



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA – PPGL
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: SOCIOLINGUÍSTICA E DIALETOLOGIA
LINHA DE PESQUISA: CONTATO, VARIAÇÃO E MUDANÇA LINGUÍSTICA

ARNALDO CÉSAR ROQUE

**AS VOZES NEGRO-AFRICANAS NO(S) MURUNDU(S) DAS GERAIS: ASPECTOS
LÉXICO-SÊMANTICOS E TRAÇOS HISTÓRICO-CULTURAIS DA COMUNIDADE
QUILOMBOLA DE MANGUEIRAS**

FLORIANÓPOLIS

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA – PPGL
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: SOCIOLINGUÍSTICA E DIALETOLOGIA
LINHA DE PESQUISA: CONTATO, VARIAÇÃO E MUDANÇA LINGUÍSTICA

AS VOZES NEGRO-AFRICANAS NO(S) MURUNDU(S) DAS GERAIS: ASPECTOS
LÉXICO-SÊMANTICOS E TRAÇOS HISTÓRICO-CULTURAIS DA COMUNIDADE
QUILOMBOLA DE MANGUEIRAS

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Linguística
Mestrando: Arnaldo César Roque
Orientador: Prof. Dr. Valter Pereira Romano

FLORIANÓPOLIS

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Roque, Arnaldo César

As vozes negro-africanas no(s) murundu(s) das gerais :
aspectos léxico-sêmanticos e traços histórico-culturais da
Comunidade Quilombola de Mangueiras / Arnaldo César Roque
; orientadora, Valter Pereira Romano, 2023.
177 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós
Graduação em Linguística, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Linguística. 2. Dialectologia. 3. Lexicologia e
Lexicografia. 4. Africanias. 5. Quilombo. I. Romano,
Valter Pereira. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Linguística. III.
Título.

Arnaldo César Roque

As vozes negro-africanas no(s) murundu(s) das gerais: aspectos léxico-sêmanticos e traços
histórico-culturais da Comunidade Quilombola de Mangueiras

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 04 de maio de 2023, pela banca
examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Maria Cândida Trindade Costa de Seabra, Dra.
Universidade Federal de Minas Gerais

Profa. Greize Alves da Silva, Dra.
Universidade Federal do Tocantins

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado
para obtenção do título de Mestre em Linguística.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Prof. Valter Pereira Roamano, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2023

DEDICATÓRIA

Ao tocar pela primeira vez as terras sagradas de Palmares, assim Abdias a reverenciou: “eis aqui o chão ancestral”. Quando eu escuto as palavras desse grande Bakulo, sei que ele está a nos reafirmar o fato de que todo Quilombo é caminho antecedente, encruzilhada, território e mais, útero que gesta o nosso passado, presente e futuro. É como Kalunga, de onde Nzambi cozinhou a vida e fez brotar existência de todas as sortes e tamanhos. Quando eu subi a Comunidade Quilombola de Mangueiras pela primeira vez senti estar escalando esse mesmo chão da história africana que, como Palmares, pariu a permanência de tantos corpos retintos em diáspora. Me vi ali, me senti ali, eu fui atravessado ali.

Mangueiras é legado africano nas encostas das gerais, e como sentiu Abdias, eu pude sentir pulsar um coração debaixo dos meus pés toda vez que pisei as suas terras sagradas. E assim, todas as vezes que entrei no Mangueiras eu pedi a benção, eu pedi licença... Pedi para todos e todas que lá já estiveram, e que lá permanecem – seja na condição física ou de energia. Escutei as matas conversarem comigo, o rio me lavando, a terra me germinando, o céu me abençoando.

Conheci a alegria de ser criança no Mangueiras, aprendi com as crianças do Mangueiras. A cada um dos moradores da comunidade, vocês foram os meus professores. Quero reverenciá-los e também, a partir da figura da grande matriarca, da venerável, da Yá, da Ione (a benção, minha mãe) – mulher que fala pelo vento, que do fogo faz sair vida, das mãos pretas que onde toca cura e dá caminho – saudá-los. Não tenho dúvidas, foram os ventos que me levaram à Mangueiras. E foi esse mesmo vento que tantas vezes, a partir do hálito de Ione, me ensinou saberes que só quem é de Mangueiras pode legar.

A benção, Quilombo de Mangueiras!

Viva, Quilombo de Mangueiras!

Eternidade ao Quilombo de Mangueiras!

AGRADECIMENTOS

Em doze de março de dois mil e vinte dois, sai do meu interior, Perdões – cidade pequena do sudeste de Minas Gerais, com cerca de vinte mil habitantes – a caminho de novas matas, em direção a capital mineira. Bom, ao certo não sabia o que encontraria, mas como filho do Caçador sabia bem que mata escura alguma é capaz de impedir o romper de Mutakalombô a kitumba em busca da caça: é caminho do incerto, mas que leva a fartura, e mesmo que por vezes seja difícil de ser abatida, o grande Caçador não volta para a comunidade sem o alimento responsável por mantê-la viva. E durante a minha caçada, preciso ser grato a cada um e a cada uma que me ajudou a voltar com o prêmio pendurada as costas.

Agradeço a minha família carnal, especialmente a minha mãe, Ana Maria Silva Roque, obrigado pelo apoio, por ser meu colo e por ser meus pés quando eu mesmo não tive para me sustentar: em todas as suas canções está o seu desejo para me ver feliz, e eu há de escutar os seus conselhos. Igualmente, obrigado as minhas tias, Maria Efigênia, Maria Auxiliadora e Carmen Lúcia: as senhoras, mais do que tias, representam a continuidade de uma maternidade estendida, lavada e passada por mãos pretas. A minha amiga Flaviane Rodrigues, tudo se tornou mais especial com sua irmandade ao lado, obrigado por tanto.

Agradeço a minha Mãe, Mam’etu Mabeji – Kozandiô, minha Mãe! – e a toda a minha Família de Santo, Kupapa Unsaba – Bate Folha – Kozandiô! –, por me alimentar de Ngúzu, plumar o meu arco e flecha, trazendo tanta fartura para a minha muxima (coração) e mutuê (cabeça): vocês e, especialmente, minha querida Mãe, me fazem ser o que sou e da forma que sou. Busquei forças e Mam’etu Mabeji macerou para que eu pudesse pisar e ter pernas para caminhar... E seguir. Segui o brado mata a dentro e ele me levou até onde eu preciso estar. Nzambi ua Kuatesa!

Sou grato também ao Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – pelo incentivo financeiro, o qual me permitiu ir (tão) longe e garantir o bom andamento da pesquisa de campo –. Ao meu orientador, Professor Doutor Valter Pereira Romano, a banca examinadora, Professora Doutora Maria Cândida Trindade Costa de Seabra, Professora Doutora Raquel Márcia Fontes Martins e a Professora Doutora Greize Alves da Silva, o meu muito obrigado!

Esta pesquisa é fruto de diversas vozes negras e construída a partir de perspectivas afro-tradicionais. Perspectivas estas que a academia, assentada sob a égide da colonidade, não tem,

por vezes, sensibilidade e desejo para compreender, e na falta da escuta relega as nossas epistemes e metodologias aos porões de sua casa grande. Mas, insisto e persisto: há uma forma específica de se fazer pesquisa preta, sobretudo quando se é parte de um povo tradicional e consciente da herança que África e suas diásporas nos lega para o fazer científico. E é esta que aqui trouxe, com verbo e candência vinda de além-mar massificada na escrita eloquente, pois há que ter fecundidade na grafia para que palavra seja viva, pois sem vida é apenas registro que por mais que perpetue, não ecoa. Ao se ler, que possamos ouvir o inaudível.

*“(...) Chego ao planalto apenas limitado pelo azul
infinito
demarcado à imensidade verde dos vales
circundantes
tudo é ar livre e puro
tudo é acontecer negro sem fronteiras*

*Esta é minha herança prematura
na integridade do seu amor
na violência da luta passada
no sacrifício certo do presente
na certeza da vitória futura*

*Serra-templo ancoradouro
de sonhos e ossada africana
da esperança o tesouro
da negra dignidade humana*

*Pré-doador fui a esta herança vacante
invulnerável sou ao raio inimigo
pelo axé de Exu cingido
desafio o golpe dos tratantes*

*Zâmbi Zumbi
Zambiampungo
Zumbi Zenith*

*Serra serrote serra a exploração
ah serra da compaixão
Serra serrote serra a humilhação
oh serra da libertação”*

(NASCIMENTO, 1980, p. 50-53)

RESUMO

O estudo do léxico de uma comunidade é uma possibilidade de conhecimento da cultura, constituindo-se como o patrimônio e o testemunho de um povo, de uma época, de experiências e de formas de codificar e decodificar o mundo. Em vista disso, este trabalho objetivou descrever alguns aspectos do léxico em uma comunidade de remanescentes quilombolas, Quilombo de Mangueiras, no Estado de Minas Gerais, a partir dos pressupostos teóricos e metodológicos da Dialetoлогия em consonância com a Lexicologia e Lexicografia. A coleta dos dados foi constituída de entrevistas realizadas *in loco* junto a quatro sujeitos, estratificados entre ambos os sexos, pertencentes a diferentes faixas etárias: a partir da investigação, sob os dados coletados por meio de Questionário Semântico-Lexical, composto por 141 perguntas objetivas e de questões de discursos semidirigidos, obteve-se uma amostra sobre a situação linguística da comunidade linguística selecionada. Como considerações, pode-se inferir que o léxico colhido reflete as relações entre língua, cultura e memória, em que o legado africano – assentado sob o conceito de *Africanias* – tem se edificado enquanto fenômeno fulcral na construção e compreensão do Quilombo de Mangueiras, sobretudo em sua relação sujeito(s), memória e linguagem.

Palavras-chave: Dialetoлогия. Lexicologia e Lexicografia. Contato entre línguas; Africanias; Quilombo(s); Cultura.

ABSTRACT

The study of a community's lexicon is a possibility to know its culture, understanding that it represents their heritage, time, experiences and particular way of codify and decode the world. Therefore, this study aimed to describe some aspects of a community's lexicon, Quilombo de Mangueiras, in the state of Minas Gerais, based on the theoretical and methodological assumptions of Dialectology along with Lexicology and Lexicography. The data collection consisted of on-site interviews with four subjects, two men and two women from different age groups. The data was collected through a Semantic-Lexical Survey, which consisted on 141 objective questions and from partially-oriented speech questions. Hence, it was possible to obtain a sample regarding the linguistic situation of the selected community. As considerations, it is possible to infer that their lexicon reflects a singular connection between language, culture, and memory in which the African legacy - based on the concept of "Africanias"- has been established as a central element in the development and comprehension of the Quilombo de Mangueiras, especially in its bond between subject(s), memory, and language.

Keywords: Dialectology. Lexicology and Lexicography. Contact between languages; Africanias; Quilombo(s); Culture

Sumário

1. O CHÃO DA MINHA HISTÓRIA: CONSIDERAÇÕES INICIAIS	8
2. DO ALÉM AO AQUÉM-MAR: APONTAMENTOS INTRODUTÓRIOS SOBRE A DIÁSPORA AFRICANA NO BRASIL.....	12
2.1 Aspectos socioculturais e linguísticos do Brasil colônia: a diáspora africana.....	13
2.1.1 Do continente à diáspora: de lá eu vim, se lá eu estivesse	14
2.2 Os africanos como os principais formadores do Português Brasileiro	18
3. POLÍTICAS LINGUÍSTICAS E RACISMO LINGUÍSTICO NO BRASIL: UMA TRAJETÓRIA DE DIZIMAÇÃO NA BUSCA DA IDENTIDADE NACIONAL	27
3.2 Racismo linguístico.....	31
3.2.1 Políticas linguísticas no Brasil.....	31
3.2.2 Entre o certo e errado, entre o feio e bonito: o que há por trás das normativas linguísticas?.....	35
4. NO DECURSO DA HISTÓRIA: QUILOMBO DE MANGUEIRAS	38
5. A LENTE ATRAVÉS DA QUAL O HOMEM VÊ O MUNDO	41
5.1 Traduzindo o mundo: léxico, cultura e sociedade	44
5.1.1 Considerações sobre os conceitos basilares no estudo do léxico	45
6. QUEM ME PARIU FOI O VENTRE DE UM NAVIO: CONSIDERAÇÕES GERAIS.....	47
7. ESCALANDO A SERRA EM BUSCA DE/DAS LIBERDADE: MATERIAIS E MÉTODOS.....	48
7.1 Perfil dos sujeitos da pesquisa	50
7.2 Instrumento de coleta de dados.....	55
7.3 Coleta de dados	55
7.4 Tratamento dos dados	56
7.5 Esboço de glossário	56
8. UM CANTO DE REVOLTA ENTOADO NO(S) MURUNDU(S) DAS GERAIS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS RESULTADOS	57

9. SE ABRINDO NA FLOR DO MEU FALAR ANTIGO: O ESBOÇO DE GLOSSÁRIO	
64	
10. EM CADA CORAÇÃO HÁ UM QUILOMBO PULSANDO: CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAIS BIBLIOGRÁFICOS	108
APÊNDICE A – FICHA DO SUJEITO DA PESQUISA	114
APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO LINGUÍSTICO.....	117
APÊNDICE C – ÁLBUM DE FIGURAS	129

1. O CHÃO DA MINHA HISTÓRIA: CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Os europeus fizeram dos negros africanos instrumentos de bens de consumo, transformando-os em mercadorias e destinando-os a um eterno exílio em diáspora. Nessa direção, o Brasil enquanto exílio se fez em toda a sua sócio-história o espaço de flagelo e tortura dos negros africanos, os quais, conforme Nascimento (2017), por volta de 1530, já apareceram nessas terras exercendo seu papel de “força de trabalho”. Inteira-se com isso que, enquanto aparelho de manutenção de abate e sendo a última Nação a abolir a escravidão (que ainda está em curso), a estruturação econômica do Estado brasileiro só foi possível justamente pelo açoite e morte daqueles que ainda hoje se instauram como a própria espinha dorsal do Brasil, fertilizando esse solo com suas lágrimas, sangue, suor e martírio (NASCIMENTO, 2017).

Mesmo que pouco considerada nos estudos que investigam a presença, a contribuição e a participação dos africanos na constituição da nacionalidade brasileira, esses que para cá foram trasladados “não trouxeram apenas sua força de trabalho, mas também transportaram suas culturas, das quais as línguas são uma expressão importante” (PETTER e CUNHA, 2015, p. 221). Atualmente, os falares africanos se conservam, sobretudo, sob a forma de línguas de especialidades/especiais¹ que são modos de falar próprios de uma faixa etária ou de um grupo de pessoas dedicadas a atividades específicas, em que o seu uso encontra-se vinculado essencialmente as funções de língua ritual – expressões religiosas –, ou secreta – ligadas, em sua grande maioria a quilombos (QUEIROZ, 1998; LUCCHESI, BASTER e RIBEIRO, 2009; VOGT e FRY, 2013). Ou, também, seja pelo duradouro contato, pelas proporções majoritárias ou pelos fatores linguísticos favoráveis (CASTRO, 2001), se fazem vivas especialmente por terem formatado a forma como a maioria da população brasileira fala (MATTOS e SILVA, 2004).

Nessa direção, atribui-se que o estado de Minas Gerais pela sua história e relação intrínseca com a escravidão, mineração e agricultura, e com os seus inúmeros quilombos, podem oferecer dados linguísticos sobre as interinfluências do português e línguas africanas se configurando, assim, enquanto fontes históricas desses falares². Assume-se que os quilombos, remanescentes transatlânticos da história negro africana, são em essência espaços epistêmicos de (re)organização e de potencialização para os afrodescendentes. E não ao acaso que muitos

¹ O que se compreende enquanto língua de especialidade não tem por fito terminológico, da perspectiva científica.

² O contingente de negros africanos foi tão alto no estado de Minas Gerais que, em 1718, segundo informa Nelson de Senna, a população era composta de 35.991 indivíduos, superior à população branca (apud QUEIROZ, 1998).

dos seus aportes ancestrais têm sofrido ataques e riscos de se diluírem, em especial as suas identidades linguísticas (seja pela morte de seus falantes – sobretudo os mais velhos –, pelo racismo linguístico ou pela desvalorização dos mais jovens com o arcabouço de sua comunidade de fala). Em vista dessas circunstâncias, direciona-se aos murundu(s)³ das Gerais, especificamente ao Quilombo de Mangueiras, comunidade situada em área urbana do município de Belo Horizonte, na região nordeste da cidade, às margens da rodovia para Santa Luzia.

Mangueiras foi certificada como comunidade quilombola pela Fundação Palmares, reconhecida, no ano de 2018, como patrimônio cultura pelo Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural de Belo Horizonte. Ao que consta, conforme O Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio das Velhas (CBH Rio das Velhas), a origem e construção da identidade da comunidade está ligada à criação dos municípios de Sabará, Santa Luzia e da região de Venda Nova, uma história que remonta mais de 100 anos, especificamente, às últimas décadas do século 19.

As terras, hoje certificadas, foram ocupadas por Maria Bárbara de Azevedo, matriarca nascida em Santa Luzia, em 1863, filha do casal Cassiano José de Azevedo e Vicência Vieira de Lima, e casada com José Maria do Espírito Santo, com quem teve três filhos: Cassiano, Miguel e José Maria. Hoje, vivem no Quilombo de Mangueiras, cerca de 32 famílias em uma área de 19,9 hectares com nascentes, vegetação nativa, fauna e flora. Parte dos moradores sobrevivem da agricultura de subsistência e apesar do Quilombo “ser considerada uma comunidade urbana, os moradores mantêm características rurais, como práticas agrícolas (especialmente hortaliças), criação de animais, uso do fogão a lenha e plantas medicinais” (CBH, 2021).

A comunidade tem sido atravessada pela inquestionável existência do racismo (MOORE, 2007), materializando-se e atacando-a, sobretudo, pela pressão e crescimento da cidade, por obras de urbanização, às diversas tentativas de tomada do território, de invasões e descaso do poder público e de parte da sociedade. Ao longo dos anos, diferentes ações foram empreitadas na comunidade, entre estas oficinas com diversas temáticas e a revitalização da nascente do Quilombo de Mangueiras, pelo Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio das Velhas (CBH Rio das Velhas), em parceria com o Subcomitê da Bacia Hidrográfica do Ribeirão Onça, no ano de 2017.

³ MURUNDU (kimbundu): montanha.

Nenhuma pesquisa de cunho linguístico, até então, foi desenvolvida. Pontua-se que pesquisas de cunho linguístico na comunidade podem somar a ações já empreitadas, se efetivando como contraponto a socialização do racismo e aos problemas outrora indicados. Em contrapartida, tendo em vista o ampliamiento de políticas linguísticas e sociais para a proteção e para a valorização de populações remanescentes (como prescreve as diretrizes da Fundação Palmares), tal como para a compreensão dos falares mineiros em especial para uma maior reflexão da história da comunidade em questão, que se justifica a inexorável relevância do desenvolvimento do presente estudo, o qual tem por interesse investigativo a análise e descrição do léxico da comunidade em questão.

Dito isso, a considerar a eminente possibilidade do registro de dados linguísticos e pertenças identitárias no Quilombo de Mangueiras, chega-se, portanto, a problematização que faz surgir este trabalho: como uma pesquisa de constituição de *corpus* poderia contribuir para a descrição do PB e oferecer dados que transpareçam elementos relacionados à história, tal como ao sistema de vida e visão de mundo desses remanescentes a partir da descrição linguística de seus falares?

Para tanto, este trabalho, com o fim de desenvolver um esboço de glossário, assume como pressupostos teóricos-metodológicos a Dialectologia, a Lexicologia e a Lexicografia, tendo por **objetivo geral**: descrever e analisar alguns aspectos do léxico de caráter regional, no Quilombo de Mangueiras, com o intuito de constituir um *corpus* da língua falada pela comunidade. Por conseguinte, compreendendo o léxico como uma forma de manifestação da cultura pela qual o indivíduo interage pelo meio, tem-se como **objetivos específicos**: (i) elucidar de que maneira o léxico reflete a cultura do grupo que utiliza a/essa língua, desvendando as relações entre língua, cultura e memória; (ii) analisar o papel do referente na construção do significado, verificando a força exercida pelo contexto e os processos de estruturação do léxico.

Este trabalho está estruturado da seguinte forma: em um primeiro momento desdobram-se questões pertinentes ao contingente africano e afro-diaspórico no Brasil, lançando luz sobre os aspectos socioculturais e linguísticos desses povos no aquém-mar. Feito isso, passa-se, sob o foco nos falares afro-diaspóricos, para a discussão acerca da história linguística do Brasil em sua relação com o racismo linguístico, traçando panoramas políticos, históricos e ideológicos. Em seguida, introduz-se uma breve exposição acerca dos quilombos, com vista a aspectos sociais, culturais e conceituações básicas que dizem respeito ao tema e ao Quilombo de Mangueiras. Após, apresenta-se o debate acerca das ciências do Léxico expondo considerações sobre os conceitos basilares no estudo. Fecha-se a explanação teórica com considerações gerais

acerca do que foi discutido para que no capítulo que segue apresentar a metodologia e os métodos empregados no trabalho identificando o perfil dos sujeitos que compõem a pesquisa, os instrumentos de coleta de dados, e a caracterização da coleta e o tratamento de dados. Após, expõe-se a discussão dos resultados, o esboço de glossário. Por fim, chega-se as considerações finais do trabalho, seguida das referências bibliográficas, e aos apêndices: ficha do sujeito da pesquisa; questionário linguístico, álbum de figuras.

2. DO ALÉM AO AQUÉM-MAR: APONTAMENTOS INTRODUTÓRIOS SOBRE A DIÁSPORA AFRICANA NO BRASIL

No Brasil, historicamente, a relevância e as contribuições dos povos africanos para a edificação da sociedade têm sido escamoteadas das narrativas sociais, mesmo que este país tenha sido, fora de África, o território que mais recebeu africanos do maior holocausto que o mundo já vivenciou – o *Maafa*, nos termos de Marimba Ani (1994). Essa resistência em reconhecer e valorizar o legado africano na construção da identidade da nação encontrou, por muito tempo, apoio em diversos setores da sociedade e entre estes nos cânones da ciência que, a partir do aparato institucional tem contribuído incessantemente para a manutenção do racismo em todas as suas frentes (NASCIMENTO, 2002; MOORE, 2007). Ressaltam-se aqui, entre estes, os estudos linguísticos que, ao longo das décadas, a partir da língua(gem), têm corroborado para a manutenção da colonização e para desclassificação dos sujeitos, sob a hipótese de uma língua ideal (NASCIMENTO, 2019). Há, com isso e devido a isso, um eminente descaso por parte dessa ciência com a investigação, descrição e análise dos falares africanos e seu respectivo reflexo na constituição da língua portuguesa no Brasil, ainda que esse tema tenha recebido certo impulso na década de 30 (QUEIROZ, 1998).

Os povos africanos e suas línguas, junto aos povos originários, construíram e formataram a língua falada no Brasil, atestando o fato de que a colonização e a escravização não exportaram apenas aquilo que os colonos chamavam de “mão de obra escravizada”, mas, também, saberes ancestrais/científicos caros dos quais a humanidade se viu erigir. Este testemunho, aqui assumido sob a forma da língua(gem), faz com que os falares de um Brasil polarizado (estratificado pela/na raça/etnia) matizassem-se na forma de sua variante majoritária, fazendo desta, testemunho, herança e denúncia da cor de um Brasil-Africano que se nega como tal e que se quer alvo em língua, nação e ideais.

Em vista do exposto, neste capítulo tem, então, por proposta, retomar e aprofundar proposições levantadas acerca da participação dos povos africanos e afro-diaspóricos na formação do português brasileiro a partir da assertiva de que, do ponto de vista linguístico, estes foram os principais agentes na/da difusão/(re)construção do que se convencionou chamar de língua popular brasileira, norma popular brasileira (LUCCHESI, 2004) ou *Pretoguês* (GONZALEZ, 1988). Levanta-se, assim, como hipótese que a desclassificação da fala, das formas e usos dessa variedade dita popular recai, na realidade, a uma desclassificação ao falante. O preconceito linguístico, assim, estaria atrelado, sobretudo, a quem fala (ou a imagem que se cria/tem desse falante e no que este rememora em história e herança) e não,

necessariamente, como se fala (situação esta que, embora se apresente em primeiro plano, justamente, por ser de mais fácil percepção – algo externo –, não é o cerne das desclassificações, especificamente, aqui, no Brasil). Para tanto, aponta-se que o que se pactuou chamar de preconceito linguístico se alicerça e toma forma no que Nascimento (2019) chama de racismo linguístico, formalizada nas diversas idealizações de uma língua ideal, seja por meio de políticas linguísticas ou por meio de signos linguísticos que buscaram modular, ao longo dos anos, as relações de poder.

A fim de alcançar o objetivo indicado e atestar a hipótese supracitada, em um primeiro momento é apresentada, neste capítulo, a análise, em linhas gerais, sobre aspectos socioculturais e linguísticos do Brasil colônia à contemporaneidade, especificamente acerca da diáspora africana (MATTOS e SILVA, 2004; LUCHESSI, 2004; LIMA e CARMO, 2014). Feito isso, retomam-se e rediscutem-se três premissas que contribuíram para que os africanos e afro-diaspóricos fossem os principais formadores do português brasileiro em sua variante social majoritária (MATTOS e SILVA, 2004)⁴; para, assim, argumentar, a partir de Gonzalez (1988), Castro (2001, 2011), Mattos e Silva (2004), Luchessi (2004, 2009, 2015), Nascimento (2019), no capítulo seguinte, que: a) as influências negro-africanas formataram uma variante no português brasileiro (o *Pretoguês/norma popular*) que é símbolo de resistência e marca de agentividade de seus Ancestrais no aquém-mar; b) que a depreciação e desclassificação e as formas e os usos desse/a *Pretoguês/norma popular* são marcadas por motivações raciais (que aqui, se avultam sob o conceito de racismo linguístico).

2.1 Aspectos socioculturais e linguísticos do Brasil colônia: a diáspora africana

Compreende-se enquanto diáspora a dispersão sistemática pela qual africanos e seus descendentes foram impostos e assim realocados para diferentes partes do globo terrestre como mão de obra escravizada. Em diáspora, africanos e africanas construíram modos singulares de representação e de constituição do real e da realidade. E se não fosse a tentativa de silenciamento pela chibata, pelo genocídio e pela violação simbólica, sistêmica e ideológica (NASCIMENTO, 2002), saber-se-ia hoje, que os africanos no Brasil, como postula Castro (2001), apesar de escravizados, não quedaram mudos, tendo participado integralmente da formação do Estado brasileiro.

⁴ a) a falta de possibilidade de se estabelecer no Brasil línguas africanas obrigou com que os africanos aderissem o português do colonizador; b) dinâmica demográfica; c) presença generalizada (MATTOS e SILVA, 2004).

Por volta de 1530, os africanos foram trazidos sob correntes para o Brasil e já, rapidamente, em 1535, o comércio de escravizados já estava regularmente constituído e organizado. Nascimento (2017, p. 57-59) aponta que os africanos trasladados, açoitados, violentados, escravizados e mortos, foram para a estrutura econômica e para a sociedade como um todo, a própria espinha dorsal do Brasil, “fertilizando o solo brasileiro com suas lágrimas, seu sangue, seu suor e seu martírio na escravidão”.

O papel do negro escravo foi decisivo para o começo da história econômica de um país fundado, como era o caso do Brasil, sob o signo do parasitismo imperialista. Sem o escravo, a estrutura econômica do país jamais teria existido. O africano escravizado construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal, quando ao mesmo tempo seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia. Ele plantou, alimentou e colheu a riqueza material do país para o desfrute exclusivo da aristocracia branca. (NASCIMENTO, 2017, p. 59)

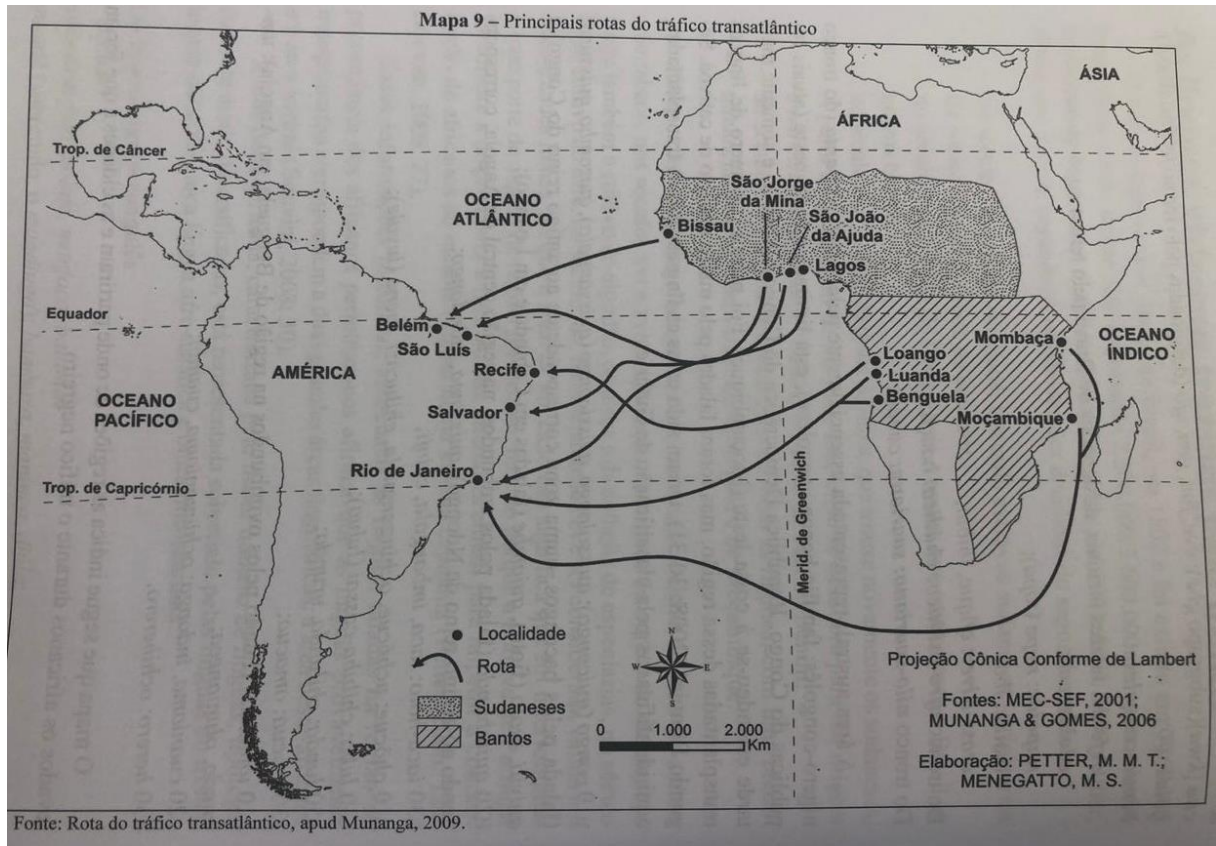
É quase impossível mensurar o número de escravizados trasladados para o Brasil devido ao fato não só da “ausência de estatísticas merecedoras de crédito, mas, principalmente, por consequência da lamentável Circular n. 29, de 13 de maio de 1891” (NASCIMENTO, 2017, p. 58). A Circular em questão diz respeito ao decreto assinado pelo então ministro das Finanças, Rui Barbosa, que ordenou a destruição – por fogo – de todos os documentos e arquivos relacionados com o comércio de escravizados e a escravidão (NASCIMENTO, 2002, 2017). As estimativas, assim, são insuficientes e de pouca credibilidade.

Como solução, a partir das poucas informações históricas quando associadas às línguas faladas na região de proveniência dos africanos é possível ter um vislumbre de quais povos africanos e quais línguas que provavelmente foram transplantadas para o Brasil. Castro (2001) estima que 5 milhões de africanos foram importados e distribuídos por todo o Brasil. E “embora pouco considerada nos estudos que investigam a contribuição ou participação dos africanos escravizados na constituição da nacionalidade brasileira”, é certo que “os africanos que para cá foram transferidos não trouxeram apenas sua força de trabalho, mas também transportaram suas culturas, das quais as línguas são uma expressão importante” (PETTER e CUNHA, 2015, p. 221).

