, delicadamente’; pode ser usado para expressar condolência, **Pole!** (*my sympathies to you!*) ‘meus pêsames, meus sentimentos’, ou no plural, agregando-se o sufixo **-ni**, **Poleni!**, entretanto, esta concordância de número é inexistente em *sheng*. Caso sofra reduplicação **polepole**, passará a significar ‘devagar, vagorosamente, cuidadosamente’, neste último caso,

porém, os falantes de *sheng* dão preferência ao termo **mosmos** que possui o mesmo significado na língua *dholuo*. A expressão é usada por ambos os sexos. Pode ou não vir acompanhada do gesto **gota**.

3.4.7.2 *-Iza!* (“sorry!”) ➡ “-Foi mal!”

Esta expressão é considerada como *deep sheng* pelos falantes da língua, que atribuem sua origem à expressão *take it easy* que, em inglês, na linguagem coloquial pode ser definida como *to relax and avoid working too hard or doing too much* (Hornby, 2003, p. 418)⁶⁶. Pode-se perceber que houve aqui uma alteração semântica, pois ao invés de desculpar, como poderia parecer mais lógico, passou a significar o próprio pedido de desculpas (*sorry!*), uma clara inversão de significados. A forma de superfície lembra a transcrição do que se ouve ao pronunciarmos *easy*, porém o [i] final foi alterado para [a]. Sem dúvida é um termo altamente codificado, usado principalmente por rapazes, normalmente sem o uso de qualquer gesto.

3.4.8 Respondendo um pedido de desculpas

3.4.8.1 *-Poa!* (“ok! / fine!”) ➡ “-Tudo bem...não foi nada !”

A expressão *poa* foi analisada anteriormente e, como vimos, serve de resposta a variados cumprimentos, podendo ser também usado como resposta a um pedido de desculpa.

3.4.8.2 *-Sawa!* (“ok!”) ➡ “-Ok!”

A expressão *sawa* é usada tanto no *kiswahili* quanto em *sheng*. Na primeira língua, pode funcionar como adjetivo ou como advérbio, assumindo os significados

⁶⁶ Em português: relaxar ou evitar trabalhar de modo muito intenso ou fazer demais.

‘igual, o mesmo que..., similar a..., correto, certo, tudo certo, ok!, sim, está certo’, quando reduplicado, **sawasawa** torna-se o advérbio ‘certamente, corretamente, ok!’. Em *sheng* o termo passou a ser usado principalmente com o sentido de ‘sim!, ok!, está bem!’, servindo como resposta a qualquer pedido de desculpa. Este é um termo amplamente usado por falantes de *sheng*, sem distinção de sexo ou idade. Pode ou não vir acompanhado do gesto **gota** ou o bater de palmas entre os interlocutores.

3.4.8.3 –Usimind! (“don’t mind!”) ➡ “- Tudo bem....não liga!” /
“-Desencana...!”/ “-Não se preocupe!”

A expressão **usimind** é composta pelo *kiswahili* e o inglês. A construção é característica da estrutura dos verbos no modo subjuntivo (imperativo polido) negativo em *kiswahili*, assim temos, o prefixo sujeito **U-** (2p.s.), seguido do infix negativo **-si-**, mais um verbo, neste caso o verbo transitivo **to mind**, que entre vários significados, pode ser usado no sentido de ‘importar-se com, preocupar-se com, fazer caso de’ (Houaiss,2001, p. 495). Assim, a composição lexical pode ser traduzida por ‘não se importe!’, ‘não se preocupe!’, e o falante usuário da expressão deverá ter competência tanto em *kiswahili* quanto em inglês, para decodificá-la. Interessante notar que neste caso não ocorreu o processo de adaptação fonológica do termo, ou seja, o lexema *mind* permaneceu com sua última sílaba travada, sendo realizado com a mesma pronúncia do inglês.

A expressão é menos usada se comparada com **sawa!**, ambas sendo intercambiáveis em relação ao sentido. **Usimind** é tido como mais formal, por ser uma construção de *kiswahili* e inglês, assim, as crianças de rua mais jovens e a maioria dos habitantes do gueto, não a utilizam com frequência, preferindo a forma mais “coloquial” **sawa!**, o que nos mostra que já há uma certa hierarquização no modo como os usuários percebem/avaliam esses termos codificados. Seu uso está mais difundido entre os rapazes mais velhos frequentadores do barracão, que normalmente não fazem qualquer gesto ao utilizarem a expressão. Não observamos seu uso por parte das moças da comunidade.

3.4.8.4 –*Tuliz!*/ –*Tuliza!* (be cool! / be calm!) ➡ “ Fica frio !”

O termo **tuliz** ou sua variação **tuliza**, derivam do verbo **ku-tuliza**, que em *kiswahili* significa ‘tornar-se calmo, relaxado, aquietar-se’ (to quiete dow / to calm down / to relax). Em *sheng*, a primeira forma **tuliz**, foi aquela que sofreu uma alteração para que se diferenciasse da língua de origem, assim, a última sílaba passou de aberta para fechada com a supressão da vogal [a] final. Já a segunda forma, **tuliza**, é uma apropriação do *kiswahili* (imperativo direto). A coexistência das duas formas pode sugerir que a forma original da expressão **tuliza!**, seja o *kiswahili* padrão, na forma do imperativo direto, sendo ainda usada ao lado da variedade *sheng*, **tuliz!**, competindo com a primeira .

Falantes de ambos os sexos usam as expressões, porém os mais jovens normalmente optam pela forma **tuliz**, que consideram mais “moderna”. Normalmente não usam qualquer gesto.

3.4.8.5 –*Relax!* (“relax!”) ➡ “- Relaxa.....!” / “-Desencana...!”

O termo **relax** é uma apropriação do inglês, tanto na forma de superfície quanto no significado, *to become or make somebody become calmer and less worried* (Hornby,2003, p. 1118). Os informantes disseram ser um termo muito ouvido nos filmes americanos que acabou sendo adotado por ser “moderno”. A expressão é mais usada pelos falantes do sexo masculino. Podendo ser ou não acompanhada pelo gesto **gota**.

3.4.8.6 – *Hakuna noma!* (“no problem!”) ➡ “Sem problema!” / “Não tem problema!” / “Não tem importância!”

Esta expressão pode ser usada tanto como resposta a um pedido de desculpa, quanto como resposta a um cumprimento como vimos anteriormente (3.4.2.5).

Falantes de ambos os sexos utilizam a expressão, desde os mais jovens na rua até os mais velhos no gueto ou no barracão. Caso os interlocutores estejam próximos o

suficiente, então o gesto **gota** será executado como uma maneira de reafirmar que o relacionamento entre eles não foi abalado.

Exemplos: Pedindo desculpas e desculpando

“Situação de ofensa produzida por F1”		F1	F2
Ex: 1	*****	- <i>Iza !</i> - Foi mal !	- <i>Poa ! / -Sawa ! / Relax!</i> - Tudo bem ! / Ok! / Relaxa!
Ex: 2	*****	- <i>Pole !</i> - Desculpe !	- <i>Usimind! /- Tuliz! /-Hakuna noma!</i> - Não liga! / -Fica frio! / Sem problema!

3.4.9 Outros termos

3.4.9.1 *-Strong!* (“be well, be strong”) ➡ “- Força aí!”

O termo **strong** é uma apropriação direta do inglês, onde corresponde ao adjetivo “forte”. Em *sheng*, manteve a forma de superfície do inglês, tendo porém, sofrido uma alteração semântica, pois seu uso está associado à noção de “estar bem”. Um dos informantes definiu desta forma : *to be strong in every way..... mental, physical....* ‘ser forte de todas as maneiras.... fisicamente, mentalmente...’. Este cumprimento tem relação com a valorização da prática de esportes pelos rapazes, com o fato de sentir-se bem com a prática do condicionamento físico, um modo de se destacar dentro da comunidade. O termo é usado quase que exclusivamente por falantes do sexo masculino. Pode ser acompanhado pelo gesto **gota**. É empregado como uma mescla de incentivo e cumprimento.

3.4.9.2 –*Morale!* (to get rhythm) ➡ “- Vai lá!” / “- Vai fundo!” / “-É isso aí!”

Em inglês o termo **morale** pode ser definido da seguinte maneira: *the amount of confidence and enthusiasm, etc. that a person or a group has at a particular time* (Hornby,2003:861) ‘a quantidade de confiança e entusiasmo, etc. que um grupo ou pessoa tem por um time em particular’. Os falantes de *sheng* se apropriaram do termo sem alterar sua pronúncia, já nos níveis sintático e semântico, transformaram o substantivo em um verbo que exprime um desejo por parte do emissor, para que seu interlocutor continue a agir do modo como vem fazendo, pois sua atitude (seja ela qual for) é vista como correta/ boa. Este é um caso onde o contexto é essencial para se compreender completamente o significado atribuído à palavra.

Não é um termo usado com muita frequência, mas quando empregado, normalmente vem acompanhado do gesto **gota**, ou do “bater de palmas” entre os interlocutores, que são normalmente rapazes mais velhos. Usado como incentivo em jogos ou disputas, sempre é realizado com tom de voz muito alto e de forma muito entusiasmada.

O uso da expressão **morale!** Foi observada durante um campeonato de boxe na periferia de Nairóbi, do qual vários rapazes do Rekebisho participaram.

3.4.9.3 -*Wazi joo!* (“-Very good!”) ➡ “- Muito bem, mesmo!” / “- É isso aí !”

Esta expressão é composta pelo adjetivo **wazi**, que em *kiswahili* quer dizer ‘claro, aberto, vazio’, podendo aparecer na forma reduplicada **wazi wazi**, um recurso muito comum em *kiswahili* e característico das línguas *bantu* (Ashton,1962, p. 316), quando passa então a ser o advérbio ‘claramente’. Em *sheng* o termo sofreu uma alteração semântica drástica, tendo seu sentido alterado para ‘bom’ ou ‘bem’, algo muito positivo. Podemos supor que algo claro, aberto ou vazio seja algo livre de qualquer impedimento, sem obstáculos e, portanto, sem problemas, por isso associado com algo bom e positivo. Os falantes de *sheng*, para enfatizar esta característica positiva, agregaram o termo **joo**, que como já vimos anteriormente, é um enfático por excelência, podendo acompanhar qualquer outro termo. Este é um bom exemplo de como esta variedade lingüística cria novos significados partindo de dois termos já

codificados, em que a nova unidade lexical assume um terceiro significado. Assim fica evidente que para se compreender o sentido deste cumprimento será preciso fazer parte da comunidade lingüística que o criou, ou seja, compartilhar seu universo semântico-pragmático.

Este é mais um dos termos empregado como cumprimento e incentivo. É usado principalmente por rapazes durante seus treinos esportivos (futebol, boxe, musculação).

3.4.10 Termos encontrados na literatura sobre *sheng*

Durante nossa pesquisa, encontramos na literatura sobre *sheng* termos usados nas interações, citados por pesquisadores que não tinham a polidez lingüística como foco de seus trabalhos e por isso não demonstravam a preocupação em analisar os mesmos sob a ótica da polidez. Para nós, entretanto, são termos que claramente pertencem ao escopo de nossa pesquisa e assim devem ser mencionados, embora não possamos realizar uma análise mais profunda devido à falta de detalhes sobre seu uso. Limitar-nos-emos a reproduzir os termos, as traduções atribuídas aos mesmos, o termo de origem, uma tradução aproximada para o português, a fonte/autor e página do artigo (listado na bibliografia).

Há, entretanto, um único termo citado por Nathan O. Ogechi em seu trabalho sobre lexicalização em *sheng*, cuja explicação será transcrita na íntegra, pois a análise deixa claro que se trata, sem dúvida, de um termo pertencente à polidez.

3.4.10.1 – *Stoori?!* (“how are things?” > “story”) ➡ “-Como vão as coisas?”
/N.O.:343

Stoori is sourced from English “story”. It is, however, manipulated through Bantuization to *stoori* and the vowel in the first syllable *sto-* is lengthened so that *stoori* surfaces. Nevertheless, its sense is expanded through the following process. To begin with, the word means story just as it does in English. However, in its expanded meaning it may refer to news. For instance, when two people meet and exchange greetings one might ask the other, *Stoori?* In this case, *stoori* is a request for any new information that the respondent is expected to give the questioner. *Stoori* also sometimes refers to remarks such as *What’s up?* Or *What are your plans for the day?* (Ogechi, N.,2005, p. 343)

3.4.10.2 – *Vingipi?!* (“how are you?” > **vipi?**) ➡ “-E ai ? Como vai?!”
C.G.:181⁶⁷

3.4.10.3 –*Tunajilive!* (“we are leaving” > **tunaenda**) ➡ “-Tâmo indo!”
C.G.:181

3.4.10.4 –*Ura!* (“get lost!” > **potea!** = “get lost!”/ **nenda!** = “go!”) ➡ “- Cai fora!”
C.G.:181

3.4.10.5 –*Walapa!* (“casual greeting” > “What’s up?”) ➡ “-E ai?!”
C.G.:166

3.4.10.6 –*Niwatize?* (“what’s going on?” > **Ni** = “what is it?”) ➡ “-Qual é?!”
C.G.:166

3.4.10.7 –*Wa masaa !* (“be alert!” > **wa macho** = “all eyes!”) ➡ “-Fica esperto!”
C.G.: 178

3.4.10.8 –*Kwa masaa!* (“be alert!” > **kuwa macho** = “all eyes!”) ➡ “-Fica esperto!”
C.G.:179

3.4.10.9 –*Kitowe!* (“ get lost!” > (Ku-) **ondoka!** = get out!) ➡ “ Cai fora!”
C.G.:179

⁶⁷ As abreviações : **C.G.** refere-se a Chege Githiora,2002 / **N.O.** refere-se a Nathan Ogechi, 2005.