2.1.1 Do continente à diáspora: de lá eu vim, se lá eu estivesse

A maior parte das línguas concernentes do tráfico correspondem a duas grandes áreas linguísticas, a área austral e a área oeste-africana, conforme o mapa abaixo:

Figura 1 – Principais rotas do tráfico transatlântico.



Fonte: Munanga (2009).

Da área oeste-africana, saíram as línguas de maior número tipologicamente diversificadas. Seus territórios, segundo Castro (2001), compreendem os países localizados ao longo da costa atlântica ocidental africana, que vão do Senegal até o Golfo de Benim, na Nigéria. Entre os povos que se destacaram pela superioridade numérica do Oeste-africano, estão os povos da família linguística *Kwa*. “Faladas na parte oriental da Costa do Marfim, sudeste de Gana, Togo, Benim, ao longo dos portos de Aladá, Anexô, Uidá, Cotonu, Badagri e Lagos”, segundo Castro (2001, p. 38), “as que se mostraram mais significativas no Brasil foram as do grupo ewe-fon e a língua iorubá”. Elas são constituídas de 7 vogais orais, mais as nasais correspondentes. A distinção fonêmica de comprimento, segundo Castro, não é relevante e, conforme a etnolinguista, essas línguas não possuem gênero gramatical, nem derivados verbais, e a estrutura silábica é consoante vogal (CASTRO, 2001, p. 38).

As denominações brasileiras mais frequentes acerca das famílias do oeste-africanos, segundo Castro (2001) e Petter (2014; 2015) são: a) do grupo linguístico *kwa*, situado na região geográfica do Benim: 1. *Jeje, Mina, Mahi, Ardra, Mundubi, Anexô, Salavu, Boalama*; 2. *Nagô, Nagô-quetô, Ijexá, Egbá, Oiô, Ijebu, Ibô, Tapa, Fante, Axante*; b) do grupo linguístico afro-

asiático, da região do norte da Nigéria é *Hauçá*. Já do grupo atlântico ocidental, da região da costa marítima, são *Fula* e *Fulani*. Destas, as que estiveram presentes na diáspora brasileira (apud. PETTER, 2014; PETTER e CUNHA, 2015) são: 1. atlântica: *fula (fulfulde)*, *ulofe*, *manjaco*, *balanta*; *mandê* (sobretudo, o *mandinga*); *bambara*, *maninca*, *diúla*; 2. gur: subfamília *gurúnsi*; *cuá* (subgrupo *gbe*): *eve*, *fon*, *gen*, *aja* (designadas pelo termo *jeje* no Brasil); 3. *ijoide*: *ijó*; 4. *benuê-concolesa*: *defoide*: falares iorubás designados no Brasil pelo termo *nagô-queto*; *edoide*: *edo*; *nupoide*: *nupe (tapa)*; *iboide*: *ibo*; *cross-river*: *efique*, *ibíbio*; 5. *afro-asiático*: *hauça*; 6. *nilo-saariano*: *canúri*

Da área austral, houve o traslado de um número reduzido de línguas, tipologicamente homogêneas, mas que eram faladas pelo maior número de negros africanos escravizados. Os povos *Bantu* – limitado à costa oeste (atuais repúblicas do Congo, República Democrática do Congo e Angola) e somente mais tarde estendendo-se à costa leste (Moçambique) - no Brasil, “ficou conhecido por dominações muito amplas, principalmente congos e angolas” (CASTRO, 2001, p. 34).

Ressalta-se que esses povos, conforme Castro (2001, p. 34), “encerram um cem numeremos de etnias e línguas distribuídas entre os atuais territórios dos Congos e de Angola”. Esse fato dificulta o precisar das origens dos negros *Bantu* no Brasil, “ainda mais quando essa procedência é mencionada pelo o nome do porto, da região de embarque ou o lugar de extração do cativo” (p. 34). As regiões de embarque, de acordo com Castro (2001, p. 34) são:

- _ SÃO TOMÉ, ilha situada abaixo do Golfo da Guiné, na costa atlântica dos Camarões e Gabão, foi um dos mais importantes entrepostos no tráfico e mercado de escravos para o Brasil;
- _ MOLEMBO e CABINDA, de Cabinda;
- _ LOANGO, reino costeiro do povo vili ou fiote, que era tributário do reino Congo, situado ao norte do atual Congo-Brazzaville;
- _ AMBRIZ, AMBRIZETE, norte de Luanda;
- _ BENGUELA e MOÇAMBIQUE, interior de Angola;
- _ QUELIMANE, de Moçambique.

Entre os *Bantu*, que se destacaram em superioridade numérica, duração e continuidade no tempo de contato direto com o colonizador português, estão três povos litorâneos: os *Bakongo*, os *Ambundu* e os *Ovimbudu*. Os *Bakongo* têm grande importância na história do país. Esse povo figura ainda hoje em diversos movimentos tradicionais do estado de Minas Gerais, como nas festas denominadas de congos e congadas. Esses autos populares estão ligados ao *Manicongo*, título que era atribuído aos reis do Congo (CASTRO, 2005). A língua dos *Bakongo* é o *kikongo*, hoje língua nacional de três países africanos: República Popular do Congo (Congo-BRAZZAVILLE); República Democrática do Congo (RDC), Congo-Kinshasa (ex Zaire); e Angola.

Os *Ambundu* (região central de *Angola*, entre *Luanda*, sua capital, *Malanje*, *Bengo* e *Cuanza Norte* até *Ambriz*), eram os falantes de *kimbundo*. O território dos *Ambundu*, equivale ao antigo Reino do Dongo - o tráfico nessa região se voltou no século XVII após a decadência do reino do Congo -. Luanda até hoje guarda lembranças em autos populares, sendo invocada em diferentes cantigas e versos com a denominação de *Aruanda*, no sentido de África mítica, morada das divindades e ancestralidade africanas (CASTRO, 2001, p. 35). No *kimbundo* não há marcação de gênero e os marcadores de classe são como em suas línguas irmãs.

Já os *Ovimbundu*, falantes de *umbundo*, estão localizados nas províncias de Bié, Huambo e Benguela, ao sul de Angola. As principais características das línguas *Bantu*, em geral, são os prefixos como marcadores de sistema de classes, em que a própria palavra *Bantu*, por exemplo, é o plural da palavra *Muntu*, que significa ser humano/pessoa. A sílaba nas línguas *Bantu*, são do tipo aberta, terminando sempre por uma vogal.

Posto que no Brasil havia centenas de línguas já comungadas pelos originários da Terra e somado a isso as diversas línguas advindas do tráfico, como mencionado acima, afirma-se que “a história linguística do Brasil não se restringe à história da língua portuguesa no Brasil, nem à história do português brasileiro” (LOBO, 2015, p. 71), já que este emerge em um contexto multilíngue e multiétnico.

É, no entanto, a colonialidade que, de acordo Nascimento (2019, p. 21), “ao se expandir pela via da Companhia de Jesus, trouxe consigo a língua como um bem imaterial de dominação no país, de maneira a tornar os indígenas cativos dóceis da terra e os negros, animais da terra”, modelando de forma abrupta ao atual cenário, em que a população é, hoje, majoritariamente monolíngue em português. Conforme Mattos e Silva (2004), Lima e Carmo (2014) e Nascimento (2019), políticas linguísticas, ordenadas menos ou mais explicitamente, contribuíram para dizimar a diversidade linguística, encaminhando tanto para a subalternização quanto para o monolinguismo majoritário.

Esse cenário, de fato, alterou a vitalidade dos falares africanos na colônia e embora desde o século XX não seja de conhecimento e/ou documentado o uso pleno das línguas africanas como outrora, a presença deste contingente e de suas línguas maternas foram determinantes por formatar e afastar significativamente o português do Brasil do de Portugal. Essas diferenças se fazem sentir em todos os setores da língua, nos níveis lexicais, semânticos, sintáticos e, de maneira rápida e profunda, na língua falada (CASTRO, 2001). Mattos e Silva (2004) se aproxima de Castro (2001, 2011) ao propor ter sido os africanos e afro-diaspóricos os principais difusores da língua portuguesa no Brasil, em que como os principais formadores do português brasileiro em sua variante social majoritária se destacaram dos demais grupos.

Na sessão que segue são retomados e rediscutidos três proposição que possibilitaram ter sido esses agentes os responsáveis pelo que se convencionou chamar de norma popular.

2.2 Os africanos como os principais formadores do Português Brasileiro

É importante ressaltar que as estruturas econômicas, por meio da mão de obra escravizada, não foram os únicos âmbitos erigidos pelo negro africano. Sabe-se que a sua participação na arquitetura do Brasil colônia a contemporaneidade se deu de forma integral e em todos os setores da sociedade se faz sentir, inclusive, em como os brasileiros falam – embora a história tem insistido em relegar a presença do contingente africano a espaços periféricos e alheios à constituição do que chamam de “nacionalidade brasileira”. Assim, os africanos e seus decentes fizeram da língua imposta veias de testemunho de um povo que, mesmo em condições (a)diversas, foram capazes de erguer e modificar realidades, de preservar tradições e gestar heranças e saberes fundamentais na estruturação da sociedade.

A língua portuguesa – ora utilizada como ferramenta de aniquilação ora como subalternização – foi temperada com *ndende* a ponto de se afastar significativamente da variedade lusitana. Assim, Lélia Gonzalez – uma das maiores intelectuais e ativistas do Brasil – ao confrontar-se com essa nova língua (formatada, modificada e reconstruída por mãos e bocas pretas) propôs (re)nomeá-la (de) “*Pretoguês*”.

Alguns fatos contribuíram para que fossem os africanos e seus decentes os formadores da variedade majoritária do Brasil. Alicerçado em Mattos e Silva (2004), a primeira proposição indicada é a de que: **a) não tendo havido a possibilidade de se estabelecerem no Brasil línguas africanas, os africanos adotaram o português do colonizador, reestruturando-o profundamente, porque o adquiriram já adultos, em situações de oralidade e sob o efeito da aquisição imperfeita de uma segunda língua.**⁵

Houve de fato uma impossibilidade de estabelecimento, a longo prazo, de línguas africanas no Brasil, que, no entanto, não é suficiente para determinar que no decorrer da história da colônia e pós-independência não houvesse (registros de) línguas plenas do contingente africano nesta nação. São poucos, mas extremamente significativos, os documentos que registraram o uso das línguas africanas na diáspora brasileira.

Dividindo-se em momentos, formas de abordagem/métodos e interesses ideológicos diferentes, o surgimento do primeiro documento escrito que atesta o uso das línguas africanas

⁵ LOBO (2015, p. 69)

no Brasil é do século XVII, de Padre Dias, intitulado *Arte de língua de Angola, oferecida a Virgem Senhora N. do Rosario, Mãe, e Senhora dos mesmos Pretos, pelo P. Pedro Dias da Campanhia de Jesus. (Lisboa, na Officina de Miguel Deslandes Impressor de Sua Magestade. Com todas as licenças necessárias. Anno 1697, 48 p.)*. A obra de Dias se instaura como a primeira gramática da língua de Angola, confirmando o fato de que a língua falada por grande parte da população de africanos na Bahia, na época, foi a língua *kimbundo*.

O segundo documento sobre as línguas africanas faladas no Brasil é do século XVIII, um manuscrito redigido por Antonio da Costa Peixoto em Minas Gerais, em Vila Rica de Ouro Preto. A sua primeira versão data de 1731, tendo por título a *Lingoa g^l de Minna, traduzida ao nosso Igdioma, por Antonio da Costa Peixoto, Curiozo nesta Siencia, e graduado na mesma faculdade: E.º*, O Estado Brasileiro de Minas Gerais, em específico as regiões de Vila Rica, Vila do Carmo, Sabará e Rio dos Montes, no século XVIII, se encontrava em uma intensa exploração de ouro e diamantes, fato esse que corroborou para a concentração de um grande contingente de africanos originários da costa do Benim – chamada Mina e situada nas proximidades entre Gana e a Nigéria – em Minas.

Outra grande obra que atestou, também, a presença das línguas africanas no Brasil, veio no final do século XIX, das mãos de Nina Rodrigues. Rodrigues (1933) que testemunhou a presença de falares africanos na Bahia, especificamente o uso da língua nagô (ioruba) – ou língua da costa – em sua obra intitulada *Os Africanos no Brasil*, publicada vinte e sete anos após a sua morte. O uso da língua nagô, segundo o autor, era empenhado por todos os negros da Bahia, dos velhos africanos, de diferentes nacionalidades, aos crioulos e mulatos (em suas palavras). Alguns fatos merecem atenção:

Rodrigues restringiu suas análises apenas à cidade de Salvador, e não a todo território baiano, nem mesmo às zonas rurais da cidade. Rodrigues privilegiou o estudo da língua nagô em detrimento das línguas *Bantu* (expressivas nas zonas rurais), reconhecendo que seu interesse perpassava por uma certa feição literária. A língua iorubá, naquela época, já gozava de uma vasta tradição escrita, em que, também, os iorubanos que aqui estavam mantinham um contato direto com suas regiões de origem pelo do comércio (CASTRO, 2001).

O debate acerca da presença das línguas africanas no Brasil aparecerá novamente na década de 90, nas comunidades de Cafundó (São Paulo), pelo registro de Vogt e Fry (1996), e em Tabatinga (Minas Gerais), pelas investigações de Queiroz (1998). Cafundó e Tabatinga têm em comum a origem *Bantu* em seus traços linguísticos. Outro fator que merece a atenção é que as línguas presentes nessas comunidades não se difundiram para as vizinhanças, ficando confinadas aos seus ambientes de uso. Isso ocorreu pois ambas as línguas, cupópia e a língua

dos negros da Costa, funcionam como código secreto, não tendo motivos, assim, para se dinamizar fora de suas esferas de uso. Assim, o “segredo” de seus usos, veiculações e transmissões é feito unicamente através da linguagem oral. Fato esse que revela sua característica de identidade e pertença: essas mesmas características se fazem presentes nas mais diversas civilizações africanas e ocupam um espaço de privilégio por estarem associadas às filosofias e sacralidades constituidoras de identidade e humanidade nessas civilizações.

Fato é que por diferentes fatores as línguas africanas não perduraram até a contemporaneidade de forma plena ou ficaram restritas a contextos de especialidade ou em zonas afastadas – como o caso da comunidade de Helvécia, que levanta o debate sobre a criouliização no português brasileiro (LUCCHESI, BAXTER, RIBEIRO, 2009) e dos Terreiros tradicionais de Candomblé (CASTRO, 2001).

Entre as razões que contribuíram com a impossibilidade de se estabelecerem no Brasil línguas africanas, estão aquelas relacionadas às políticas linguísticas adotadas, aspecto a ser destrinchado com maior profundidade no capítulo que segue. De forma geral, como fator crucial nesta primeira proposição aponta-se a forma como eram submetidos a seleção, o agrupamento e a dispersão dos negros africanos dos portos ao aquém-mar. Estes eram escolhidos de forma heterogênea, impossibilitando que se adensassem em uma mesma localidade povos de uma mesma pertença. Em outras palavras, a diversidade de povos africanos (em relação a diferentes espaços e tempos) refletia a política de Portugal, que procurava promover a mistura de diferentes grupos étnicos, culturais e linguísticos a fim de impedir a concentração de africanos de uma mesma origem em uma determinada capitania, que pudesse permitir-lhes conservar suas línguas, cosmovisões e cosmologias, ou instaurar revoltas (CASTRO, 2001). Portanto, como tática, buscava-se enfraquecer os negros africanos e seus descendentes e lhes aleijar de qualquer possibilidade de dignidade⁶. A essa questão, soma-se, também, o deslocamento da população escravizada dentro do próprio Brasil (pré e pós falsa abolição) e a qualidade de vida insalubre, que ocasionavam taxas baixíssimas de expectativa de vida e possibilidade de lazer.

⁶ A Dra. Ivana Stolze Lima se contrapõe a tal afirmação, indicando que “a ideia da diversidade, como incomunicabilidade não corresponde tanto a experiência dos agentes do tráfico... ou não seria tão central”. Pelo contrário, constatou-se que haviam formas de administrar essa diversidade: “havia uso de intérpretes, catequistas treinados (...), peritos, e, afinal, a elaboração de instrumentos linguísticos para construir um domínio linguístico” através da formulação de “gramáticas, dicionários, vocabulários”. E assim que, para a pesquisadora, foi-se construindo um domínio linguístico sobre as línguas africanas, em que os instrumentos ora expostos se figuraram enquanto políticas linguísticas “que não aquela que o José Honório Rodrigues e outros autores repetem sem grande base referencial”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AwICLZMUKjM&t=768s&ab_channel=Pol%C3%ADticasLingu%C3%ADticasCr%C3%ADticasIResearchGroup>.

Diante do exposto, considera-se que tais condições não só contribuíam/ram para a falta de possibilidade de se estabelecerem línguas plenas, como também refletiu de modo a condicionar que os africanos e afro-diaspóricos aderissem, ao seu modo, o português do colonizador. É nesse instante, que a língua foi reestruturada profundamente, sobretudo porque essa massa a adquirira quando adultos, “em situações de oralidade e sob o efeito da aquisição imperfeita de uma segunda língua” (LOBO, 2015, 69). Conforme Lucchesi (2004), um caráter crucial para compreender o – reflexo do – contato entre português e as línguas africanas se alicerça no conceito teórico de transmissão linguística irregular em que nela a aquisição se dá de forma precária.

Sendo um conceito mais amplo do que o de pidginização/crioulização, a transmissão linguística irregular

engloba, tanto os processos de mudança provenientes do contato entre línguas através dos quais uma determinada língua sofre alterações muito profundas na sua estrutura, do que resulta o surgimento de uma outra entidade lingüística denominada PIDGIN ou CRIOULO, quanto os processos nos quais uma língua sofre alterações decorrentes do contato com outras línguas, sem que essas alterações cheguem a configurar a emergência de uma nova entidade lingüística qualitativamente distinta. (LUCCHESI, 2004, p. 21)

Essa forma de aquisição teve como resultado uma nova variedade da língua portuguesa, que pode/pôde até não ter sido “a formação de um sistema linguístico distinto da língua alvo (um pidgin ou um crioulo), mas não deixou “de apresentar certas características decorrentes do processo de transmissão linguística irregular” (LUCCHESI, 2004, p. 21) como: (i) perda, ou variação no uso, de morfologia flexional e palavras gramaticais; (ii) gramaticalização de itens lexicais para preencher as lacunas na estrutura linguística; e (iii) alteração dos valores dos parâmetros sintáticos em função de valores não marcados, que não implicam, entre outras coisas, em movimentos aparentes na estruturação da sentença (LUCCHESI, 2004).

A atual realidade linguística do Brasil é atravessada por uma africanização em seus falares que, segundo Castro (2001), é resultado não apenas de fatores linguísticos favoráveis, mas também de interações de ordem socio-histórica. Estas marcas, segundo a etnolinguista (2001, p.79), a que chamou de *Africanias*, estão mais ou menos completamente integradas ao sistema linguístico do português brasileiro através de (diferentes) níveis socioculturais de linguagem, os quais “representam elos de uma cadeia ininterrupta situada entre as línguas africanas que foram faladas no Brasil e o português europeu, arcaico e regional”. A proposta de

Castro⁷, pode ser aprofundada e compreendida – e não é uma afirmação, mas uma proposição de acesso e análise a diferentes perspectivas – junto as concepções de norma culta e norma popular ou vernácula, estas, propostas por Luchessi (2004)⁸. De forma geral, as influências das línguas africanas no português falado, estariam, assim, associadas a diferentes contextos socioculturais de linguagem, se fazendo mais ou menos expressivas a depender do quadro (MENDONÇA, 1935, 1936; CASTRO, 2001).

Como exemplo de fatores sociolinguísticos que possibilitaram a construção de uma nova variedade do português brasileiro, estão as grandes ancestrais, mulheres pretas, que no Brasil colônia marcaram tão profundamente a sociedade brasileira a ponto de alterar inquestionavelmente a intimidade da família colonial. A começar pela criança o desempenho da mulher negra⁹, sujeitada à “mãe-preta” e aleijada de criar seus próprios filhos, “foi tão marcante no ambiente familiar da casa senhorial que até hoje chamamos o filho mais jovem pelo termo angolano *caçula* em lugar de *benjamim*, como se diz em Portugal (CASTRO, 2011, p. 2)

Assim é “neste momento que outros termos angolanos, como no presente caso, deixaram fora de uso na linguagem brasileira os seus equivalentes em português” (CASTRO, 2011, p. 2-3). A esses exemplos, estão os lexemas: *moringa* em lugar de bilha, *corcunda/cacunda* por giba, *capenga* por coxo, *cachaça* por aguardente, *cochilar* por dormir, *xingar* por injuriar, *dendê* por óleo de palma, *molambo* por trapo, *marimbondo* por vespa, *denço* por mimo, *caxumba* por trasorelho, *xingar* por insultar, *lengalenga* por enganação, *babatar* por tatear. Para além do léxico, Castro (2001) demonstra como a influência das línguas africanas ou o processo de transmissão linguística irregular – nas palavras de Lucchesi (2004) – podem ser sentidos na pronúncia com a rica marcação de vogais (ri.ti.mo, pi.néu, a.di.vo.ga.do), na sintaxe (tendência a não marcar o plural do substantivo no sintagma nominal, como em os menino(s), as casa(s)),

⁷ No caso de sua pesquisa: N1 ou LS – a linguagem religiosa dos candomblés ou língua-de-santo; N2 ou PS – a linguagem de comunicação usual do povo-de-santo; N3 ou LP – a linguagem popular da Bahia; N4 ou BA - a linguagem cuidada e de uso corrente, familiar na Bahia; N5 ou BR – o português do Brasil em geral.

⁸ Aponta-se aqui, a necessidade de problematização e ruptura com os termos “culto” e “popular”, os quais deixam entrever uma hierarquia de validação do que é episteme/erudito e o que não é. Percebe-se, que tal estagnação entre *culto/popular* reflete a uma sociedade racista e classicista, que determina em que espaços a instrução frente a outras historicamente marginalizados – mas que igualmente comungam de ciência.

⁹ Embora as grandes ancestrais, em condição de escravizada e não de mãe, tenham desempenhando papel crucial para a africanização do PB, é necessário que lancemos um olhar sério e crítico a essa relação (e não mais romantizado). Pois, enquanto a Negra Mulher se via sujeitada a criar os filhos da família imperial, vigiada por punições a si e a seus iguais, seus filhos padeciam sem *denço* e o de comer. Uma perversa realidade que violava as africanas, os seus cônjuges e descendentes ao/do direito do afeto, do amar, do viver, do existir, de ser humana(o) e que perdura, hodiernamente, em situações análogas como herança ideológica, simbólica e sistêmica da colonização. É certo que a importância sociolinguística da mulher negra não pode ser ignorada, sendo no léxico em que se observa mais facilmente seu desempenho e a presença das línguas africanas no português falado do Brasil. Entretanto, é importante que se saiba, na mesma medida, de que forma sucedeu-se esse fato.

na dupla negação (não quero não), e no emprego preferencial pela próclise (eu lhe disse, me dê).

Assim, a partir dos teóricos aqui expostos e dos dados históricos, pode-se afirmar que o quê se entende enquanto norma popular ou língua portuguesa falada (LUCCHESI, 2004, 2015) foi gestada e amalgamada em ventres do além-mar e verbalizadas por estes que eram a maioria da população. E assim, propõe Lélia Gonzalez, o *Pretoguês*.

[...] aquilo que chamo de ‘pretoguês’ e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil [...]. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes [...] apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação históricocultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos ‘crioulos’ do Caribe). (GONZÁLEZ, 1988, p.70)

É o *Pretoguês* o padrão de comportamento linguístico da maioria da população brasileira, padrão que, conforme relembra Castro (2001), Lucchesi (2004, 2015), Mattos e Silva (2004), é uma variedade fundida “na fornalha da escravidão em massa” (LUCCHESI, 2004, p. 5), e é – também – devido a sua herança, a própria marca da presença africana irrenunciável na africanização do português brasileiro, que passa a ser vítima de tentativa de silenciamento e ridicularização (como visto no próximo capítulo) pela norma padrão – ou culta, nas palavras de Lucchesi (2004) – amplamente ensinada nas escolas, e pelo corpo social.

Seguindo, o segundo aspecto levantado é de que a: **b) massa de africanos e de afrobrasileiros (negros e mulatos) foi extremamente significativa na dinâmica da demografia colonial e pós-colonial brasileira: segundo os dados de Alberto Mussa anteriormente mencionados, os africanos e seus descendentes teriam correspondido a 20% no século XVI, 60% no século XVII, 60% no século XVIII e 65% no século XIX.**¹⁰

Conforme demonstra Mussa (1991), os africanos e seus descendentes, tais como os indígenas, do século XVI à primeira metade do século XIX, foram maioria quando comparado a etnias brancas, conforme demonstra a QUADRO 1:

QUADRO 1 – CONTINGENTE POPULACIONAL AFRICANO NO SÉCULO XVI

	1798	1817/1818	1864
Total de livres (brancos, de cor, índios)	1.666.000	1.887.900	8.534.000
Total de escravos	1.582.000	1.930.000	1.715.000

¹⁰ LOBO (2015, p. 69)

População total	3.248.000	3.817.900	10.249.000
-----------------	-----------	-----------	------------

Fonte: R. Conrad (1978 [1972], p. 344 apud. MATTOS e SILVA, 2004, p. 100).

A partir das informações dispostas é possível constatar que no final do século XVI os africanos e seus descendentes correspondiam a 42% da população. O contingente de negros africanos foi tão alto no estado de Minas Gerais que, em 1718, segundo informa Nelson de Senna, a população era composta de 35.991 indivíduos, superior à população branca (apud. QUEIROZ, 1998 p. 28). No quadro demográfico geral do país, em 1818, próximo da Independência, esse contingente aumentou para 50%. Os dados indicam que, entre o final do século XVI e 1822, no período colonial, a população africana e afro-diaspórica alcançava a marca de 50% do total de habitantes.

QUADRO 2 – PAINEL DA FORMAÇÃO POPULACIONAL DO BRASIL

	1538-1600	1601-1700	1701-1800	1801-1850	1851-1890
Africanos	20%	30%	20%	12%	2%
Negros brasileiros	—	20%	21%	19%	13%
Mulatos	—	10%	19%	34%	42%
Branco brasileiros	—	5%	10%	17%	24%
Europeus	30%	25%	22%	14%	17%
Índios integrados	50%	10%	8%	4%	2%

Fonte: Mussa (1991, p. 163 apud. MATTOS e SILVA, 2004, p. 101).

Entre 1538 e 1890, o painel da formação populacional do Brasil, conforme as pesquisas de Mussa (1991), indica uma constante de 60% de africanos e descendentes. “Os dados demográficos sobre a população do Brasil colônia nos informam que até meados do século XIX os portugueses e seus descendentes constituíam apenas um terço da população”; ao passo que os outros “dois terços restantes eram compostos por africanos e indígenas”. Estes “africanos correspondiam à maioria e foram distribuídos pela maior parte do território nacional, fato que provocou sua maior interação com grande parte da sociedade da época (PETTER; CUNHA, 2015, p. 221). Vê-se na quadro 2 acima um decréscimo da população indígena (de 50% para 2%) enquanto europeus e brancos brasileiros atingem a marca de 30%. Na segunda metade do

século XIX, a população de europeus e brancos brasileiros aumenta, coincidindo com a extinção do tráfico e a chegada de emigrantes da Europa e da Ásia.

QUADRO 3 – CRESCIMENTO POPULACIONAL DE AFRICANOS E AFRO-DIASPÓRICOS NO BRASIL

	etnias não brancas	etnia branca
1538-1600	70%	30%
1601-1700	70%	30%
1701-1800	68%	32%
1801-1850	69%	31%
1851-1890	59%	41%

Fonte: T. Lobo (1996, p. 16 apud. MATTOS e SILVA, 2004, p. 102).

Os dados do quadro 3, quando confrontados com os que o antecede, expõem o fato inquestionável de que os portugueses, no período colonial, representaram menos de 30% da população. No que diz respeito aos falantes indígenas, houve um constante decréscimo ao longo dos anos. Em vista disso, considerando, também, o crescimento populacional cada vez maior de africanos e afrodescendentes em comparação com os demais,

pode-se admitir que o forte candidato para a difusão do que tenho designado de português geral brasileiro, antecedente histórico do atualmente designado vernáculo ou português popular, variante sociolinguística mais generalizada no Brasil, seriam os africanos e afro-descendentes, e não os indígenas autóctones, já que o português brasileiro culto, próprio hoje, em geral, aos de escolarização mais alta, será o descendente do português europeu ou mais europeizado, das elites e dos segmentos mais altos da sociedade colonial. (MATTOS e SILVA, 2004, p. 102)

Por fim, a última proposição é de que: **c) a presença de africanos e afrodescendentes foi generalizada em todo o Brasil colonial, ainda que com menos representatividade no Brasil meridional e amazônico. Para além de terem estado sempre presentes nas grandes frentes de exploração mercantil, desempenharam ainda múltiplos e pequenos, mas essenciais papéis no interior das famílias dos colonizadores e também no espaço extradoméstico, tanto nos núcleos urbanos em formação, como nas áreas rurais¹¹.**

Os povos africanos foram introduzidos de formas diferentes a partir da demanda de produção da colônia. Assim, os ciclos da migração e imigração forçadas, de africanos no/para o Brasil, estão vinculados por razões econômicas, políticos, ideológicos e acontecimentos

¹¹ LOBO (2015, p. 69).

históricos, em que o “desaparecimento” das línguas africanas se justifica pelo mesmo motivo. Os ciclos internos, após a proibição do tráfico negreiro, separaram grupos de escravizados impossibilitando que esses continuassem a desempenhar o uso pleno de suas línguas nas mais diversas províncias brasileiras (como já apontado).

Figura 2 – Ciclos escravocratas.

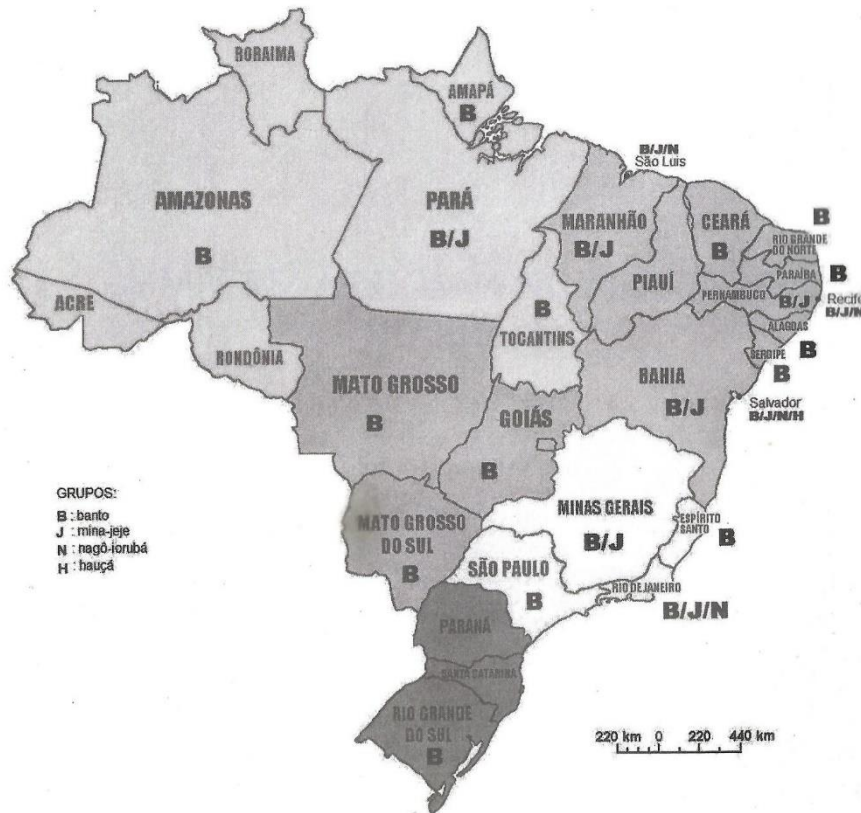
CICLOS	ACONTECIMENTOS		DENOMINAÇÕES
	INTERNOS	EXTERNOS	
Séc. XVI Guiné (toda costa atlântica) ± 30.000	Posse e desbravamento da terra. Introdução da cana de açúcar, do gado e engenhos. Escravidão indígena. Fundação da cidade do Salvador, primeira capital da América Portuguesa.	1482, construído o forte da Mina, na costa de Gana. Tráfico já existente para Portugal, desde o séc. XV. Desastrosa tentativa de evangelização no Reino do Congo.	Negro da Guiné Negro da Costa Negro do Congo Gentio da Guiné Gentio da Costa
Séc. XVII Congo-Angola ± 800.000	Economia açucareira no nordeste. Invasões de franceses e holandeses. Destruição de Palmares. Plantio de tabaco no Recôncavo baiano e fabricação do fumo-de-corda. Descoberta das minas na Bahia, Minas Gerais e Goiás.	Comércio de escravos feito através de pombeiros. Decadência do Congo. e concentração do tráfico em Luanda, depois Benguela. Enviada da Bahia esquadra para desocupação de Luanda pelos holandeses, em 1637. Início do tráfico no Golfo de Benim.	Congos Angolas Cabindas Benguelas Mandingas Minas
Séc. XVIII Costa da Mina (ao longo da costa de Gana, Togo, Benim). ± 2.500.000	Companhia do Grão Pará e Maranhão e o comércio do algodão. Aumento na produção e exportação do fumo-de-corda da Bahia para o Daomé. A corrida para as minas. Introdução maciça de jejes e minas. Transferência da capital para o Rio de Janeiro. Importação maior de mulheres. Tráfico com Moçambique.	Dependência comercial com o forte da Mina. Concorrência com França, Holanda, Espanha e Inglaterra. Em 1721, é construído o forte de Uidá com aumento do tráfico no Golfo de Benim. Comércio de fumo e de escravos feito com os régulos locais por crioulos da Bahia, ali estabelecidos.	Angolas Congos Cabindas Benguelas Jejes Minas Ardras Savalus Nagôs Moçambiques Quelimanês
Séc. XIX Baía de Benim, Angola e Contra-Costa. Tráfico interno ± 1.500.000 (até 1830)	Família Real no Rio de Janeiro, feita Capital. Abertura dos portos, desenvolvimento urbano e introdução maciça de oeste-africanos nas cidades. Revolta de negros islamizados ou malês na Bahia. Fim do tráfico transatlântico, cerca de 1853. Tráfico interno até a abolição da escravatura em 1888. Comércio de produtos-da-costa e retorno de africanos libertos e descendentes para a África Ocidental, via Lagos.	Avanço do islamismo com guerras interétnicas na Nigéria. Destruição de Oió, em 1830. Lagos como centro do protetorado inglês e do comércio de produtos-da-costa com a Bahia. Os agudás e as comunidades brasileiras fundadas na Nigéria, Benim e Togo, pelos retornados. Suspensa, em 1903, a linha de barcos “Brazil-Lagos”.	Angolas Congos. Jejes Mahis Nagôs Hauçás Grunces Canures Tapas Bornus

Fonte: Castro (2001, p. 45).

Ao mesmo tempo, essa mobilização generalizou a presença destes sujeitos a diferentes territórios. Mattos e Silva (2004) indica ser, então, a mobilidade geográfica dos africanos e seus descendentes e a diversidade e multiplicidade de papéis sociais desempenhados, mesmo que em papéis subalternos – mas, nas palavras da pesquisadora, constantes e necessários à sociedade – fatores fulcrais na constituição e difusão da língua falada. Ressalta-se que “o final de um ciclo

não significa que foi interrompido o transporte de negros da região precedente” (PETTER; CUNHA, 2015, p. 222).

Figura 3 – Africanos no Brasil.



atividade principal	século de introdução maciça			
	XVI	XVII	XVIII	XIX
agricultura	B	B/J	B/J/N	B/J/N
mineração			B/J	
serviços urbanos				B/J/N/H

Fonte: Castro (2001, p. 47).

Outro indício levantado por Mattos e Silva (2004) é aqueles vinculados ao que a autora nomeou de espaços ilegítimos, em outras palavras, os territórios genuinamente africanos e núcleos de resistência e práticas ancestrais, como os quilombos e os candomblés.

3. POLÍTICAS LINGUÍSTICAS E RACISMO LINGUÍSTICO NO BRASIL: UMA TRAJETÓRIA DE DIZIMAÇÃO NA BUSCA DA IDENTIDADE NACIONAL

A partir do exposto, atesta-se que a história linguística do Brasil emerge em um contexto em que havia, aqui, mais de mil línguas já comungadas pelos originários da terra e somado a

isso as centenas de línguas advindas do tráfico de africanos e seus descendentes (OLIVEIRA, 2009). No entanto, diversas políticas linguísticas operaram para o estabelecimento da língua da coroa como língua nacional, em que a língua(gem), utilizada como forma de representar, reproduzir e materializar relações de poder, na história social linguística do Brasil, se torna posição central para a estrutura da colonidade. Dá-se, aqui, o nome de racismo linguístico a todo o fenômeno, ora exposto, que assentado, também, na elaboração de signos para atender a fomalha das relações de poder, desencadeou uma série de relações de epistemicídio e linguicídio nestas terras (NASCIMENTO, 2019).

Além disso, apesar de que se persista uma ideia romantizada e idealizada sobre o processo de colonização (que, diga-se de passagem, não se encerrou) e conseqüentemente o estabelecimento da língua portuguesa, em primeiro momento, como regime nacional e em segundo momento, como regime oficial, conserva-se, ainda, um permanente estado de guerra sobretudo no que toca a identidade de nação brasileira. Pois, fato é que, “numa sociedade dividida em castas, em raças, classes” (RODRIGUES, 1985, p. 42), a língua portuguesa continua operando sob uma lógica jesuítica de dominação no país (NASCIMENTO, 2019, p. 21). Não ao acaso que tem se erigido, ao longo das décadas, uma ordem raciológica por meio e através da língua(gem), pautado, também, na insistência, ainda hoje, partilhada nas salas de aula sobre concepções normativas em relação ao ensino-aprendizagem no que chamam de língua materna (NASCIMENTO, 2019).

Em vista disso, neste capítulo, busca-se, sob a perspectiva do que Nascimento (2019) conceituou de racismo linguístico: a) compreender a relação das políticas linguísticas existentes no Brasil, na busca por uma identidade nacional europeia, com a trajetória de dizimação de milhares de falares, da colônia a contemporaneidade. E, alicerçado na prerrogativa de que diversos fatores de ordem sócio-histórica (e intralinguística) afastaram o português brasileiro daquele que se encontra no além-mar e entre esses fatores, escondidos da história, estão estes que há anos a chibata tentou silenciar, os milhares de africanos e seus descendentes que, sendo os principais formatadores do PB, difundiram-no, sobretudo a norma majoritariamente falada, do Oiapoque ao Chuí (MATTOS e SILVA, 2004): b) discutir as bases da depreciação as formas e usos do que se convencionou chamar de norma popular brasileira (LUCCHESI) ou *Pretoguês* (GONZALEZ, 1988).

Para tanto, em primeiro momento é apresentado discussões acerca da historicidade do racismo e sua relação com a língua(gem). Feito isso, amplia-se para a discussão sobre racismo linguístico, com foco nas problemáticas das políticas linguísticas adotadas – de forma institucionalizada ou não – ao longo da história e seus reflexos no contexto sociolinguístico

brasileiro. E, por fim, atesta-se a hipótese que a desclassificação da fala, das formas e usos da variedade dita popular recai, na realidade, a uma desclassificação ao falante, apontando que o que se pactuou chamar de preconceito linguístico se alicerça e toma forma no que Nascimento (2019) chama de racismo linguístico, formalizada nas diversas idealizações de uma língua ideal, seja por meio de políticas linguísticas ou por meio de ideologias ou signos linguísticas que buscaram modular, ao longo dos anos, as relações de poder.

3.1 Racismo e língua(gem)

No século XIX a ciência concebe a ideia de raça a partir de pressupostos biológicos, se erigindo, assim como o cristianismo – este, por sua vez, assentado sob a perspectiva de uma suposta herança pecaminosa associada ao fenótipo –, como uma das grandes responsáveis na edificação, elaboração e legitimação da colonização. Moore (2007) e Nascimento (2002) salientam a fragilidade da concepção de raça – e conseqüentemente da inferioridade de determinados grupos – sob supostos critérios biológicos. Fica posto que raça não existe enquanto biologia, mas como construção histórica, social, cultural, político e econômica galgada na história, na dinâmica social e no consciente da humanidade.

De acordo com Moore (2007, p. 22),

desde seu início, na Antiguidade, o racismo sempre foi uma realidade social e cultural pautada exclusivamente no fenótipo, antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia. O fenótipo é um elemento objetivo, real, que não se presta à negação ou à confusão. É ele, não o genes, que configura os fantasmas que nutrem o imaginário social; que serve de linha de demarcação entre os grupos raciais e como ponto de referência em torno do qual se organizam as discriminações ‘raciais’. (MOORE, 2007, P. 22)

Posto então que o racismo não é uma experiência da contemporaneidade e anterior ao processo de escravização de africanos, passa-se a entendê-lo como sendo um fenômeno calcado “na história dos conflitos entre povos decorrentes das diferenças fenotípicas” (MOORE, 2007, p. 22), aparecendo “nitidamente como a forma de consciência mais violenta e abrangente, porquanto ele implica uma vontade e intenção de extermínio do Outro Total” (2007, p. 244). Uma ordem raciológica levou a universalização do racismo, com o tempo, tornando-o globalizado a partir de etapas intermediárias, inclusive em narrativas religiosas antigüíssimas, que estabeleciam uma dicotomia entre claro/branco (bom) e escuro/preto (ruim) (MOORE, 2007).

Moore (2007), aponta que o racismo só é possível se considerar que nele encontram-se imbricados instâncias distintas, que mesmo diferentes estão interconexas e interdependentes na

gênese. Assim sendo, o fenômeno do racismo envolve a organização de um grupo social que instaura: i) o processo **simbólico**; ii) o exercício de uma gestão monopolista orquestrado por uma ordem **sistêmica**; iii) a elaboração de estruturas intelectuais normativas, em outras palavras, **ideologias** (MOORE, 2007, p. 247). O racismo, segundo Moore (2007, p. 248), dificilmente se sustentaria sem essas três instâncias que lhe sustentam¹².

A colonização da África e as distribuições de africanos para as Américas (e a colonização deste território), se sustentam nessa mesma lógica, operando de forma a aniquilar todo e qualquer vestígio de humanidade daqueles considerados não-europeus, na busca do extermínio do outro em sua totalidade – física, simbólica, cultural, espiritual, linguística, política, econômica, estrutural etc.

Europeus e seus descendentes, ao longo dos séculos, têm tentado se estabelecerem enquanto marco civilizatório. Para tanto têm silenciado narrativas e apagado subjetividades. Não ao acaso que o ponto de partida da história brasileira, narrada nos livros didáticos e no imaginário social, parta de 1500 com a invasão portuguesa nas terras dos povos originários, desconsiderando milhares de histórias, culturas, línguas, saberes e ciências que já eram cultivadas antes da invasão europeia. Nestas terras – desde sempre habitadas -, povos milenares já difundiam cosmologias e cosmovisões de imensurável grau de complexidade. O Brasil não fora descoberto pelos europeus e, por consequência, comungar dessa falácia acaba por corroborar a manutenção do apagamento e do terrível massacre físico e cultural que se sucedeu de 1500 à costa.

Considerando o exposto e compreendendo que o racismo está na estrutura de todas as coisas (NASCIMENTO, 2002; MOORE, 2007), este encontra, também, na língua(gem) condições favoráveis para se regenerar e perpetuar (NASCIMENTO, 2019). Assim sendo, a língua, na história da humanidade, se torna posição central na estrutura da colonidade (MOORE, 2007), “não apenas por meio das mais diversas formas de normatização e idealização das línguas nacionais” e imposições de uma língua estrangeira a povos colonizados, como, também, pela categorização das relações de poder através de signos (NASCIMENTO, 2019, p. 36). Assunto a ser destrinchado na sessão abaixo, da mesma forma, na história social linguística do Brasil, tem-se, também, a língua como um bem imaterial de dominação que por meio do

¹² i) o processo simbólico assumido por um grupo social dominante que, no exercício de uma dominação grupal, rejeita uma alteridade fenotípica a fim de subjugar-la; ii) o exercício de uma gestão monopolista orquestrado por uma ordem sistêmica dessa organização social de modo a excluir o grupo dominado e subalternizado através de critérios fenotípicos; iii) a elaboração de estruturas intelectuais normativas (ideologias) que visam a regulamentação das relações de poder por meio de ações que inculcam um sentimento de inferioridade em grupos subalternos, sustentada por “uma convicção narcísica de inquestionável superioridade permanente e invulnerabilidade no setor dominante” (MOORE, 2007, p. 247).

combate às línguas já faladas pelos povos originários negros e indígenas gerou, ao mesmo tempo, epistemicídio e linguicídio (NASCIMENTO, 2019).

3.2 Racismo linguístico

Entende-se como epistemicídio, o extermínio do conhecimento do outro, sobretudo a partir do que se estabelece enquanto saber/conhecimento válido/legítimo e do que não é (CARNEIRO, 2011), como nos casos de colonização em que se contrapõem, ainda hoje, os conhecimentos tradicionais (ciências) dos povos originários e afro-diaspóricos a algo mítico e sem fundamento, ao passo que se valoriza e valida as respectivas noções europeias (NASCIMENTO, 2019). O que Nascimento (2019, p. 13) chama, assim, de racismo linguístico e linguicídio “tem uma relação muito diletta com o epistemicídio, porque figura como um epistemicídio que se dá por meio da linguagem (seja na conceituação, nomeação ou discriminação direta)” ou por meio das políticas linguísticas. Neste último, em Mattos e Silva (2004) e Lucchesi (2004, 2015) tais afirmações são apresentadas: a) na história externa do português brasileiro, em que a adoção de medidas/políticas de Estado, conforme os autores, foram fulcrais no processo de estabelecimento da língua de Portugal neste aquém-mar; e, também; b) na discussão de como, o que Nascimento (2019) chama de racismo linguístico, pode ser visto e se revela, ainda hoje, nas avaliações que os falantes fazem da língua e na forma como se dá/deu o ensino de línguas no Brasil. Ambos os pontos apresentados separadamente a seguir.

3.2.1 Políticas linguísticas no Brasil

a) O seguir da história a invasão à costa brasileira, com a frota de Cabral, é marcado por um percurso genocida e glotocida responsável por reduzir a 180 línguas originárias (faladas, hoje, por 220.000 falantes) do que antes eram cerca de 1.500 (HOUAISS, 1985, p. 100). As línguas indígenas que tiveram em contato com os falantes portugueses, nos séculos XVI e XVII, foram utilizadas, também, como instrumento no processo colonizador e evangelizador. E desse contato, há relatos do surgir de língua/s geral/is (em tempos e espaços diferentes e, por vezes, de conceituações (a)diversas¹³, sendo, muitas dessas línguas, fruto, também, do contato com línguas africanas), como a língua geral da costa, de base tupi, que chegou a ser um risco para a hegemonia da língua portuguesa no Brasil (MATTOS e SILVA, 2004).

¹³ Conferir em Mattos e Silva (2004).

Conforme detalha Mattos e Silva (2004) uma série de fatores de história externa conduziram à definição do Brasil como país majoritariamente de língua nem indígena nem africana, já na segunda metade do século XVIII. Entre esses fatores, estão medidas como as tomadas por Marquês de Pombal, que em 1757, define o português como língua da colônia, consequentemente obriga o seu uso na documentação oficial e implementa o ensino leigo no Brasil, antes à Companhia de Jesus, que foi expulsa no Brasil. Assim sendo, seja o documento ora apresentado, ou o documento oficial que segue abaixo (“Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão”), formalizaram a dominação através da língua, emergindo ou operando, por meio da língua(gem) uma lógica raciológica/raciolinguística responsável, nas palavras de Nascimento (2019), por regulamentar e constituir um processo de linguicídio:

sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as Nações polidas do Mundo, este prudente, e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e as Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual, e Temporal do Estado.¹⁴

Mesmo com todo esforço, fato é que a língua portuguesa brasileira, como afirma Houaiss (1985, p. 91), “nasce da diversidade”. Assim sendo, a sua história passa, também, necessariamente pela história demográfica de seus falantes (MATTOS e SILVA, 2004), sobretudo com o início e reflexo do tráfico de africanos para o Brasil, em 1538, em que o quadro demográfico do país muda drasticamente, fazendo destes, do que antes eram do além-mar, a maioria incontestável ao longo da história do país e os principais difusores e formatadores da língua falada (MATTOS e SILVA, 2004). Como visto no capítulo anterior, das línguas africanas aportadas no Brasil, chegaram falantes de diferentes grupos linguísticos, como do oeste-atlântico, mande, kru, gru, benue-kwa (não-bantu) e bantu, além de outros. Desses grupos,

¹⁴ Disponível em <http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Diretorio_dos_indios_de%29_1757.pdf>.

o último se destacou ao longo dos quatro séculos de tráfico por manter uma taxa alta constante de 35%, 65%, 64%, 50%, por séculos, seguidos dos benue-kwa não bantu, 7%, 10%, 20%, 24% – os outros grupos, conforme A. Mussa, (1991, p. 144-145), por séculos, atingiram percentuais abaixo de 10%, com exceção dos grupos oeste-atlântico e mande, 20% ambos, no século XVI.

De acordo Lobo (2015, p. 72), conforme se sucedeu com as línguas indígenas e a geral – alvo explícito de ações estatais glotocidas – outro modelo de política linguística, “igualmente glotocida, mas realizada na prática, e não explicitada em lei”, atingiu as diversas línguas negro-africanas que desde o início do tráfico escravocrata adentraram ao território brasileiro. A esse fato, Benedita relata que:

meus bisavós vieram de Moçambique. Contam que ficam entre eles, conversando a língua deles, quando o senhor via que eles estavam conversando na língua africana, gritava! Não era pra falar mais. Tiveram que perder a língua à força. Não era pra falar mais, então falavam escondido. Quando queriam conversar na língua deles, conversavam escondido. Diz que ficavam olhando assim: “Senhor, olha o senhor lá!” E aí tinham eu falar português, que eles não sabiam direito. Meu pai contava muito dos avós, mas não falava africano. Alguma palavra, ele contava para nós que era em língua africana, mas não falava mais nada. Não deixaram, foi proibido falar para os filhos não aprender. Os que viera de lá não tinham licença para ensinar os filhos. Fizeram mesmo que acabasse a língua. (Benedita, SP, 80 anos, 15/08 e 16/08/1987. Memórias do Cativo: narrativas. Laboratório de História Oral e Imagem, UFF)

Assim, diferentes fatores tentaram tencionar a implementação de um ideal linguístico homogeneizador e normatizador, tendente para o português europeu (MATTOS e SILVA, 2004), entre estes fatores a vinda da corte portuguesa pro Rio, com a transferência da capital do reino em 1808, além dos milhares de portugueses aportados – reforçando a relusitanização da cidade –. Nesse quadro, aponta-se, também, o ensino da língua portuguesa no Brasil que, como política linguística, – sempre – esteve atrelado a história de branqueamento cultural e social do país, já expresso, também, na primeira Constituição, a de 1824. É, sem dúvida, essa base ideológica que, ao longo dos anos, colaborou – e ainda colabora – para que linguistas, como Serafim da Silva Neto, perseguissem, reforçados por um ideal eurocêntrico e racista, o português brasileiro como se fosse uma realidade homogeneizável de base de uma ideologia que buscasse “enobrecer”, “embranquecer” a(s) língua(s) que aqui se falava(m).

Em um quadro geral, tanto o que Mattos e Silva (2004) denominou/conceituou de português geral brasileiro – antecessor histórico do português popular brasileiro – quanto o português brasileiro, em sua variedade majoritária – popular –, eram faladas por estes que eram a maioria e responsáveis por difundir e formatar a língua falada (MATTOS e SILVA, 2004), fazendo desta uma variedade genuinamente afro-diaspórica (LUCCHESI, 2004). Mas, negando as pluralidades e as polaridades (LUCCHESI, 2004), Silva Neto descaracteriza a incontornável relevância dos contingentes autóctones e africanos na constituição da nacionalidade brasileira

ao desmerecer as suas respectivas contribuições na edificação da língua, reduzindo-as ao que chamou de linguagem adulterada: “[...] desta falta de prestígio é que a linguagem adulterada dos negros e índios não se impôs senão transitoriamente”. Reforça o especialista: “todos os que puderam adquirir uma cultura escolar e que, por este motivo, possuíam o prestígio da literatura e da tradição, reagiram contra ela” (SILVA NETO, 1960, p. 21).

No entanto, contrário ao que afirma Silva Neto (1960), a realidade denuncia/va que “até o século XVIII houve apenas 0,5% de letrados, taxa que aumenta para 20% a 30% ao longo do século XIX até 1920”. O panorama, no século XX, pouco mudou, “o porcentual relativo continua semelhante, o sistema educacional cresceu, mas apenas 38% concluíram o 1º grau, 17% concluíram o 2º grau e apenas 10% alcançaram as universidades” (A TARDE, 27 de março de 1990¹⁵). Conforme Mattos e Silva (2004, p. 41), “esses dados históricos esboçados sobre a escolarização no Brasil permitem-nos entrever que são as variantes orais dialetais espaciais e verticais que dominam o português brasileiro geral”. Em paralelo aos dados expostos, relativo à escolarização tardia (sem discutir a qualidade da escola) no Brasil, se atesta, também, não só para a vitalidade dos falares “adulterados” – nas palavras de Silva Neto – como, também, para a sua expansão – dadas as especificidades – aos/a diferentes contextos sociocomunicativos (CASTRO, 2001).

Ademais, salienta-se que escola, ao longo dos anos, sobretudo, antes do advento dos estudos sociolinguísticos de caráter laboviano no Brasil, tem inteirado um estudo da língua portuguesa aquém de sua história externa, respaldado no histórico ora exposto de negação da relevância de diferentes agentes na constituição da língua falada. Junto a isso, reforçando um estudo homogeneizável pautado em uma gramática do português europeu, ainda desconsidera a gramática que se fez neste aquém-mar valendo-se de supostos “certo(s)” e “errado(s)”, “feio(s)” e “bonito(s)” a fim de mascarar/mascarando a intenção histórica de aniquilação de tudo o que não soe branco. Assim, os alunos e as alunas dos estratos populares – majoritariamente negros e negras – se veem desafiados a aprender uma língua materna como se fossem uma segunda língua ou nas palavras de Mattos e Silva (2004) a “língua da escola”. Não está em discussão aqui a inquestionável necessidade e importância do estudo da gramática dita tradicional. O que está em voga e o que se questiona é a importância inalienável de que esse estudo não seja apresentado de forma normatiza e modeladora, que desconsidere as diferentes gramáticas que aqui se fazem vivas na boca da maioria da população ou apartadas,

¹⁵ Relatório Técnico de 1990, resultante de uma Comissão de alta nomeada do Ministério da Educação.

como bem lembra Lucchesi (2004), das pluralidades e polaridades constituintes do PB ou do *Pretoguês* (GONZALEZ, 1988).

3.2.2 Entre o certo e errado, entre o feio e bonito: o que há por trás das normativas linguísticas?

b) São relações de raça e não as de classe que erigem/erigiram – historicamente – as bases e estruturas da sociedade brasileira através das mais diversas ordens simbólicas, ideológicas e sistêmicas – neste último, com o exercício de *uma gestão monopolista orquestrado de modo a excluir o grupo dominado e subalternizado através de critérios fenotípicos* –, ditando e constituindo as polarizações e complexidades (NASCIMENTO, 2002). O Brasil se funde sob a égide da escravização de povos não europeus em que na língua(gem) atualiza práticas de poder, caracterizadas, sobretudo, no que outrora chama-se aqui de racismo linguístico. No contexto da escravização, a língua dos brancos se institui enquanto línguas nacionais ao passo que as línguas dos demais povos sequer são consideradas como tal. Essa prática, que pode ser nomeada de linguicídio (NASCIMENTO, 2019), perdura atualmente, sendo mais facilmente percebida através da depreciação da fala de grupos historicamente subalternizados ou seja do padrão de comportamento linguístico da maioria da população (e) na busca da idealização de um “falar correto”: Lucchesi (2004, p. 5) explicita o fato de que o que se convencionou a chamar de norma popular “se define pelos padrões de comportamento linguístico da grande maioria da população alijada de seus direitos elementares e mantida na exclusão e na bastardia social”.

Na medida em que grande parte de seus antepassados eram “peças” (seres humanos reduzidos à condição de coisa, para usufruto dos seus senhores), deve-se pensar que esses falares se formam no grande cadinho que fundiu, na fornalha da escravidão em massa, as etnias autóctones e as etnias africanas na fôrma do colonizador europeu. Dessarte, se é uma variedade da língua do colonizador a que se impõe na fala dos segmentos sociais aí formados, não se pode deixar de perceber as marcas de sua aquisição precária e de sua nativização mestiça. (LUCCHESI, 2004, p. 5)

Assim, reafirma-se, nesta sessão, seja no que chamam de norma popular (LUCCHESI, 2004, 2015) ou de *Pretoguês* (GONZALEZ, 1988), que a variante majoritária falada no Brasil, a partir da história (MATTOS e SILVA, 2014) e do que está sendo exposto é em si e em sua gênese uma variante afro-brasileira. Portanto, ao postular um suposto “certo” ou “errado”, “feio” ou “bonito” na língua que se fala, hoje, no Brasil, está-se, assim, a depreciar o que essas formas e usos denunciam: que é a viabilidade da raça e do racismo enquanto centrais nas

estruturas do Brasil e o fato de que essas formas e usos são características incontornáveis do Estado. Assim sendo – e admitindo o racismo como e na base social – é o fato dessa variante ser genuinamente preta/africana, que faz com que esta sofra constantemente com a depreciação e não, necessariamente, a suas formas e usos. Ou seja, a desclassificação está na língua que remonta ao falante – neste caso, africano e afro-diaspórico – e não como se fala.

O caso, nesse contexto, não se pautaria em como se fala, propriamente dito, sobretudo pois, no que diz respeito ao uso normativo da língua, raríssimas vezes o falante, em seu dia-a-dia, é capaz de seguir todas as normatividades impostas pela gramática tradicional. O certo ou errado, nesse sentido, não se revela como episteme, mas como consequência de uma lógica raciológica/raciolinguística:

é engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os rres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês. (GONZALEZ, 1983, p.238)¹⁶

Lucchesi (2004), por exemplo, ao discutir sobre a difusão das marcas da variante majoritária a classes mais abastadas, indica como um dos agentes os imigrantes europeus e asiáticos. Estes aprendiam o português com a maioria da população, negra e historicamente impedida do acesso ao ensino formal. Ao que consta, as marcas desse português (sedimentadas no que Lucchesi chama de “transmissão linguística irregular”), quando faladas por esse contingente não causavam desconforto ou avaliações negativas na aristocracia brasileira:

o português que esses imigrantes – italianos, japoneses, alemães etc – aprenderam, ao chegar ao Brasil, era o português popular, com as profundas mudanças decorrentes do processo de transmissão linguística irregular por que este havia passado. Contudo, (...) esses imigrantes ascenderam rapidamente na estrutura social, levando para o seio da norma culta alguma das estruturas de matiz popular que haviam adquirido em seu contato inicial com o português.

Pode-se perceber, assim, o caminho através do qual certos fatos linguísticos que surgiram da aquisição/nativização defectiva do português pelos falantes africanos e seus descendentes puderam penetrar nas camadas médias e altas, generalizando-se no português brasileiro como um todo. Este pode ser o caso da variação na concordância de número (tanto verbal quanto nominal), que teria se originado no processo de transmissão linguística irregular ocorrido na base da pirâmide das sociedades colonial e do Império, e se teria difundido tornando-se hoje um fenômeno que se verifica em todos os extratos da sociedade brasileira; registrando-se, é bem verdade, a diferença de frequência na variação que ainda separa os segmentos de maior poder aquisitivo e melhor nível de escolaridade, da população pobre analfabeta ou de pouca instrução (cf. Scherre, 1994: 38). (LUCCHESI, 2004, p. 116-117)

¹⁶ “Embora a troca entre os pares l por r remonte o Português europeu desde os seus primórdios, o fato é que a discriminação, como queremos aqui defender, é também racial; se levarmos em conta que os principais acusados por fazer esse tipo de “corrupção” com a língua são os negros, encontramos na pesquisadora uma personagem atenta à maneira como o português brasileiro é falado pelos negros”. (NASCIMENTO, 2019)

É neste momento que muitas das formas e usos do *Pretoguês* adentram esses grandes salões. Portanto, compreende-se que “o problema da fala”, só se fazia problema “na boca” dos africanos e afrodescendentes que eram – e ainda são – a maioria inquestionável da população pobre. Pode-se pensar aí “que os falantes nativos das classes médias e alta seriam muito menos refratários aos desvios lingüísticos de um emergente empresário de origem europeia do que diante dos padrões de fala dos trabalhadores braçais negros e mulatos” (LUCCHESI, 2004, p. 116). Há, assim, um fenômeno raciolinguístico, em que “as línguas são vistas como espaços de purificação e limpeza do projeto colonial” (NASCIMENTO, 2019, p. 104). Por isso que, aqui, o chamado preconceito linguístico (BAGNO, 2006) é visto na congruência e na produção do racismo na linguagem¹⁷.

Diferente de preconceito linguístico, a concepção de racismo linguístico, entrelaça a violência racial ao social e ao linguístico (NASCIMENTO, 2019). A ideia de língua, seja nos processos de colonização (especialmente através de políticas linguísticas), na criação de signos para a dinâmica das relações de poder ou aos julgo comungados socialmente (de “certo ou errada”), está, como já indicado, ligada, sobretudo, a ideia de superioridade e epistemicídio (que para Nascimento (2019), lembra o genocídio em sua organização e que é pai das línguas ocidentais, ao seu ver). Assim, “se a língua real falada no Brasil é afro-brasileira”, como demonstrado, “a idealização de língua na boca dos setores mais letrados é uma marca da identidade de branquitude brasileira, que, ao se enxergar, procura se afastar de extratos mais racializados (por ela) da sociedade” (NASCIMENTO, 2019, p. 109), embora, como demonstra Castro (2001), não consiga.

Reforça-se a questão de que, a depreciação as formas e usos do *Pretoguês* são marcas de um racismo linguístico na medida em que suas motivações encontram base tanto em perspectiva histórica de formação e generalização da variante majoritária (MATTOS e SILVA, 2014) e de uma perspectiva demográfica¹⁸ (a sociedade brasileira, hoje, é composta por mais de 50% de habitantes afrodescendentes em que estes, ainda hoje ocupam a maior parte dos setores subalternos), quanto, também do racismo enquanto simbólico, sistêmico e ideológico

¹⁷ Racismo e preconceito se distinguem, o primeiro, como visto, é um fenômeno calcado na história da humanidade, em condições econômicas, culturais e políticas, convergindo-se em três instâncias distintas que estão interconexas e interdependentes – i) o processo simbólico; ii) gestão de uma ordem sistêmica; iii) a elaboração de estruturas ideológicas (MOORE, 2007, p. 247) – envolvem a organização de um grupo social que instaura processos diversos de subjugação. Se tratando de Brasil, a depreciação nas formas e usos da/na língua falada estão intimamente ligadas aos sujeitos africanos e afro-diaspóricos e formatadores da variedade majoritária, a história escravocrata, a colonidade e a vontade de extermínio total do outro – não branco.

¹⁸ O que faz dela genuinamente afro-brasileira.

(MOORE, 2007) – que regulamenta, a partir, também, da língua(gem) ferramentas de subjugação. Conforme denúncia Nascimento (2019, p. 26), “ao sujeito negro ou indígena é negada a possibilidade de ser sujeito da língua e, portanto, compreender e modificar dinamicamente a língua”, e quando o fazem, como pontuado Lélia Gonzalez (1983), são “gozados”. Há, ao longo da história linguística no/do Brasil, diversas motivações explícitas ou não que atentam, diretamente, a dignidade e integridade dos povos originários, africanos e afrodescendentes. Portanto, e a partir do exposto, afirma-se que há e é nítido que todas as ações aqui percorridas, adensadas pois no racismo linguístico operam-se e dinamizam-se, na sua gênese e atualização, a uma desapropriação dos sujeitos de seu próprio direito de produção do saber e de categorização da realidade através da língua(gem) (NASCIMENTO, 2019).