3.4.11 Formas de tratamento

O levantamento das expressões ligadas à polidez lingüística a partir da observação das interações ocorridas entre falantes de *sheng* na comunidade de Mukuru nos levou a observar processos lingüísticos pertencentes ao nível do enunciado. Uma característica muito marcante em *sheng*, notada por nós e corroborada por A. Ferrari, é a predominância de enunciados que contêm uma modalidade intersubjetiva. Assim, ela comenta:

Nous noterons tout d'abord une prédominance en sheng, des énoncés ayant une modalité intersubjective. Ainsi, l'utilisation fréquente de si comme marque d'assertion, de sindiyo, et de l'adverbe siyo permet s'impliquer régulièrement le co-énonciateur dans la conversation. L'intersubjectivité constante qui définit le free style linguistique se traduit par la coupure de mots; la mise en forme de l'énoncé sous forme de question ou de semi-question (sindiyo? "n'est ce pas?", unachek? "tu vois?", unaona? "tu vois?", unasikia? "tu entends?"); la nomination de l'interlocuteur ou des interlocuteurs (jo, bwana, mzae, mzee....) et enfin la reprise de la phrase ou de morceaux de phrase de l'interlocuteur. Ce phénomène donne une sorte d'écho comme en rap. (A.Ferrari,2005, p. 249) (grifo nosso).

Observamos que em muitas das expressões usadas nos cumprimentos, o co-enunciador é nomeado. Por este motivo, relacionamos a seguir termos empregados nesta estratégia mencionados na literatura sobre *sheng*.

Quadro XIII Formas de tratamento

A.Ferrari (2005)	N. Ogechi (2005)	C. Githiora (2002)	Tradução
Mzaee / Mzae / Masee / Wazee	Msee / Mzee		Senhor
Fathee			Pai
Mbuyu (boabá /kisw.)			Avô
Buda			Homem idoso
Broo	Brathee		Irmão ("brother")
Kazoo	Kazee		Primo ("cousin")
	Kisee	Mroro	Senhora
		Mshii	Menina /Garota
Mathee / Masa	Mathee	Mathama	Mãe
Msupu		Msupu	Mulher bonita
(Ma)shosho (Gikuyu)			Avó
Sistee / Siz	Sistee		Irmã ("sister")
Tichee			Professor
Mdos			Patrão
		Jamaa / Chalii	Namorado
		Chiki / Dem / Kenge / Manzi	Namorada

O termo **msee**, em *sheng*, é uma forma modificada de **mzee**, em *kiswahili*. Nesta língua (*kiswahili*) normalmente se refere a uma pessoa mais velha, normalmente do sexo masculino.

Em *sheng*, um **msee** é um conhecido ou amigo do sexo masculino ‘um jovem líder do barracão, do gueto, do grupo de meninos de rua, da escola etc.’. Uma amiga será chamada de **kisee**. Porém, Ogechi chama a atenção para uma distinção entre **msee** e **mazee**. *Msee should be distinguished from mazee which is retorically used in sheng to call for one’s attention regardless of whether the person is female or male, i.e., Mazee nilijiroga vinoma* “My friend, I ate a lot” (Ogechi, N., 2005, p. 343).

3.5 Considerações finais

A análise do *corpus* da pesquisa revela que as expressões são formadas, em sua maioria, por um, ou no máximo, três lexemas. Algumas delas, como observado por Watts, são estruturas com pouca ou nenhuma “estrutura interna sintático-semântica” (2003, p. 160), como no caso das expressões **Poa, Sasa** ou **Iza**; por outro lado, a grande maioria das expressões apresentaram um alto grau de complexidade semântica, o que as tornou crípticas como, por exemplo, a expressão **Ma guidance**, onde **ma** , originalmente um prefixo de classe nominal (cl.6) no *kiswahili*, marca de plural, usado também para se construir o aumentativo, assumiu, em *sheng*, a função de um substantivo referindo-se a Deus.

A maioria dos termos que foram apropriados do inglês são verbos, na língua de origem, como por exemplo: **mit** < to meet / **chekei** < to check / **guidance** < to guide / **mind** < to mind / **relax** < to relax.

A marca de *code switching*, *kiswahili/inglês*, aparece na composição de várias expressões como por exemplo: **Uko home**; **Is vipi yo**; **Ukoveri**; **Niku hot**. A expressão **Wathii teke** é um exemplo de *code switching* entre o *gikuyu* e o *kiswahili*.

O pronome de tratamento usado para os cumprimentos em *sheng*, será o prefixo pronominal **U-** , marca da 2ª pessoa do singular, considerado tradicionalmente como menos polido (Lyons, 1981; Orecchioni, 2006), carregando uma conotação de maior intimidade. Exemplo: **Ukoveri**, **Uko home**, **Usimind**. Este fato pode ser explicado por uma hierarquização quase inexistente entre os meninos de rua, pois todos enfrentam as mesmas dificuldades. É possível que a força física e a “esperteza” sejam respeitadas e mesmo admiradas, mas isto não parece influenciar nas formas de cumprimento.

Normalmente quem chega ao barracão é quem inicia o cumprimento aos demais, que é feito sempre de forma individual. Tanto na rua , como no barracão, inicia-se o cumprimento por aquele que está mais próximo, em sucessão até que todos tenham sido cumprimentados. O gesto **gota** é o mais usado, acompanhando quase todas as expressões sempre que a proximidade permite. Este gesto parece ser, sem dúvida, a marca maior de pertencimento ao grupo. Abraços são muito raros, só em brincadeiras ou momentos de muita descontração, e sempre entre pessoas do mesmo sexo. Qualquer demonstração de afeto ou intimidade entre pessoas de sexos opostos será reservada para o espaço privado.

A diferenciação por gênero pode ser notada na escolha de certas expressões, algumas delas usadas somente pelos rapazes, mas principalmente na ausência de contato físico entre os diferentes sexos.

O contato visual durante a troca de cumprimento é sempre breve, talvez por que os próprios cumprimentos sejam breves; as expressões são curtas, não apresentando um preâmbulo, uma parte central e uma conclusão como vimos nos exemplos de sociedades mais tradicionais. No caso do *sheng*, a complexidade se dá principalmente no nível semântico, na codificação dos termos.

Os turnos de fala são bem demarcados, não havendo uma sobreposição de perguntas e respostas. No plano supra-segmental pudemos notar que o tom da voz não sofre muita alteração em relação ao resto do discurso em situações mais relaxadas, mas se altera bastante quando são usadas expressões de incentivo, durante um jogo ou luta, como quando gritam **Morale!**, **Wazi joo!** ou **Strong!**; ou pode ficar bem mais baixo quando se avisa uma situação de perigo. Ferrari (2005, p. 29 e 248) ressalta o fato de falantes de *sheng* se expressarem de modo mais pausado, quando comparado com falantes de *kiswahili*.

As respostas possuem, em sua grande maioria, uma conotação positiva, o que sugere uma preservação da tradição africana em relação aos cumprimentos, como vimos nos exemplos apresentados no capítulo I. Porém expressões de alerta, muito codificadas, foram criadas para indicar situações de perigo, comuns no ambiente das ruas e dos guetos, como **Mwathara**, **Mezesh** ou **Kubaya**.

Várias expressões deixam claro a preocupação com o bem estar do “outro”. A solidariedade entre os membros do grupo, aparece em expressões como **Pamoja**, ou **Najitoa pamoja** e ainda aquelas usadas em situações de tensão ou perigo, como um alerta para os companheiros. Na rua, os laços formados dentro do grupo substituem claramente a rede de relações familiares, todos são “irmãos” de luta, os termos **Broo/ Brathee** ‘irmão’, **Sistee/ Sis/ Sistee** ‘irmã’ ou **Kazoo / Kazee** ‘primo’ são evidência deste fato.

Há pelo menos uma expressão que remete diretamente a Deus, **Ma guidance**.

Podemos dizer que as expressões apresentam uma função psicológica, fática e sentimental, como descrito por Labatut (1989).

É interessante notar que a expressão “por favor”, considerada uma forma canônica de polidez, não possui um correspondente em *sheng*, nem os falantes utilizam a forma do *kiswahili*, *tafadhali*, ou *please*, do inglês. Assim, qualquer formulação de

pedido é feita na forma descrita por Brown e Levinson (1978) como *bald on record*, ou seja, na forma direta: *Buy me food!* ‘me compra comida’ / *Nitoo mkate!* ‘me dá o pão’.

Finalizando, gostaríamos de comentar que muitos jovens ao responderem o questionário, voluntariamente acrescentaram seus apelidos. Parece que possuir um nome que os identifique dentro da comunidade falante de *sheng* é muito importante para a construção de uma identidade pessoal, algo semelhante a um *empaako*.

CONCLUSÃO

No início de nossa dissertação, propusemo-nos verificar se manifestações lingüísticas, em *sheng*, produzidas em interações verbais face a face, em contextos específicos, poderiam ser avaliadas como exemplos de polidez lingüística ou como formas de comportamento político, a partir de uma perspectiva sociopragmática, que postula que a situação social tem grande influência na maneira como os falantes usam a língua.

A pesquisadora Beth Brait, em seu texto “Interação, gênero e estilo”⁶⁸, nos leva a olhar para a “verdadeira substância da língua no fenômeno social da interação verbal, realizada por meio de enunciações”(2003, p. 142) para tanto, cita Leo Spitzer⁶⁹:

Qualquer enunciação, por mais significativa e completa que seja, constitui apenas uma fração de uma corrente de comunicação verbal ininterrupta (concernente à vida cotidiana, à literatura, ao conhecimento, à política, etc...). Mas essa comunicação verbal ininterrupta constitui, por sua vez, apenas um momento na evolução contínua, em todas as direções, de um grupo social determinado. Um importante problema decorre daí: o estudo das relações entre a interação concreta e a situação extralingüística – não só a situação imediata, mas também, através dela, o contexto social mais amplo.[...] A comunicação verbal não poderá jamais ser compreendida e explicada fora desse vínculo com a situação concreta. A comunicação verbal entrelaça-se inextricavelmente aos outros tipos de comunicação e cresce com eles sobre o terreno comum da situação de produção. Não se pode, evidentemente, isolar a comunicação verbal dessa comunicação global em perpétua evolução. Graças a esse vínculo concreto com a situação, a comunicação verbal é sempre acompanhada por atos sociais de caráter não verbal (gestos do trabalho, atos simbólicos de um ritual, cerimônias, etc...), dos quais ela é muitas vezes apenas o complemento, desempenhando um papel meramente auxiliar (Spitzer, p. 124 *apud* Brait, 2003 p. 144).

Desta forma, precisamos, então, em primeiro lugar, compreender a situação social do ambiente em que o *sheng* se desenvolve. A sociedade queniana, como não poderia deixar de ser, é resultado de um processo histórico. Durante a conferência de Berlin, em 1889, as fronteiras do atual Quênia foram arbitrariamente traçadas; assim,

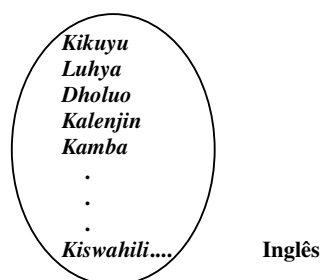
⁶⁸ O texto “Interação, gênero e estilo” faz parte do livro “Interação na fala e na escrita” organizado por Dino Preti (2003, p. 123-157).

⁶⁹ A citação faz parte da obra *Italienische Umgangssprache*, de Leo Spitzer. Ver bibliografia.

mais de 40 diferentes grupos étnicos se viram reunidos para formar a nação queniana. Como estes grupos eram diferenciados no que diz respeito a aspectos culturais, religiosos, sendo alguns muito mais expressivos demograficamente do que outros e, principalmente, cada um deles era possuidor de uma língua própria, que os distinguiu dos demais (origem da noção de grupo étnico que conhecemos hoje), uma certa hierarquização naturalmente se formou.

Assim, se levarmos em consideração as línguas autóctones em relação ao número de falantes por língua, poderíamos imaginar o seguinte conjunto:

Nação queniana no período colonial.



Como a língua do colonizador, o inglês jamais poderia produzir um efeito unificador para estes diferentes povos, pois, na época, a esmagadora maioria da população autóctone não tinha qualquer competência em inglês, nem o governo colonial britânico desejava isto, afinal - o inglês diferenciava a elite colonizadora dominante - a saída foi procurar uma língua local com a qual todos pudessem se comunicar. Assim, a alternativa encontrada foi o *kiswahili*, a língua de um grupo minoritário da costa, os *waswahili*, já na época uma língua de comércio ou língua veicular, usada por falantes de toda a costa leste africana em suas relações mercantilistas com o mundo do oceano Índico, útil também para o comércio a longa distância realizado pelas caravanas há séculos e, por isso mesmo, relativamente pouco marcada etnicamente, contando, portanto, com baixo grau de rejeição. Além de todas estas vantagens, havia mais uma: sendo uma língua *bantu*, o *kiswahili* teria mais chance de ser rapidamente aprendido por falantes de outras línguas *bantu*, devido às suas semelhanças estruturais e, sendo este o grupo lingüístico mais expressivo do país, pareceu ser esta a escolha certa.

O *kiswahili* surge então no panorama queniano como elemento funcional “unificador”, mas não necessariamente nivelador.

A partir da independência, em 1963, o Quênia dá seus primeiros passos como jovem nação independente, direcionada por uma política pró-ocidental capitalista.

Nairóbi assume, então, o *status* de capital e revela-se como um pólo de atração para indivíduos de todas as regiões do país em busca de trabalho remunerado e melhores condições de vida. A cidade que já se destacava pelo tamanho – grande para os padrões quenianos no período colonial – passa a apresentar uma taxa de crescimento constante, com o fluxo migratório, mas desde cedo enfrenta dificuldades para absorver essa população vinda das áreas rurais. O resultado, como em qualquer outro centro urbano que se vê obrigado a enfrentar um crescimento desordenado, foi a formação espontânea de guetos ou favelas, onde essa população excedente e, sem qualquer infraestrutura, se acomoda e tenta sobreviver.