No entanto, afirma-se aqui, que os quilombos foram, são e continuarão sendo o contraponto a socialização da colonização e do racismo ora exposto (NOBLES, 2009), uma vez que, para Abdias do Nascimento (2002), tais instituições colocam, novamente, negros e negras frente aos verdadeiros fundamentos epistemológicos que constroem o significado de ser e se (re)fazer humano, fundamentado a possibilidade na construção do ser africano a partir de/das vivências, das experiências, das memórias e das identidades ancestrais (NOBLES, 2009), inclusive por meio da língua(gem).

4. NO DECURSO DA HISTÓRIA: QUILOMBO DE MANGUEIRAS

Assim como Mendonça (1935 e 1936, apud CASTRO 2001, p. 56), Castro (2001) associa a diferentes contextos socioculturais de linguagem a influência ou presença das línguas africanas no português falado, sendo o léxico a face mais visível. Entretanto, paradoxalmente, é essa face a que vem se tornando a mais invisível e isso deve-se ao fato de que, segundo Petter (2014), deriva ora do desaparecimento de muitos termos, ora pelo esquecimento da origem africana de muitos outros os quais estão integrados no português falado no Brasil.

Castro (2001) observou que quanto mais distante de territorialidades negras (no caso de sua pesquisa, dos candomblés) em direção a uma linguagem cuidada, menos pungente as *Africanias* se mostram presentes na fala. Nesse sentido, a expressividade dos aportes africanos está indissociável no seu existir e no seu agir dos lócus em que se situa. Portanto, candomblés, quilombos e autos afro-diaspóricos (como as Congadas, Jongs etc.), configuram-se em sua própria essência. Encruzilhadas que não só mantêm as africanias, como também, em um eterno trânsito, reterritorializam e repõem signos, sentidos e formas ancestrais de organização social e de (de)codificação da realidade (MARTINS, 1997).

Nesse interim, conforme propõe Mattos e Silva, os quilombos enquanto espaço

em que se agrupavam negros, índios, fugitivos de qualquer etnia, inclusive portugueses e luso-descendentes, circulariam, sem dúvida, configurações linguísticas diversas, a depender da composição de cada um deles e de sua localização no espaço territorial brasileiro. Contudo, ali também não poderia deixar de estar presente o que venho designando de português geral brasileiro. (MATTOS e SILVA, 2004, p. 105-106).

Em vista de tais circunstâncias, e sob a base das palavras de Nascimento (1979, p. 17), os quilombos foram e são “um local onde a liberdade era praticada, onde os laços étnicos e ancestrais eram revigorados” exercendo “um papel fundamental na consciência histórica dos negros”. Nascimento (2002) eleva os quilombos, sobretudo o de Palmares, como a primeira república e regime democrático existente no Brasil, antes mesmo deste um dia se propor a ser. Nas palavras de Nascimento (2002), o Quilombo dos Palmares vive, ainda hoje, em todos afro-diaspóricos, em legado, luta, herança, língua e sangue¹⁹.

Tal pressuposto é reforçada e ganha novos contornos na fala dos moradores e moradoras da Comunidade Quilombola de Mangueiras, que ao trazer o significa e a representação de seu território classifica-o sob perspectivas que rompem com a lógica colonial engessada – que a séculos buscou (de)limitar espaços genuinamente pretos a partir de acepções etnocêntricas–, para agora realocar o processo de significação a uma instância histórica, espiritual e política:

Participante 2: Nó, eu posso dizer que o quilombu... o quilombu é o meu bairro, a minha cidade. Aonde que eu desenvolvo... é... várias tarefas assim voltada para o meio ambiente. O quilombu é o lugar onde que eu me estabilizo, né?! O quilombu é o local onde que eu encontro estrutura, onde que eu encontro paz... Aonde que eu consigo desenvolver toda essa atividade a qual foi implantado em mim, que a minha matriarca ela constrói, né?! Esse legado. E esse legado que eu entendo que é direcionado para a minha pessoa... Dentro do quilombu ela consegue, é... fazer todo esse ensinamento. Voltado para a natureza, voltado pros elementares, voltado para o Ilê Axé. A partir daí, eu entendo também... é... o quanto que esse lugar é específico na cidade: é um lugar muito especial aonde que a gente tem todas as plantas disponível, aonde que nós temos ali uma moita de bambu que ... aonde que nasce Iansã... aonde que tem um curso d'água. Então, nós estamos aí, eu tenho um entendimento que esse lugar nos completa, que esse lugar onde que a gente coloca folha, coloca raiz e ele germina... E daí, é... as consequências desse germinar, né?! Germinou, tá disponível pá pegá. Teve a autorização de Ossani pá pegá, pá benzê, pá passa na pessoa e tê o resultado esperado, sabe?

Participante 3: Então, essa é uma questão simples e complexa ao mesmo tempo. Porque? Ao mesmo tempo que o quilombu ele representa pra um mim lugar de acolhimento, ele também representa pra mim o lugar de resistência, de referência. O quilombu pra mim é o lugar que assim oh... Eu poderia ficar até amanhã falando adjetivos. Mas, assim é o lugar que me acolheu, que me criou e que até hoje ele consegue me ensinar... E que hoje eu tenho o

¹⁹ Por fim, e não menos importante, ressalta-se um fato a discussão: a gramática de Dias leva a crer no que muitos estudiosos acreditavam, que teria sido o kimbundo, a língua falada em Palmares, uma vez que a redação da obra do padre coincide com a destruição do Quilombo de Palmares (PETTER e CUNHA, 2015, p. 227).

compromisso muito grande com esse lugar por causa disso. E é uma frase que eu converso muito com a minha mãe que é assim, a gente não é dono daqui... a gente foi permitido ficar aqui pelos Ancestrais. Então a gente tem que cuidar, a gente tem que fazer merecer... E, Quilombo Mangueiras é indescritível o que ele é pra mim... Porque é tudo ao mesmo tempo... é tudo!

Participante 4: O quilombo é a minha vida, sabe? Porque, eu fui nascida e criada aqui. Não troco esse lugar por lugar nenhum. Aqui eu posso criar meu filho com tranquilidade, sabe? É... tenho o privilégio, né?! que nem toda família é perfeita – de ter os meus parentes perto. E... assim, tudo que um precisa, o outro socorre. Então é um lugar assim, de refúgio mesmo... lugar de acolhimento, né?! E... eu sou feliz por morar aqui! Diante de todas as dificuldades, assim, que, né?! A gente tem, e que outras pessoas lá fora na sociedade também tem... Mas aqui é um lugar de libertação, sabe?

Assim sendo, destaca-se o Quilombo de Mangueiras, bem como suas comunidades irmãs, como fontes atuais e passadas da história africana e afro-diaspórica no Brasil. Do mesmo modo, atribui-se que os aportes lexicais africanos se edificam como esferas que mantêm também “vivas” e resguardadas tais memórias e as recordações das vozes do além-mar e do aquém e que são os responsáveis por atualizar a identidade e restituir a humanidade da (sua) população afro-brasileira (CASTRO, 2001; NASCIMENTO, 2002). Não ao acaso, quer-se a partir dos falares da comunidade em questão, acessar a visão de mundo e a história do Quilombo de Mangueiras, buscando descrever e analisar o léxico sob a perspectiva do “contato linguístico” (dialingual) entre as línguas africanas com o português brasileiro (MACHADO FILHO, 1943; MENDONÇA, 1973; CASTRO, 1980; 2002; 2005; 2011; LIMA, CARMO, 2014).

Em Minas Gerais há mais de trezentas comunidades quilombolas – institucionalmente reconhecidas – de falantes de remanescentes de línguas africanas em que, segundo Queiroz (1998) e Oliveira (2009), algumas foram documentadas e outras apenas identificadas (PEIXOTO, 1731; DORNAS FILHO, 1938; MACHADO FILHO, 1943; BATINGA, 1994; QUEIROZ, 1998). No entanto, embora tenha-se uma gama de estudos que atestem a pluralidade de falares, não só nas Gerais como em todo o Brasil, atreladas as implicações do povo africano e seus descendentes, há, ainda, certas resistências com a validação desses aportes pela sociedade e a academia (CASTRO, 2001; QUEIROZ, 1998). A de se considerar, portanto, que esse eminente descaso, por sua vez, limita uma investigação séria acerca da descrição e análise da (re)constituição da língua portuguesa no Brasil (especialmente dos falares mineiros), que no caso deste estudo se centrará no léxico.

Ademais, partindo do pressuposto da inegável importância de pensar tanto o território quanto a cultura como realidades em contínua construção e constitutivas dos modos do falar e das significações (SEABRA, 2006), perceber a edificação dos regionalismos mineiros como

decorrente e conjugada nos fatores da presença africana no Brasil, é um fato inexorável para a compreensão daquilo que se concebe enquanto sujeito(s), memória e língua. Nessa direção, aponta-se a necessidade de superar essa “tendência generalizada de considerarmos qualquer que seja o conhecimento relativo à África mais como objeto de pesquisa do que como uma possível contribuição à pesquisa” (CASTRO, 2001, p.15), haja vista que ao negar aos afrodescendentes (e seus produtos) o caráter epistêmico de ciência, de competência e fazer linguístico, os estudos da linguagem tal como toda a sociedade estão, novamente, sentenciando toda a sua população majoritária a um estado de violação de seu próprio legado, história e importância.

Ressalta-se, por fim, que, só pelo fato da (r)existência de comunidades como Mangueiras, tal circunstância já deixa entrever saberes que driblaram adversidades a favor da conservação de uma história (OLIVEIRA, 2009). Com isso, diante do quadro exposto, “constatando-se a relevância da língua na constituição do homem e do mundo que institui” (OLIVEIRA, 2009, p. 9), justifica-se mais uma vez a importância do estudo sob o foco no léxico da comunidade que, ainda, do ponto de vista linguístico se quer foi estudado.

5. A LENTE ATRAVÉS DA QUAL O HOMEM VÊ O MUNDO

A cultura está expressa – também – através da evidência das diferenças linguísticas. À vista disso, Duranti (2000, p. 80) apresenta “teorias da cultura” em que a linguagem desempenha um papel importante na percepção/discussão sobre a cultura, sobretudo porque, para ele, a linguagem conduz o mais completo sistema de classificação de experiências. A saber, entre as teorias, destacam-se: a) a cultura como algo distinto da natureza; b) a cultura como conhecimento; c) a cultura como comunicação; d) a cultura como um sistema de mediação; e) a cultura como um sistema de práticas; d) a cultura como um sistema de participação.

No que diz respeito ao primeiro princípio, entende-se uma cultura como “modelos de conduta aprendida e compartilhada, característicos de uma determinada comunidade” (DURANTI, 2000, p. 47), ou seja, a cultura seria algo aprendido, transmitido, herdado de geração a geração, mediante a comunicação linguística (SEABRA, 2015, p. 68). Portanto, “não se nasce com uma cultura, mas com a habilidade de adquiri-la”, um bem apreendido com “membros da comunidade, assim como de várias formas materiais” (DURANTI, 2000, p. 47). A linguagem adentra a esse contexto “como parte integrante da cultura” servindo “para categorizar o mundo através de sistemas de classificação, taxonomias, que podem, por sua vez,

ser portadores de inestimáveis indícios sobre crenças e práticas culturais (SEABRA, 2015, p. 69).

Na segunda teoria, *a cultura como conhecimento*, é posto que esse fenômeno é algo socialmente distribuído em que “os membros de uma cultura devem compartilhar certos modelos de pensamento, maneiras de ver o mundo, de fazer inferências e suposições” (SEABRA, 2015, p. 69), reconhecendo-se, também, que o “conhecimento não se encontra totalmente na mente de uma pessoa, pois reside, também, nas “ferramentas” que a pessoa utiliza” (p. 69). A linguagem, neste caso, é entendida como “um grupo de proposições sobre o que o falante, como membro de uma sociedade ou comunidade linguística, sabe ou crê. Estas proposições, por sua vez, podem conectar-se com uma série mais ampla de regras de inferências” (p. 70).

Na terceira concepção, *a cultura como comunicação*, advoga-se que “a força comunicativa da cultura não representa, unicamente, aspectos da realidade, mas, também, conecta os indivíduos, os grupos, as situações e os objetos (...) com outros contextos” (SEABRA, 2015, p. 71). De acordo com esta visão, “o significado das mensagens, atos e situações se realiza não só por meio de relações convencionais entre os signos e seus conteúdos, mas também por meio de conexões entre aspectos selecionados da situação e aspectos de outras situações (p. 71).

Seguindo, *a cultura como um sistema de mediação*, Duranti (2000) alude que “os seres humanos se utilizam de “ferramentas” como objetos de mediação que se interpõem entre eles e o seu entorno”, e para tanto, “um dos sistemas dessa mediação é a linguagem que, por sua vez é considerada um produto histórico e, portanto, deve ser entendida dentro do contexto do processo que a produz” (SEABRA, 2015, p. 71). Já na quinta proposição/premissa, *a cultura como um sistema de práticas*, chama-se a atenção para o fato de que “não se pode estudar uma língua sem considerar as condições sociais que permitem sua existência, pois ela é um conjunto de práticas não só individuais, mas, também, comunitárias” (p. 71).

Por último, *a cultura como um sistema de participação*, a cultura é encarada, inerentemente, como um fenômeno social, coletiva e participativa. Nesta posição, a “comunicação linguística é vista como parte de uma rede de recursos semióticos sobre os quais discorre a nossa vida, vinculando-nos às histórias sociais concretas e a suas instituições” (p. 72). Em síntese, pode-se afirmar que a herança cultural de uma comunidade seria, então, desenvolvida através de inúmeras gerações em que o resultado dessa operação (de uma determinada cultura) se faz sedimentada nos modos de ver o mundo, nos comportamentos sociais, nas apreciações de ordem moral e valorativa, no modo de agir, de se vestir, de caminhar,

de comer e, especialmente, na e por meio da língua(gem) (LARAIA, 1932). Portanto, cada teoria ora indicada, ressalta um aspecto específico dos sistemas linguísticos que contribui à compreensão da cultura como um fenômeno complexo que, mesmo exigindo um plano de investigação próprio, “todas elas juntas formam um amplo suporte para o estudo da cultura e para a análise da língua como ferramenta social e conceitual” (SEABRA, 2015, p. 72).

Admitindo, assim, a cultura “como uma lente através da qual o homem vê o mundo” em que “homens de culturas diferentes usam lentes diversas” (LARAIA, 1932, p. 67), o estudo da língua quando vista sob essa perspectiva assenta a(s) palavra(s) de uma comunidade como fenômeno dinâmico e constitutivo de um povo no âmbito de suas relações socioculturais. E como produto e instrumento da cultura uma língua se faz mais que um conjunto de categorias fonológicas, morfológicas, sintáticas ou léxicas e uma série de regras para seu uso: ela, pelo contrário,

existe no contexto de práticas culturais que, por sua vez, descansam em alguns recursos semióticos, como as representações e expectativas que proporcionam aos corpos e movimentos dos participantes no espaço, o entorno construído em que inter-atuam, e as relações dinâmicas que se estabelecem por meio da recorrência na atividade conjunta que realizam. (DURANTI, 2000, p. 104)

Assume-se, com isso, enquanto língua não um sistema cristalizado de regras e estruturas aquém de seus falantes, mas sim um sistema/instrumento de signos específicos aos membros de dada comunidade, sendo ela histórica, social, mutável, flexível e, portanto, dinâmica, (PAIVA, 2016; FIORIN, 2019). A linguagem, portanto, como capacidade da espécie humana responde a diferentes necessidades, como da comunicação, manifestando-se de diversas maneiras, sendo a linguagem verbal a constitutiva da língua (FIORIN, 2019). Em vista disso, na história da linguística, cada área assume para si um conceito de língua o qual constrói instrumentos e modos de análises de e para cada nível de enfoque da língua.

Para este trabalho, o conceito de língua adotado é aquele que a compreende em sua dinamicidade e heterogeneidade que lhe é inerente (WEINREICH, LABOV, HERZOG, 1968; LABOV, 1972), um fato social e fluido como as respectivas sociedades mundo a fora. Na perspectiva da Dialectologia e da Sociolinguística, a língua é vista em sua gama de variações que é consequência da diversidade de seus usuários (ROMANO, 2015). Considerando, portanto, que a investigação dos falares de uma comunidade pode se dar de diversas enfoques, aqui, por sua vez, centra-se a análise e descrição na esfera do léxico, assumindo-o como modo de ordenar os dados sensoriais da experiência e do registro do conhecimento, atribuindo significados em que esses deixam entrever a forma de um povo perceber, conceituar e categorizar o mundo (BIDERMAN, 2001b; SEABRA, 2006, 2015).

5.1 Traduzindo o mundo: léxico, cultura e sociedade

É posto que através do léxico o homem existe socialmente, age politicamente, domina saberes e ideologias: o estudo da língua quando vista sob essa perspectiva, assenta a(s) palavra(s) de uma comunidade como constitutiva(s) de um povo em sua integralidade, em que a partir do léxico inaugura-se o mundo e perpetua-se a memória, rompendo o tempo, transpondo espaços, transcendendo até mesmo o próprio homem (OLIVEIRA, 2009). Assim, assumindo, portanto, o “princípio de que investigar uma língua é investigar também a cultura, considerando-se que o sistema linguístico, nomeadamente o nível lexical, armazena e acumula as aquisições culturais representativas de uma sociedade”. Estudos pautados sob a perspectiva da análise e descrição linguística podem fornecer “dados que deixam transparecer elementos significativos relacionados à história, ao sistema de vida” e à visão de mundo de determinados grupos (ISQUERDO, 2001, p. 91), neste caso do Quilombo de Mangueiras.²⁰

Em vista desse quadro, a partir da Lexicologia propõe-se estudar o o léxico, isto é, todo o universo de palavras (de uma língua) vistas em sua estruturação, funcionamento e mudança: cabe a Lexicologia,

definir conjuntos e subconjuntos lexicais; examinar as relações do léxico de uma língua com o universo natural, social e cultural; conceituar e delimitar a unidade lexical de base – a lexia –, bem como elaborar os modelos teóricos subjacentes às suas diferentes denominações; abordar a palavra como um instrumento de construção e detecção de uma ‘visão de mundo’, de uma ideologia, de um sistema de valores, como geradora e reflexo de sistemas culturais; analisar e descrever as relações entre a expressão e o conteúdo das palavras e os fenômenos daí decorrentes (BARBOSA, 1991, apud ANDRADE, 2001, p. 191).

A Lexicologia e Lexicografia têm em comum o objeto de estudo a descrição do léxico, mas o que as difere é que a última é a ciência dos dicionários (BIDERMAN, 2001b): a grosso modo, a lexicografia inventaria obras lexicográficas, descrevendo cada palavra semanticamente por meio das definições (ANDRADE, 2001). Biderman (2001b) inteira que essas ciências (especificamente a Lexicologia) fazem fronteira com a Dialectologia e a Etnolinguística, ampliando, assim, “os estudos sobre Palavras e Coisas, isto é, sobre as relações entre a língua e a cultura” (BIDERMAN, 2001b, p. 16).

A Dialectologia no Brasil, enquanto disciplina científica, se recobre do aspecto marcante da diversidade linguística que o Português Brasileiro (PB) apresenta, a qual se manifesta não

²⁰ Assumimos como cultura os conceitos propostos por Duranti (2000, p. 80, apud. SEABRA, 2015, p. 66-72) em consonância com Hall (2009).

somente no eixo vertical (social), mas, sobretudo, no horizontal (espacial) (ROMANO, 2015). Conforme Romano (2015, p. 19), “este país interétnico e multicolorido pelo sangue de diferentes raças adotou como língua de Estado e nação um veículo de comunicação que”, mesmo unitário se apresenta ao mesmo tempo diversificado, fato que lhe confere “coesão e mútua inteligibilidade a um povo estratificado” – povo esse, estratificado não somente em classes como também a partir das condições que a colonização e o racismo, anteriormente, determinaram/(de)limitaram (NASCIMENTO, 2002; 2007; MOORE, 2006).

Há, portanto, no Brasil um rico caldeirão de falares, plurais e polarizados, que se manifestam nos entremeios supracitadas e nas “diferentes regiões geográficas, separadas pelas longas distâncias e aspectos sócio-históricos característicos que conferem identidade a cada região” (ROMANO, 2015, p. 19). Assim, pensar a língua atrelada a questões geográficas se faz um aspecto indispensável para a compreensão da realidade linguística brasileira, mineira ou dos remanescentes quilombolas, pois, afinal, “como a língua nos “caprichos” vincula o falante a sua terra e lhe impõe as marcas de sua identidade”? (CARDOSO, 2016, p. 20).

Em vista disso, para além de situar o fato no espaço, na medida em que se propõe a documentação de uma língua, o pesquisador precisa reunir elementos socioculturais “de uma determinada comunidade, num determinado recorte de tempo espaço, com o objetivo primeiro de gerar um instrumento lingüístico a favor da construção de uma memória social” (OLIVEIRA, 2009, p. 11). E, “para que esse instrumento tenha ação efetiva, é preciso que o trabalho (...) não se limite ao registro” (OLIVEIRA, 2009, p. 11). Portanto, este trabalho, junto aos estudos dialetais, tem por interesse apontar para a diversidade do PB atenta as dinâmicas das sociedades que fazem da língua modos próprios de conceber o mundo, sedimentada no léxico.

A seguir, a partir do glossário desenvolvido por Biderman (1984), delimitam-se os conceitos básicos, importantes para este trabalho, que envolvem as ciências do léxico para uma maior compreensão do que assume, aqui, como objeto investigativo: o léxico.

5.1.1 Considerações sobre os conceitos basilares no estudo do léxico

De acordo com Isquierdo e Krieger (2004, p. 11), “na história das diferentes civilizações, a palavra sempre foi mensageira de valores pessoais e sociais que traduzem a visão de mundo do homem enquanto ser social”. Usada, indiscriminadamente, o termo em questão é vista, na Lexicologia, como unidade com pouco rigor para fins científicos. Em vista disso, nesta sessão, busca-se determinar conceitos básicos fundamentais para o estudo proposto, buscando

decodificar, em meio ao universo das ciências do léxico, os termos que segue, uma vez que estes mantêm, entre si, diferenças e semelhanças necessárias de serem destacadas: *código, lema, lexema, lexia, léxico, palavra, palavra instrumental, palavra lexical, palavra plena, verbete, vocábulo e unidade léxica*.

Para Biderman (1984, p. 135), *código* pode ser compreendido como um sistema de signos ou sinais que é útil para transmitir mensagens e/ou informações. Para tanto, ele seria formado por um conjunto de elementos e um conjunto de regras para combinar esses elementos. Como exemplo, a autora destaca o código de trânsito e uma língua qualquer.

No caso do termo *lema*, para a acadêmica, esta seria unidade léxica ideal que representa um paradigma de formas flexionadas, uma unidade que constitui a típica entrada de dicionário e que representa todas as demais formas do paradigma; a esse exemplo: “a forma infinitiva *cantar* que aparece nos dicionários de português representa todas as outras variantes deste paradigma verbal: *canto, cantara, cantasse, cantando*, etc. É, portanto, um *lema* (BIDERMAN, 1984, p. 139). Já para *lexema*, a autora diz ser esta uma unidade léxica abstrata que faz parte do léxico de uma língua, que se atualiza no discurso na forma de uma palavra flexionada com todas as marcas gramaticais exigidas pelo contexto (BIDERMAN, 1984, p. 139).

No que diz respeito a *lexia*, esta seria a forma que um lexema assume no discurso. Por exemplo, na oração, “A noite está escura”, tem-se aí quatro lexias. Conforme Biderman (1984, p. 140), o uso desse termo, na Lexicologia, é técnico e se opõe a lexema, no qual “foi cunhado para evitar a imprecisão e ambigüidade de termos da língua comum, tais como: *palavra, vocábulo*”. *Léxico*, nesse contexto, pode ser compreendido como um conjunto de lexias de uma língua.

O termo *palavra*, por sua vez, é de uso comum na língua que, como dito, sendo pouco rigoroso para o uso técnico da Lexicologia e da Lexicografia. Biderman (1984, p. 141) conceitua esse termo, como sendo “uma unidade psico-sociológica fundamental da língua, essencial tanto no processo de comunicação, como no processo simbólico de apreensão do universo pelos sujeitos”. Nesse rol, tem-se também o termo *palavra instrumental* e *palavra lexical*²¹: no primeiro caso, seria uma “palavra de valor e uso gramatical como preposições, conjunções, artigos etc”. Ou seja, um instrumento de articulação do discurso. E no segundo caso, seria uma palavra de significação plena, não gramatical: “dentro do universo vocabular é aquela que faz parte do conjunto de elementos exclusivamente lexicais, já que o outro conjunto é híbrido, pois contém elementos de natureza gramatical. Cf. *palavra instrumental*” (p. 141).

²¹ O mesmo para *palavra plena* (BIDERMAN, 1984, p. 142).

De contextos mais específicos, o termo *verbetes*, vincula-se ao universo do texto de uma palavra-entrada de um dicionário e, também, ela própria. Em outras palavras, os dicionários seriam formados de sequências de verbetes. Já *vocábulo*, assumido como sinônimo de palavra na língua comum; é compreendido como ambíguo e como o termo indicado não possui, nas palavras de Biderman (1984, p. 144) “os requisitos de rigor técnico necessários à linguagem científica”, sendo necessário, para completar as informações sobre vocábulo consultar o verbete palavra. Por fim, como *unidade léxica*, assume-se esta como “unidade vocabular tanto com respeito à significação como com respeito à forma gramatical, que tem um uso característico no discurso. Sinônimo de *lexema* (cf. essa palavra), ou de *lexia* (cf. essa palavra) conforme o contexto” (p. 144).

6. QUEM ME PARIU FOI O VENTRE DE UM NAVIO: CONSIDERAÇÕES GERAIS

A duras penas os grandes ancestrais africanos conseguiram conservar a sua cultura, filosofia, ciência e modos genuínos de ver, conceber e categorizar o mundo, os quais se fazem sentir na língua falada no Brasil. Em vista disso, no primeiro capítulo deste trabalho foi desmiuçado aspectos socioculturais e linguísticos do Brasil colônia a contemporaneidade, com vistas a diáspora africana, em sua composição étnica, cultural e linguística no cenário socio demográfico brasileiro.

Seguindo, foi feita a caracterização do contingente negro africano na difusão do português brasileiro. Por diversos fatores, foram os africanos e seus descendentes os grandes responsáveis por generalizar e formatar a variante majoritária do país, no qual o processo de transmissão linguística irregular (LUCCHESI, 2004, 2015), teve irretocável efeito para a formação linguística brasileira, sobretudo para as suas variedades majoritárias – a qual Gonzalez (1988) chamou de *Pretoguês*. Castro (2001; 2011) e Mattos e Silva (2004) somam à discussão e trazem à tona fatores fulcrais na compreensão do cenário em questão.

Argumentou-se também que no decorrer da história linguística do Brasil (este como um dos principais epicentros de degradação, violação e genocídio da população africana e afro-diaspórica), a língua(gem) foi utilizada como forma de representar, reproduzir e materializar relações de poder. Assim, como forma de subjugação, através de diversas políticas linguísticas ou através da busca por uma língua nacional, da insistência – ainda hoje partilhada nas salas de aula – de concepções normativas da língua e da elaboração de signos para atender a fornalha das relações de poder, tem erigindo, ao longo das décadas, uma ordem raciológica por meio e

através da língua(gem), que aqui deu-se o nome de racismo linguístico, fenômeno este que embrica em sua dinâmica relações de epistemicídio e linguicídio (NASCIMENTO, 2019).

Aponta-se que o estudo da língua portuguesa falada no Brasil, ao passo que se volta ao itinerário que, inquestionavelmente, imprimiu, formatou e erigiu formas próprias de categorização da realidade, alçando caminhos para construção de uma sociedade e academia mais condizentes com os aspectos socioculturais e históricos que constituíram o Brasil. Portanto, os elementos aqui discutidos, precisam ser considerados no ensino da língua portuguesa no Brasil, para que assim, de forma efetiva, a consciência das variedades faladas nesta nação seja compreendida também como fundadas e fundamentadas em relações e práticas sociais de um país arquetetado sob diferentes povos e culturas, assentando, sobretudo, no (e sob as consequências do) racismo.

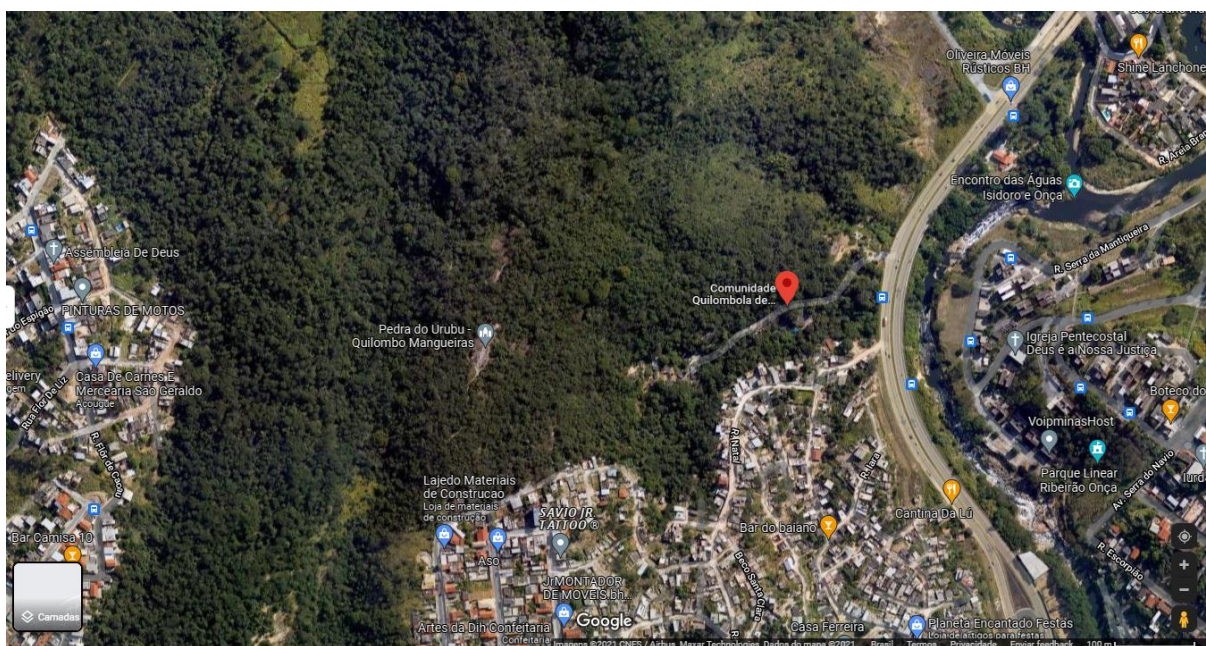
Destaca-se, por fim, que a herança africana compõe uma inesgotável fonte de saber que é irretocável para a compreensão da construção linguística e identitária do Brasil. Diante disso, pontua-se a urgência em superar a tendência generalizada de marginalizar e descaracterizar o contingente africano na constituição da sociedade brasileira, pois esse fato não só silencia as milhares de vozes transladas nos porões dos navios negreiros que modelaram a forma como os brasileiros falam, como, também, contribui para a regeneração das diversas formas de opressão e da descaracterização da língua falada.

7. ESCALANDO A SERRA EM BUSCA DE/DA LIBERDADE: MATERIAIS E MÉTODOS

Neste capítulo é apresentada a descrição da metodologia que foi utilizada para a coleta de dados, bem como o tratamento do *corpus* constituído. O plano de trabalho, sob a perspectiva de descrição do léxico – Lexicologia, Lexicografia (BIDERMAN, 2001a; OLIVEIRA, ISQUERDO, 2001; SEABRA, 2006, 2015) – seguirá os procedimentos metodológicos da Dialetologia (ROMANO, 2013; 2014; 2015; 2016; 2017; ROCHA, RAMOS, 2010), para os instrumentos de recolha e registro de dados. Conforme Cardoso (2006), a Dialetologia atual, “ao delimitar espaços, do ponto de vista lingüístico e, caracterizados e definidos”, vem buscando estabelecer “relações entre as variáveis diatópicas e as variáveis sociais, sejam elas diageracionais, diagenéricas, diastráticas ou diafásicas”, atentando para “uma melhor compreensão da realidade e à busca de caminhos de maior embasamento para o aprendizado sistemático da língua (CARDOSO, 2006, p. 97).

O Quilombo de Mangueiras (figura abaixo) está às margens da rodovia que liga Belo Horizonte a Santa Luzia. Enquanto quilombo (r)urbano, apontamo-lo também enquanto comunidade de fala: noção que “recobre tanto aspectos sociais, quanto linguísticos, pois envolve atitudes/normas sociais compartilhadas pelos falantes que, por sua vez”, por manterem relações mais próximas, compartilham características linguísticas próprias e que podem ser investigadas (COELHO, 2010, p. 39).

Figura 4 – Imagem de satélite (Quilombo de Mangueiras)



Fonte: Google Maps.

Considerando a finalidade do trabalho, que foi a construção de um esboço de glossário, para a estruturação do questionário, dos instrumentos de recolha e registro de dados, foi utilizado também como referência a metodologia desenvolvida no Projeto Atlas Linguístico do Brasil – ALiB. Concomitante, as pesquisas consultadas, a saber: obras de Queiroz (1998; 2019), Castro (2001; 2022) Lucchesi, Baxter e Ribeiro (2009), Vogt, Fry (2013) e Petter (2014; 2015).

Sem determinar uma uniformidade metodológica, de um modo geral, as pesquisas dialetais seguem determinados passos com vistas a disciplinar a investigação: Ferreira e Cardoso (1994, p. 23-36) apresentam e descrevem quatro etapas principais observadas na pesquisa dialetal, são elas, 1) preparação da pesquisa, com a definição da área (campo linguístico); 2) a execução, ou seja, o trabalho de campo; 3) a análise dos materiais recolhidos; 4) e a formulação de Atlas Linguísticos, Cartas Linguísticas e Glossários como ponto de inúmeras possibilidades de investigação. Em aspectos gerais, este estudo seguiu os seguintes

procedimentos metodológicos: (i) pesquisa e estudo em materiais para constituição de instrumento de coleta de dados (Questionário) (ii) estruturação de instrumento de coleta de dados para a pesquisa em campo (Apêndice B); (iii) realização de uma entrevista piloto para testagem do instrumento de coleta de dados; (iv) entrevistas com participantes previamente selecionados para pesquisa de campo; (v) organização e tratamento do *corpus* (em glossário); (vi) verificação e comparação dos léxicos colhidos em entrevista *in loco* – no Quilombo de Mangueiras – com/em obras lexicográficas de remanescentes quilombolas no Estado de Minas Gerais (QUEIROZ, 1998; 2019).

Concordando com Cardoso (2010, p. 89), a qual delimita que “a pesquisa de cunho dialetal se fundamenta em um tripé básico: a rede de pontos, os informantes e os questionários, cujo estabelecimento se molda sob diferentes perspectivas, orientadas por procedimentos teóricos também variados”, a seguir apresentam-se, separadamente, os passos e os componentes metodológicos deste estudo, sendo eles: o perfil dos sujeitos da pesquisa, o instrumento de coleta de dados, a etapa da coleta dos dados e os apontamentos gerais acerca do glossário.

7.1 Perfil dos sujeitos da pesquisa

Sob a perspectiva da Dialetologia tradicional, conforme indica Chambers e Trudgill (1994), o perfil dos informantes, “independientemente de la diversidad de culturas, de las discrepancias socioeconómicas y de la variedad topográfica, la mayoría de los informantes ha sido en todos los casos constituida por *varones rurales, mayores e sedentários*”. Em outras palavras, ordens do nível puramente social não assumiam plano para a descrição do dado, uma vez que nesses estudos houve a predileção exclusiva por informantes do sexo masculino, rurais, idosos e sedentários. Chambers e Trudgill (1994) denominando esse perfil de NORMs (nonmobile, older, rural, males), termo adaptado para o português por Zágari (1998, p. 36) como HARAS (homem, adulto, rurícola, analfabeto e sedentário).

Atualmente, o enfoque pluridimensional (THUN, 1998) passou a ser considerado na Dialetologia, deixando, assim, de contemplar apenas o perfil HARAS e ensejando nos atuais estudos dialetológicos uma ampliação a incidir, sobretudo, na descrição linguística (uma vez que se expande os possíveis perfis de informantes). É, portanto, dentro desse contexto que esta pesquisa se modela: as dimensões geográficas e sociais se juntam na caracterização do estudo da língua a fim de revelar sua materialidade como realidade dinamizada socialmente.

Assim sendo, optou-se também nesta pesquisa pela adoção do conceito sujeito para determinar estes que colaboram para a construção plena da investigação, ao invés de informante

como preconizado pela Dialetoologia tradicional. A necessidade dessa reformulação atenta-se a maneira pela qual a academia tem tratado povos que historicamente foram subalternizados que no fazer científico são reduzidos a meros objetos de pesquisa e não como sujeitos e colaboradores da mesma: vistos ora meros objetos, ora coisificados, ora exotizados. Assim sendo, busca-se com isso romper com a lógica colonial-acadêmica que colaborou para a edificação de tal visão, na qual seriam todos estes não europeus incapazes de produzir conhecimento, mas, contraditoriamente, explorando suas produções e mantendo no momento do fazer científico uma relação expropriatória (NASCIMENTO, 2020).

Conforme Nascimento (2020, p. 199), no atual contexto da valorização dos conhecimentos dos povos tradicionais, “o risco do extrativismo epistêmico emerge como um novo elemento com o qual as pesquisas precisam se enfrentar”. Portanto, “depois de séculos de tentativas de subjugação, de epistemicídio, de invisibilização dos conhecimentos produzidos” pelos africanos nascidos em diáspora “que habitam nosso país, parece haver, no presente, um deslocamento nas possibilidades de compreensão destes saberes e nos possíveis usos investigativos para a produção do chamado conhecimento científico” (p. 200).

Ademais, quer-se, neste momento, reafirmar e apoderar o lugar de episteme e construção do saber que sempre (r)existiu nos territórios tradicionais das áfrias do continente e do mundo a fora. E a fim de garantir que o que se está sendo feito aqui seja um estudo que sirva para a comunidade e seja com a comunidade, para tanto fundamenta-se, em dialogo com autores aqui expostos, a postura do que Nascimento (2020) chamou de uma pesquisa enterreirada. O pensamento de uma pesquisa enterreirada ou um pensamento enterreirado “é um modo de pensar que emerge no terreiro e do terreiro, desde seus objetivos de resistência” para o fazer científico e que tem “o cuidado para não incorrer no extrativismo epistêmico” (NASCIMENTO, 2020, p. 203).

Posto isso, considerando tal diretriz,

um pensamento enterreirado caminha e expressa uma ancestralidade que lhe atravessa, na tentativa de fortalecer a comunidade, buscando tanto quanto possível desatar os nós coloniais que insistem em formar sujeitos subalternizados, ensimesmados, destituídos de sua potência criativa. Explícita e valoriza as matrizes africanas e originárias de nosso continente que lhe conformam as direcionalidades plurais.

Este modo enterreirado de pensar não se apoia em binarismos em sua estrutura de funcionamento (Ndaw, 1997), não dividindo o mundo em certo e errado, bem e mal, homens e mulheres, mente e corpo, natureza e cultura e tantos outros pares opostos que foram utilizados na história do pensamento ocidental para aprisionar potências de ser, embora o terreiro reconheça a possibilidade da existência de pares. É, antes, um pensamento da multiplicidade e entende que somos feitos de plurais histórias, diversas matrizes e matizes. É um pensamento que reproduz o acolhimento também em

sua estratégia de perceber o mundo, não recusando, de princípio, nada que possa ser utilizado no fortalecimento comunitário. Não pensa desde uma oposição entre o sujeito, a pessoa e a comunidade, pois entende que a própria pessoa e o pensamento nunca é atomizável ou solitário. Pensamos sempre desde as imagens, palavras e histórias que herdamos de – ou partilhamos com – nosso entorno.

(...) É um modo de pensar que busca conhecer processos e não coisas, por entender que, seja lá o que entendamos como “coisa”, só emerge em nossa percepção em meio a relações.

Dada a dimensão dinâmica da realidade e da existência, um pensamento enterreirado nunca pretenderá capturar, por meio do conhecimento, a totalidade do fenômeno em qualquer descrição. Compreenderá a descrição sempre como precária e provisória, mantendo uma permanente postura de aprendizado; e esta dimensão, mais além de limitadora, alimenta a uma incessante busca pelo saber, fortalecendo um sujeito coletivo do conhecimento.

Em suas heranças africanas, o pensamento enterreirado diverge da aposta na neutralidade, da objetividade e do distanciamento — típicas de uma certa maneira da ciência moderna ser realizada. O conhecimento é produzido na experiência vivida, no contato, na proximidade, no envolvimento dos sujeitos que aprendem com aquilo que busca aprender (Bâ, 2010; Machado, 2013). É um conhecimento que coloca em jogo o próprio sujeito que conhece, sendo totalmente atravessado, portanto, da subjetividade deste sujeito – sempre coletivo – ao mesmo tempo em que é um dos elementos que o modifica. Desse modo, só é possível compreender os processos de subjetivação nos terreiros se esta dinâmica de conhecimento for também percebida.

Esta maneira de pensar o conhecimento orienta para uma epistemologia incorporada, já que não há uma distinção radical entre corpo e mente e uma atribuição do conhecimento a uma instância meramente mental. Aprende-se e produz-se conhecimento observando, ouvindo, falando, ouvindo, cheirando, Tateando, fazendo coisas — atravessado por essa mesma oralidade que é motriz dos modos de ser e se relacionar da comunidade candomblecista. (NASCIMENTO, 2020, p. 203-204).

Em vista do exposto, enquanto crítico, autocrítico, inventivo, o pensamento enterreirado, proposto por Nascimento (2020) e que parte dos Terreiros de Candomblé, fornece um *ethos* de pesquisa que como primeiro passo busca: a) compreender a característica de resistência do espaço²²; b) não objetificar o espaço e seus sujeitos e ser solidária com o espaço²³; c) sustentar um pensamento cuidadoso²⁴; d) respeito profundo pelos modos de compreensão que circulam na comunidade – neste, a comunidade será, efetivamente, um sujeito na pesquisa,

²² “que se forja exatamente sabendo do entorno colonial, tendo desenvolvido estratégias para lidar com esse fenômeno” (NASCIMENTO, 2020, p. 204).

²³ “Um pesquisador de fora precisa demonstrar os benefícios daquela investigação para a própria comunidade” (NASCIMENTO, 2020, p. 205).

²⁴ Em outras palavras, “não apenas se interessar pelas estratégias de acolhimentos que as comunidades desenvolveram, mas em também buscar uma pesquisa que acolha as necessidades que as comunidades têm, em seus mais diversos âmbitos” (NASCIMENTO, 2020, p. 205).

e não um participante ou o objeto²⁵; e) adoção da prática de que a comunidade seja a primeira avaliadora da pesquisa²⁶.

Uma vez dito isso, os sujeitos que colaboram como “co-pesquisadores” neste estudo (ADAD, 2014, p. 45) são estratificados, como já mencionado, segundo a dimensão diassexual, mas detalhadas a seguir:

Visando a possibilidade de comparação dos dados, no que diz respeito à dimensão diassexual, foram contemplados ambos os sexos (masculino e feminino). Já em relação à dimensão diageracional, optou-se por se trabalhar com sujeitos de diferentes faixas etárias, mas sem dividi-los em grupos etários rígidos: o primeiro participante foi um homem de 45 anos; a segunda participante, uma mulher de 54 anos; logo após, um participante de 29 anos e, por último, a participante de 34 anos. A necessidade de tal diferenciação teve como intento de um maior panorama sobre o evento investigado, buscando também identificar – se necessário – de que maneira cada grupo, dadas as singularidades e coletividades, reflete de maneiras diferentes ou não o arcabouço linguístico de sua comunidade.

Ademais, refirma-se e atribui-se aqui, o caráter qualitativo da pesquisa, que contou com um número reduzido de sujeitos-participantes – inclusive, devido a difícil adesão de mais sujeitos para as entrevistas²⁷. Os dados, assim colhidos, pautado em um cunho social, buscou tipificar a variedade de representações linguísticas dos moradores em relação ao seu mundo vivencial, objetivando acessar a maneira a qual se relacionam com a sua comunidade. Assim, sendo, o caráter qualitativo dos dados ocupou-se em descrever e analisar o universo de significados, de motivações, aspirações, crenças, valores e atitudes, não em uma perspectiva quantitativa, mas focalizada e representativa.

O perfil dos participantes da pesquisa obedeceu aos seguintes critérios:

²⁵ “Em primeiro lugar, a comunidade deve entender o que a pesquisa procura, o que a pesquisa quer. (...) A comunidade deve ser partícipe da pesquisa e não apenas ocupar um protagonismo no fornecimento das informações que a investigação procura”. Ou seja, atuar em um “pesquisar com” ou no que “a abordagem sociopoética chamará a comunidade, nesse tipo de investigação, de ‘co-pesquisadores’” (NASCIMENTO, 2020, p. 205).

²⁶ “Não porque a comunidade será quem validará o “produto” da investigação, mas para estabelecer um diálogo que seja capaz de ouvir o retorno da comunidade sobre o registro dela feito, mesmo que com sua participação”; para tanto, ressalta Nascimento: “a pesquisa não deve, portanto, almejar meras descrições de processos, mas vocalizar dialogicamente o modo como a investigação encontra seus participantes — que não poderão ter uma participação lateral no processo”. Muitas estigmatizações que foram feitas ao longo das pesquisas em torno de comunidades tradicionais poderiam ser evitadas, justamente, “se os registros, descrições e análises fossem informados de maneira acessível para as comunidades e se elas tivessem a possibilidade de oferecer um retorno ao pesquisador/a acadêmico/a” (2020, p. 205-206).

²⁷ Houve, no decorrer da pesquisa, uma dificuldade em relação a novos co-pesquisadores para contribuir com o andamento do trabalho. Dos moradores da comunidade que foram convidados para a entrevista, quatro deles se dispuseram a participar.

- Ser natural da localidade ou da região linguística investigada ou ser morador da comunidade;
- De preferência, ter pais também naturais da localidade;
- Não ter se afastado da localidade, ou, se tiver, por período menor que o equivalente a 10% de sua idade atual;
- Apresentar boas condições de fonação;
- Ser comunicativo e, de preferência, possuir envolvimento com a comunidade – como, por exemplo, vínculos políticos, religiosos, familiares, dentre outros.

Posto isso, para fins metodológicos e de identificação dos sujeitos, que perfazem o total de 4, está estabelecido no quadro abaixo uma ordem numérica para os perfis, a qual vai de 1 a 4:

Quadro 1 – Perfil dos Sujeitos da pesquisa

Nº	IDENTIDADE DE GÊNERO	FAIXA ETÁRIA	ÁREA HABITACIONAL
1	Homem	45 anos	Quilombo de Mangueiras
2	Mulher	54 anos	Quilombo de Mangueiras
3	Homem	29 anos	Quilombo de Mangueiras
4	Mulher	34 anos	Quilombo de Mangueiras

Fonte: Elaborado pelo autor.

O contato inicial com a comunidade foi feito por e-mails e ligações (no mês de outubro de 2021), em que foram feitas a exposição do projeto e o encaminhamento para uma primeira visita presencial, esta ocorreu no dia 26 novembro de 2021. A considerar o aval da comunidade e a aprovação do projeto pelo Comitê de Ética em Pesquisa, a pesquisa seguiu todas as regras sanitárias e protocolos de segurança e de distanciamento, conforme indicado pela OMS no contexto da pandemia da COVID-19, e as normas estabelecidas pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Santa Catarina (CEPSH – UFSC).

7.2 Instrumento de coleta de dados

O instrumento de coleta de dado contém a ficha dos sujeitos da pesquisa²⁸ e o questionário Semântico-lexical (QSL) elaborado para este estudo pelo autor e que teve como base os questionários aplicados na coleta de dados dos atlas linguísticos já existentes, principalmente o do ALiB²⁹ (COMITÊ NACIONAL DO PROJETO ALiB, 2001), Dias (2017) e Sá (2018), bem como outros estudos já desenvolvidos no âmbito, a saber: Queiroz (1998; 2019), Castro (2001; 2022) Lopes (2006), Vogt e Fry (2013) e Alkmim e Petter (2014). O questionário é composto por duas partes: temas para discurso semidirigido (5 questões); e o questionário semântico-lexical, que engloba diferentes aspectos linguísticos, resumindo 136 questões, divididas em 12 campos semânticos: vestuário e acessórios (8); culinária (19); convívio e comportamento social (16); ciclos da vida (12); crenças e religião (21); hábitos (13); instrumentos (10); ser humano/corpo (15); habitação (10); fauna (6); flora/ atividades agropastoris (4); natureza (2).

7.3 Coleta de dados

A coleta dos dados se baseou em investigação direta, realizada *in loco*, e para o registro dos inquéritos foram utilizados um gravador portátil e o gravador de um aparelho celular, modelo Samsung Galaxy J7 (J7 PRO), com o intuito de amenizar possíveis riscos de problemas em relação aos áudios coletados.

Para a entrevista, adotou-se o uso da técnica de entrevista em três tempos (ALTENHOFEN, 2013; FIGUEIREDO, 2014), a fim de coletar o maior número de respostas. A metodologia em questão consiste em:

1º pergunta-se (ex: Como se chama a ave preta que come animal morto, podre?) e se aguarda a resposta espontânea do informante, em seguida 2º insiste-se se não conhece outra forma para nomear o mesmo referente; 3º sugere-se uma outra possibilidade de nomeação que não tenha sido mencionada até então (ex: Já ouviu corvo para isso?) (FIGUEIREDO, 2014, p. 52).

²⁸ Apresentada no Apêndice A.

²⁹ O Projeto ALiB foi criado em 1996 em decorrência do seminário Caminhos e Perspectivas para a Geolinguística no Brasil, realizado em Salvador-BA. O programa propõe uma metodologia própria a ser utilizada nas coletas e nos tratamentos de dados, o que veio a uniformizar as pesquisas dialetológicas que até a data de sua criação não seguia um padrão (o que dificultava uma percepção mais equitativa do português brasileiro). Em síntese, “o projeto tem como objetivo principal descrever a variante brasileira da língua portuguesa nos níveis fonético-fonológico, semântico-lexical, morfossintático e pragmático-discursivo sob a perspectiva da Dialetoлогия pluridimensional” (ISQUERDO e ROMANO, 2012, p. 902).

Além da aplicação dessa técnica, foram utilizadas gravuras em grande parte das questões (especificamente nos campos *Vestuário e acessórios*, *Culinária*, *Fauna e Flora/atividades agropastoris*), buscando diminuir os índices de itens não obtidos e não respostas, bem como sanar as dúvidas em relação ao referente nomeado³⁰.

7.4 Tratamento dos dados

Os dados coletados na pesquisa de campo passaram por transcrição grafemática e, a posteriori, por um tratamento lexicográfico com fim de elaboração de um esboço de glossário. Ressalta-se que, no esboço conta-se as entradas de maior produtividade, ou seja, foi considerado a resposta mais produtiva dada por um dos participantes, não constando, portanto, todas as respostas coletadas em entrevista.

No que diz respeito à construção do esboço de glossário, primeiramente, foi feito o levantamento dos dados nas transcrições e nas gravações dos inquéritos. Neste momento do trabalho, em vista à quantidade de dados, foi utilizado o editor de planilhas Excel com o intuito de ter um rigor no tratamento das informações. Os participantes selecionados não estão identificados. Cada participante recebeu um número apenas para controle do perfil e posterior análise de dados.

7.5 Esboço de glossário

O esboço de glossário aqui elaborado exhibe uma forma simples para a consulta e segue como modelo de estrutura o glossário apresentado por Queiroz (1998; 2019). Em sua microestrutura consta: a entrada principal, informação gramatical e, sempre que possível, a abonação para cada vocábulo (que estão grafadas em itálico). Após a estruturação do verbete, registram-se também as *Africanias* encontradas em bibliografia selecionada, a saber: Bluteau (1789) – ocorrências encontradas em dicionário histórico do português brasileiro –, Queiroz (1998; 2019) – palavras encontradas em outras ocorrências em Minas Gerais –, Castro (2022) e Vogt, Fry (2013) – ocorrências em pesquisas de campo realizadas em outras regiões do Brasil.³¹

Com o objetivo de orientar e ampliar a consulta, no capítulo que segue são expostas considerações sobre os resultados.

³⁰ Indicado no Apêndice C – Álbum de figuras.

³¹ No capítulo 9, encontram-se os detalhes acerca da macro e da micro estrutura do esboço de glossário.

8. UM CANTO DE REVOLTA ENTOADO NO(S) MURUNDU(S) DAS GERAIS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS RESULTADOS

Primeiramente, destaca-se que os verbetes apresentados compõem apenas uma parte do universo da presença generalizada e das contribuições africanas para os diferentes setores do mundo afro-diaspórico presente no Brasil, mais especificamente no Quilombo de Mangueiras. Para esse mapeamento, a seleção dos termos pautou-se no que Castro (2001) conceitua como marcas de *Africanias*, considerado todo o arcabouço que o integra a realidade social, cultural e linguística do além-mar nesta diáspora, incluindo os falares que se formalizaram nos novos sistemas característicos da nação brasileira – que mesmo não sendo etimologicamente africano, continuam como parte integrante deste. Em outras palavras, o termo *Africanias* passa, aqui, a caracterizar todo (um/o) conjunto de diretrizes capaz de responder a “bagagem cultural submergida no inconsciente iconográfico do contingente humano negroafricano entrado no Brasil” (CASTRO, 2011), sobretudo no modo de ser, de ver, de classificar e de categorizar o mundo através do léxico, seja ele de origem etimologicamente do continente ou amalgamada em diaspórica por essas mesmas mãos³².

O léxico, como categorização do mundo, permite acessar diferentes cosmovisões e cosmologias, sendo, portanto, uma forma de conhecimento de diferentes comunidades. Nesse sentido, a partir desta aferição, observa-se que a forma como o Quilombo de Mangueiras fala é um testemunho da sua história, e para tanto o que se aponta enquanto legado africano tem se edificado enquanto fenômeno fulcral na construção e compreensão dessa sociedade, sobretudo em sua relação sujeito(s), memória e língua(gem). Acerca da tríade em questão, observa-se que a palavra quando emitida na comunidade, e em territórios tradicionais negros, carrega consigo sentidos que, quando não verbalizados nesses locais, assume valorações outras; como no caso do lexema *quilombo*, que se apropria de significados que rompem com a lógica colonial e que vão para além da dimensão dos dicionários, os quais historicamente, como espelho da sociedade, estagnou ao longo dos séculos uma visão restrita e estereotipada sobre os altos africanos e diaspóricos.

³² “Podemos entender marcas de africanias como a bagagem cultural submergida no inconsciente iconográfico do contingente humano negroafricano entrado no Brasil em escravidão, que se faz perceptível na língua, na música, na dança, na religiosidade, no modo de ser e de ver o mundo, e, no decorrer dos séculos, como forma de resistência e de continuidade na opressão, transformaram-se e converteram-se em matrizes partícipes da construção de um novo sistema cultural e linguístico que se identifica como brasileiro”. (CASTRO, 2011)

Em Bluteau (1789, p. 277), por exemplo, *quilombo* aparece da seguinte maneira: “(usado no Brasil) a casa fica no mato, ou ermo, onde vivem os calhambolas, ou escravos fugidos”. Mas, para os moradores de Mangueiras, “quilombo é um lugar onde se organiza, um lugar onde se vive, (...) um lugar de cultivo, é um lugar de formação”. Há de se reconhecer, assim, que a língua quando veiculada ao território, especificamente aqui ao Quilombo de Mangueiras, guarda em si significações não só relacionadas a forma de conceber o mundo do falante, como também indica fator de diferenciação entre quem historicamente marginalizou e quem historicamente foi corpo e verbo de resistência – que, não ao acaso, guarda formas subjetivas de se relacionar com o mundo, com o outro e consigo. E assim, “o termo quilombo que antes era imposto como denominação de uma organização criminosa reaparece agora como uma organização de direito, reivindicada pelos próprios sujeitos quilombolas” (SANTOS, 2021, p. 72).

Só podia assim, Mangueiras estar fincada no morro/*murundu*, ou seja, no alto, um ponto estratégico como em Palmares, de organicidade, comunitarismo e biointeratividade: Nesse contexto, aponta-se que, a permanência do lexema *murundu* na memória e na fala da comunidade estudada, especificamente a partir da forma a qual foi atribuído seu significado por uma das participantes, pode vir a materializar o que Antônio Santos – Nego Bispo (2021) expõe, quando diz que o território quilombo é agência de contra-colonização: efetivando-se pela história não só como fonte de confluências mas também como obstrução a socialização da exploração colonial.

Participante 2: murundu não é um... “ah, vai lá pr’ocê vê, fulano fez um murundu lá!”, quer dizer que a pessoa colocou uma coisa que ficou muito alta. (...) “alguém que fez um murundu”. Alguém que pôs uma coisa que ficasse obstruindo lá... coisa grande, assim! No caminho ou no chão... é... Uma coisa grande que ficasse impactando lá oh... ou que ficasse, assim... é tendo dificuldade pro outro acessar... pro outro passar!

Ainda, no que diz respeito a relação entre palavra e território, e como esta assume valor subjetivo quando emitida por povos tradicionais, aponta-se, também, *muvuca*, que para uma das participantes não está vinculado a algo pejorativo:

Participante 2: então, ah já a muvuca já é uma coisa muito boa, né?! Que eu entendo a muvuca assim: “vamo lá pá aquela muvuca e tal!”. Que é uma comemoração, que ta cheio de gente e que tem toque, que tem dança, que tem música. Isso é uma muvuca pra mim. Um modo que eles estão comemorando lá que fala a minha linguagem também, né?! “Vamo lá naquela muvuca e tal!” Um momento que tá “tuftuftuf” as coisa acontecendo e os povo cantanu... é... é aquele momento ali, de muita gente comemorando, se alimentando... É!

Essa mesma palavra quando confrontada com o dicionário utilizado na elaboração do esboço do glossário aqui apresentado, tem-se como definição “confusão, agitação”. Para uma das participantes, “algumas palavras dessa ela cai no pejorativo, e eu entendo é por causa da discriminação da nossa fala, do nosso entendimento, das nossas palavras”, fator que pode ser melhor compreendido nas ponderações de Castro (2022) acerca de níveis socioculturais de linguagem, e nas discussões do capítulo “Políticas linguísticas e Racismo Linguístico no Brasil: uma trajetória de dizimação na busca da identidade nacional”, no que diz respeito a marginalização da fala.

Seguindo, como fator indispensável na construção da identidade africana e afro-diaspórica e de contraponto a socialização da colonidade/racismo, o indicador *religião* demonstrou-se aspecto fulcral de influência, no que diz respeito as *Africanias*. Atesta-se, a partir da análise das entrevistas, uma diferença de aportes no que concerne a participante 2 e a participante 4, por exemplo: sendo que a primeira, por fazer parte do culto de matriz africana, remonta a todo instante esse universo que, portanto, se faz presente na forma como categoriza o mundo. Nesse sentido, o seu falar é identificado, sobretudo, pela atuação desse universo na/para a sua competência linguística, se mostrando próximo não apenas no campo semântico “crenças e religião”, mas em todos os outros segmentos (vestuário e acessórios; culinária; convívio e comportamento social; ciclos da vida; hábitos; instrumentos; ser humano/corpo; habitação; fauna; flora/ atividades agropastoris; natureza). Assim sendo, de tal maneira, a todo momento da entrevista, a participante, enquanto candomblecista, retomava os fundamentos basilares do culto de forma a designar as perguntas feitas:

Participante 2: e aí, [nome da participante] também é de uma diversidade muito grande. Quando eu digo que sou do candomblé, que eu sou da umbanda, e que também eu sou batizada na igreja católica, e tento entender ali todos aqueles requisitos que eles tenta impregnar na gente, né?! Pra dizer naquele momento “cordeiro de deus que tirei o pecado do mundo” e nos proibir de fazer os nossos corte bem rezado... é vários questionamento que eu fico como... como... [nome da participante], né?! Eu fico fazendo pensamento e fazendo levantamento também e indo atrás de vários saberes, porquê eu entendo que o saber ele não ocupa espaço na gente. Que a gente nasce sabendo muito pouco e na hora que a gente faz a passagem, porque o entendimento é esse, né?! Na hora que a gente faz a passagem, a gente faz a passagem com vários conteúdos, assim... E a gente conta que ao longo de nossa vida, a gente possa fazer com que esse saber, que chegou até nós, seja distribuído, né?! Pra outros, assim... Inigual, eu tenho impregnado esse saber... que a minha mãe construiu um legado muito grande em mim, e eu passo esse saber pro meu filho, o [nome] ... e com certeza absoluta que ele também vai passar esse mesmo saber pro [nome], né?! Que o [nome] já nasce e o ancestral já traz o nome dele. Então, a gente já sabe que é uma criança que já nasce com uma responsabilidade muito grande, tanto dentro, quanto fora do Axé, né?! Que o ancestral que trouxe o nome dele.

No que diz respeito a co-pesquisadora 4, por comungar da cosmologia cristã, percebe-se que esse fato entrevistado, especificamente e diretamente, no apontamento e no reconhecimento ou não de algumas *Africanias*. No entanto, indica-se que, mesmo assim, a participante advertiu em diversos casos que parte significativa dos léxicos a ela questionados faziam parte do seu contexto social, mesmo que, por vezes, não atestando o seu significado ou reconhecendo diretamente o termo:

Pesquisador: qual o nome dado a oferendas colocadas em determinados lugares?

Participante 4: não vou saber te falar... estava na minha cabeça. Eu ouço muito a minha tia falar.

Pesquisador: e qual nome você dá?

Participante 4: despacho.

Pesquisador: conhece a palavra ebó?

Participante 4: Ebó? Conheço... Bom, ebó é uma comida que eles fazem numa tigela, eu acho, de barro... e oferece ao Santo deles. Que vejo a minha tia falando “ah, hoje é dia de eu fazer o ebó” ... Aí, eu acho que é isso.

Pesquisador: conhece a palavra acaçá?

Participante 4: já ouvi falar... é uma comida que fazem na Casa de Santo, né?! A minha prima de vez em quando eu ouço ela falando.

Ainda, no que tange ao aspecto espiritual, chama-se a atenção para o lexema *calunga*, item com uma pluralidade de significados, e entre estes de oceano, um portal e uma parede entre a vida terrestre e espiritual, que está presente na tradição oral do povo Kongo acerca do nascimento do mundo, considerada como o fenômeno responsável por gestar toda sorte de vida: “a força aquecida de kalunga detonou como uma enorme tempestade de projéteis, kimbandênde, produzindo uma enorme massa em fusão” (FU-KIAU, 1969, apud SANTOS, 2019, p. 21).

A partir das respostas dos participantes, exceto da co-pesquisadora 4 – a qual não reconheceu o item –, *calunga* é o nome dado a cemitério. Atribui-se aqui que tal significado pode ser compreendido quando correlacionada aos trabalhos de Santos (2019) e Makota Zimeuanga – Valdina Pinto (2013)³³, em que é possível constatar que o valor que os moradores da comunidade quilombola de Mangueiras atribui a palavra, conserva-se a um dos aspectos relacionados a sua origem: portal que inscreve a vida terrena e a espiritual, que de alguma maneira está vinculada ao ciclo de/da vida. E assim, “kalunga tornou-se também a ideia de

³³ Segundo Makota Zimeuanga – Valdina Pinto, o termo Kalûnga “é o alguém-que-é-completo-por-si-mesmo, o todo-em-tudo. É também usado como um sinônimo e epíteto de Nzâmbi (Deus), entre os grupos bantus, especialmente entre os bakongo. (...) “Entre nós do Angola, o termo Kalunga está associado ao mar, com a ideia de infinito e, de certo modo, de mistério, de algo que não se alcança – daí a expressão “poço kalunga é um poço fundo...” (2013, p. 155).

imensidão (sênsele/wayawa) que não se pode medir; uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades, (n'kîngu-nzâmbi) o princípio deus-da-mudança, a força que continuamente gera” (SANTOS, 2019, p. 22).