Em termos lingüísticos passamos a ter, então, diversas línguas convivendo no espaço urbano, porém sendo usadas em domínios específicos. Assim, podemos dizer que em um primeiro momento após a independência, o convívio lado a lado na cidade grande “abrandou” as diferenças, levando a um desgate da hierarquização.

Convém destacar a importância do fator hierarquia. Nos exemplos sobre polidez em culturas africanas tradicionais citados no capítulo I, vimos o quanto a hierarquia entre indivíduos de uma sociedade determina o comportamento lingüístico nas interações.

Retornando à sociedade queniana, percebemos que esta enfrentava um novo momento, e um novo arranjo social estava se estabelecendo, o que nos leva a antever uma mudança no comportamento lingüístico. Aqui, mais uma vez nos apoiaremos no texto de Beth Brait quando a autora cita novamente Leo Spitzer, ao explicar a ordem em que se desenvolve a evolução real da língua:

“As relações sociais evoluem (em função das infra-estruturas), depois a comunicação e a interação verbais evoluem no quadro das relações sociais, as formas dos atos de fala evoluem em consequência da interação verbal, e o processo de evolução reflete-se, enfim, na mudança das formas da língua” (Spitzer, 124 *apud* Brait, 2003, p. 145).

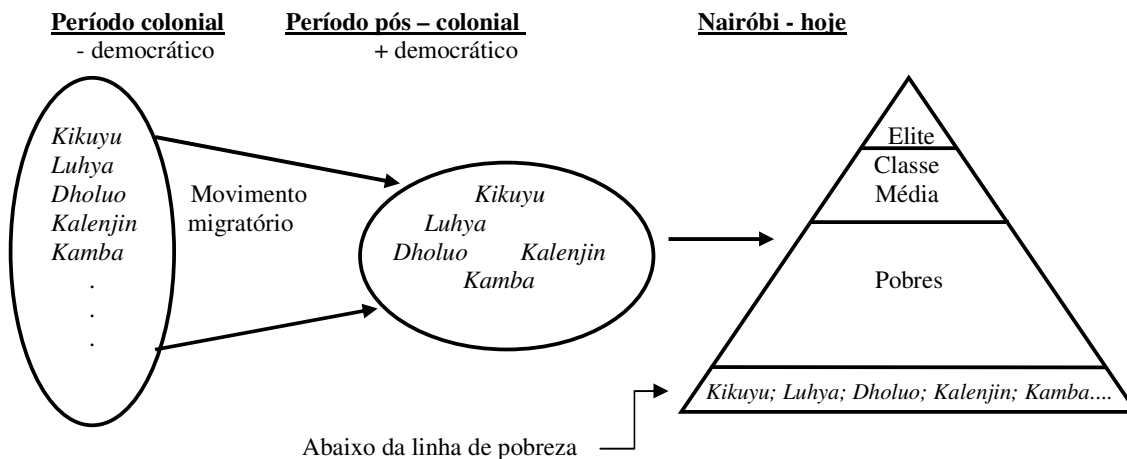
A afirmação de Spitzer parece se confirmar, pois veremos que uma década mais tarde, já nos anos 70, Nairóbi destaca-se como a maior capital da África do leste, uma metrópole como qualquer outra do mundo capitalista e, como muitas iguais a ela, revelando uma imensa disparidade econômica entre sua população, fato que se traduz em uma pirâmide social muito desequilibrada, com uma minúscula elite no topo; uma incipiente classe média; logo abaixo, uma gigantesca faixa dos menos privilegiados; e no rés do chão, sob todos estes, uma faixa situada abaixo da linha da pobreza, os

construtores do *sheng*, jovens e meninos de rua como os de Mukuru. Nesta última faixa o que se vê são pessoas normalmente muito jovens, filhos de diferentes etnias, convivendo mas, mais do que isso, tentando meramente sobreviver do refugio das outras classes. Jovens desenraizados de suas culturas, pegos no interstício entre a tradição dos valores africanos e a modernidade massificante do século XXI, o que resulta numa perda de identidade coletiva e individual. Aqui, foram todos nivelados pela exclusão, estão todos no mesmo “barco”, onde o objetivo principal é a sobrevivência. Para traduzir sua realidade excludente, dão o troco, constroem um código que, por sua vez, exclui os “outros”, mas que ao mesmo tempo, no nível intra grupo, passa a ser um elemento agregador e “nivelador” - papel que, nem o inglês, nem o *kiswahili* conseguiram desempenhar satisfatoriamente.

Ironicamente, a nova língua ultrapassa os limites da rua e dos guetos e espalha-se entre as diversas camadas da população, talvez porque em um Quênia que busca pouco a pouco se tornar uma nação mais democrática, a necessidade de uma língua que iguale a todos já esteja sendo sentida. Uma língua serve seu povo e não o contrário.

Sintetizando, poderíamos esquematizar da seguinte forma:

- Quênia – Nairóbi - **South B - Mukuru**
- Inglês – *Kiswahili* – Línguas Étnicas (L1) - **Sheng**



Nível Nacional

Menos democrático
Inglês vs L1 = *Kiswahili*
Kiswahili: surge como elemento funcional (língua veicular) para **unificar** as etnias (noção de nação queniana), mas não necessariamente como elemento nívelador.
Inglês: Elemento funcional para ascensão social.

Área Urbana

- as diferenças são abrandadas
- a “hierarquia” sofre desgaste
- diferentes línguas usadas para diferentes domínios.

Construtores do Sheng

meninos de rua

- desenraizados
- perda de identidade
- foram nívelados pela exclusão (todos no mesmo barco)
- objetivo principal é a sobrevivência
- **Sheng** surge como resposta
- criam formas de comportamento político, pois esta é uma necessidade humana básica para qualquer situação de interação verbal.

Mas então, como entender o fenômeno da polidez entre estes jovens criadores do *sheng*?

Primeiro temos que ter em mente, que só se compreende polidez se compreendermos/ apreendermos o contexto, fato tão enfatizado por Goffman, Spitzer, Bakhtin, Brait, Watts, Orecchioni e tantos outros. Devemos olhar o contexto numa perspectiva “grande angular” ou macro, ou seja, focalizar o meio social, para então ajustar o foco no sentido inverso e olhar para as interações face a face, onde os atores sociais, estejam eles onde estiverem na pirâmide social, precisam constantemente “negociar” para preservar suas faces e as de seus parceiros de interação, possibilitando a construção e manutenção das redes sociais. No caso específico de nosso estudo, vale

lembrar as palavras de Riesman “ a cerimônia de saudação é o ato mais fundamental para a manutenção do tecido social dentro da vida cotidiana (*apud* Labatut, 1989, p. 75).

Utilizando a abordagem de Richard Watts, que nos permite, como vimos, diferenciar “polidez lingüística” de “comportamento político”, podemos sintetizar da seguinte forma:

– Quanto maior for o grau de hierarquização, maior a “sofisticação”, portanto, maiores as chances de se realizar formas de “polidez lingüística”.

(Notar que, “sofisticação”, aqui, está sendo usada como oportunidades e desejo de realizar formas de polidez lingüística).

Porém, sempre haverá necessidade de se realizar formas de “comportamento político”

– Quanto menor for o grau de hierarquização, menor a “sofisticação”, portanto, menores as chances de se realizar formas de “polidez lingüística”.

Do mesmo modo, sempre haverá necessidade de se realizar formas de “comportamento político”

Percebemos que o fator comum às duas situações é a necessidade de realizar formas de “comportamento político”, estes sim **universais**, presentes em qualquer cultura. Basta que haja o encontro entre dois seres humanos para que esta necessidade surja.

Diferentemente de outros grupos culturais que possuem uma organização social muito mais hierarquizada (os *peuls*, os *wolof*, como vimos em nossos exemplos), fato que gera formas de interação verbais e não verbais, muito elaboradas ou “sofisticadas”, os construtores do *sheng*, pelas própria condição de vida muito básica, nas ruas e nos guetos, condição que não deixa muito espaço para diferenciação material ou social, nivelando a todos, aliada a uma tendência geral mais democrática, elaboraram e passaram a usar, principalmente, formas de comportamento político - formas verbais usadas para iniciar ou finalizar uma interação verbal, um cumprimento culturalmente marcado, um agradecimento, mas principalmente formas que expressam solidariedade entre os pares.

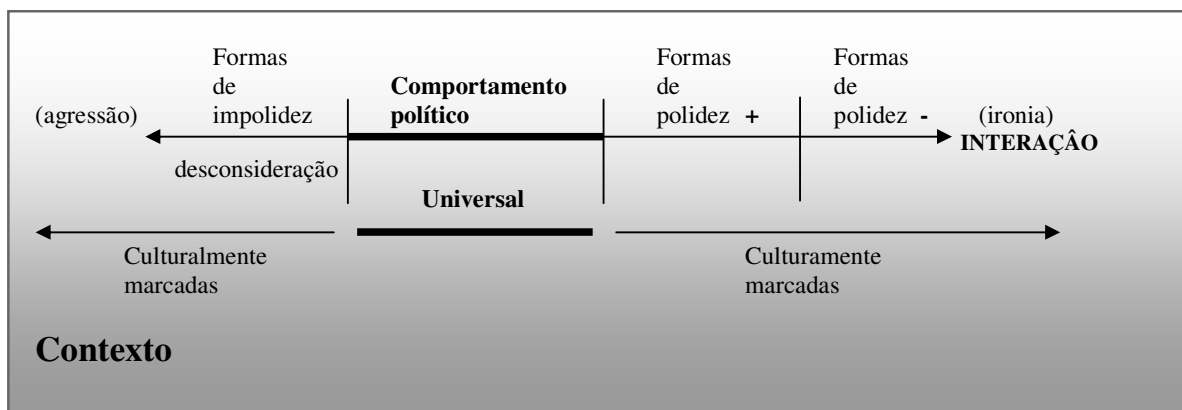
Porém, isto não quer dizer que falantes de *sheng* não possuam competência para realizar atos de fala que possam ser avaliados como polido. Devemos lembrar que tudo depende do contexto, de como as expressões lingüísticas forem usadas em cada situação

específica. Por isso cada grupo cultural possui seu próprio repertório e é capaz de avaliar estas expressões como sendo salientes o suficiente dentro da interação, para atrair a atenção dos participantes e evocar a classificação de “polida”.

Relembrando as palavras de Watts:

[...]in order to reach a decision, the researcher needs to carry out a fine-grained, sensitive analysis of verbal interaction relying heavily on features of the context. If (im)politeness is a discursively disputed term in social practice, the model of (im)politeness as social practice should emerge from every new instance of verbal interaction (Watts, 2003, p. 170).

Poderíamos, então, ampliar nosso esquema da seguinte forma:



Cada interação ocorre dentro de um determinado contexto. Os participantes da interação possuem autonomia suficiente, dentro do conjunto de estruturas ratificadas pelo grupo social ao qual pertencem (formas culturalmente marcadas), para “transitarem” dentro dos domínios específicos, ou seja, realizarem formas de polidez avaliadas como positivas (deferência), formas de polidez avaliadas como negativas (manipulação), ou no sentido inverso, formas de impolidez, se assim o desejarem. Mas o que sempre encontraremos, em qualquer grupo social, em qualquer língua, serão as formas de comportamento político, por serem imprescindíveis para o relacionamento humano harmonioso, por isso universais.

Referências Bibliográficas

- ABDULAZIZ, M.** *East Africa (Tanzania and Kenya)*. In: CHESHIRE, J.(ed.) *English Around The World – Sociolinguistic Perspective*. Cambridge University Press, 1996, p. 391- 420.
- _____. *Triglossia and Swahili-English bilingualism in Tanzania*. *Language in Society* 1 , 1972, p. 197-213.
- ABDULAZIZ, M. ; OSINDE, K.** *Sheng and Engsh : development of mixed codes among the urban youth in Kenya*. *International Journal of the Sociology of Language*. Nairobi, University of Nairobi, 1996.
- ALLEN, J. V.** *Swahili Origenes : Swahili Culture & the Shungwaya Phenomenon*, London, James Currey; Nairobi, E.A.E.P.; Athens, Ohio University Press, 1993.
- ALTMANN, G.; RISKKA, A.** *Towards a typology of courtesy in language*. *Anthropological Linguistics* 8, 1986: 1-10. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- ARMENGAUD, F.** *A Pragmática*. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2006.
- ASHTON, E. O.** *Swahili Grammar*. London, Longman. 9ª ed.,1962.
- AUBERT, F. H.** Descrição e quantificação de dados em tradutologia. In: Tradução e Comunicação nº4. Álamo, São Paulo, 1984.
- _____. A literalidade na tradução: impossibilidade, inadequação ou meta? IN: Ilha do Desterro, nº 17. Florianópolis, UFSC, 1987.
- _____. Modalidades de Tradução: teoria e resultados. In: TradTerm 5.1. São Paulo, CITRAT/FFLCH/USP, 1988.
- _____. As Variedades de Empréstimos. In: D.E.L.T.A. São Paulo, PUCSP,(no prelo).
- _____. Traduzindo as Diferenças Extralingüísticas: procedimentos e condicionantes. In: Trad.Term. São Paulo, CITRAT/FFLCH/USP,(no prelo).
- AWDE, N.** *Hippocrene Pratical Dictionary – Swahili – English / English – Swahili*. New York: Hippocrene Books, Inc. 2000.
- BAKHTIN, M.** (Volochinov) (1929) *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad.M. Lahud e Yara F. Vieira. São Paulo: HUCITEC, 3ª ed., 1986.
- BALLY, C.** *Le langage et la vie*. Geneva/Paris: Klincksieck, 1913 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- _____. *La contraint sociale dans le langage*. *Revue Internationale de Sociologie* 35,1927 : 209-217 In : WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- BAMURANGE, V.** *Relationships for survival – young mothers and street youths*. 1998. In: MAGODALENA RWEBANGIRA & RITA LILJESTROM (eds.) *Haraka Look before you leap: Youth at the crossroad of custom and modernity*. Stockholm: Nordiska Afrikainstitutet. 1998, p. 221-247.
- BAUMAN, R.; SHERZER, J.** (eds.) *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- BEINHAEUER, W.** *Spanische Umgangssprache*. Bonn: Dümmler, 1930 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005. p. 131-153.
- BELLEGAARD, Abbé de** *L'art de connaître les hommes*. Paris, 1696. In : WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- _____. *Reflexions upon the Politeness of Manners*. London, [1698] 1717. In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- BOSIRE, M.** *Hybrid Languages: The Case of Sheng*. State University of New York, Albany. 36th Annual Conference on African Linguistics. 2006, p. 185-193.
- BOURDIEU, P.** *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge : Cambridge University Press, 1977. In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- _____. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press, 1990. In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- BRAIT, B.** Interação, gênero e estilo. In: PRETI, D. (org.) *Interação na fala e na escrita*. 2ª ed.São Paulo: Humanitas, 2003, p. 123-157.
- BROWN, P. ; LEVINSON, S.** *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

- BRUNOT, F.** *La pensée et la langue*. Paris : Masson, 1986 In : WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- BÜHLER, K.** *Sprachtheorie*. Stuttgart: Fischer, (First edition,1930)1965 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- CALAN, H.** *Ethology and Society. Towards an Anthropological View*. Oxford: Clarendon Press, 1970. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- CALVET, L.-J.** *Pour une écologie des langues du monde*. Paris, Plon, 1999. In : FERRARI, A. *Description et analyse sociolinguistique du sheng: langue mixte parlée à Nairobi*, 288f. Thèse de doctorat d'Etudes Africaines (swahili)- Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 2005.
- CHAUDENSON, R.** *Les créoles, « Que sais-je ? »*. Paris, PUF, 1995. In : FERRARI, A. *Description et analyse sociolinguistique du sheng: langue mixte parlée à Nairobi*, 288f. Thèse de doctorat d'Etudes Africaines (swahili)- Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 2005.
- CHESHIRE, J.** (ed.) *English Around The World – Sociolinguistic Perspective*. Cambridge University Press, 1996.
- CHIMERAH, R.** *Kiswahili: Past, Present and Future*, Nairobi, Nairobi University Press, 1998.
- COULMAS, F.** *Routine im Gespräch. Zur pragmatischen Fundierung der Idiomatik*. Wiesbaden: Athenaion, 1981a In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- _____ (ed.) *Conversational Routine: Explorations in Standardized Communication Situations and Prepatterned Speech*. The Hague: Mouton, 1981b In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- CRYSTAL, D.** *Dicionário de Lingüística e Fonética*. Tradução e adaptação da 2ª ed. inglesa rev. e ampliada, publicada em 1985, Maria Carmelita Pádua Dias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- DABA, A. H.** *Naming Individuals in Kano Hausa: case study in sociolinguistics*. In: ESSIEN, O.; OKON, M. (org.) *Topical Issues in Sociolinguistics: The Nigerian Perspective*. Port Harcourt: Emhai Printing and Publications Co., 2003, p. 181-204.
- EELLEN, G.** *Critique of Politeness Theories*. Manchester: St. Jerome Press. 2001. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- EHLICH, K.** *On the historicity of politeness*. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005. p. 71-107.
- ELIAS, N.** *The History of Manners: the Civilizing Process*, New York: Pantheon, 1978 In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- ESSIEN, O.; OKON, M.** (org.) *Topical Issues in Sociolinguistics: The Nigerian Perspective*. Port Harcourt: Emhai Printing and Publications Co., 2003.
- FERGUSON, C.A.** *The structure and use of politeness formulas*. *Language in Society* 5, 1976: 135-151. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- FERRARI, A.** *Description et analyse sociolinguistique du sheng: langue mixte parlée à Nairobi*, 288f. Thèse de doctorat d'Etudes Africaines (swahili)- Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 2005.
- FINK, T. K.** *Attitudes Toward Languages in Nairobi*, 81f. Dissertation (Masters of Linguistics) Faculty of Arts and Sciences, University of Pittsburgh, 2005.
- FIORIN, J.L.** *A linguagem em uso*. In: FIORIN, J. L. (org.) *Introdução à Lingüística I. Objetos teóricos*. 3.ed. São Paulo: Contexto, 2004. p. 165-186.
- FISHMAN, J.** *Sociolinguistique*. Natan-Labor, 1971.
- FRANCE, P.** *Politeness and its Discontents: Problems in French Classical Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- FRAZER, B.** *Perspectives on politeness*. *Journal of Pragmatics* 14, 1990: 219-36 In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- FRAZER, B.; NOLEN, W.** *The association of deference with linguistic form*. *International Journal of the Sociology of Language* 27, 1981: 93-111. In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- GARFINKEL, H.** *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.

- GATHIGI, G. W.** *Sheng: who contributes what to its vocabulary formation*. Dissertation. University of Nairobi, 2000. In: FERRARI, A. *Description et analyse sociolinguistique du sheng: langue mixte parlée à Nairobi*, 288f. Thèse de doctorat d'Etudes Africaines (swahili)- Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 2005.
- GILES, H.; POWESLAND, P. F.** *Speech Style and Social Evaluation*. London: Academic Press, 1975. In : KILBRIDE, P.; SUDA, C.; NJERU, E. *Street Children in Kenya – Voices of Children in Search of a Childhood*, Westport, Connecticut: Bergin & Garvey, 2001.
- GITHINJI, P.** *Language Attitudes: Nairobi People and Sheng*, 101f. Dissertation (Masters of Arts) Department of linguistics and Germanic, Slavic, Asian and African languages, Michigan State University, 2003.
- GITHIORA, C.** (School of Oriental and African Studies, University of London) *Sheng: peer language, Swahili dialect or emerging Creole?*, Journal of African Cultural Studies, Carfax Publishing, London, Volume 15, number 2, pp. 159-181, December 2002
- GLASSER, I.** *Homelessness in global perspective*. New York: G.K. Hall. 1994. In: KILBRIDE, P.; SUDA, C.; NJERU, E. *Street Children in Kenya – Voices of Children in Search of a Childhood*, Westport, Connecticut: Bergin & Garvey, 2001.
- GLUCKMAN, M.** *Les Rites de Passage* In: Essays on The Ritual of Social Relations. Manchester. Manchester University Press, 1962, p. I – 52
- GOFFMAN, E.** *The Presentation of Self in Everyday Life*. Hamondsworth: Penguin, 1971 In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- _____ *Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behavior*. New York: Anchor Books, 1967 Reprint 1982.
- GREENBERG, J. H.** *The languages of Africa*, Blomington, Indiana University, Mouton, 1963.
- GRICE, H.** *Logic and conversation*. In: COLE, P. ; MORGAN, J. (eds.) *Syntax and Semantics 3*. Speech Acts, New York: Academic Press, 1975, p. 41-51. In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- GUMPERZ, J. ; HYMES, D.** *Directions in Sociolinguistics- The Ethnography of Communication*. Oxford/ Cambridge, Basil Blackwell, 1978.
- GUMPERZ, J.** *Discourse strategies*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- GUTHRIE, M.** *The classification of Bantu Languages*, London, Dawson of Pall Mall, 1948.
- _____ *Comparative Bantu*, G. B. Gregg Press Ltd. 4 Vol., 1967-71. In: HEINE, B.; NURSE, D. *African languages- An introduction*. Cambridge University Press, 2000.
- HALLIDAY, M.** *Explorations in the Functions of Language*. London: Arnold, 1973 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- HARTMANN, D.** *Begrüßungen und Begrüßungsrituale. Überlegungen zu Verwendungsweisen sprachlicher Symbolik in kommunikativen Handlungsmustern*. Zeitschrift für germanistische Linguistik 1, 1973: 133-162. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- HEATH, S. B.** *Ways with word* . Cambridge. Cambridge University Press, 1983.
- HEINE, B.; NURSE, D.** *African languages- An introduction*. Cambridge University Press, 2000.
- HELD, G.** *Politeness in linguistics research*. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005. p. 131-153.
- HINNEBUSCH, J. T.; MIRZA, S. M.** *Swahili: a foundation for speaking, reading and writing*, New York, University Press of America, 1988.
- HOLTGRAVES, T.** *Social Psychology, Cognitive Psychology and Linguistic Politeness*. Walter de Gruyter, Journal of Politeness Research , n°1, 2005, p. 73-93.
- HONDO, J.; GOODMAN, B.** *Cross Cultural Varieties of Politeness*. Austin. Texas University. Foreign Language Education Program. Texas Papers in Foreign Language Education; Volume 6, number 1, 2001p.163-170.
- HORNBY, A. S.** *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. Sixth edition. Oxford University Press, 2000.
- HORTON, M.; MIDDLETON J.** *The Swahili : The Social Landscape of a Mercantile Society*, Blackwell Publishers, 2000.
- HOUAISS, A.; CARDIM, I.** [et al.] *Dicionário Inglês – Português*. Rio de Janeiro, Editora Record, 2001.
- HOUS, M.** *Anthropologie linguistique de l'Afrique Noire*, Paris, PUF, 1971.
- HYMES, D.** *Models of the interaction of language and social life*. In: GUMPERZ, J. ; HYMES, D. (eds.) *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973, 35-71.

- IRVINE, J.** *Strategies in Status Manipulation in Wolof Greetings*. In: BAUMAN, R.; SHERZER, J.(eds.) *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974, p. 167-191.
- JULLIARD, C.** *Sociolinguistique Urbaine : La vie des langues à Ziguinchor (Sénégal)*. Paris, Université René Descartes – Paris V, CNRS Éditions, 1995.
- JWAN, J. ; OGECHI, N. O.**(Moi University, Kenya) *Bilingual Education for Street Children in Kenya: Evidence from Language Mixing*, Journal of Language and Learning, [S.l.:sn] Volume 2 , number 2, pp. 65-87, 2004
- KAGABO, J.** *La culture Swahili est-elle créatrice d'ethnie en Afrique centrale ?* (1989) In : Chrétien et Prunier (1989), p. 357-366. In : CARVALHO, L. F. História e desenvolvimento : dinâmica afro- islâmica na África Oriental oitocentista. Documentos de Trabalho nº 36, Cesa, Lisboa, 1995.
- KAGAME, A.** A Percepção Empírica do Tempo e a Concepção da história no Pensamento Bantu. In: RICOEUR, P. (org.) *As Culturas e o Tempo* . Estudos Reunidos Pela UNESCO. São Paulo: Editora Vozes LTDA. , Editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- KAINZ, F.** *Psychologie der Sprache*, 5 Bde. Stuttgart : Enke, 1941-1965 In : WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- KANYORO, M. R. A.** *The Politics of the English Language in Kenya and Tanzania*. In: CHESHIRE, J.(ed.) *English Around The World – Sociolinguistic Perspective*. Cambridge University Press, 1996, p. 402-419.
- KEBRAT-ORECCHIONI, C.** *Análise da Conversação – princípios e métodos*. Tradução de Carlos Piovezani Filho. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.
- KETCHAM, M.** *Transparent Designs: Reading, Performance and Form in the Spectator Papers*, Athens, GE : University of Georgia Press. 1985. In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- KILBRIDE, P.; SUDA, C.; NJERU, E.** *Street Children in Kenya – Voices of Children in Search of a Childhood*, Westport, Connecticut: Bergin & Garvey, 2001.
- KLEIN, L.** *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994. In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- KÖHLER, L.** *Hebräische Gesprächsformen*. *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 40, 1922: 36-46. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005
- KRUMREY, H. V.** *Entwicklungsstrukturen von Verhaltensstandarden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- LABATUT, R.** *De la salutation peule*. In : CALAME-GRIAULE, G. (org.) *Graines de Parole-puissance du verbe et traditions orales*. C.N.R.S. Langage et Culture en Afrique de l'ouest : Paris, 1989, p. 64-77.
- LABOV, W** *The Study of language in its Social Context*: IN: **GIGLIOLI, P. P.** (ED) (1972) *Language and Social Context*. London : Penguin, 1972, p. 283-308.
- _____ *Language in the Inner City*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1972b.
- _____ *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1972a
- _____ *Some principles of linguistic methodology*. *Language in Society*, 1971, p. 97-120.
- LAFAGE, S.** *Hybridation et « français de rues » à Abidjan, Alternances codiques et français parlé en Afrique*. Queffelec, Publications de l'université de Provence,1998, pp.280-291. In : FERRARI, A. *Description et analyse sociolinguistique du sheng: langue mixte parlée à Nairobi*, 288f. Thèse de doctorat d'Etudes Africaines (swahili)- Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 2005.
- LAKOFF, R.** *The logic of politeness: or, minding your p's and q's*. Papers from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistics Society, 1973: 292-305 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- LANGFORD, P.** *A Polite and Commercial People: England 1727-1783*. Oxford: Clarendon Press, 1989. In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- LE ROUX, J.** *Street children in South Africa: Findings from interviews on the background of street children in Pretoria, South Africa*. 1966, *Adolescence*, 31, 122, 423-431 In: KILBRIDE, P.; SUDA, C.; NJERU, E. *Street Children in Kenya – Voices of Children in Search of a Childhood*, Westport, Connecticut: Bergin & Garvey, 2001.
- LEACH, E. R.** *Culture and Communication: the Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.