Também, como parte das etapas da existência humana no mundo, cabe ponderar o lexema *caçula*, termo reconhecido por todos os participantes. Em específico, aponta-se aqui, que, de uma forma geral, o item exposto pode ser compreendido como parte das influências das línguas africanas no português brasileiro que tem por motivação interações de ordem socio-histórica, na qual destaca-se o desempenho das mulheres negras na intimidade da família colonial (CASTRO, 2001). Dito isso, como apresentado no capítulo acerca da digressão da presença africana no Brasil, a atuação dessas ancestrais ao estarem sujeitadas à “mãe-preta” marcou a sociedade ao ponto de estabelecer o termo angolano *caçula* em lugar de *benjamim* – de origem portuguesa –, tornando-o o *dengo* da família. Ressalta-se aqui, que tal termo apareceu junto a expressão “*rapa do tacho*” em duas entrevistas:

Participante 2: eles falam caçula, mas na minha família fala “*rapa do tacho*”. A minha mãe falava: “*a minha rapinha do tacho*”. Me chamava de rapa do tacho... era tudo pra mim assim! Achava muito carinhoso, era tudo mesmo. Porque todo mundo fica doido pra rapá a panela, né?!

Participante 3: então, aqui em casa, geralmente o mais novo é a “*rapa do tacho*”. É o restin, é como se fosse, tipo coisa meia, coisa pequena, entendeu?

No contexto das interações sócio-históricas, não ao acaso que um dos campos de maior recorrência da presença dos falares de além-mar no aquém vincula-se a culinária, e o estado de Minas Gerais resguarda essa herança em comidas típicas e tradicionais como o frango com *quiabo* e o *angu* – feito com *fubá*, e também em bebidas como a *cachaça*:

Participante 3: quiabo, né?! No contexto geral. Mas no culto é inlá!

Participante 4: eu faço meu angu com fubá. O fubá é a farinha de milho que a gente compra, né?! Normal... aí, faz o angu de fubá, né?! Eu gosto muito! Comida com caldo pra mim tem que ter angu, se não... Não serve.

Participante 1: se tiver muito doidão, vai... “Ah, me dá uma cachaça aí!”

Destaca-se também o alimento *curau* que, ao que consta, é regional e sendo conhecido por uma das participantes como uma comida introduzido pela sua mãe que era baiana:

Participante 4: já... já comi! Minha mãe fazia muito, né?! Por que a gente plantava na frente lá de casa e aí, na época né?! Como a família dela o pessoal é todo mundo baiano, cozinha bem... e aí a gente plantava o milho, ela mesmo fazia pamonha, o mingau, o curau... e aí eu não aprendi fazer, né?! Mas eu lembro que ela fazia muita coisa... broa de milho. Muito bom!

Outro item a ser destacado, especificamente pela pluralidade de sentidos a que a ele foi atribuído, é o termo *fluxico*, ora compreendido como acessório, ora como verbo:

Pesquisador: qual o nome dado ao artesanato feito de remendos, alinhavo com agulha e linha?

Participante 1: não... um enfeite de retalhos, né?! Não tem um nome em específico não... Eu não tenho, né?!

Pesquisador: conhece a palavra fuxico?

Participante 1: fuxico... Eu acho que é fica “shiu, shiu, shiu, shiu”. Falando, cochichando com o outro.

Pesquisador: qual o nome dado ao artesanato feito de remendos, alinhavo com agulha e linha?

Participante 2: Então, ce sabe que a gente já fez uma cocha assim de fuxico? Esse nome a gente chama fuxico... que, dizia a minha mãe assim “que quando a gente tava fazendu isso aí, a gente podia fala várias coisa. Inclusive, fazer fuxico da vida dus’oto”. Isso daí, dava o nome Fuxico por causa disso: enquanto tava fazendu poderia, né?! Mas, quando tava fazendu a comida di Santo... isso aí era pá... é, tipo assim... “Agora é hora dessa atividade. E agora podi fala várias coisa. Porque, na hora da comida de Santu não podi fala não!”. Então, era o momento em que era permitido trazer muitas informações, inclusive, fuxicá, né?! Esse é o fuxico.

No que diz a etimologia, atesta-se que os léxicos de origem *bantu* se apresentam na fala de forma mais generalizada, enquanto os de origem não *bantu* figuram-se, em sua maioria, vinculadas ao universo religioso. Tal circunstância, indica a vitalidade da grande influência dos *Bakongo*, os *Ambundu* e os *Ovimbudu* na construção geral do português brasileiro, como discutido no capítulo “Do além ao aquém-mar: apontamentos introdutórios sobre a diáspora africana no Brasil”. Constata-se, por meio das entrevistas que algumas vezes os étimos *bantu* são indicados como falar geral, e os *yorubá*, por exemplo, como linguagem litúrgica:

Pesquisador: nome dado ao fruto ou óleo vermelho obtido da palmeira, de grande uso na culinária religiosa afro-brasileira e baiana?

Participante 3: Então, é o famoso dendê, né?! Mas, tem dentro do dialeto, tem epô, que é óleo, né?! Aí, epô pupá é o dendê. Pupá quer dizer avermelhado, tom escuro. Aí a gente define os dois assim: epô pupá e epô funfun... epô funfun é o azeite.

Outrossim, no que consta a estratificação etária, embora não tenha sido o objetivo, atesta-se que os participantes com mais idade, 1 e 2, com foco especial na última colaboradora, apresentam repertório linguístico de maior referência a origem *bantu*, em comparação com os participantes 3 e 4 – o co-pesquisador 3 demonstrou de forma mais direta a influência do candomblé de ketu/nagô no seu falar. Por fim, mas que não se encerra, foi possível perceber menções significativas a figuras de ancestrais da comunidade responsáveis por construir a identidade de cada participante e conseqüentemente a formação dos falares do quilombo:

Pesquisador: nome dado ao lenço ou tira de pano que se prende ao pescoço para descansar braço ou mão doente?

Participante 3: Então, igual cê ta falando eu acabei de lembrar que eu já ouvi capanga pra o nome desse lenço aí. Eu já ouvi capanga, acredita? Pra segurar o braço assim. Mas, o que eu conheço mesmo é... normal, tipo tipoia, né?! (...)

eu escuto muito dos dois, que eu escutava mais capanga antigamente, agora é mais tipoia. Escutava do Seu Zé Maria, José Emilio, que era o patriarca da comunidade. Ele tinha várias coisas que só ele chamava, nome específicos. Faleceu a muito tempo. O participante tinha onze para doze anos.

Também, como fator de interesse para a análise, há de ressaltar a escolha do dicionário de Bluteau (1789): buscou-se as ocorrências encontradas *in loco* e se essas estariam presentes nesse dicionário do português brasileiro. Por ser um dicionário histórico, a opção se deu de forma proposital, sobretudo pelo fato de a publicação ter ocorrido no seio da sociedade colonial, que àquela altura, conviviam com africanos e afro-diaspóricos há mais de um século, cerca de 99 anos antes da falsa abolição – já estando esses sujeitos inteiramente integrados ao corpo social.

No entanto, das 126 entradas presentes no esboço de glossário aqui elaborado, foram encontrados apenas 14 verbetes correspondentes na obra de Bluteau (1789), sendo eles: *benzedeira; cachaça; cachimbo; cafuné; canga; coto; fungar; garapa; macaco; mandinga; maribondo; minhoca; quilombo; e senzala*. O que chamou a atenção, uma vez que o dicionário é de 1789, e sobretudo por estar a 92 anos após a publicação de “A Arte da Língua de Angola, oferecida à Virgem Senhora N. do Rosário, Mãe e Senhora dos mesmos Pretos”, de Padre Pedro Dias, de 1697, sendo esta, como dito, a primeira gramática feita do *kimbundu*. Questões, assim, são levantadas e que sugerem novas investigações: (i) por quais motivos grande parte das *Africanias* não constam na obra de Bluteau (1789)? (ii) cerca de 92 anos depois de publicado a primeira gramática do *kimbundu* – que como, consequência, testemunha a vitalidade dos falares africanos no Brasil colônia (CASTRO, 2022) –, o trabalho de Bluteau (1789) estaria indicando um apagamento intencional aos falares dos sujeitos escravizados que, por séculos, foram aleijados de seu direito a humanidade, e tendo o seu e desempenho linguístico estigmatizado na construção do português brasileiro?

Por fim, ressalta-se que, o questionário usado para instrumento de coleta dos dados foi desenvolvido antes do contato do pesquisador com a comunidade. Assim sendo, não era de conhecimento, por exemplo, a existência de um Candomblé dentro do quilombo, fato este, que por si só requereria um outro estudo. O questionário elaborado, a priori, foi construído com o intuito de mapear as marcas de *Africanias* no vocabulário de uso comum e não – apenas – do contexto religioso. Há a necessidade, assim, da reelaboração do questionário para atender, também, ao universo religioso do quilombo, em que novas pesquisas de campo, com maior disponibilidade de tempo, se mostram necessárias, já que será possível mapear diversos outros léxicos que compõem os falares da comunidade.

9. SE ABRINDO NA FLOR DO MEU FALAR ANTIGO: O ESBOÇO DE GLOSSÁRIO

Este esboço glossário está em ordem alfabética e cada verbete em letras maiúsculas (das 136 questões levantadas em pesquisa, estão indicadas no esboço 126 entradas). Com relação ao significado das palavras, está registrado apenas aquelas que ocorreram nas entrevistas, especificamente a partir das questões do questionário semântico-lexical. Assim, por questões metodológicas, optou-se, portanto, em não apresentar como verbetes, os lexemas que não foram obtidos a partir das questões diretas do QSL. Assim sendo, o que se apresenta é apenas uma parte daquilo que se pode observar na comunidade e uma parte da amostra dos itens selecionados (dentre mais termos dispostos nas entrevistas).

A abertura de verbetes neste material se organiza da seguinte maneira: a entrada principal, seguida da informação gramatical, da definição e da abonação. Procurando respeitar a grande variabilidade que caracteriza as vozes negro-africanas nos murundu(s) das gerais, presentes em Mangueiras, sempre que possível, fornece-se a abonação para cada vocábulo, sendo essas retiradas das gravações e estão grafadas em itálico. Os significados que só ocorreram nas entrevistas de disponibilidade vocabular ou em frases muito truncadas ficaram sem abonação. E após às abonações, registramos as palavras africanas ou afro-diaspóricas encontradas na bibliografia selecionada, que são: Bluteau (1789), Queiroz (1998; 2019), Castro (2022) e Vogt, Fry (2013).

Os registros expostos em Queiroz (1998; 2019) foram usados aqui com o fito de apresentar ocorrências das palavras encontradas em vocabulários compilados por pesquisadores que buscaram registrar os falares africanos remanescentes em Minas Gerais no século XX, especificamente de origem *Bantu*. Em *Palavra banto em Minas* (2019), Queiroz apresenta um glossário contendo a contribuição linguística do enorme contingente de africanos *Bantu* trazidos para Minas Gerais, ou seja, o que se consta no estudo restringiu-se ao universo da África *Bantu*; e em *Pé preto no barro branco: a língua dos negros de Tabatinga* (1998), é apresentado um estudo pioneiro responsável por registrar a Língua do Negro da Costa, uma língua secreta dos negros de Tabatinga, espécie de código que garante a preservação de seu arcabouço sociocultural. Ambas as obras foram usadas como referência para a estruturação do esboço de glossário que segue neste trabalho.

Em Castro (2022) e Vogt, Fry (2013), a exposição dos registros teve por intuito mapear as mesmas ocorrências registradas em entrevista realizadas em outras regiões do Brasil. Do

mesmo modo, buscou-se as ocorrências encontradas em dicionário histórico do português brasileiro, especificamente em Bluteau (1789).

Assim sendo, buscou-se uma forma simples para a consulta. Para as palavras encontradas em outras ocorrências em Minas Gerais e/ou no Brasil, estas foram anotadas com suas respectivas referências: o último sobrenome do autor, a data da publicação da obra e a página onde se encontra o vocábulo em questão. Como em Queiroz (2019), optou-se por separar as ocorrências em blocos, sendo estes três: no primeiro, assinalado com um triângulo, estão as palavras encontradas em vocabulários compilados por pesquisadores que buscaram registrar os falares africanos remanescentes em Minas Gerais no século XX; no segundo, assinalado com um triângulo invertido, as ocorrências em pesquisas de campo realizadas em outras regiões do Brasil; e no terceiro, sinalizado por um quadrado, as ocorrências encontradas em dicionário do português brasileiro.

GLOSSÁRIO

ACAÇA. S.m. bolo de milho branco ou amarelo, cozido até se tornar gelatinoso e envolvido, ainda quente, em folha de bananeira. *Nossa, aí é o acaça, né?! A casa não vive sem acaça... não tem Casa de Santo sem acaça. acaça é a vida, né?!*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 284. *acaça.* bolo de milho branco ou amarelo, cozido até se tornar gelatinoso e envolvido, ainda quente, em folha de bananeira; refresco de fubá de milho ou de arroz, fermentado em água açucarada; (p. ext.) coisa apetitosa, refrescante, no português do Brasil. Cf. ekó. Do Fon *akasá, akasã.*

2) - s.m. nome de caboclo, na linguagem religiosa. Do Kik. *bakasa*, tabaqueira.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

ACARAJÉ. S.m. bolinho de feijão fradinho, temperado e moído com camarão seco, sal e cebola, frito em azeite-de-dênde; serve-se quente com vatapá. *Adoro! Acarajé... Muito bom! Nossa, eu sou apaixonada.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 284. *acarajé.* bolo de feijão fradinho, temperado com sal, cebola, alho e gengibre, frito em azeite de dendê; serve-se quente, com molho de nagò e vatapá, no português

do Brasil. Cf. acará. Do Fon *àklàje*, acará vermelho, frito no dendê em lugar do óleo de amendoim e que se oferece às divindades/Yor. *àkaraje*, na região ijexá. 2) - s.m. (p. ext.) diz-se de uma pessoa sardenta e cabelo de dendê, na Bahia.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

ALUÁ. S.m. bebida refrescante feita de cascas de frutas fermentadas por três dias, em um pote de barro com água, raízes etc. *Nossa... eu vou chamar de aluá. Mas, nós temos também uma bebida que fica de molho assim que chama, que é do milho, né?! Mas, esse é o aluá... refrescante... é o aluá.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 296. *aluá*. ou aruá, ualuá, bebida refrescante, preferida de caboclo, feita de cascas de abacaxi fermentadas por três dias em um pote de barro com água, caroços de milho, raiz de gengibre e rapadura. Cf. garapa, ungwala. Do Kik./Kimb./Umb. *wala, walwa/ Hauçá àlewà, ruwa*, suco, sumo, refresco.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

ANGU. S.m. alimento feito de pirão de farinha de mandioca, de milho ou de arroz temperado com sal e cozido. *Lembro direitinho... meu pai gostava de vestir roupa azul claro. Parecia que o meu pai era du Oxóssi... e que ele gostava de vestir roupa azul claro e gostava de bicicleta também... e gostava de tratar a gente com folha, sabe? E gostava de dar a gente muito macarrão com angu e taioba... Com angu e ora-pro-nóbis.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 301. *angu*. pirão de farinha de mandioca, de milho ou de arroz temperado com sal e cozido para ser comido com carne, peixe, camarão, no português do Brasil. Ver *anguzô, ebá*. Cf. barriga de angu. Do Fon *àgu*, pirão de inhame ou de mandioca, sem tempero. 2) (c) - s.m. (p. ext.) - mistura, coisa confusa, mal-feita, complicada; barulho, confusão, desordem, intriga, mexerico, no português do Brasil.

3) - exp. "*de baixo desse angu tem caroço ou carne*", a coisa não é tão limpa como parece, há maracutaia oculta; "*entornar o angu*", ter malogro, contratempo, plano desmanchado; "*barriga-de-angu*", barrigudo, em alusão ao fato de que a farinha, de preparo do angu, incha com a água, na linguagem regional do Nordeste. Ver *caruru*.

4) - s.m. (acalanto) "*João crutu /comei este menino /com bolo de angu. Ah!ah!ah! menino que chora merece apanha/Uh!uh!uh! meni- no que não chora merece angu*", na Bahia. Ver caruru.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

ASSENTAMENTO. S.m. lugar em que são colocadas as divindades, dentro ou fora do terreiro. *Então, eu chamo de Quarto de Santo. Eu chamo de Quarto de Santo... tem gente que chama de Runcó... Tem gente que chama de Altar, né?! / Assentamento é, quer dizer que eu vou assentar uma Energia ali, e aí eu vou falar com a Energia que é esse eu vou botar uma coisas para assentar essa Energia, né?! Eu vou fala se essa Energia é feminina ou masculina, e o que bota para se fazer o assentamento. Ai, a partir dai, ali foi assentado X.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 306. *assentamento*. Ato ou lugar de assentar, na linguagem religiosa. CASTRO, 2022, p. 307. *assento*. ou *assento*, altar das divindades, dentro ou fora do terreiro. Nome dado a certas pedras (otá) que se acham colocadas no peji ou em pequenas construções localizadas no quintal do terreiro, sendo cada uma delas identificada com uma determinada entidade que se acredita estar "sentada" ou "assentada" nela, na linguagem religiosa. Cf. *pepelé*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BABALORIXÁ. S.m. nome dado a sacerdotisa ou ao sacerdote dos cultos de tradição africana no Brasil. *Babalorixá masculino. E Yalorixá pro feminino, né?!*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 313. *babalorixá*. ou *babaloxá*, *bocanlá*, zelador, sacerdote ketu, na língua de santo. Ver pai de santo. Do Yor. *babalórìsà*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BABÁU. Int. exclamação que indica a perda de algo.

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 314. *babáu*. Foi-se, acabou-se! no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *babau*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BAGUNÇA. S.f. quarto ou um ambiente que está desorganizado. *Bagunça... uma zona! Eu detesto bagunça, menino! Quer me tirar do sério é uma casa bagunçada... eu fico com a cabeça voadinha... Enquanto eu não arrumo eu não sinto paz, nó!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 42. *bagunça*. desordem. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 314. *bagunça*. ou *bagunçada*, *brugunça*, desordem, baderna; pândega ruidosa, bagunceira, no português do Brasil. Do Kik. *bulugusa*, *bulungunza*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BAGUNCEIRA. Adj. pessoa que é desorganizada. *Bagunceira*.

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 314. *bagunceiro*. O que faz bagunça, desordeiro, no português do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BAIANA. S.f. mulher vestida em traje típico africano, como do candomblé, com saia rodada, torso. *A gente chama de baiana... “tá igual uma baiana”.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 314. *baiana*. mulher vestida em traje típico do candomblé da Bahia, constituído de saia rodada, muitas anáguas, balangandãs, bata de renda, sandália, torso e pano da costa, no português do Brasil. Do Port. baiana, natural da Bahia.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BAKULO. S.m. nome dado ao espírito dos desencarnados. Nome dado aos antepassados/ancestrais. *A gente chama de Vumbi. A gente chama também de Babaegum. Tem outro nome também que dá... “Ah, esse é Babá”, a energia né?! Alguém que já fez a passage.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 315. *bakulo*. velhos, anciões, os mais velhos do culto, na linguagem religiosa. Do Kik./Kimb. *bakulu*.

CASTRO, 2022, p. 381. *egun*. ou *eguigun*, osso, na linguagem religiosa. Do Yor. *eegum*, *egigum*.

2) (°) - s.m. ou *egungun*, espírito do morto, a alma humana; o espírito desencarnado dos antepassados no culto nagô-keto, sempre tratado por babá; o mascarado na evocação ou

aparição dos mortos, cujo terreiro principal se encontra na localidade de Amoreiras, na ilha de Itaparica, em frente à cidade de Salvador, na Bahia, na linguagem religiosa. Nomes: Babá Abaolá, Babaolá, Babaokim, Babá olukotum, Babá orumilá, Egun emaim, Egun lida. Símbolo: ixá. Santuário: ilessainhe. Sacerdote babá-ojé. Comida: iri. Cf. ilè iboicu. Ver cuntutó, vumbe. Do Yor. *égun, égúngún*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BALANGANDÃ. S.m. coleção de ornamentos, joias ou bijuterias em metal ou prata em forma de figa, medalhas, usadas comumente pelas baianas. *Então, todo tipo de pulseira aqui a gente chama de Idé, né?! Que é aquele redondinho. Mas, assim... eu entendo também essas [int.] como patuá.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 315. *balangandã*. ou balagandã, barangandã, coleção de ornamentos ou amuletos, em metal ou prata, em forma de figa, medalhas, chaves, peixes, meia lua, etc., usada pelas baianas em dias de festa, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. Bulanganga, balouçar > mbalanganga, penduricalhos.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BAMBA/BAMBAMBÃ. S. que ou o que é muito valente ou conhecedor profundo de determinado assunto. *Então, o bambambã, né?! Fala que é, que tem um saber, né?! Mas que é um saber meio distorcido, aí... es fala assim “aí, chegou o bambambã”, mas não valoriza o saber daquela pessoa, sabe? Fala de um modo que cai esse bambambã no pejorativo, né?!.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 44. *bamba*. valente. GONÇALVES, 1995, Jatobá. **bambambã**. super valente. *Encostada numa raiz de mutamba estava a astuta Kandimba, se deliciando com aqueles fanfarrões, metidos a bambambãs.* GONÇALVES, [1994], Jatobá. **pamba**. valentão poderoso. *Orrumbê iô peti pamba/ô pamba peti quirnô.* MACHADO Fº, 1943, São João da Chapada.

▼ CASTRO, 2022, p. 316. *bamba*. ou lamba, vara, chicote, na linguagem religiosa. Do Kik./Kimb. *mbamba*.

2) (0) - s./adj. valentão, desordeiro, desabusado, no português do Brasil. Cf. bambaré. Do Kik./Kimb. *mbangui*.

3) (0) - s/adi, ou *bambambã*, autoridade em qualquer assunto, influente: exímio, mestre, perito, digno de admiração, afamado, valo. roso, no português do Brasil Ver *moleque-bamba*. Do Kik./Kimb. kibamba, campeão, herói, corajoso.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BANGUELA. Adj. pessoa que tem a arcada dentária falhada na frente.

▲ QUEIROZ, 2019, p. 49. *banguela*. falta de dentes. GONÇALVES, 1995, Jatobá. **língua banguela**. designação de uma das línguas africanas faladas no Brasil, provavelmente o umbundo, língua ainda falada em Angola, na província de Benguela (Huíla e Huambo). MACHADO F°, 1943, São João da Chapada.

▼ CASTRO, 2022, p. 318. *banguela*. ou *banguelo*, desdentado ou quem tem a arcada dentária falha na frente, no português do Brasil. Cf. *boboca*. Do Kik. (*ki*)*bangala*, fenda (nos dentes).

2) (°) - s. f. ato de escangalhar cachos de coco do engaço, na linguagem regional do Nordeste, Do Kik. *bangala*, fender, rachar.

3) (°) - exp. "na banguela", rodar veículo em ponto morto, no português do Brasil.

4) - s.f. língua, falar afro-brasileiro dos *vissungos* em Minas Gerais. Kik./Kimb. *benguela*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BANHO DE DESCARREGO. S.m. banho com água e ervas (folhas, cascas, resinas e flores aromáticas), com o intuito de conservar ou readquirir a saúde, o bem estar, a felicidade, afastar o azar, purificar. *Já ouvi falar de banho-de-descarrego*.

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019)

▼ CASTRO, 2022, p. 318. *banho de descarrego*. rito purificador de limpeza de corpo, geralmente feito com banho de cheiro, na linguagem religiosa. Ver *descarrego*, *mayanga*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BANHO DE PIPOCA. S.m. rito feito com pipocas, com o intuito purificador contra doenças. *Na matriz africana, dentro do Axé eu falo que é doburu, né?! É o Banho de Doburu. E que tem vários modos pra que... vários modo de ser feito, assim. Banho de Doburu... é... na maioria dos caso é voltado pra saúde, na maioria dos caso é voltado para os filhos de Obaluayê também.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019): Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 318. *banho de pipoca*. rito purificador contra doenças de pele feito com flor de Omolu despejada sobre a cabeça e o corpo dos fiéis, na linguagem religiosa. Cf. Port. banho de pipoca, limpeza feita com pipocas.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BELELÉU. S.m. quando algo ou alguém some, desaparece ou morre. *Eles falam “foi pro beleléu!” É como se alguém tivesse partido, né?! E como se tivesse feito a partida também... É como fez a passagem, né?!*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019): Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 323. *beleléu*. ir para o beleleu, morrer, sumir, desaparecer; (exp.) frustrar-se, malograr-se, fracassar, no Nordeste do Brasil. Do Kik. *mbelele*, morte.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BENZEDEIRA. S. pessoa que tira o mau-olhado com rezas, geralmente com um galho de planta. (...) *Aí ela começa disinvolve o que ela aprendeu com a mãe dela enquanto benzedera, qui a minha vó também é benzedera, minha mãe bezendera. Então eu venho di uma história de benzedores, aonde qui a minha mãe ela disinvolve benzê logo com 6 meses que ela tá aqui, ela já começa benze quebrantu... E ela só muda pu Quilombu também porque a minha avó faz a passagem. (...)*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019)

▼ Não encontrado em ocorrências em pesquisas de campo realizadas em outras regiões do Brasil: Castro (2022); Vogt, Fry (2013).

■ BLUTEAU, 1789, p. 179. *benzedeira*, f. f. mulher, que benze, ou que diz palavras, com que pretende curar doenças, e feitiços.

BLUTEAU, 1789, p. 179. *benzedeiro*, f. m. o que cura, ou pretende curar com orações, e palavras, e benções.

BERIMBAU. S.m. arco-musical, instrumento indispensável na capoeira, constituído de um arco de madeira retesado por um fio de arame, com uma cabaça presa ao dorso da extremidade inferior e cuja caixa de percussão é a barriga? *Então, eu conheço como berimbau. O berimbau é um instrumento para toque de capoeira, né?!*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019)

▼ CASTRO, 2022, p. 324. *berimbau*. Arco musical, instrumento indispensável na capoeira, constituído de um arco de madeira retesado por um fio de arame, com uma cabaça presa ao dorso da extremidade inferior de cuja caixa de percussão é a barriga, no português do Brasil Var. berimbau de barriga, - de boca, - viola, urucungo. Do Kik/Kimb./Umb. (*o*)*madimbaw*.

2) - s.m. pessoa alta, magra e bem esguia, na Bahia.

3) - exp. "*pensa(r) que berimbau é gaita*", enganar-se, iludir-se com as coisas, na Bahia. Cf. berimbau de boca.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BIBOCA. S.f. habitação. *Biboca é o nome dado a casa que ta com bagunça, né?! “Isso aqui ta uma biboca!” A casa que ta um pouco revirada. / Conheço... tipo, assim... a pessoa tem um bar ou sei lá, um... como é que eu vou falar? Um armazenzin, fala “ah, vou lá na biboca”... “essa biboca”.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019)

▼ CASTRO, 2022, p. 325. *biboca*. Casa, lugar sujo; (p. ext.) bodega, pequena venda, no Nordeste do Brasil. Cf. peji. Do Kik. *lomboka, biboka*, lugar, casa suja, escura.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BITELO. S.m. pessoa ou coisa grande, robusta. *Bitelo é um a pessoa forte, né?! Maior, grande, né?!... “Ele é bitelo!”*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019)

▼ CASTRO, 2022, p. 327. *bitelo*. ou *butelo*, diz-se de uma coisa exagerada em tamanho ou quantidade, grande, robusto; saudável, na Bahia. Do Kik. (*bi*)*nsteelo*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BOCA DE AFOFÔ. S.f. *pessoa que fala desenfreadamente. Eu até falei com você sobre a Boca de Afôfô, né?! Ou a Boca de Afifô, né?! A Boca que come fogo, né?! Ou a Boca que só fala coisa quente, né?! Só coisa...*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019)

▼ CASTRO, 2022, p. 328. *boca de afofô*. pessoa que fala desbragadamente, no Nordeste do Brasil. Ver *boca de axá*. Cf. Port. boca de + Yor. (*a*)fofo, falar desbragadamente.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BOROCOXÔ. Adj. Pessoa triste, cabisbaixo. *Ah... é quando a pessoa ta pra baixo... triste, desmotivado. Ai fala "hoje fulano ta borocoxô"*.

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 330. *boroxô*. ou broco, pessoa envelhecida, fraca, sem coragem, no português do Brasil. Do Kik. *bulukulolo*.

2) adj. triste, cabisbaixo, no Nordeste do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

BUNDA. S.f. nome dado a parte traseira dos seres humanos. *Bunda. É o mais comum, né?! Ninguém fala nádegas (risos)*.

▲ QUEIROZ, 2019, p. 61. *bunda*. nádegas. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 332-33. *bunda*. ou *bumbum*, nádegas, traseiro, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *mbunda*, nádegas, ânus.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CAÇAMBA. S.f. *Caçamba não seria a parte de trás do caminhão? Que eu conheço, né?! Caçamba do caminhão... A carroceria*.

▲ QUEIROZ, 2019, p. 65. *caçamba*. balde. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 338. *caçamba*. Balde preso numa corda para tirar água de poços; qualquer balde: (p. ext.) tipo de veículo usado para a remoção de terra, no português do Brasil. Ver *cacimba*. Do kik. *kasambu*, cesto pequeno.

2) (°) exp. "*como corda e caçamba*", inseparável, no português do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CACHAÇA. S.f. bebida alcoólica que se obtém mediante a fermentação da cana, do mel ou borras de melaço. *Eu uso a palavra cachaça, eu uso a palavra pinga, otim*.

▲ QUEIROZ, 2019, p. 65. *cachaça*. aguardente. *A cachaça pra eles era alegria*. PEREIRA, 2005, Arturos. Certa bebida. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 338. aguardente que se obtém mediante a fermentação e a destilação do mel ou borras do melaço; qualquer bebida alcoólica no português do Brasil. E conhecida por vários nomes no Nordeste do Brasil, entre eles, abrideira, água que passarinho não bebe, branquinha etc. Do Kik. (*kunua*) *kisasa*, lit. água ardente, que fermenta, excitante. Não pode ser do espanhol, pois não ocorre em Cuba, que seria outro produtor.

2) (o) - s.f. paixão, amor ardente, inclinação por alguém ou por alguma coisa, no português do Brasil. Do Kik. *kisasa*, qualquer coisa excitante, estimulante.

■ BLUTEAU, 1789, p. 208. *cachaça*. vinho das borras. § Brasil, aguardente do mel, ou borras do mellaço.

CACHIMBO. S.m. instrumento usado para fumar feito de madeira, barro ou outros materiais, onde na extremidade da frente se coloca e se faz arder o tabaco, e, na extremidade oposta, uma abertura ou bocal por onde se aspira a fumaça.

▲ QUEIROZ, 2019, p. 66. *cachimbo*. recipiente utilizado para fumar. *Tirou das orelhas uns brinquinhos de ouro muito bonitinhos, que a madrinha dela lhe tinha dado, e os pôs em cima da pedra escura atrás da qual as lavadeiras costumavam esconder seus cachimbos.* ALEXINA, 1907.

▼ CASTRO, 2022, p. 339. *cachimbo*. pipo de fumar, na língua portuguesa em geral. Do Kik. (*ka*)*nzingu*, Kimb. (*ka*)*nzimu*, lit. pequeno tição fumegante.

2) - exp. "o costume do cachimbo põe a boca torta", teimar; "não negar fogo pro cachimbo", estar pronto para tudo, no português do Brasil.

3) - s. vulva, na Bahia.

4) (o) - s.m. bebida feita com aguardente e mel de abelha para festejar o nascimento de um filho, no Nordeste do Brasil.

5) - s.m. órgão reprodutor das fêmeas, em Pernambuco.

■ BLUTEAU, 1789, p. 209. *cachimbo*, f. m. vasozinho de barro cônico onde se põe o tabaco a arder; tem hum cano onde fê embebe a extremidade de hum canudo, e a outra se mette na boca, do que cachimba, e por elle se sorve o fumo. § A fêmea do leme. § Cachimbos de folha de jlandres, onde se mettem velas, assentados n'hum quadrado da mesma lata, o qual fe prega onde fehão de pôr as velas. § Cachimbos, contas de coquilho.

CAÇULA. S. o mais novo dos filhos ou dos irmãos. *Eles falam caçula, mas na minha familia fala "rapa do tacho". A minha mãe falava: "a minha rapinha do tacho". Me chamava de rapa*

do tacho... era tudo pra mim assim! Achava muito carinhoso, era tudo mesmo. Porque todo mundo fica doido pra rapá a panela, né?!

▲ QUEIROZ, 2019, p. 69. *caçula*. filho mais novo. *O último cabritinho, por sinal, o caçula, escondeu-se dentro de uma caixa de relógio*. AMBRÓSIO, 1987. **caçulê**. filho mais novo. *Cachorra, traga-me a caçulê*. RIBEIRO, 1970.

▼ CASTRO, 2022, p. 340. *caçula*. ou *caçule, caçulo*, o mais novo dos filhos ou dos irmãos, no português do Brasil. Cf. *caçulo*. Do Kik. *kasuka* /Kimb. *kasule* /Umb. *okwasula*.

2) - s. o último a se manifestar no barco, na linguagem religiosa.

3) - exp. "o *caçula* é o *denço da família*", o filho mais mimado, o filho mais novo de um casal, no português do Brasil.

4) - s. ato de socar no pilão, quando duas pessoas fazem o jogo do *caçula*, batendo alternadamente com mãos de pilão, na Paraíba.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CACUNDA. S.f. (pessoa com) deformidade da coluna, com acentuada curvatura nas costas. *Corcunda*.

▲ QUEIROZ, 2019, p. 70-71. *cacunda*. costas. SIMÕES, 2014, Milho Verde; BYRD, 2005, Patrocínio. *O bicho-homem descarregou chumbo e fundanga na cacunda do elefante que saiu urrando de dor, espanto e medo*. GONÇALVES, [1994], Jatobá. *Eles punham o machado na cacunda pra tirar aqueles cernes de aroeira, pra fazer cerca de estaca, tudo carregado na cacunda*. POEL, 1981. **kacunda**. costas. BATINGA, 1994, Alto Paranaíba/Triângulo.

▼ CASTRO, 2022, p. 341. *cacunda*. ou *cadicunda, cocunda, caricunda, corcunda*, costas, lombo, dorso, corcova, giba, no português do Brasil. Do Kik/Kimb. *ka(di)kunda*.

2) - s.f. elevação, "*A madeira tem uma cacunda que impede um bom aproveitamento*", na Bahia.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CAFOFO. S.m. quarto, recanto privado reservado com coisas velhas e usadas. *Cafofó não é um nome se dá a alguma casa? Que ta comemorando alguma coisa... "vai lá no meu cafofó!"... "vai lá na minha casa que eu to comemorando", "vai lá no meu cafofó"*.

▲ QUEIROZ, 2019, p. 72. *cafofó*. homem branco. BYRD, 2005, Patrocínio.

▼ CASTRO, 2022, p. 341. *cafofó*. quarto, recanto privado reservado com coisas velhas e usadas, no português do Brasil. Do Kik /Kimb. *kafwofo*.

2) (o) - s.m. sepultura, no Nordeste do Brasil. Ver caju. Do Kik/Kimb. *kafwofo*, lugar de coisas mortas.

3) (o) - s.m. terreno pantanoso onde a decomposição de matérias orgânicas ocasiona exalações características das águas apodrecidas em charcos, no Nordeste do Brasil. Do Kik. *muufu* > *ka(mu)fufu*. lugar que exala mau cheiro.

4) - s.m. esconderijo, no jargão prisional.

5) - s.m. chute fraco; coisa sem consistência, fofa, em Pernambuco.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CAFUNDÓ. lugar ermo, remoto, distante e atrasado. S.m. *Cafundó tá falando de um lugar, né?! É o nome que ta dando pra uma casa também... ou que ta mandando pra algum lugar. É isso mesmo, ta mandando pra algum lugar... “vai pros cafundó”, é como se alguém tivesse querendo falar um palavrão, mas não fala o palavrão, né?! Fala “vai pros cafundó!”. Ta mandando pra algum lugar. / Lugar longe... “lá nos cafundó do Judas” (risos).*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 343. *cafundó*. ou *cafundó de judas*, *cafundório*, lugar ermo, remoto, distante e atrasado, “*onde Judas perdeu as botas*”, no Nordeste do Brasil. Cf. jebejebe. Do Kik./Kimb. *(ka)mfundu*, lugar distante.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CAFUNÉ. S.m. ato de coçar, de leve, a cabeça de alguém.

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 343. *cafuné*. ato de coçar, de leve, a cabeça de alguém, dando estalinhos com as unhas para provocar sono, no português do Brasil. Cf. *cafunar*. Do Kik. *kafunile* < *kafa*, ação de bater, estalar com os dedos.

2) (o) - s.m. pequeno caroço de dendê intercalado aos grandes, na Bahia. Do Kik. *kafuni*, restos da noz do dendê.

■ BLUTEAU, 1789, p. 212. *cafune*, f. m. Brasil. ch. estallos, que se dão na cabeça, como quem cata.

CALANGO. S.m. lagarto maior que a largatixa. *Eu conheço como calango, como iguana.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 77. *calango*. um réptil. *Ó, mas esse negócio de calango tá me ispiando aqui no buraco da cerca, eu 'inda vô cumê um ainda*. QCCAP, 2004.

▼ CASTRO, 2022, p. 344. *calang(r)o*. lagarto maior que a largatixa; (p. ext.) bíceps, muque do braço, no português do Brasil. Do Kik. *nkalandá/ Kimb. dikalanga*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CALUNDU. Exp. quando uma pessoa fica aborrecida, zangada. *Seria que a pessoa tá com algum problema com o outro que não quer resolver, mas preferiu fica calado*.

▲ QUEIROZ, 2019, p. 78. *calundu*. aborrecimento, melancolia, cabeça inchada. MACHADO Fº, 1943, São João da Chapada.

▼ CASTRO, 2022, p. 340. *calundu*. a mais antiga denominação de culto afro-baiano, registrada no séc. XVII na poesia de Gregório de Matos, e, em 1710, seguida por uma descrição de Nuno Marques Pereira, em *Peregrino da América*, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *kalundu*, obedecer a um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos, com música e dança.

2) (°) - s.m. mau humor, amuo, no português do Brasil. Do Kik. *kilunda / Kimb. kialundu*, o que recebe o espírito, referência ao aspecto carrancudo do rosto e em comportamento dos possuídos em transe pela divindade.

3) - exp. "*nos calundus*" ou "*de calundu*", zangado, agressivo, de mau humor, no Nordeste do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CALUNGA. S. *Calunga é o cemitério, né?!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 79. *calunga*. água. SIMÕES, 2014, Milho Verde. fala. BYRD, 2005, Patrocínio. *Oia eu vim lá de Angola/eu vim aqui curimá/ah, eu vim do calunga/eu vim aqui trabucá*. Capitã Pedrina de Lourdes Santos. TITANE, 1999, Oliveira. Língua africana, meia língua. VOGT; FRY, 1996, Patrocínio. mar. Entidade africana. BATINGA, 1994, Alto Paranaíba/Triângulo. mar. *Ucumbi oenda, auê, no calunga*. MACHADO Fº, 1943, São João da Chapada. Céu ou morte. DORNAS Fº, 1938, Itaúna. *calungo*. rio. SIMÕES, 2014, Milho Verde. *kalunga*. água. *Ê calunga me toma bebê/ê calunga me toma samba*. NASCIMENTO, 2003, São João da Chapada. *carunga*. rio. Vogt; fry, 1996, Milho Verde.

▼ CASTRO, 2022, p. 345. *calunga*. ou *kalunga*, o mar; o fundo da terra, o abismo; divindade poderosa; seus símbolos, na linguagem religiosa. Do Kik./ Kimb./Umb. *kalunga*, mar, morte.

2) - int. Salve! Vival na linguagem religiosa. Do Kik./Kimb. *kalunga!*

3) (°) - s.f. bibelô, qualquer imagem pequena, estatueta, boneco, fetiche, no Nordeste do Brasil. Cf. calunga de botica. Do Kik. *kolunga*.

4) (°) - s.f. cada uma das duas bonecas eminentes do maracatu, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *kalúnga*, eminente, insigne, pessoa de alta hierarquia.

5) (°) - s.m. ou *calungo*, *canunga*, rato pequeno, doméstico; (p.ext.) vadio, sabido; gatuno, na Bahia. Do Kik./Kimb. *kalúnga*.

6) (°) - s.m. ajudante, carregador de caminhão, no português do Brasil. Do Kik./Kimb./Umb. *kalonga* < *kalongela*, carregar.

VOGT; FRY, 2013, p. 345. *calunga*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CAMBADA. S.f. *Cambada... muita gente! “Ah, essa cambada de gente!”*, reunindo todo mundo num pote só e dando o nome “cambada”.

▲ QUEIROZ, 2019, p. 89. *cambada*. grande quantidade de pessoas. *tem que largá; num pode dá confiança a essa cambada de burro desse jeito!* SOUZA, 2009.

▼ CASTRO, 2022, p. 348. *cambada*. corja, agrupamento de pessoas, súcia, mangote de desocupados; penca, enfiado de coisas penduradas no mesmo gancho, cordel etc., no português do Brasil. Do Kimb. *kamba* + Port. -ada.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CAMISU. S.m. camisa sem gola e de manga curta, parte da indumentária feminina no candomblé. *Então... a gente dá assim Camisu, né?! A... a... Camisu são a camisa mais larga... calção... É, Axokekerê, tem vários nomes, assim... que a gente dá a partir da... até a roupa íntima tem nome, né?!*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 348. *camisu*. camisa sem fralda e sem colarinho, usada por pescadores; camisa sem gola e de manga curta, parte da indumentária feminina no candomblé, na Bahia. Port. camisão – < camisa.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CAMUNDONGO. S.m. ratinho.

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 348. *camundongo*. ou *camondongo*, o ratinho caseiro, no português do Brasil. Cf. calunga, catito. Do Kik./Kimb. *kamingondo*.

VOGT; FRY, 2013, p. 346. *camundongo*. Cf. quimbundo *ka-mundongo*, “ratinho” (AM, ME).

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CANDANGO. S.m. pessoa mal vestida, de mau gosto ou muito magra. *Candango es falam... “nossa, virou um candango”, “tá virando um candango”... Ta dando o nome pro menino que tá crescendo, mas que não ta tendo muito desenvolvimento não!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 89. *candango*. pessoa ruim, bandido. BYRD, 2005, Patrocínio. feijão. VOGT; FRY, 1996, Milho Verde.

▼ CASTRO, 2022, p. 348. *candango*. pessoa mal vestida, de mau gosto, no português do Brasil. Designação pejorativa que era dada pelos negros aos portugueses. Cf. mondrongo. Do Kimb. *kandundu*, branquicela, *kindangi*, pessoa de mau gosto.

VOGT; FRY, 2013, p. 347. *candango*. Cf. quimbundo *kandango*, “feijão” (AA).

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CANDOMBLÉ. S. local de adoração, terreiro, e de práticas religiosas afro-brasileiras dedicado a divindades africanas. *Então, o candomblé... Umbanda também. Porque, igual eu te falei, aqui em casa a gente trabalha os dois como se fosse um continuidade do outro. E aí, a umbanda faz tanta referência ao Orixá quanto candomblé, entendeu? A diferença é que quando a gente vai olhar no bem senso crítico, a umbanda ela é baseada no candomblé, e o candomblé é baseado no culto de África, né?! E aí, a gente vê o candomblé com a independência maior do que a umbanda, entendeu?*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 92. *candomblé*. religião afro-brasileira. *E conseguiram tirar a Santa com o candomblé*. POEL, 1981.

▼ CASTRO, 2022, p. 349. *candomblé*. local de adoração, terreiro, e de práticas religiosas afro-brasileiras muito difundidas na Bahia; culto ao conjunto de crenças religiosas dedicadas a entidades negroafricanas (santos); cerimônia pública festiva; (pejorativo) cerimônia de magia negra, de feitiçaria, macumba, no português do Brasil. Do Kik./Kimb./Umb. *kandombele* < *kulombela* < *kulomba*, rezar, invocar, pedir pela intercessão dos deuses e local onde se realiza o culto.

2) - s.m. associações religiosas afro-brasileiras, espécie de igreja independentes cada qual dirigida por uma personalidade sacerdotal (pai ou mãe de santo), submetida apenas à autoridade suprema dos inkisis, voduns ou orixás, e organizadas por linhas hierárquicas bem definidas

entre homens (Cf. ogã) e mulheres, mas privilegiando as mulheres, sempre a maioria no grupo; local e conjunto de suas cerimônias públicas, geralmente na casa de residência do líder religioso, na linguagem religiosa. Ver *bembé*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CANGA. S.f. tecido usado como saída-de-praia ou tecido com que as mulheres sustentam a criança amarrada em volta do corpo. *Então... a gente chama de Canga... A gente chama de Canga, né?!*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 350. *canga*. Camisa sem fralda e sem colarinho, usada por pescadores; camisa sem gola e de manga curta, parte da indumentária feminina no candomblé, na Bahia. Port. camisa – < camisa. tecido usado como saída de praia, no português do Brasil. Do Kik. nkanga < kanga, amarrar; tecido com que as mulheres sustentam a criança amarrada em volta do corpo.

■ BLUTEAU, 1789, p. 225. *canga*, f. f. o jugo, corri <que se jungem os bois para a lavoira, § Varas, de que os mariolas usam para levar suspensas no meio as cargas como caixas, pipas, &c.

CANGALHA. S.f. tipo de cesto, posto em lombo de burro, para transportar galinhas, mantimentos. *Cangaia... Capa de cangaia, né?!*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019)

▼ CASTRO, 2022, p. 351. *cangalha*. cesto, posto em lombo de burro, para transportar galinhas, mantimentos etc., na Bahia. Do Kik. *kangala*.

2) - s. óculos, na exp. "*Bota a cangalha no nariz*", na Paraíba, e em Porto Alegre..

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CANGUINHA. S.m. pessoa pequena, atarracada ou avarenta, mesquinho. *Pão duro? Quando a pessoa é egoísta... 'ah fulano é pão duro... é canguinha... egoísta'.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019): Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 328. *boca de afôfo*. pessoa que fala desbragadamente, no Nordeste do Brasil. Ver *boca de axá*. Cf. Port. boca de + Yor. (*a*)fofo, falar desbragadamente.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CANJICA. S.f. aquele alimento feito com grãos de milho branco, coco e canela. *Primeiro, que a canjica é de Oxalá, né?! Então, a canjica pertence aos Orixás Funfun, na verdade. Mas, vários agradados, aí... vários agradados: agrado pro Santo... saúde, limpeza.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 98. *canjica*. comida doce feita à base de milho, leite e açúcar. Quando acabô a cantoria, mandô chamá o pessoal pra entrá pra dentro pra comê a canjica. PEREIRA, 2005. **cangica**. certa bebida. GONÇALVES, 1995, Jatobá. **injeque**. milho, pipoca. BYRD, 2005, Patrocínio; VOGT; FRY, 1996, Patrocínio. **angiquê, ondiquê, onjaquê**. milho. GONÇALVES, 1995, Jatobá. **onjequê**. milho. MACHADO Fº, 1943, São João da Chapada.

▼ CASTRO, 2022, p. 352. *canjica*. papa de milho verde ralado a que se junta leite de coco, açúcar, cra e canela, na Bahia. Cf. mungunzá. Do Kik./Kimb. *kanjika*.

2) (o) - exp. "*socar canjica*", ficar muito tempo em pé, no Nordeste do Brasil.

3) - int. "*tocar fogo na canjica*", insuflar alguém; "*fogo na canjica!*", avante, pra frente, vamos trabalhar!, no Nordeste do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CANZUÁ. S.m. casa de uma pessoa, ou casa do candomblé. *Então, conheço essa palavra cazuá, é quando o Preto Velho está se referindo a sua casa... ele fala cazuá.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 353. *canzuá*. ou *ganzuá*, casa do candomblé; (pejorativo) casa suja e estragada, na Bahia. Do Kik./Kimb. *kanswa*, local de rezas, de bênçãos.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CAPANGA. S.m. pequena bolsa que se leva a tiracolo. *Então, conheço... Então, a minha mãe chamava isso de Capanga: “pega a Capanga lá pá gente sai!”. Mas, não era uma bolsa a tiracolo, é uma... uma bolsa de pano, né?! / E o capanga não é o que guarda o senhor... o que mais condição? Mais condição de pagar e ter um capanga, né?!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 100. *capanga*. espécie de bolsa artesanal. *Meteu a mão na capanga, tirô uma raiz, rapô, pôs num coitezinho, pegô a cachaça, e pôs lá um poquinho da cachaça, e misturô.* SOUZA, 2009.

▼ CASTRO, 2022, p. 353. *capanga*. 1) guarda-costas, jagunço, valentão que se põe à serviço de um chefe, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *kimpunga, kampanga, lutador.*

2) ou burrama, bruaca, pequena bolsa de couro que se leva a tiracolo para carregar munição e objetivos de uso, em viagem, no português do Brasil. Do Kimb. kimanga, sacola.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CAPENGA. Adj. Pessoa manca, torta, desajeitada, com o andar manquejando. *Capenga quer dizer também que a pessoa não está bem... “Ele ta capengando!”... Mas não ta falando que ele ta quase morrendo não!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 100. *capenga*. aleijado. BYRD, 2005, Patrocínio; VOGT; FRY, 1996, Patrocínio.

▼ CASTRO, 2022, p. 354. *capenga*. ou pengo, manco, coxo, no português do Brasil. Cf. *capenga*, *capengar*, *capenguear*. Do Kik. *kiapenga* /Kimb. *kimpenga* /Umb. *okupenga*, torto, desajeitado, andar manquejando.

VOGT; FRY, 2013, p. 347. *capenga*. Cf. português *capenga*, “manco” (AR).

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CAPOE(D)RA. S.f. nome dado a luta ou jogo de origem africana que consiste por movimentos de ataque e defesa, acompanhado de instrumentos de percussão.

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 354-355. *capoe(i)ra*. ou *capuera*, jogo atlético de origem banto, constituído por um sistema de ataque e defesa, de caráter individual, acompanhado pelo toque de berimbau, e que, apesar de intensamente perseguido até as primeiras décadas do séc. XX, sobrevive à repressão e hoje se amplia e se institucionaliza como prática desportiva regulamentada. Consta de duas modalidades: capoeira angola e capoeira regional, no português do Brasil. Ver jogo de capoeira, roda de capoeira. Do Kik/Kimb. *kambulila* > *kambulela*, ação de repelir, esquivar-se, aparar, rechaçar mutuamente, aos pares, com rasteiras e golpes de pé.

2) (o) - s.m. indivíduo ou grupo que pratica capoeira, no português do Brasil. Cf. *capoeirar*. *capoeirada*, *capoeiragem*, *capoeirista*.

3) (o) s.f. - vegetação que se desenvolve em terrenos onde houve lavoura, no português do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

COCHILAR. V. dormir levemente. *É... tirar o cochilo depois do almoço. Você vai lá e da uma dormidinha de meia hora.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 114. *cochilar*. dormir. A onça já estava com os olhos doendo de sono; já tinha cochilado umas três vezes. LÚCIO, 1944.

▼ CASTRO, 2022, p. 364. *cochila(r)*. (a ortografia correta deveria ser *coxilar*) dormir, dormir levemente; (p.ext.) descuidar-se, no português do Brasil. Do /Kimb. *kukoshila*.

2) - v. ficar demoradamente na mira da arma para fazer melhor a pontaria; o cavalo quando se aquieta sobre a égua, no instante do orgasmo, na Bahia.

CASTRO, 2022, p. 364. *cochilo*. ato de cochilar; cochilada; (p.ext.) descuido, no português do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

COTÓ. Adj. quem tem o braço ou perna mutilada. *Eu entendo que ele... uai, gente... ela tá mutilada, mas ela também está alejado. (...) Então, cotó não é o rabinho.. eu conheço a palavra cotó como se identificasse uma coisa pequena.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 368. *cotó*. quem tem o braço, perna ou mão mutiladas; galinha sem rabo, no português do Brasil. Ver *cotoco*.

■ BLUTEAU, 1789, p. 342. *coto*, £ m. pedaço v. g- de vela; de aza, a metade, que vai da junta para o corpo. § Cotos dos braços, o que resta delles cortada alguma porção.

CURAU. S.m. uma papa cremosa feita com coco e milho verde ralado, polvilhado com canela. *Já... já comi! Minha mãe fazia muito, né?! Por que a gente plantava na frente lá de casa e aí, na época né?! Como a família dela o pessoal é todo mundo baiano, cozinha bem... e aí a gente plantava o milho, ela mesmo fazia pamonha, o mingau, o curau... e aí eu não aprendi fazer, né?! Mas eu lembro que ela fazia muita coisa... broa de milho. Muito bom!*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ Não encontrado em ocorrências em pesquisas de campo realizadas em outras regiões do Brasil: Castro (2022); Vogt, Fry (2013).

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CARIMBO. S.m. selo, sinete, sinal público com que se autenticam documentos.

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 356. *carimbo*. selo, sineta, sinal público com que se autenticam documentos, na língua portuguesa em geral. Do Kik./Kimb. *kandimbu* /Umb. *Kandimbu*, sineta, marca pequena.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CARURU. S.m. iguaria feita à base de quiabo cortado, temperado com camarões secos, dendê, cebola, pimenta. (...) *o caruru, que é a... é o prato que a gente faz pros Erê leva tanto o quiabo picadinho quanto leva frango, quanto leva um pouco de dendê, quanto leva também o camarão seco, mas leva as castanhas... sim!*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 357. *caruru*. ou *calulu*, *cariru*, iguaria feita à base de quiabo cortado, temperado com camarões secos, dendê, cebola, pimenta, prato típico da cozinha baiana, no português do Brasil. C. *caruru* de folha. Do Kik /Kimb. *kalulu*, *kalalu*, prato típico à base de folhas, tipo bredo (*nlulu*) ou quiabo, dendê, camarões e peixe.

2) (o) - s. nome genérico de várias espécies de folhas da família das amarantáceas, no português do Brasil. Cf. *caruru* amargo, *caruru* azedo, *caruru* da guiné. Do Kik. (*ka*)*nlulu* /Kimb. *kalulu*, folha comestível amarga, bredo.

3) - s.m. (p.ext.) ou *caruru de cosme*, festa votiva, em homenagem a Cosme e Damião e aos Ibêji, geralmente para pagar promessa ou por quem tem filhos gêmeos, durante a qual o *caruru* é acompanhado de vatapá, arroz, feijão preto, milho branco cozido, farofa de dendê, pipoca, rolete de cana, rapadura, coco, acarajé, galinha de xinxim, acaçá, ovo cozido, dodô, inhame, tudo colocado em pratos de nagé aos pés da imagem dos santos, sendo servido, antes de todo mundo, sem talheres, numa gamela comum (ou individualmente em pratos de nagé), a sete crianças, na Bahia.

4) - s.m. (p. ext.) denominação aplicada não só especificamente ao *caruru*, como iguaria, mas a tudo o que o acompanha; qualquer festa (aniversário, batizado etc.) em que for servido o *caruru*, seja ou não, por promessa, na Bahia.

5) - exp. "*quem não tem quiabo, não oferece caruru*", quem não pode, não faz: "*café, caruru e casamento, só quente*", não perder oportunidades inadiáveis; "*panela que muitos mexem ou fica insossa ou derrama o caruru*", não dar ouvidos a opiniões alheias; "*cadê o angu pra comer com caruru?*", diz-se de alguém que conta bravatas, na Bahia.

6) -s.m. (no acalanto) "*Su, su, su, menino mandu, quem te pariu, que te dê caruru*", ou seja, "*quem pariu Mateus, que embale*", na Bahia.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CATINGA. S.f. cheiro fétido e desagradável do corpo humano, de certos animais e de comidas deterioradas. *Catinga...* “*Nossa, que catinha!*” *É, quando tá fedendo, né?!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 270. *oninga*. **oninga**, **oningue**, **anengue**. cheiro ruim. SIMÕES, 2014, Milho Verde. **oringa**. GONÇALVES, 1995, Jatobá. **morinha**. cheiro ruim. pessoa antipática. GONÇALVES, 1995, Jatobá. **oninga**. mau cheiro. **oringá**. poeira. MACHADO Fº, 1943, São João da Chapada.

▼ CASTRO, 2022, p. 360. *catinha*. ou *caxinga*, hircismo, cheiro fétido e desagradável do corpo humano, de certos animais e de comidas deterioradas, no português do Brasil. Cf. buzum, inhaca. Do Kil *kaninga* /Kimb *katinga*.

2) (0) - s.f. avareza; azar, má sorte, no Nordeste do Brasil. Cf. *canguinha*. Do Kik./Kimb. *(ka)ninga*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CAXUMBA. S.f. infecção que atingir qualquer tecido glandular e nervoso do corpo humano papeira. *Então, a palavra Caxumba que eu conheço é uma doença, né?! É uma doença infecciosa que dá nos gânglios ou glândulas, na região da garganta. Um caroço que se dá na região da garganta... Caxumba.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 363. *caxumba*. parotidite, inflamação da parótida, papeira, português do Brasil. Do Kik. *kavumba*/ Kimb. *kulukumba*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

COCOROCA/COROCA. Adj. pessoa com a idade avançada. *É alguém que tá falando que ficando velho... falando que a mulé/home tá ficando cocoroca ou cocoroco. “Ah, tá ficando cocorotau”... Mas aí dá-se o nome. O meu pai dá disso. Se a mulher for de Odé ele fala assim “tá ficando cocorodé”... É de Odé. É porque tá ficando velho. “Ah, tá ficando cocorofo”, que é de Fomo... É isso, ele dá o nome... que a pessoa além de velho, que é do Santo. Ele trás o nome do Santo, o nome do barco. Na Casa tá falando cocorodé Amum, que tá de morre mesmo... porquê tá velho e ainda por cima é de Oxóssi.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 364. *cocoroca*. Ver coroca. Do Kik./Kimb. *kolokota*.

CASTRO, 2022, p. 367. *coroca*. ou cocoroca, curuca, cururu, velho, caduco, decrépito, adoentado, pela idade avançada, geralmente precedido de velho/a, na Bahia. Ver babaquara. Do Kik./Kimb. *nkuluka*.

2) - s.f. mulher velha e feia, como no chiste: "*Moça coroca, quando cai no barracão, conversa dia e noite com o cão*", está sujeita a todo tipo de tentação, na Bahia.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CONGADO. S.m. auto popular durante o qual se celebra a coroação do rei do Congo e da rainha do Congo. *Tem o congado que é o encontro de pessoas que sai em nome de Nossa Senhora. (...) Quando eu falo congado, "Ah, vai tê um encontro de congado", então você já sabe que é o encontro de várias pessoas que saiu em nome de Nossa Senhora, né?! É o encontro dos congadeiros.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 117-118. *congado*. dança ritual em grupos chamados ternos ou cortes, executada durante a festa de N. S. do Rosário. *Saravá o povo de ingomba auê/ saravá o povo de Moçambique/oia o povo de congado ouê/ô no jira ni cunda no jira*. Capitão João Lopes. LUCAS, [1990], Jatobá. **congá**. o mesmo que Congado. *Ela é dona do conga, Sá Rainha*. PEREIRA; GOMES, 2000, Arturos.

▼ CASTRO, 2022, p. 366. *congada*. ou *congado*, congos, auto popular durante o qual se celebra a coroação do rei do Congo, o Manikongo, e da rainha Jinga, no Brasil. Do Kik./Kimb. *(mu)kongo*, povo do Congo + Port. *-ada*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

COTOCO. S.m. pedaço pequeno de alguma coisa? *Essa palavra cotoco também lá pro "ele é o cotoco!", o último filho da família que dá... ou o rabinho, cortou o rabo do cachorro ficou pequenininho. "Ele é o menor". "Ele é o mais novo da família, ele é o cotoco... Eu já ouvi falar isso. Mas, também já ouvi falar quando corta o rabo do cachorro "ficou só um cotoco".*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 368. *cotoco*. faca pequena e ordinária, no português do Brasil. Do Kik. *kotooto*, facão ordinário, pedaço que resta do facão.

2) (°) - s.m. ou *catoco*, pitoco, qualquer pedaço pequeno de alguma coisa, no Nordeste do Brasil. Ver cotoco de gente. Do Kik. *kototo*, pl. *bitoto* + Port. *toço*, pedaço de alguma coisa.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CUFÔ. Exp. modo de dizer que alguém faleceu ou maneira de se referir ao finado. *Eu falo cufô pra aquele que fez a passagem, né?! E pra nós que é de Matriz Africana até fala cufô mesmo, ou então fala que fez a passagem. Porque se fala perda parece que a gente não entendeu o processo de viver com o outro, né?! Então, a gente fala cufô... é!*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 369. *cufar*. v. morrer, no Nordeste do Brasil. Do Kik./Kimb./Umb. *kufa*. *cufô*. exp. modo de dizer que alguém morreu ou maneira de se referir ao morto, ao finado, na linguagem religiosa. Var. afô. Cf. *cufa* + Port. - ou > ô.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CUÍCA. S.f. *Isso não é a cuíca? Então, a cuíca é um instrumento, né?! Um instrumento que toca no samba.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 295. *puita*. *cuíca*. GONÇALVES, 1995, Jatobá. **puita, cuica**. instrumento de percussão. DORNAS Fº, 1938, Itaúna

▼ CASTRO, 2022, p. 369. *cuíca*. instrumento feito com um pequeno barril que tem numa das bocas um pele bem estirada e em cujo centro está presa uma pequena vara, a qual ao ser atritada com a palma da mão, faz vibrar o tambor, produzindo ronco, no português do Brasil. Ver vu. Do Kik./Kimb. *mpwita* /Umb. *opwita*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

CURANDEIRO. S. *essoa que trata de doenças através de ervas e plantas. A gente pode chamar ele de erveiro ou a gente pode chamar ele de raizero, né?! (...) Podemos chamar de curandeiro também.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019)

▼ Não encontrado em ocorrências em pesquisas de campo realizadas em outras regiões do Brasil: Castro (2022); Vogt, Fry (2013).

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

DENDÊ. S.m. fruto ou óleo vermelho obtido da palmeira, de grande uso na culinária religiosa afro-brasileira e baiana. *Então, é o famoso dendê, né?! Mas, tem dentro do dialeto, tem epô,*

que é óleo, né?! *Aí, epô pupá é o dendê. Pupá quer dizer avermelhado, tom escuro. Aí a gente define os dois assim: epô pupá e epô funfun... epô funfun é o azeite.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 141. *dendê. segredo. O padre entende do rosário dele, tem o seu dendê, o seu segredo.* PEREIRA, 2005.

▼ CASTRO, 2022, p. 353. *dendê. palmeira (Elaeisis guineense) ou o fruto da palmeira, no português do Brasil. Do Kik/Kimb./Umb. (o)ndende.*

2) (°) - s.m. azeite de cheiro, azeite de dendê, óleo vermelho obtido da palmeira dendê, de grande uso na culinária religiosa afro-brasileira e baiana; óleo de palma, no português de Portugal. Cf. aminjá, epô. Do Kik./Kimb. *ndenden.*

3) - s.m. (p.ext.) bruxaria, magia negra, coisa feita (ref. ao uso do dendê na culinária religiosa afro-brasileira), na Bahia.

4) - s.m. diz-se de uma moça assanhada, espevitada, na Bahia.

5) - exp. "*vadiar na tina do dendê*", esbofar-se, esfalfar-se, na Bahia.