- LEECH, G.** *Language and tact*. L.A.U.T. Paper 46. Reprinted as *Language and Tact*. Amsterdam: Benjamins, 1977 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- _____. *Principles of Pragmatics*. London: Longman, 1983 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- LERCH, E.** *Französische Sprache und Wesensart*. Frankfurt: Diesterweg, 1933 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- LYONS, J.** *Language and Linguistics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. In: ESSIEN, O.; OKON, M. (org.) *Topical Issues in Sociolinguistics: The Nigerian Perspective*. Port Harcourt: Emhai Printing and Publications Co., 2003, p. 153-179.
- MAGNANI, J. G.** O (velho e bom) caderno de campo. Revista Sexta-feira, São Paulo, v nº1, maio de 1997.
- _____. De perto e de dentro: notas para uma antropologia urbana. RBCS, vol.17, nº 49, junho 2002.
- _____. Os circuitos dos jovens urbanos. Tempo Social- Revista de Sociologia da USP, São Paulo, vol. 17, nº 2, junho 2005
- MAGNANI, J. G. ; TORRES, L.** (orgs.) *Na Metrópole: Textos de Antropologia Urbana*. São Paulo, EDUSP, 2000.
- MANGAT, A. W.** *Swahili for Foreigners*, Nairobi, Kenway Publications, 2004.
- MARCUS, G.** Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre modernidade no final do século XX ao nível mundial. In: Revista de Antropologia, São Paulo, 1991, FFLCH/USP, vol.34.
- MAZRUI, A.** *Cultural Forces in World Politics*. London: James Currey, 1990 In: WEBB, V.; SURE, K. (eds.) *African Voices: an introduction to the languages and linguistics of Africa*. South Africa: Oxford University Press, 2000, p. 273.
- MAZRUI, A.** *Slang and Code-switching: the case of Sheng in Kenya*. Swahili Forum II, June 1995 . AAP nº42 Edited by Rose-Marie Beck and Thomas G. Werner, 1995.
- MAZRUI, A. A.; MAZRUI, A. M.** *Swahili State and Society: The Political Economy of an African Language*, Nairobi, East African Educational Publishers Ltd, 1995.
- McGRATH D.; MARTEN L.** *Colloquial Swahili- The Complete Course for Beginners*, London, Routledge, 2003.
- McINTOSH, C.** *The Evolution of English Prose, 1700-1800: Style, Politeness and Print Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- MILLS, S.** *Gender and Politeness* , Studies in Interactional Sociolinguistics 17, Cambridge University Press, 2003.
- MOHAMMED, M. A.** *Modern Swahili Grammar* , Nairobi, East African Educational Publishers, 2001.
- MOLLICA, M. C. e BRAGA, M. L.** (orgs.) *Introdução à Sociolinguística*. São Paulo. Contexto, 2003.
- MUNANGA, K.** (org.) *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. Ed. Estação Ciência/ EDUSP, São Paulo, 1996.
- MUSAU, P. M.** *Linguistic Human Rights in Africa: Challenges and Prospects for Indigenous Languages in Kenya*. In: MUTHWII, M. J.; KIOKO A. N. (orgs) *New Language Bearings in Africa – A Fresh Quest*. Canada, Multilingual Matters Ltd, 2004, p. 59-68.
- MUTHWII, M. J.; KIOKO A. N.** (orgs) *New Language Bearings in Africa – A Fresh Quest*. Canada, Multilingual Matters Ltd, 2004.
- MYERS-SCOTTON, C.** *Social motivation for Code-switching : Evidence from Africa*. New York: Oxford University Press, 1993.
- _____. *Code switching as a mechanism of deep borrowing, languages shift, and language death*. In: *Language Death- Factual and Theoretical Explorations with Special Reference to East Africa*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1993.
- _____. *Contact Linguistics. Bilingual Encounters and Grammatical Outcomes*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- _____. *Simplification: not the best explanation for two language changes in Nairobi Swahili*, 1991. In: FERRARI, A. *Description et analyse sociolinguistique du sheng: langue mixte parlée à Nairobi*, 288f. Thèse de doctorat d'Etudes Africaines (swahili)- Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 2005.

- NANDO, S.** *Cultural Anthropology*. California: Wadsworth Publishing Company, 1984. In: ESSIEN, O.; OKON, M. (org.) *Topical Issues in Sociolinguistics: The Nigerian Perspective*. Port Harcourt: Emhai Printing and Publications Co., 2003, p. 153-179.
- NDOLERIIRE, O. K.** *Cross-cultural communication in Africa*. In: WEBB, V.; SURE, K. (eds.) *African Voices: an introduction to the languages and linguistics of Africa*. South Africa: Oxford University Press, 2000, p. 268-285.
- NEUENDORFF, D.** *Indicating politeness: A study into historical aspects of complex behavioral strategies*. 1987 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- NTA, E. G. ; EKPA, A.A.** *The dynamics of politeness in sociolinguistics : the ethnografic dimentions*. In: ESSIEN, O.; OKON, M. (org.) *Topical Issues in Sociolinguistics: The Nigerian Perspective*. Port Harcourt: Emhai Printing and Publications Co., 2003, p. 153-179.
- NURSE, D.; HINNEBUSCH T. J.** *Swahili and Sabaki : A Linguistic History*, Linguistics Volume 121, University of California Press, 1984.
- NURSE, D.; SPEAR T.** *The Swahili – Reconstructing the History and Language of an African Society, 800-1500*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985.
- OGECHI, N. O.** (Moi University, Kenya) *On Lexicalization in Sheng* , Nordic Journal of African Studies, [S.l.:sn] volume 14, number 3, pp. 334- 355, 2005
- OGECHI, N. O.** *Trilingual Code switching in Kenya – Evidence from Ekegusii, Kiswahili, English and Sheng*. Dissertation zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie der Universität Hamburg, 2002.
- OKSAAR, E.** *Situational Interferenzen und Kommunikationskonflikte*. In: PÖCKL, W. (ed.) *Europäische Mehrsprachigkeit*. Tübingen: Niemeyer, 1981: 105-115. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- OSTRUP, J.** *Orientalische Höflichkeit. Formen und Formeln im Islam. Eine kulturgeschichtliche Studie*. Leipzig: Harrassowitz, 1929. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005
- OWEN, M.** *Apologies and Remedial Interchanges: A Study of Language Use in Social Interaction*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1983 In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- PARKIN, D.** *Emergent and stabilized multilingualism: polyethnic peer groups in urban Kenya*. In: GILES, H. (ed.) *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*. London: Academic Press, 1977, p. 185-209.
- PARSONS, T.** *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*. Opladen : Westdeutscher Verlag, 1980. In : WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- PRETI, D.** (org.) *Estudos de Língua Falada: variações e confrontos. Projetos Paralelos – NURC/SP 3, Núcleo USP*. 2ª ed. São Paulo: Humanitas, Junho 1999.
- _____ (org.) *Interação na fala e na escrita. Projetos Paralelos – NURC/SP 5, Núcleo USP*. 2ª ed. São Paulo: Humanitas, Janeiro 2003.
- RAIBLE, W.** *Sprachliche Höflichkeit. Realisationformen im Deutschen und im Französischen*. Zeitschrift für französische Sprache und Literatur 97, 1987: 145-168. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- RANGER, T.** *A invenção da Tradição na África Colonial*. In: *A Invenção das tradições*. Eric Hobsbawm e Terence Ranger, Rio de Janeiro, 1984, p. 219-269.
- REY, A.** [et al.] *Le Robert Micro Poche – Dictionnaire de la Langue Française*. Paris. Dictionnaires Le Robert, 1993.
- ROMAINE, S.** (ed.) *Sociolinguistic Variation in Speech Communities*. London: Edward Arnold. 1982. In: MUTHWIL, M. J.; KIOKO A. N. (orgs) *New Language Bearings in Africa – A Fresh Quest*. Canada, Multilingual Matters Ltd, 2004.
- RUSSEL, J.** *Networks and sociolinguistics variation in an African urban setting*. In: ROMAINE, S. (ed.) *Sociolinguistic Variation in Speech Communities*. London: Edward Arnold. 1982, p. 125-140.
- RUSSEL, J.** *Swahili: Teach Yourself* , London, Hodder & Stoughton Ltd, 2003.
- SACKS, H.** *Lectures on Conversation* , vols. I and II, editado por Gail Jefferson, Oxford: Blackwell, 1992. In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- SAGER, S.** *Sprach und Beziehung*. Tübingen: Niemeyer, 1981. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.

- SALZMAN, P.** *The anthropology of real life: Events in human experience*. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1998. In: KILBRIDE, P.; SUDA, C.; NJERU, E. *Street Children in Kenya – Voices of Children in Search of a Childhood*, Westport, Connecticut: Bergin & Garvey, 2001.
- SAMPER, D.** *Talking Sheng: the role of a hybrid language in the construction of identity and youth culture in Nairobi, Kenya*. 2002. 301f. Dissertation in Folklore and Folklife (in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy), University of Pennsylvania, 2002.
- SCHEGLOFF, E. A.** (Department of Sociology, Columbia University)- *Sequencing in Conversational Openings*, *American Anthropologist*, Volume 70, number 6, pp. 1075-1095, December, 1968
- SCHULZE, R.** *Höflichkeit im Englischen*. Tübingen: Narr, 1985. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- SCHWARCZ, L.M.** *O Espetáculo das Raças*. Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1993.
- SEARLE, J. R.** *Indirect speech acts*. In: COLE, P. and MORGAN, J.(eds.) *Syntax and Semantics*, Vol.3: *Speech Acts*. New York: Academic Press, 1975 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- SHAFTESBURY, 3rd Earl of**, Anthony Ashley Cooper. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times: An Enquiry Concerning Virtue or Merit*. London, 1711. In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- SIFIANU, M.** *Politeness Phenomena in England and Greece*. Oxford: Clarendon, 1992a In: WATTS, R. J. *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- SPITZER, L.** *Italienische Umgangssprache*. Bonn: Schröder, 1922 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005. p. 131-153.
- TARALLO, F.** *A pesquisa sociolinguística*. São Paulo: Ática, 1985.
- THOMASON, S. G. ; KAUFMAN, T.** *Language Contact, Creolization and Genetic Linguistics*, Berkley, Los Angeles, Oxford: University of Califórnia Press, 1988.
- TRASK, R. L.** *Dicionário de Linguagem e Linguística*. Tradução Rodolfo Ilari. São Paulo: Contexto, 2004.
- TUKI** *English – Swahili Dictionary* . 2nd Edition, Institute of Kiswahili Research . University of Dar es Salaam, Tanzania, 2000.
- TUKI** *Swahili – English Dictionary*. 1st Edition, Taasisi ya Uchunguzi wa Kiswahili . Chuo Kikuu cha Dar es Salaam, Tanzania, 2001.
- WACQUANT, L.** *Os condenados da cidade: estudos sobre marginalidade avançada*. Rio de Janeiro, Editora Revan, 2001.
- WALTERS, J.** (ed.) *The sociolinguistics of deference and politeness*. Special issue of *The International Journal of the Sociology of Language* 27, 1981 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- WATTS, R. J.** *Politeness – Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press, 2003.
- WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K.** (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- WAX, E.** *Growing Beyond the Pull of the Tribe in Kenya: Nairobi Teenagers Find New Unity in Contemporary Culture, Even as Old Ties Persist*. Washington Post Foreign Service, Sunday, September 18, 2005; A01 Disponível em < www.washingtonpost.com > ,Acesso em: 03/10/2005.
- WEBER, M.** *A dominação não legítima: tipologia das cidades*. In: *Economia e Sociedade*, vol. 2 . Brasília, Editora da UNB, 1999.
- WELMERS, W. E.** *African Languages Structures*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1973.
- WERLEN, I.** *Vermeidungsritual und Höflichkeit*. *Deutsche Sprache* 3, 1983:193-218 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- _____ *Ritual und Sprache: Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*. Tübingen: Narr, 1984 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- WHITELEY, W. H.** *Swahili: The Rise of a National Language*. London: Methuen and Co.,1969.
- _____ (ed.) *Language in Kenya*. Nairobi: Oxford University Press, 1974.
- WILSON, P.** *Simplified Swahili*. Essex, England: Longman, 18^a ed. 2005.
- WIMMER, F.** MICHAELIS – *Dicionário Ilustrado- Volume II / Português – Inglês*. São Paulo. Editora Melhoramentos, 1961.
- WIRTH, L.** *O Urbanismo como Modo de Vida*. In: **VELHO, O.** (org) – *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 1967.

- WOLFF, H. E.** *Language and Society*. In: HEINE, B.; NURSE, D. *African languages- An introduction*. Cambridge University Press, 2000, p. 298-347.
- ZILLIACUS, H.** *Untersuchungen zu den abstrakten Anrederformen und Höflichkeitstiteln im Griechischen*. Helsingfors: Centraltrykkeriet, 1949. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005
- _____ *Selbstgefühl und Servilität. Studien zum unregelmässigen Numerusgebrauch im Griechischen*. Helsingfors: Centraltrykkeriet, 1953. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005
- _____ *Anredeformen. Jahrbuch für Antike und Christentum 7*. Münster: Aschendorff, 1964. In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005
- _____ *Grußformeln. Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt 7, 1204-1232*. 1983 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005
- ZIMMERMANN, K.** *Bemerkungen zur Beschreibung der interaktiven Funktion höflichkeitsmarkierender grammatikalischer Elemente*. Tübingen: Niemeyer, 1985 In: WATTS, R. J.; IDE, S.; EHLICH, K. (eds.) *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2005. p. 131-153.
- ZUKIN, S.** *Paisagens urbanas pós- modernas: mapeando cultura e poder*. In: ARANTES, A. (org) – *O espaço da diferença*. Campinas, Ed. Papirus, 2000.

MAPAS

Mapa da África (divisão política) 1

Mapa da África (distribuição populacional) 3A

Mapa da África (diversidade lingüística) 3B

SMITH, S. *Atlas de l'Afrique – un continent jeune, révolté, marginalisé*. Cartographie : Claire Levasseur. Paris. Éditions Autrement, 2005, p. 8-15-18.

Mapa do Quênia (divisão política)

Kenya – Land of Opportunity. Central Bank of Kenya, Nairobi, Kenya, 1991.

Mapa de Nairobi (área central)

Greater Nairobi: Nairobi, Nakumatt UKAY (Westlands)

Foto: Gesto Gota

HARVEY, D. A. National Geographic, April, 2007. In: *Hip Hop - James McBride search for the roots of the music that can't be ignored*.

Apêndice I

Aspectos diacrônicos do surgimento e desenvolvimento da polidez.

Nesta seção, vamos procurar mostrar como surge e se desenvolve a polidez no mundo ocidental, e sua estreita relação com o ambiente urbano, baseando-nos mais uma vez nos trabalhos de Konrad Ehlich (2005) e de Richard Watts (2003).

Vamos partir do momento histórico quando os primeiros aglomerados humanos se estabeleceram na área conhecida como Oriente Próximo. Segundo Ehlich, esta área oferece um campo excepcionalmente bom para a observação de fenômenos sociais, pois podemos recorrer a uma vasta documentação escrita do desenvolvimento social e cultural que retrocede há cinco mil anos, além disso, as condições de vida para os habitantes desenvolveram-se de modo similar, e as mudanças de larga escala que enfrentaram também foram semelhantes.

O processo de formação de grandes aglomerados humanos é perceptível em locais onde o aumento e a intensificação da produção era possível, combinando formas de agricultura com a criação de gado. No início, esses tipos de assentamentos eram encontrados ao longo dos vales dos rios Nilo, Tigre e Eufrates. No decorrer do tempo assentamentos urbanos podiam ser encontrados em outras localizações, isto sendo possível devido a tecnologias mais avançadas em ambas as formas de produção.

1 As primeiras estruturas de saudação no Antigo Oriente

As formas de existência agrária e nômade apresentam uma variedade de combinações e transições em sua maneira de ser. Com respeito à atividade lingüística, elas também mostram características diferentes. As formas de tecnologia em culturas agrárias estão associadas a formas significativas do aumento de conhecimento (ao menos neste período histórico), isso gerava a necessidade deste conhecimento ser salvo e transferido. Esta necessidade passou a ser resolvida com a criação de um tipo de texto – o provérbio, onde regularidades elementares, apontando os pré-requisitos para o sucesso da produção, eram fixados e transmitidos.

Para as formas nômades de existência (com seus pequenos rebanhos), outro tipo de texto era fundamental, ou seja, algo parecido com listas de itinerários que indicavam

a posição de poços d'água, mesmo em lugares muito remotos, para onde os grupos nômades podiam se dirigir em caso de secas extremas. Estes tipos de informação deveriam ser passados de geração a geração e, com o tempo, as formas destes textos foram evoluindo para estruturas mais complexas, mas será neste processo que se estabelecerão as regularidades.

Ehlich, comentado sobre este período histórico, cita o orientalista e pesquisador do Antigo Testamento, Köhler, e destaca esta passagem:

Generally address is completely formless, a simple “thou”⁷⁰, at most accompanied by the addressee’s name or an expression which refers to the addressee in accordance with his social or kinship status.[...] It is most important to bear in mind that all the members and classes of a people refer to one another as “thou”. This gave life an equitable, democratic, conciliatory nature (Köhler,1922, p. 37-38 apud Ehlich,2005, p. 84).

Segundo Ehlich, é a partir daí que começam a surgir os primeiros termos que se referem a relações de parentesco, dentro de uma estrutura social baseada em núcleos familiares extensos. Estas formas de saudação tinham um caráter recíproco e vertical, assim, *abi* “meu pai”; *beni* “meu filho” quando expresso pela mãe em relação ao filho; *bitti* “minha filha”. Mas eram também horizontais, *axi* “meu irmão”; *axotem*⁷¹ “nossa irmã” (Ehlich,2005, p. 84). Assim, esta terminologia para estruturas de parentesco configura-se como a primeira oportunidade para se expandir o sistema de termos de saudação. Ehlich explica que no caso de encontros com estranhos, não-membros da família estendida, a *mispaxa*, a problemática natureza dos encontros com estranhos podia ser reduzida ou abrandada ao se aceitar, temporariamente, estes estranhos, na *mispaxa*, por meio de saudações. Assim, Jacob usa a expressão *axay* “meus irmãos”(Gen.29,4) para saudar os pastores com quem encontra, embora fossem totalmente desconhecidos. Mas a situação de possível conflito que surge a partir de qualquer encontro com aqueles que são territorialmente estranhos, é desta forma, neutralizada e torna-se segura (não conflituosa). Jacob vale-se das relações (de parentesco) da *mispaxa*, e assim deixa claro que não tem intenção de ameaçá-los (*Op. cit.*, 2005, p. 85).

⁷⁰ *Thou*, forma antiga do pronome 2ª pessoa do singular no inglês (Hornby, 2000, p.1407)

⁷¹ Estas formas de saudação são encontradas em várias passagens no Livro do Gêneses. São formas do hebraico antigo.

Ehlich esclarece que esta expansão do sistema de saudação para além da *mispaxa* dificilmente pode ser considerada como uma forma específica de polidez. Aqui estamos lidando com regras mais elementares que emergem de um encontro potencialmente problemático, regras que dizem respeito à vida ou a morte. Neste ambiente, encontros são excepcionais, em geral a distribuição ou atribuição de território para pequenos grupos nômades ocorre sem problemas. Onde esses encontros são problemáticos, os recursos são as disputas, que em caso extremo pode significar a necessidade de se procurar um novo território.

Deste modo, o uso de uma terminologia para relações de parentesco irá, com o tempo, oferecer uma possível base para o desenvolvimento de saudações “polidas”. A documentação antiga pode ser encontrada em todo Oriente Médio, atestando condições similares, assim, paralelos podem ser feitos onde as condições são estruturalmente semelhantes. Já em 1929, Ostrup escrevia:

[It] is clear that the usual form of address is the second person singular; regardless of differences in rank and age in Arabic the universal form of address is Thou. In its unpretentiousness, which has lasted through the ages, we recognize the expression of that democratic tendency which has been typical of the character of the Arabic people since earliest times. Primitive living conditions in the desert did not leave much room for social or material differences to be felt to any extent [...] For this reason Arabic is not so rich in complex address terms as other oriental languages (1929, p. 20 apud Ehlich,2005, p. 85).

Agora seria interessante vermos como este quadro sofreu diferenciação, fato que está relacionado com variados elementos que dizem respeito às fronteiras das unidades básicas familiares. Falamos aqui, em particular, daqueles seres humanos que foram integrados à força a estas unidades básicas e “desumanizados”, ao serem classificados como “objetos”, mas que aqui assumirão o papel de “sujeito”. Em outras palavras, uma elementar relação “senhor-escravo” (*master-slave*) encontra seu lugar na linguagem da saudação. Esta relação, caracterizada pelos termos *cäbäd* (escravo) e *adon* (mestre, senhor), representa o mais refinado par usado como “candidato” para uma forma “polida” de saudação. O outro (*alter*), recebe a qualificação *adoni* (meu senhor) (Ehlich,2005, p. 84). As formas diferentes nas quais esta forma de saudação é usada *have their common counterpart in the deprecating reference to oneself as a slave* (Köhler 1922, p. 39 apud Ehlich,2005, p. 84).

Paralelamente a este tipo de auto-referência que invoca a relação senhor-escravo, temos uma outra área a ser considerada, ou seja, o encontro com estranhos. Essa situação representa um aspecto periférico elementar da vida em sociedade, principalmente no ambiente nômade, mas também no ambiente urbano.

A utilização da terminologia “escravo” versus “senhor”, prova ser um ponto de partida importante e altamente produtivo para o desenvolvimento de formas de saudação polida (*Op. cit.*, 2005, p. 84). À medida que formas mais complexas de relacionamento social vão sendo criadas, essas caracterizações podem ser usadas em um grande número de formas variadas. Isto pode ser visto no período imediato ao estabelecimento do reino de Israel. Inúmeras transformações nas relações sociais irão ocorrer em função do estabelecimento de uma estrutura social organizada em torno da figura de um rei. É claro que esta situação desenvolve-se gradualmente, fazendo com que estruturas paralelas coexistam por séculos, até que uma desgaste a outra. O desenvolvimento de um reino, uma estrutura militar e a modificação do sistema legal, levam ao estabelecimento de grupos sociais “especiais” no ambiente próximo ao rei. Será exatamente nestes grupos que vamos encontrar as condições que darão suporte ao surgimento de uma nova estrutura de saudação, a expressão *My lord King* (Sam. 24.9), que combina o termo “meu senhor” (*my lord*) para se referir ao rei, com o termo *King* (*hammäläk*) (*Op. cit.*, 2005, p. 87). Deste modo, a relação senhor-escravo é transferida, na forma de uma generalização socialmente estabelecida, para a estrutura interna da sociedade israelita.

A estrutura de “polidez” (no sentido de cortesia) nos termos de saudação, já está assim, centrada precisamente no desenvolvimento de uma corte.

Portanto, um complexo quadro emerge na antiga Israel, quadro este, que nos permite traçar as várias fases do desenvolvimento social no sistema de termos usados para saudação. O desenvolvimento de formas polidas se dá na “periferia social” das primeiras estruturas fundamentais de organização social a *mispaxa*. A relação escravo-senhor, que é um aspecto exterior desta forma de organização, constitui a base para o estabelecimento de um padrão do que mais tarde virá a ser conhecido como polidez.

Gostaríamos de finalizar esta seção com um comentário de Ehlich:

Thus the result of historical development- which also implies that we are likely to achieve similar results in a synchronic investigation of politeness- is a diffuse picture in which very different address strategies can be used alongside with and in contrast to one another.

However, this apparent diffusion can be show to have definite causes. It is the expression of that situation of social conflict to which it owes its existence (Op. cit., 2005, p. 88).

2 O desenvolvimento da polidez na Grécia e Roma

Prosseguindo com a análise, veremos como esta rede de relações sociais, e portanto interativas, se desenvolve e passa a refletir na formação e utilização de expressões de saudação. Vamos abordar brevemente as fases posteriores, a Antiguidade (Grécia e Roma) e a Idade Média, para chegarmos então a fase que mais nos interessa, o período entre o século XVI e o século XIX, pois é, então, que as formas de polidez se consolidam como padrão para o mundo ocidental, e por ser esta a fase onde ocorre a expansão e difusão dos valores europeus para além das fronteiras continentais, chegando às suas colônias, fato que faz o elo de ligação com nosso trabalho ao reconhecermos o Quênia como possessão britânica e todas as conseqüências que isto acarreta para a formação das estruturas sociais e valores da atual sociedade queniana.

Segundo Ehlich, que aqui se baseia nos trabalhos de Zilliacus (1949, 1953, 1964, 1983), o sistema de expressões de cumprimento e saudação, no mundo greco-romano, permaneceu relativamente simples por um longo período de tempo. As mudanças mais significativas irão ocorrer com a introdução dos sistemas de reinado e império e, em particular, o desenvolvimento de um aparato burocrático que leva a uma considerável diferenciação nos termos de saudação, que é impulsionado através do contato mútuo entre o latim e o grego, permitindo que algumas formas novas de cumprimento se desenvolvam. Este desenvolvimento se faz notar principalmente num período posterior, na última fase da era romana e bizantina.

About the beginning of the fourth century a clear demarcation in the use of A[ddress] terms can be distinguished. The constant increase in bureaucratic tendencies in public life, which led to the distribution of civil servants and dignitaries into specific social ranks, makes itself felt (Zilliacus,1964:columm481 apud Ehlich,2005, p. 92)

Porém antes desta fase, ainda na Roma imperial temos o registro do uso da expressão *ave* (Zilliacus, 1983:colmnns 1217f.). A situação para a expressão “senhor” *kyrie*, como forma de cumprimento, parece ser similar: *No references for Kyrie as a polite form of address in Greek can be found before the first century A.D.*” (Zilliacus 1964:columm494 apud Ehlich, 2005, p. 93).

Para Ehlich, no contexto do mundo greco-romano, pouco progresso foi feito em relação à criação de novos termos de saudação. Segundo o mesmo autor, na cultura do antigo mundo grego, é difícil percebermos qualquer desenvolvimento em direção à polidez, tanto no uso de uma linguagem específica, quanto na criação de um relevante padrão social. Pelo contrário, um certo “nivelamento social”, ao menos em relação ao sistema de termos usados para saudação, parece ser “neutro” em relação a este desenvolvimento. Será somente quando alterações sociais internas significativas, que levam indivíduos de uma mesma classe a se diferenciarem, numa relação despótica, é que percebemos novos termos de saudação que dão surgimento a expressões de polidez. Mas será o aspecto inter-cultural (empréstimos e influências) entre o mundo grego e o mundo latino que irá impulsionar o desenvolvimento de novas formas no período posterior.

3 O desenvolvimento da polidez na Idade Média

O mundo feudal da baixa Idade Média não mostra uma ruptura acentuada com a tradição do mundo antigo, em relação à polidez. Mas ao longo dos séculos as rupturas sociais características deste período se farão sentir, assim, na alta Idade Média a noção de polidez em seu sentido mais restrito, realmente se cristaliza, e simultaneamente se desenvolve uma terminologia, como comenta Ehlich: [...] *a concept of politeness, by means of which and in which the members of the court can communicate with one another about the forms of their social actions* (*Op. cit.*, 2005, p. 94).

Através do conceito de “polidez = cortesia” a classe superior secular, ou pelo menos alguns grupos dominantes dentro dela, encontra um meio de expressar sua autoconfiança ou auto-imagem, ou seja, o que os distinguia dos outros segmentos da sociedade, de acordo com sua própria visão. As expressões *courtoisie / courtesy / cortezia / hövescheit / hüfscheit* reconstruídas detalhadamente por Norbert Elias (1936/1969) em sua obra *Über den Prozess der Zivilisation*⁷², servirão para revelar a localização social específica do círculo de cavaleiros ao redor do grande senhor feudal, e passariam a significar ‘este é o modo de se comportar na corte’.

Through such expressions it is in the first instance the circles of courtly knights surrounding the great feudal lords who designate [...]

⁷² Do alemão, “Sobre o processo de civilização” (tradução nossa).

what distinguishes them according to their feelings, the specific commands and prohibitions that were first developed at the great feudal courts and then spread into somewhat wider social class (Elias, 1969, p. 79 *apud* Ehlich, 2005, p. 94).

Enquanto o desenvolvimento da *courtoisie* na Idade Média se espalha muito pouco no sentido vertical, uma grande e fundamental reviravolta ocorrerá no início da Renascença. Elich cita Elias: *During the sixteenth century the use of the term “courtoisie” in the upper classes of society recedes, whereas that of “civilité” becomes more frequent and then finally gains the upper hand in the seventeenth century, at least in France* (Elias, 1969, p. 95 *apud* Ehlich, 2005, p. 95).

4 A relatividade histórica da polidez do séc. XVI ao séc. XIX

Na história ocidental, segundo Watts (2003), podemos encontrar relatos concernentes à polidez, já no século XVI, e prosseguindo nossa investigação até o século XIX, perceberemos que tem havido uma considerável flutuação no decorrer deste espaço de tempo, nos modos como os termos “polido” e “polidez” têm sido interpretados, quando se referem a formas verbais de cooperação mútua e também a formas não verbais de comportamento. Ou seja, as maneiras de conceituar a polidez estão, e sempre estiveram, sujeitas à relatividade histórica.

Nos séculos XVI e XVII o termo “polidez” na Europa ocidental como um todo, (respeitando-se suas equivalentes traduções nas variadas línguas desta parte do continente) parece com muita certeza referir-se a estratégias usadas para a regulamentação e construção de formas de cooperação nas interações sociais, tendo, porém, passado a estar intimamente associado a maneiras de se demonstrar respeito, deferência e até mesmo obediência, quando não, estar associado ainda a estratégias visando angariar privilégios ou mesmo, na tentativa de maximizar oportunidades de auto promoção. Segundo historiadores, hierarquias sociais com prestígio na política, controlada por aristocratas poderosos das cortes, tornaram-se dominantes na definição de formas de conduta polida.

No entender de Watts (2003, p. 34), as filosóficas interpretações dirigidas à polidez através do trabalho de Descartes na França, e sua generalizada propagação através dos trabalhos de “escritores de conduta” (*conduct writers*) franceses, bem como

sua adoção na Inglaterra por Shaftesbury⁷³, causaram uma mudança sutil, mas significativa, na referência semântica do termo, na Inglaterra do século XVIII. Assim, polidez tornou-se a marca registrada da pequena nobreza, e os valores que esta classe apoiava tornaram-se o objetivo social desejado pela nova e ascendente classe média da sociedade de então. Langford (1989), citado em Watts, resume esse movimento, o qual chega a chamar de “revolução”, da seguinte forma:

Nothing unified the middling orders so much as their passion for aping the manners and morals of the gentry more strictly defined, as soon as they possessed the material means to do so. This was a revolution by conjunction rather than confrontation, but it was a revolution none the less, transforming the pattern of social relations, and subtly reshaping the role of that governing class which was the object of imitation. The aspirants sought incorporation in the class above them, not collaboration with those below them... (Langford, 1989, p. 63 apud Watts, 2003, p. 35).

*Commentators were as much intrigued by the impact of affluence on manners, as by its material consequences. In a word, they charted the progress of politeness. This was an ambiguous term. It was naturally associated with the possession of those goods which marked off the moderately wealthy from the poor, the trappings of propertied life. It also included the intellectual and aesthetic tastes which displayed the continuing advance of fashion in its broadest sense. But most of all it affected the everyday routine and rules of social life, from matters as trivial as the time at which one dine, and the way one ate one's dinner, to matters as important as the expectations and arrangements of partners in marriage. There was no shortage of manuals and advice on such questions. The essence of politeness was often said to be that *je ne sais quoi* [that “ undefinable something”], which distinguished the innate gentleman's understanding of what made for civilized conduct, but this did not inhibit others from seeking more artificial means of acquiring it (Op. cit., 1989, p.71 apud Watts, 2003, 35).*

Percebe-se assim, que na Inglaterra do século XVIII, polidez era, então, parte de um discurso ideológico pelo qual o sistema de classe britânico passou a existir. Acreditamos ser importante lembrar, que este período histórico está associado à expansão do colonialismo e, por isso, podemos inferir que estes mesmos valores foram transportados para outras partes do extenso império britânico, sendo possível que

⁷³ Richard Watts se refere, aqui, a Anthony Ashley Cooper, o terceiro “Earl of Shaftesbury”, escritor e criador de uma “filosofia da polidez” no século XVII, na Inglaterra (Watts, 1999a).

tenham mesmo ajudado, se não a forjar, pelo menos reforçaram comportamentos racistas principalmente em suas colônias⁷⁴.

Voltando agora à discussão da relatividade histórica dos termos “polido” e “polidez”, percebemos que durante o decorrer da história, dois outros termos que têm sido usados para categorizar o tipo de comportamento social cooperativo que nos interessa, ao lado de polido/ polidez, são eles, cortês/ cortesia, este último par, segundo Watts, é mais usado, atualmente, do que o primeiro. Há, é claro, outros termos que podem ser usados para classificarmos quando o comportamento de um indivíduo é visto por nós como polido. Por exemplo, nós podemos considerar o comportamento de alguém como sendo “considerado” ou “preocupado” ou mesmo classificar a própria pessoa como “bem comportada”. Mas Watts nos lembra novamente que, desde a metade do século XVI, os significados de “polido” e “cortês” têm variado de modo considerável, muito embora tenham sido sempre usados para definir comportamentos que demonstrem consideração em relação aos outros. Em diferentes períodos da história um termo ou outro passou a adquirir um conjunto de conotações ora negativo, ora positivo. Para o mesmo autor, estes termos têm sido até mesmo usados como base de modelos para filosofia, estética, retórica, prosa escrita, interações diplomáticas etc., tanto que para ele, não estaríamos incorretos em falar de uma “ideologia da polidez”.

Para Watts, parece não estar muito claro, entretanto, quando precisamente o termo “polido” entrou pela primeira vez na língua inglesa, mas usos esporádicos podem ser encontrados já em textos do final da Idade Média. Como já vimos no início de nosso trabalho, o termo deriva do Latim, *politus*, “polido” (*polished*), mas seu uso mais freqüente no século XVI, segundo o pesquisador, pode ter sido devido ao seu equivalente *poli* na Renascença Francesa, mas só ganha popularidade a partir do fim do século XVII. Como o particípio passado “*politus*” no Latim, o adjetivo *poli* em francês é também o particípio passado do verbo *polir*, significando “polir, limpar, tornar brilhante”, exatamente como no português, sendo ainda cognato de *pulire*, “limpar” em italiano.

Para Watts, o termo *polished*, em inglês, é também, às vezes, usado ao invés de *polite*, referindo-se a formas de comportamento social, e por isso, percebemos que “polidez” no sentido leigo (senso comum), toma muitas das conotações deste termo. “Em contraste a *polir/poli*, o lexema *polite* do inglês moderno pode ser usado somente

⁷⁴ O tema é abordado no trabalho de Terence Ranger, A invenção da tradição na África colonial (1984, p. 219-269).

em referência ao comportamento de uma pessoa (ou a um aspecto de seu comportamento e de modo particular seu modo de usar a linguagem, seu comportamento lingüístico), e por extensão, ao caráter desta pessoa” (Watts,2003, p. 36).

Durante o século XVI, termos que eram usados de modo preferencial a polido/polidez, eram “boas maneiras, “civil”, “cortesia”, “virtude”, “boa criação”, “boa vontade” etc. Segundo Watts, nós podemos inferir a partir desta lista que o comportamento socialmente cooperativo no século XVI se constituía nas formas apropriadas de comportamento a ser demonstrado pelos membros do sexo masculino da nobreza na corte. Assim, cortesãos que eram bem sucedidos em seus esforços para viver segundo os critérios de “boas maneiras” ou “cortesia” eram classificados como “cavalheiros” (*gentlemen*).

Para Watts, as origens da polidez em seu sentido popular ou leigo, na Europa ocidental, deve ser portanto encontrado como parte da cortesia e da conduta literária do final da Renascença Italiana, no início do século XVI (Patrizi, 1992; Magli, 1992; Montandon, 1992). A primeira publicação deste tipo é “Il Cortegiano”, de Baldasse Castiglione, escrito na corte do Duque de Urbino, e publicado pela primeira vez em 1516. A julgar-se pelo número de traduções feitas para o francês e para o inglês, nos séculos XVI e XVII, os dois outros livros mais influentes além deste foram “Galateo” (1558) de Giovanni Della Casa e “La civil conversatione” (1574) de Stefano Guazzo.

Ainda segundo Watts, uma das mais significativas características dos livros de conduta italianos do século XVI, na verdade, manuais de boas maneiras, é o fato do comportamento lingüístico ser tratado de forma proeminente, particularmente na obra de Guazzo e Della Casa, mas também no trabalho mais anterior de Castiglione. Neste último, uma certa quantidade de atenção é dada também, para a questão do estilo da escrita. Um dos sinais característicos de um cortesão bem comportado era a habilidade de levar a diante uma conversação “familiar” ou “civilizada”⁷⁵. Era esta habilidade, mais do que qualquer outra, que passou a ser focalizada na Inglaterra, no final do século XVII e durante todo o século XVIII, quando a noção de “gentleman” (cavalheiro) foi

⁷⁵ No original, *civil*; explicado no Dicionário Oxford, como “polite in a formal way, but possibly not friendly.”

estendida para além da nobreza da corte e aplicada então para a emergente classe da “pequena nobreza”⁷⁶.

Durante o século XVII a ideologia de cortesia deslocou-se para a corte da monarquia francesa, em particular para a corte de Luís XVI, o Rei Sol. O discurso hegemônico foi alterado e estendido ao incorporar as noções de *honestus vir*, de Cícero, traduzido para o francês como o *honnête homme*, o qual tinha como função na corte “agradar aos outros” (cf. Faret, 1632 *apud* Watts, 2003, p. 37). O termo *poli* passou a se referir à qualidade de “comportamento apropriado” na corte, e tal comportamento civilizado e cortês, deveria apresentar qualidades de *politesse*, de ser polido, (*being polished*). Comportamento polido era uma extensão metafórica de “utensílio de prata ou latão polido”, deveria brilhar, deveria ser brilhante, teria que refletir a pessoa que para ele olhasse (ou seja, deveria se preocupar com as necessidades do “outro”), deveria ser admirado, deveria ser esteticamente agradável etc.

Durante o longo reinado do Rei Sol, o conceito de polidez foi refinado e desenvolvido como a pedra fundamental de um discurso hegemônico controlando comportamentos (particularmente o comportamento lingüístico) na corte. Watts explica que este conceito era baseado na metáfora da “máquina em movimento” (*moving machine*) ou “autômato” de Descartes, e sendo conectado ainda ao conceito de *honestus vir* (*honnête homme*) de Cícero, carregando em si todas as características do discurso ideológico. Os “escritores de conduta” franceses, nas três últimas décadas do século XVII, sugeriam uma direta relação entre o funcionamento mecânico do corpo humano e o estado da alma desta pessoa. René Descartes postulava que os seres humanos constituíam-se de um corpo e de uma alma (ou “mente”, dependendo de como se traduza o lexema francês *âme*) e que era a alma/mente que distinguia os humanos dos animais. Descartes usou a metáfora da máquina em movimento, ou autômato, para conceituar de modo mais claro, a relação entre corpo e alma/mente. O corpo/máquina referia-se a movimentos, gestos e posturas do corpo humano, e estes eram vistos como estando sob o controle de *passions intérieures*. Entretanto, a maior distinção entre animais e humanos residia na capacidade humana de pensar e realizar a linguagem. Para Descartes, isto era a *âme*.

A tradução inglesa de 1717, da obra de Abbé Bellegard, intitulada *Reflexions upon the Politeness of Manners*, contém a seguinte afirmação: [...] *there's so great a*

⁷⁶ No original, *gentry*; explicado no Dicionário Oxford, como “people belonging to a high social class; the local gentry; the landed gentry; those who own a lot of land.”

Correspondence betwixt those Springs that move the Heart, and those that move the Countenance; that we may judge by this outward Dial-plate, how the Clock-work goes in the Soul ([1698] 1717:40 *apud* Watts, 2003, p. 37).

A harmoniosa correspondência entre o corpo e a mente/alma ou seja, a perfeita união entre o comportamento exterior aparente de um indivíduo (o corpo) e seu caráter (a mente/alma), era denominada “polidez” (*politeness*) ou “modéstia” (*modesty*) e a desarmonia ou disjunção do corpo e alma/mente era chamada de “afetação”, não “impolidez”. (Ketcham, 1985, p. 50 *apud* Watts, 2003, p. 38) . Bellegarde define afetação da seguinte forma:

Affectation is the falsification of the whole Person, which deviates from all that is Natural, whereby it might please to put on an ascitious Ayre [sic], wherewithal to become Ridiculous....People corrupted with Vice, have nothing natural in their Eyes or Head, these are Motions unknown to other Men ([1698] 1717:58 *apud* Watts, 2003, p. 38).

Watts acredita, portanto, que a conceituação ideológica de polidez representava-a como uma qualidade “natural” e a colocava em oposição a afetação. Ambas são reveladas nas ações do indivíduo, e principalmente, em suas palavras. Assim, desde o início, o uso da linguagem, particularmente a “conversação civilizada”, é tida como um indicador desta harmonia entre corpo e alma conhecida como “polidez” (*politeness*).

Para o mesmo autor há, é claro, um sério problema com a definição de polidez de Bellegarde. Se a polidez é natural e é também a harmoniosa união entre corpo e alma, não teríamos que dizer então, que uma pessoa com uma alma má, diabólica (*evil soul*), na qual, seu comportamento “naturalmente” reflete seu caráter maldoso, diabólico, não seria ela também polida? Watts explica que é claro que não era isto o que os escritores de conduta tentavam sugerir. Ao contrário, o que eles defendem é o fato da perfeita união entre corpo e alma ser uma virtude, não um vício. Daí inferimos que, somente caso um indivíduo seja “naturalmente bom”, poderemos falar de “polidez”.

Bellegarde vai um pouco mais longe e defende que a virtude da polidez deveria ter “seus princípios na alma, como sendo o produto de uma mente aperfeiçoada, centrada em si mesma, e mestre de seus próprios pensamentos e palavras” (1698,1717, p. 2) Em outras palavras, com o propósito de resgatar o conceito de polidez como sendo um dos pilares do discurso ideológico, é necessário fazer uma divisão entre alma

e mente. A alma (a qual nós podemos aqui, correlacionar, ainda que de modo grosseiro, à noção de caráter) é então, tida como sendo o produto da mente, mas somente depois desta última ter sido refinada e polida, ou seja, ter sido aperfeiçoada.

Segundo Watts, é obvio que esta postura contradiz o princípio de que polidez é algo natural. Polindo nossas mentes, ou tê-las polidas por nós, é um processo social, um processo de educação e aculturação. O tipo e grau de aperfeiçoamento, que é o objetivo do processo, é algo ideologicamente construído, e uma vez que ele (o processo de aperfeiçoamento) é determinado não pelo próprio indivíduo, mas por interações habitualmente repetidas com outros indivíduos, ele é reproduzido socialmente e por isso institucionalizado.

Na realidade, Watts mostra que Bellegarde contradiz suas afirmações anteriores sobre o ideal harmônico entre a mente aperfeiçoada e comportamento exterior nos exemplos que fornece, os quais mostram indivíduos quase que exclusivamente preocupados em agradar os outros ao levarem a cabo ações (incluindo modos de usar a linguagem) com a intenção de influenciá-los. Aliás, Bellegarde dá uma segunda definição de indivíduo polido, como aquele que *puts on all Appearances, and transforms himself into all Shapes, the better to gain his Point* ([1698] 1717:39), com o propósito de *purchase the Esteem and Affection of Man* ([1698] 1717:39 *apud* Watts, 2003, p. 39).

Nos trabalhos dos escritores de conduta e, em particular no trabalho de Bellegarde, podemos identificar os seguintes aspectos, contraditórios em si mesmos e de algum modo confusos, da conceituação ideológica de polidez, os quais, segundo Watts, ainda hoje nos incomodam.

- 1- Polidez é a união ideal entre o caráter de um indivíduo e suas ações externas (ou seja, a linguagem que este indivíduo usa).
- 2- Polidez é a habilidade de agradar os outros através das ações externas de um indivíduo.(ou seja, através do uso da linguagem por este indivíduo).
- 3- Polidez é o atributo natural de um “bom caráter”.
- 4- Polidez é um estado mental socialmente adquirido, que é ajustado para que se atinja um estado de ser “polido”, e deste modo estar em conformidade com um conjunto de normas de comportamento socialmente aceitas (Watts, 2003, p. 39).

Para Watts, as contradições evidentes, aqui, tornam possível argumentar que um indivíduo nasce polido, ou seja, que há uma natural conexão entre sua alma/mente e

suas ações corporais (incluindo o uso da linguagem). Mas é muito fácil, para o mesmo autor, demonstrar que uma pessoa pode adquirir a habilidade de agradar e influenciar os outros, quaisquer que sejam as circunstâncias de nascimento da mesma. As mesmas contradições tornam fácil demonstrar que polidez pode somente ser adquirida caso o indivíduo seja *socializado* dentro de “corretos” conjuntos de normas socialmente aceitas; ou seja, caso este indivíduo tenha nascido dentro de uma apropriada classe social, e portanto aqueles que nascem fora desta classe não poderão jamais adquirir polidez. A noção oposta de “afetação” pode sempre ser usada para categorizar o comportamento daqueles que não são membros da mesma classe.

Watts prossegue explicando que foi, precisamente, a interpretação social de polidez (como conceito leigo) que foi usada pelos escritores, na linguagem, na moral, na sociedade e na filosofia na Inglaterra do século XVIII.

A alegação de que polidez é um atributo natural de certos indivíduos e não de outros é usada para excluir estes indivíduos que não possuem este atributo naturalmente da categoria daqueles que já nasceram “naturalmente” polidos. Mais que isso, o comportamento lingüístico foi interpretado como uma das marcas mais significativas, senão a marca mais significativa de polidez. Segundo Watts, isto foi tão pervasivo que o inglês padrão (*standard english*) tornou-se quase sinônimo de inglês polido ou “inglês da sociedade polida” e, até mesmo encontrou seu caminho por entre algumas gramáticas prescritivas do século XVIII (Watts, 1999b, 2000).

Durante o século XVIII, na Inglaterra, o termo “polido”, particularmente quando conectado ao uso da linguagem, era manipulado de um modo socialmente seletivo (McIntosh, 1998). O conceito de polidez foi tomado como a base do discurso hegemônico, no qual a habilidade para controlar uma variedade lingüística específica era interpretada como condição pré-estabelecida para o acesso a um *status* social mais elevado, de onde o poder podia ser exercido. Determinar quem era um membro da “sociedade polida”, entretanto, estava nas mãos daqueles que já haviam ganhado acesso a ela (Watts, 2003, p. 40).

A mudança semântica somente se tornou possível, através do que poderíamos chamar de “gentilização da polidez” (*gentrification of politeness*). Após a ascensão ao trono de William III e Mary, seguindo a Gloriosa Revolução de 1688, o centro do poder alterou-se perceptivelmente da nobreza da corte em direção à classe emergente da pequena nobreza (*gentry*), ou seja, os mais baixos escalões da nobreza e pequenos proprietários de terra, sem títulos hereditários; e da metrópole em direção ao campo.

Com o estabelecimento da “dominação do *gentleman* sobre a política e a sociedade inglesa” (Klein, 1994, p. 1) ocorreu uma mudança no discurso hegemônico, iniciando “uma era de cultura cavalheiresca” (*an era of gentlemanly culture*) na qual a polidez passou a ser redefinida para adquirir um papel central.

A figura mais significativa na criação da “gentilização da polidez” (*gentrification of politeness*) foi Anthony Ashley Cooper, o terceiro Earl of Shaftesbury, para quem a criação de uma filosofia da polidez tornou-se a maior distinção de seu trabalho (Watts, 1999a). Klein afirma que Shaftesbury colocou o discurso da polidez nos círculos sociais da pequena nobreza por três razões:

First, ‘politeness’ was situated in ‘company’, in the realm of social interaction and exchange, where it governed the relations of the self with others. While allowing for differences among selves, ‘politeness’ was concerned with coordinating, reconciling or integrating them. Second, it subjected this domain of social life to the norm of ‘pleasing’....Third, ‘politeness’ involved a grasp of form (1994:4 apud Watts, 2003, p. 40).

Shaftesbury deu o tom para outros escritores da época, como Addison, Steele, Pope e mais tarde no mesmo século, para Burk, Smith, Kames, Campbell, Blair e ainda outros. Segundo Watts, a polidez havia num certo sentido se emancipado e com o surgimento da classe média no século XVIII e XIX, havia se tornando parte do que nós entendemos, hoje, como interação social cooperativa, em todos os níveis da sociedade. Entretanto, para Watts, isto foi realizado por ele, com um custo. Como aponta Klein, “a dimensão psicológica da “polidez” estava envolta em complexidade. Na superfície, a polidez orientava os indivíduos em direção às necessidades e desejos de uns em relação aos outros: isto pareceu surgir a partir de uma generosa preocupação pelo conforto dos outros. Na realidade, a preocupação polida em relação aos outros, poderia ser um efeito secundário de uma muito mais básica preocupação consigo próprio” (1994, p. 4). Em outras palavras, Watts (2003, p. 41) afirma: “mesmo na “gentilização” da polidez e sua subsequente expansão por todos os outros níveis da sociedade, a fundamental contradição que nós notamos nos escritores de conduta não foi superada. Eu argumentaria mesmo que ela permanece conosco ainda hoje.”

Anexo A – Modelo do questionário aplicado

- Name:

- Age:

- Tribe or Ethnic group:

- Place where you were born:

- Where your parents live:

- For how long you live in Nairobi?

- Which is your first language / mother tongue?

- Which languages do you speak?

- Which language(s) do you know best?

- Do you use Sheng to greet:

Friends

Relatives

Parents

Neighbors

Employer

Son and Daughter (if you have)

- When you greet in Sheng, are you concerned about the status of the person?

- When you greet in Sheng, do you use different expressions for men and women?

Anexo B Tabulação dos dados

Anexo C - Análise das respostas obtidas no questionário

Quadro 1 – Sexo

Masculino	Feminino
43	7

Os dados confirmam que a maioria dos freqüentadores da área do Rekebisho são rapazes; as moças raramente circulam pelo espaço do barracão e, quando aparecem, ficam por pouco tempo.

Quadro 2- Faixa Etária

13 - 18 anos	10
19 - 25 anos	23
26 - 30 anos	17

Os dados mostram que os freqüentadores regulares da área do Rekebisho têm idades variando dos 13 aos 30 anos, embora a maioria tenha entre 19 e 25 anos. Os garotos de rua normalmente são mais jovens. Muitos dos freqüentadores regulares do barracão são ex-meninos de rua que se integraram ao projeto da ONG Rekebisho e deixaram as ruas há mais tempo.

Quadro 3- Grupo Étnico / Tribo

Kikuyu	11
Kamba	10
Luo	9
Luhya	7
Giriana	4
Kisii	3
Borana	1
Mijikenda	1
Naiogo	1
Luhya / Luo	1
Kikuyu / Luo	1
Kikuyu/ Kamba	1

Os dados confirmam uma superioridade numérica das etnias do grupo *bantu*, principalmente *kikuyu*, *kamba* e *luhya*. Os *luo*, nilóticos, aparecem logo em seguida. Há um indivíduo *borana*, cuxita. Um que disse ser “naiogo”, e ter nascido em Mombaça, mas não pudemos identificar sua etnia. Os restantes são todos de etnias *bantu*, sendo que em dois casos há uma mistura étnica com nilóticos (*luo*).

Quadro 4 - Local de Nascimento

Nairóbi	25
Outros	25

Quadro 5 - Tempo de residência em Nairóbi

até 2 anos	5
3 a 10 anos	9
11 a 20 anos	18
mais de 20 anos	18

Há um equilíbrio entre os indivíduos naturais de Nairóbi e os que vieram de fora, mas a grande maioria vive na capital há mais de uma década

Pergunta : Quais línguas você fala?

Quadro 6

Uma	0
Duas	1
Três	7
Quatro	29
Cinco	7
Seis	5
Sete	1

As respostas para esta pergunta confirmam o plurilingüismo dos moradores de Nairóbi, mas devemos considerar que o grau de competência pode variar muito.

Pergunta: Qual é sua primeira língua?

Quadro 7

Borana	1
Digo	1
Giriama	5
Kamba	11
Kikuyu	11
Kisii	3
Dholuo	9
Manyala	2
Luo e Kikuyu	1
Maragoli	1

As respostas a essa pergunta são, em sua maioria, compatíveis com as respostas dadas para as etnias de origem. A predominância de línguas de origem *bantu* é confirmada. O *kikuyu*, o *kamba* e o *dholuo* (nilótica) se destacam, sendo estas algumas das línguas locais que mais contribuem para a formação do *sheng*.

Pergunta: Usa o *sheng* para cumprimentar

Quadro 8 (em %)

	Sim	Não
Amigos	90%	10%
Pais	18%	82%
Empregador	12%	88%
Parentes	42%	58%
Vizinhos	74%	26%
Filhos	100%	-

Pergunta: Quando cumprimenta em *sheng*, preocupa-se com o *status* da pessoa?

Quadro 9 (em %)

Sim	93,5 %
Não	6,5 %

Pelos dados obtidos nos quadros 8 e 9 percebi que os entrevistados fazem uma avaliação do grau de intimidade que possuem com seu interlocutor na hora de decidirem se usam, ou não, o *sheng* para cumprimentá-lo. As respostas do quadro 9 confirmam o comportamento apresentado no quadro 8. Assim, filhos, amigos e vizinhos são cumprimentados em *sheng* pela grande maioria, mostrando que em relações mais próximas, de maior intimidade, ele é preferido. Num outro extremo, estão os pais e empregadores, os quais, segundo a avaliação dos entrevistados, requerem mais respeito e, então, o *sheng* parece ser visto como não apropriado.

Pergunta: Quando cumprimenta em *sheng*, usa diferentes expressões para homens e mulheres?

Quadro 10

Sim	65 %
Não	35 %

Os dados indicam uma avaliação do uso do *sheng* em função do gênero. As mulheres que ocasionalmente vão ao barracão usam um repertório restrito de expressões para cumprimentar em *sheng* e dificilmente usam qualquer gesto associado ao cumprimento. Da mesma forma, os rapazes as cumprimentam com o mesmo repertório restrito. Quando os rapazes se cumprimentam, uma variedade muito maior de expressões é utilizada.

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](#)