6) - s.topônimo muito comum para ruas e ladeiras, na Bahia.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

DENGO. S.m. *Hunrrum, de carinho, de... com neném embalar. De acolher.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 374. *denogo. Ver dengue.*

2) – exp. “*o caçula é o denogo da família*”, o filho mais mimado, no português do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

EBÓ. S. nome dado a oferendas colocadas em determinados lugares. *O Ebó é tudo dentro da matriz africana, né?! O ebó ele muda até o caminho da pessoa... ebó ele limpa, ele estrutura, ele equilibra, né?! Tem um ebó pra cada coisa assim... Tem ebó pra tudo, né?! O ebó é que tem de principal dentro da matriz africana... O ebó da início a uma jornada grande. Começa fazendo um ebó pra limpeza do corpo e vai fazendo ebó... até mudança de caminho através do ebó, sim! Tem que saber botar o ebó, né?! Tem que saber que ebó, né?! Quando botá esse ebó. Mas, tem ebó pra tudo!*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 379-380. *ebó. despacho, oferenda propiciatória a Exu e às divindades, que em geral é deixada em alguma encruzilhada, dentro de um prato de barro onde se colocam,*

entre outras coisas, uma garrafa de cachaça, farofa de dendê, charutos, velas, dinheiro, fitas vermelhas ao lado de um galo preto, vivo ou não. Quando feito com bicho de quatro pés cantam-se sete cantigas, com galo (*akikó*), apenas quatro, na linguagem religiosa. Cf. akirijebó, elebó.

2) (°) - s.m. bruxaria, feitiçaria, no português do Brasil. Cf. bozó. Ver ebozeiro.

3) - s.m. (p.ext.) pessoa, coisa indesejável, no Nordeste do Brasil. Cf. mandu.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

EGUN. S. nome dado ao espírito dos desencarnados. Nome dado aos antepassados/ancestrais. *A gente chama de Vumbi. A gente chama também de Babaegum. Tem outro nome também que dá... “Ah, esse é Babá”, a energia né?! Alguém que já fez a passage.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 381. *egun*. ou *eguigun*, osso, na linguagem religiosa. Do Yor. *eegum*, *egigum*.

2) (°) - s.m. ou *egungun*, espírito do morto, a alma humana; o espírito desencarnado dos antepassados no culto nagô-keto, sempre tratado por babá; o mascarado na evocação ou aparição dos mortos, cujo terreiro principal se encontra na localidade de Amoreiras, na ilha de Itaparica, em frente à cidade de Salvador, na Bahia, na linguagem religiosa. Nomes: Babá Abaolá, Babaolá, Babaokim, Babá olukotum, Babá orumilá, Egun emaim, Egun lida. Símbolo: ixá. Santuário: ilessainhe. Sacerdote babá-ojé. Comida: iri. Cf. ilê iboicu. Ver cuntutó, vumbe. Do Yor. *égun*, *égúngún*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

FUBÁ. S.m. farinha de milho ou de arroz. *é o Fubá, né?! É feito com fubá!*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 393. *fubá*. farinha de milho ou arroz, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *mfuba*.

2) (°) - s.m. espécie de doce de amendoim, farinha e açúcar pulverizado, na Bahia.

3) (°) - s.m. ou juá, pó, película finíssima, esbranquiçada, que se desprende da pele ao se coçar ou quando arranham, no Nordeste do Brasil. Ver fubazento. Do Kik./Kimb. *mfuba* < *mfumfu*, pó, poeira; qualquer coisa pulverizada.

4) (o) - adj. diz-se do gado de pelo ruço, no português do Brasil. Cf. cafubá. Do Kimb. *mfumbu*, pelo, cabelo ruço.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

FULO. Adj. furioso, enfurecido, irritado. *Bravo... puto da vida!*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 394. *fulo de raiva*. extremamente enraivecido, exasperado, no português do Brasil. Ver fulo + Port. de raiva.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

FUNGAR. V. *Sentir cheiro... ta fungando.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 395. *funga(r)*. aspirar fortemente com ruído; respirar com dificuldade; absorver ou respirar pelo nariz; cheirar rapé; resmungar; ficar zangado; farejar, no português do Brasil. Cf. cafunhar. Do Kik./Kimb. *funga, funka*.

■ BLUTEAU, 1789, p. 644. *fungar*, v. n. fazer fonido, ou ronco forvendo o ar pelos narizes.

FUXICAR. V. fofocar, mexericar, conversar. *Então... fuxico é... nossa, fuxicar é complexo, viu?! Porquê o mesmo momento que eu falo “fulano ta fuxicando”, eu também tenho uma informação que ta chegando pra mim, que eu entendo como se fosse um “fuxico”. Eu falo “nossa, cê ta falando aqui, oh... ce ta fuxicando aqui”. A informação espiritual ela chega como se fosse um fuxico. Ela chega sutilmente “xiuxiuxiuxiuxiu” – som de ruído –. Mas, Fuxico não quer dizer que tá falando mal dos outros não. Fuxico que dizê que é informação que chega. De que modo ela chega? Ah, já fuxicaram aqui comigo... é, alguém me falou ou talvez esse alguém, muitas as vezes que fala, não é humano. Ai eu falo “fizeram fuxico aqui”. Ai todo fica assim querendo saber se é alguém que falou comigo... e não é! A espiritualidade é que trouxe a informação. Fizeram um fuxico: falaram comigo.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 396. *fuxicar*. ou futricar, mexericar, fazer fuxico, candonga, encrencar, no português do Brasil. Do Kik. *fuuzya* /Kimb. *kuseka*.

2) (0) - v. ou fujicar, remendar, alinhavar, no português do Bras. Do Kik. *futika* /Kimb. *fujika*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

FUXICO. S.m. artesanato feito de remendos, alinhavo com agulha e linha. *Então, ce sabe que a gente já fez uma cocha assim de Fuxico (40:21)? Esse nome a gente chama Fuxico... que, dizia a minha mãe assim “que quando a gente tava fazendu isso aí, a gente podia fala várias coisa. Inclusive, fazer Fuxico da vida dus’oto”. Isso daí, dava o nome Fuxico por causa disso: enquanto tava fazendu poderia, né?! Mas, quando tava fazendu a comida di Santo... isso aí era pá... é, tipo assim... “Agora é hora dessa atividade. E agora podi fala várias coisa. Porque, na hora da comida de Santu não podi fala não!”. Então, era o momento em que era permitido trazer muitas informações, inclusive, fuxicá, né?! Esse é o fuxico.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 396. *fuxico*. remendo, alinhavo com agulha e linha, no português do Brasil. Kik. *fujiko*.

2) (o) - s. mexerico, intriga; segredo, candonga, no português do Brasil. Cf. fuxico de santo. Ver *fuxicar*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

FUZUÊ. S.m. algazarra, ambiente com muito barulho e confusão. *Fuzuê vem de: “ah, vai ali que ta acontecendo um fuzuê!”... Uma confusão. Ou... é... geralmente tinha uma festa aí alguém começou a briga aí eles falaram “vai lá, que ta acontecendo um fuzuê!”... Bagunça. É confusão.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 150. *fuzuê*. confusão. A mata viveu o maior fuzuê de gritaria, piados e urros. GONÇALVES, [1994], Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 396. *fuzuê*. *fruzue*, *fuá*, algazarra, barulho, contusão, no Nordeste do Brasil. Do Kimb. *funzanzile*.

2) (o) - s. mexerico, intriga; segredo, candonga, no português do Brasil. Cf. fuxico de santo. Ver *fuxicar*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

GALINHA D’ANGOLA. S.f. a ave de criação parecida com a galinha, de pernas pretas com pintinhas brancas *Nossa, esse bicho é um empestado... é a galinha de angola. O bicho chato.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 397. *galinha d’angola*. ave galinácea oriunda da África, no português do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

GANGORRA. S.f. aparelho composto por uma tábua cujas extremidades se elevam e baixam alternativamente a impulso de quem montam as extremidades. *É balanço, gangorra.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 399. *gangorra*. balanço de crianças, tornado por uma tábua pendurada em duas cordas, no Nordeste do Brasil. Ver. João Galamarte. Do Kik. *kangala, kangula.*

2) (°) - s.f. aparelho para diversão infantil, uma tábua apoiada num espigão sobre o qual oscila, ocorrendo que as crianças montam as extremidades que sobem e descem alternadamente, no português do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

GARAPA. S.f. o nome da bebida extraída da cana-de-açúcar. *Garapa. A gente tem aqui... Meu pai planta muita cana, aí meu tio vende garapa.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 399. *garapa*. o caldo da cana, quando destinado à destilação; qual quer líquido que se põe a fermentar para depois ser destilado; bebida refrigerante de mel ou de açúcar com água, a que algumas vezes se adicionam gotas de limão; refresco de qualquer fruta; (fig.) coisa fácil de conseguir, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *ngwala-vua*, caldo espumante, refresco.

■ BLUTEAU, 1789, p. 652. *garapa*. bebida feita de calda, ou melaço com água, e limão no Brasil.

GINGA. S.f. movimento fundamental da capoeira, em que partem todos os golpes defensivos ou ofensivos. *Ginga vem de dança, né?! “Vamo ginga uma capoeira”. Vamo... é uma dança.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 417. *jinga*. (ginga) tipo de caneco usado nos engenhos para baldear o caldo da cana. Kik. *tinga*, pequena cabaça usada como caneco nos canaviais no Brasil.

2) (°) - s.f. movimento fundamental do jogo de capoeira, do qual partem todos os golpes defensivos ou ofensivos, no português do Brasil. Do Kik./Kimb./Chokwe *zinga, jinga*, enrolar, rodear, serpentear, balancear o corpo.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

INKISI/ORIXÁ/VODUN. nome das divindades cultuadas no candomblé. *Então, a divindade depende do Candomblé... Então tem o Candomblé que vai fala que eu tenho Santo, Orixá, Inkisi e Vodunsi.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 411. *inkisi.* ou inquite, designação genérica das divindades em congo-angola, na linguagem religiosa. Cf. orixa, vodun. Do Kik/Kimb. *nkisi* /Umb. *ekisi*.

CASTRO, 2022, p. 482. *orixá.* designação genérica das divindades do panteão ketu, na linguagem religiosa. Cf. inkisi, vodun. Do Yor. Òrísà.

2) (o) - s.m. designação genérica das divindades negro africanas cultuadas no Brasil, mais conhecidas do que outras através dos inúmeros estudos sobre o candomblé ketu da cidade de Salvador, no português do Brasil.

CASTRO, 2022, p. 528. *vodun.* designação genérica das divindades em mina-jeje, equivalente a inkisi e orixá; divindade ewe-fon, na linguagem religiosa. Do Fon *vodun, vódu.*

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

JAGUNÇO. S.m. valentão, guarda-costas de algum senhor de engenho ou fazendeiro. *Então, jagunço não é o caçado do negro no mato?*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 173. *jagunço.* guarda-costas. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 414. *jagunço.* valentão; guarda costa de um senhor de engenho ou fazendeiro; capanga, no português do Brasil. Cf. Do Kik./Kimb. *(j)hangunso.*

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

JIBI. S.m. *Livro de quadrinhos... Jibi.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 416. *jibi.* negrinho; meninote preto, no português do Brasil. Cf. moleque. Do Fon *(wi)wíwí/wíwíwí.*

2) (o) - s.m. nome de revista infanto-juvenil em quadrinhos que tinha um meninote negro como personagem; p. ext. qualquer revista em quadrinhos, no português do Brasil.

3) (°) - exp. "não estar no gibi", ser fora do comum, no português do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

JILÓ. S.m. alimento de sabor amargo. *É jiló... muito bom também! Ah, eu gosto de jiló frio... dele picadinho, salada, refogado... Nossa, menino! É ele e jurubeba: quem gosta, gosta... quem não gosta, não gosta!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 179. *jiló*. fruto do jiloeiro trazido pelos Angola. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 417. *jiló*. ruto do jiloeiro, de sabor amargo, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *njilu*.

2) - s. m. diz-se de um homem magro e cabeçudo, no Nordeste do Brasil.

3) - exp. "*se não existisse mau gosto, não se plantava jiló*", de referência a alguma coisa considerada extravagante, no Nordeste do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MACACO. S. espécie de primata.

▲ QUEIROZ, 2019, p. 1991. *macaco*. todas as espécies de primatas. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 436. *macaco*. s. símio; (p. ext.) adj. esperto, finório; feio, na língua portuguesa em geral. Ver macaco velho. Do Kik pl. *makaaku*, espécie de macaco vermelho e cinza, de rabo muito comprido: *makaaka(ta)*, chimpanzé.

2) (°) – s.m. maquinismo para levantar grandes pesos; casa de penhor; jogo da amarelinha, na Bahia. Do Kik. *(ma)kaka*, suspensor.

3) (°) - s.m. soldado de polícia, policial, mata-cachorro, na gíria dos cangaceiros, no Nordeste do Brasil. Do Kik. *(ma)káaka*, bárbaro, matador.

4) (°) - exp. "macaco velho não mete a mão em cumbuca", o ladino, "pentear macaco", ir às favas; "cada macaco em seu galho", cada qual em seu devido lugar, no português do Brasil.

■ BLUTEAU, 1789, p. 38. *macaco*, f. m. bogio, mono. § Macaco, maquina de erguer pesos, a qual consta de huma barra de ferro dentada que se ergue por meio de varias rodas, carretas, e de huma manivella. Mechan. de Marie.

macaco, adj. morrer morte macaca, chula, i. e. desgraçada.

MACAIA. S.f. nome que se dá a folha do fumo ou ao fumo. *Macaia é lá dentro da mata, né?! Macaia? É lá dentro da mata... o nome que se dá as folhas eu chamo de nsaba, eu chamo de mimo... ewe mimo.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 1993. *macaia*. **macaia**, **macanha**. fumo de rolo. SIMÕES, 2014, Milho Verde. **macaia**. erva, cigarro. VOGT; FRY, 1996, Alfenas. fumo de rolo. GONÇALVES, 1995, Jatobá. fumo. DORNAS Fº, 1938, Itaúna. **maconha**. Cannabis Sativa. **macanha**. pessoa negra. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 437. *macaia*. ou *macaio*, *macanha*, folha de tabaco, fumo; fumo de má qualidade, no português do Brasil. Do Kik. *madikaya*, Kimb. *madikanya*, Umb *makay*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MACONHA. S.f. fumo, cujas folhas e flores são usados também como narcótico. *Diz que é Maconha... Cannabis, né?!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 195. *maconha*. Ver *macaia*.

▼ CASTRO, 2022, p. 437. *maconha*. ou *macaia*, *macanha*, variedade de cânhamo, cujas folhas e flores são usadas como narcótico, no português do Brasil. Dizem os entendidos que a maconha que "serve" é "fêmea", que foi curtida, enquanto a maconha "macho" não presta, no jargão prisional. Cf. fumo de angola, diamba, liamba, mãe de aruanda, pango, tabaco de cão. Do Kik./Kimb. *makonya*, *makanya*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MAFUÁ. S.m. *É outra interpretação que ta falando é... “ah, aqui virou um mafuá”, as Entidade fala! Então essas últimas palavras que eu to percebendo, é as informações que o Ancestral trás... ele trás dessa forma. / Ah, bagunçado... tipo assim, a gente muito pro menino “oh, vai pentear esse cabelo que ta um mafuá’...bagunçado... a gente fala muito isso aqui.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 199. *mafuá*. confusão; local mal frequentado. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 439-440. *mafuá*. conjunto de coisas velhas, fora do uso; lugar onde se guardam essas coisas desordenadamente, no Nordeste do Brasil. Do Kik./Kimb. *mufwa*.

2) - s casa velha: briga, conflito, desordem, no jargão prisional.

3) – s.m. feira ou paque de diversões, no Nordeste do Brasil. Ver *fuá*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MANDINGA. S.f. *Mandinga é como se... “Ah, fulano tá fazendo mandinga...”. É como se a pessoa precisa de um cuidado e o outro fosse cuidar dele. Então eu falo assim... “Ah, fulano ta fazendo uma mandinga aqui pra mim!”. Pode ser uma mandinga pra ajudar a pessoa conseguir um emprego, sabe?*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 206. *mandinga*. feitiço. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 453. *mandinga*. bruxaria, ardil, feitiços (p.ext.) mau olhado, no português do Brasil. Kik./Kimb. *mazinga*, ação de complicar, de impedir por feitiço.

2) (o) - s./adj. denominação de um povo oeste africano, do grupo de língua mandê, que foi trazido para o Brasil durante a escravidão. CF. Mandinga ou Malinke.

3) - exp. "*Quem não pode com mandinga, não carrega patuá*", fazer ou pretender algo além do que pode, na Bahia.

4) - s. treta, esconder as intenções, escamotear, no Nordeste do Brasil.

■ BLUTEAU, 1789, p. 51. *mandinga*. f. f. African. feitiçaria; feitiços

MARACUTAIA. S.f. negócios ilícitos/contra a lei, fraudulenta, envolvido em trapaça.

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 456. *maracutaia*. engodo, trapaça, no português do Brasil. Cf. macuta. Do Kimb. *mediakutola*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MARIMBONDO. S.m. nome dado ao inseto/vespa que ao entrar em contato com seres humanos pode picar? *Esse é marimbondo.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 216. *marimbondo*. vespa. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 447. *marimbondo*. ou moribondo, vespa, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *madimbondo* /Umb. *omalimba*.

■ BLUTEAU, 1789, p. 59. *maribondo*. f. m. > especie de vespa do Brasil, que morde, e deixa hum ardor por algum tempo.

MAXIXE. S.m. fruto do mazizeiro. *Maxixe. Gostoso, viu? Afogadinho (...)ah, ele é meio azedinho... mas, ce corta esses pelinhos dele aí oh, e faz ele quadradinho. Uma delícia refogado!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 226. *maxixe*. fruto do maxixeiro. – certa dança do século XIX, na qual os casais dançavam unidos com os ramos desta planta. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 450. *maxixe*. Fruto do maxixeiro, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *mansise, masisi*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MIÇANGA. S.f. bolinhas de vidros coloridas, próprias para contas, colares, brincos. *Então... aqui a gente chama... Pra fazer os Fio de Conta, né?! É... a gente chama de Miçanga.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 226. *miçanga*. conta para colar. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 453. *miçanga*. Contas de vidro coloridas, próprias para colares, brincos; bijuteria, na língua portuguesa em geral. Do Kik./Kimb. *minsanga*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MINHOCA. S,f, nome do animal que vive debaixo da terra, sem patas, que e parece com uma cobra e que ajuda na adubação das hortas? *Nossa, eu chamo de minhoca.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 229. *minhoca*. certo anelídeo. GONÇALVES, 1995, Jatobá. **nioka**. cobra. *Nem bem a Siá Nioka fechou a boca, ouviram um pocotó, pocotó...* GONÇALVES, [1994], Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 454. *minhoca*. Verme anelídeo, na língua portuguesa em geral. Cf. *kinioca*. Ver *bimba*. Do Kik./Kimb. *(mi)nyoka*, cobra.

■ BLUTEAU, 1789, p. 54. *minhoca*. MINHOCA, f. f. ver-me vulgar, que vive debaixo de pedras em lugares, que lentejão, ou em buracos na terra, parecem-se com as lombrigas.

MOLEQUE. S.m. menino, garoto, menino. *Moleque é quando eles fala menino, né?! A minha mãe falava menino “fulano já tá ficando menino... já tá virando moleque”. Que é porque ta crescendo, né?!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 234. *moleque*. criança problema ou marginal. Num primeiro momento, usado para referir-se a escravo entre os treze e quinze anos de idade. GONÇALVES, 1995, Jatobá. menino. *O moleque, quieto, nem se mexeu.* LÚCIO, 1944.

▼ CASTRO, 2022, p. 458. *moleque*. Contas de vidro coloridas, próprias para colares, brincos; bijuteria, na língua portuguesa em geral. Do Kik./Kimb. *minsanga*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MORANGA. S.f. variedade de abóbora. *Essa aí é muranga, né?!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 233. *moganga*. certa abóbora. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 282. *abób(o)ra moranga*. ou *abóbora-moganga*, *abóbora-da-guiné*, espécie de abóbora. Cf. *cambalenga*. Do Port. abóbora + Kik. *manyangwa*, abóbora.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MORINGA. S.f. recipiente de barro, bojudo e comprido em forma de garrafa para conter e refrescar água? *A gente chama de bina... A minha mãe chamava de bina, né?! Meu pai chama moringa... “Pega a moringa...!” (...)* tá lá no *Quarto de Santo, porque coloca água nela pá fica fresquinha, sabe?*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 239. *morringa*. vaso de barro para água. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 460. *moringa*. ou *moringue*, *muringa*, *bilha*, *quartinha*, *cântaro* de barro em forma de garrafa, comprida, para conter e refrescar água, no português do Brasil. Cf. *quartinha*. Cf. *perna de moringa*. Do Kik./Kimb. *mudingi*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MOQUECA. guisado de peixe ou mariscos, podendo também ser feito de galinha, carne, ovos, etc., regado a leite-de-coco. *Sim! Do peixe... é o peixe em calda com vários temperos, né?!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 338. *moqueca*. prato à base de peixe. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 460. *moqueca*. Ver *muqueca*.

2) MUQUECA 1) (°) - s.f. Ver *moqueca*, forma dicionarizada, guisado de peixe ou de mariscos, podendo também ser feito de galinha, carne, ovos etc., regado a leite de coco, azeite de dendê e pimenta, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *mukeka* < *kuteleka*, guisar.

2) - s.f. (p.ext.) diz-se de alguma coisa mole, misturada, sem consistência; cataplasma de sumo de ervas, na Bahia.

3) - s.f. enfiada de peixes miúdos, na bacia do São Francisco.

4) - s. espécie de vatapá, no Ceará.

5) - s. cigarro de fumo picado, grosseiro, que se enrola em palha de milho ou papel, na Bahia.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MUAMBA. S.f. contrabando, fraude, roubo, furto de mercadoria, escamoteação. *É como se fosse um alguém que tivesse lidando com uma coisa que não é... que não tá autorizado pra lidar todos os dias. Vamos supor, droga... “Ah, fulano tá trazendo aí muamba”. Que é várias coisas e... ou uma pessoa que vende uma infinidade de coisa... “Ah, o camarada já tá chegando com aquelas muamba dele!”. É porque ele vende várias coisas, né?! E é isso... e eu sempre vejo assim o lado do pejorativo, sabe? Do negativo também. Porque podia falar o vendedor X ou o camarada que vende mil trecos. Mas, fala que ele vende muamba. Talvez, porque seja sem nota, talvez é porque comprou tudo lá em 24, 25 de março e trouxe. Não sei! Ou muamba, um produto sem qualidade... eu num... sabe? Vários sentido, né?!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 240. *muamba*. feitiços. SIMÕES, 2014, Espinho; negócios escuros, contrabando. GONÇALVES, 1995. Jatobá. **moamba**. feitiçaria. tinha aquele negro só prá fazer moamba, feitiçaria, só pra trabalhar com aquilo. POEL, 1981.

▼ CASTRO, 2022, p. 461. *muamba*. ou *moamba*, feitiço, bruxedo, no português do Brasil. Do Kik. *(m)wamba*.

2) (°) - s.f. ou moamba, contrabando, fraude, roubo, furto de mercadoria, escamoteação; velhacaria; preguiça, madraçaria, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *muhamba*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MUQUIFO. *O muquifo é a casa que ta cheio de velharia, né?! Outro nome dado a casa, assim “nossa, essa casa é um muquifo”... Que ta com muita coisa antiga, sabe?*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 248. *muquifo*. bordel. BYRD, 2005, Patrocínio; BATINGA, 1994, Alto Paranaíba/Triângulo.

▼ CASTRO, 2022, p. 464. *muquifo*. Lugar mal frequentado, espelunca, no português do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MURUNDU. S.m. amontoado de terra. *Murundu não é um... “ah, vai lá pr’ocê vê, fulano fez um murundu lá!”, quer dizer que a pessoa colocou uma coisa que ficou muito alta. (...) “alguém que fez um murundu”. Alguém que pôs uma coisa que ficasse obstruindo lá... coisa grande, assim! No caminho ou no chão... é... Uma coisa grande que ficasse impactando lá oh... ou que ficasse, assim... é tendo dificuldade pro outro acessar... pro outro passar!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 249. *murundú*. morro. *A gente vê um murundú, é o mais alto que tem lá*. POEL, 1981. morumbo. osso, junto ao vergalho, também chamado Pai João. Por extensão, diz-se de qualquer coisa difícil de ser resolvida. MACHADO Fº, 1943, São João da Chapada.

▼ CASTRO, 2022, p. 465. *murundu*. ou *murundum*, *murungu*, montículo de terra, amontoado de coisas, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *(mu)lundu*, monte de barro feito por térmitas, em forma de cone.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MUVUCA. S.f. *Então, a já movuca já é uma coisa muito boa, né?! Que eu entendo a Muvuca assim: “vamo lá pá aquela movuca e tal!”. Que é uma comemoração, que ta cheio de gente e que tem toque, que tem dança, que tem música. Isso é uma movuca pra mim. Um modo que eles estão comemorando lá que fala a minha linguagem também, né?! “Vamo lá naquela movuca e*

tal!” Um momento que tá tuftuftuf as coisa acontecendo e os povo cantanu... é... é aquele momento ali, de muita gente comemorando, se alimentando... É!

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 466. *muvuca*. confusão, agitação, festa familiar de última hora, improvisada, no português do Brasil. Ver assustado. Do Kik. *muruka, mavuka*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

MUXIBA. S.f. *Pelanca (risos)... Oh, é muxiba de carne, que só tem gordura... é, pessoa mais velha, fala “nossa, só ta a muxiba”.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 466. *muxiba*. pelanca: carne de boi cheia de nervos e magana português do Brasil. Do Kik. *musiba* Kimb. *musima*, nervoso, magro, descarnado.

2) – s.f. peitos moles e caídos de mulher, no Nordeste do Brasil Cf. malaca.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

QUIABO. S.m. *O quiabo... o quiabo é tudo na Casa, né?! O quiabo é tudo na nossa Casa, principalmente, a Casa aonde que mora o povo de Xangô, né?! inlá... inlá que a gente chama ele!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 298. *quiabo*. certo legume de origem africana. GONÇALVES, 1995, Jatobá,

▼ CASTRO, 2022, p. 496. *quiabo*. Muito usado na cozinha cerimonial afro-brasileira, no português do Brasil. Ver *quisombô*. Cf. caruru. Do Kik/Kimb. *kingombo* > *kingambo* > *kyambo*.

2) – exp. “*levar na cuia dos quiabos*”, ser punido pelo que não deve. “*tomar na cuia dos quiabos*”, ser logrado; “*escorregar no quiabo*”; desmascarar-se; “*escorregar como baba de quiabo*”, diz-se de alguém pouco confiável, cheio de artifícios, um pilantra, no Nordeste do Brasil. Ver *caruru*.

3) - s.m. chiste ref. à mulher grávida, na Bahia: “*Lá vem quiabo, lá vem pepino, lá vem a massa, de fazer menino*”.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

QUILOMBO. S.m. *Nó, eu posso dizer que o quilombu... o quilombu é o meu bairro, a minha cidade. Aonde que eu desenvolvo... é... várias tarefas assim voltada para o meio ambiente. O*

quilombu é o lugar onde que eu me estabilizo, né?! O quilombu é o local onde que eu encontro estrutura, onde que eu encontro paz... Aonde que eu consigo desenvolver toda essa atividade a qual foi implantado em mim, que a minha matriarca ela constrói, né?! esse legado. E esse legado que eu entendo que é direcionado para a minha pessoa... Dentro do quilombu ela consegue, é... fazer todo esse ensinamento. Voltado para a natureza, voltado pros elementares, voltado para o Ilê Axé. A partir daí, eu entendo também... é... o quanto que esse lugar é específico na cidade: é um lugar muito especial aonde que a gente tem todas as plantas disponível, aonde que nós temos ali uma moita de bambu que ... aonde que nasce Iansã... aonde que tem um curso d'água. Então, nós estamos aí, eu tenho um entendimento que esse lugar nos completa, que esse lugar onde que a gente coloca folha, coloca raiz e ele germina... E daí, é... as consequências desse germinar, né?! Germinou, tá disponível pá pegá. Teve a autorização de Ossani pá pegá, pá benzê, pá passa na pessoa e tê o resultado esperado, sabe?

▲ QUEIROZ, 2019, p. 300. *quilombo*. local onde se refugiavam os negros esvrazizados que fugiam dos senhores. *fugiu e alcançô o quilombo da Serra das Alma, e nele já havia otros lá iscundido, dos rigô do senhor lá da fazenda do Buraca*. SOUZA, 2009. Esconderijo de escravos fugidos. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 499. *quilombo*. povoação de escravos fugidos; o mais famoso foi Palmares, construído em Alagoas, no séc. XVII, sob a chefia de Canga Zumba e Zumbi, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *kilombo*, aldeamento.

2) (o) - s.m. auto popular figurando escravos fugidos que lutam pela posse da rainha, mas terminam derrotados e vencidos como escravos, no português do Brasil.

VOGT; FRY, 2013, p. 378. *quilombo*. Cf. quimbundo *kilombo*, “conjunto de forças militares”, “lugar de reunião ou senzala de trabalhadores” (AA).

■ BLUTEAU, 1789, p. 277. *quilombo*. F. m. (*usado no Brasil*) a casa fica no mato, ou ermo, onde vivem os calhambolas, ou escravos fugidos. Ord. Collecção ao L. 4. T. 47. n. 1.

QUITANDA. S.f. *Quitanda é tudo aquilo que a gente arrumou pra gente comer, né?! E aí fala assim “vamo lá que já ta servida a quitanda”. É porque preparou vários bolo, vários biscoito e já está servido pra tomar café. / Quitanda é lugar onde vende muita coisa... “quitando do seu zé”.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 314. *quitanda*. biscoitos. – vendinha. *Ês tomaro café cum quitanda, mas num vei ninguém*. SOUZA, 2009; GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 50. *quitanda*. pequeno estabelecimento onde se vendem verduras e frutas.

- 2) – s.f. tabuleiro em que os vendedores ambulantes expõem a sua mercadoria.
- 3) – s.f. conjunto de doces e salgados feito com massa de farinha; pastelaria, no português do Brasil, Do Kik./Kimb. *kitanda*.
- 4) – s. nome de um antigo engenho no Recôncavo na Bahia.
- Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

QUITUTE. S.m. *Nossa! Quitutes... vários quitutes. Vários assados!*

- ▲ QUEIROZ, 2019, p. 315. comida fina. GONÇALVES, 1995, Jatobá.
- ▼ CASTRO, 2022, p. 502. *quitute*. petisco, iguaria de apurado sabor, no português do Brasil. Do Kik. *kilute*.
- Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

QUIZOMBA. S.f. *Quizomba é o lugar aonde qui nós vamu. Quizomba é nome que se dá ao tempo inteiro aonde que a gente tamo fazendo cuidado com negro, a valorização do negro, a festividade do negro, o reconhecimento dessas pessoas, né?! A verdade é que quizomba é um nome que trata do resgate dessa população negra. Então, é do trabalho que é feito, do reconhecimento, da leitura desse corpo preto, do entendimento, do respeito.*

- ▲ QUEIROZ, 2019, p. 317. *quizumba*. festa, bagunça, confusão. BYRD, 2005, Patrocínio.
- quixumba.** GONÇALVES, 1995, Jatobá.
- ▼ CASTRO, 2022, p. 503. *quizomba*. festa, celebração, na linguagem religiosa. Do Kik./Kimb. *kizomba*.
- Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

QUIZILA. S.f. tabu, interdição. *Quizila é alguma coisa do meu Orixá que eu não posso, né?! E aí, é... eu... Vamo supor que seria uma coisa do meu Santo que eu não posso é abobora. E se eu me alimentar de abóbora eu fico quizilada com o meu Orixá. Às vezes eu sinto, as vezes não... depende! Mas, na maioria das vezes a pessoa cai duro, fedendo no chão, passando mal. E aí tem que fazer a leitura, né?! Do quê que foi que se alimentou... se é quizila ou não. A quizila é alguma coisa que não bate, né?! Que te intoxica.*

- ▲ QUEIROZ, 2019, p. 316. *quixila*. tabu, preceito. GONÇALVES, 1995, Jatobá.
- ▼ CASTRO, 2022, p. 502. *quizila*. Ou *kizila*, tabu interdição religiosa, a exemplo de não poder comer abóbora para quem é de Yansã, ou amendoim, para quem é de Oxóssi, na linguagem religiosa. Cf. euó Var. *quijila*. Do Kik. *kizila*/ Kimb. *kijila*.
- Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

SACANA. Interj. *Sacana – pessoa – vem de uma sacanagem, né?! De uma coisa que a pessoa fez e aí, olha o entendimento nosso e é lógico que essa palavra o significado dela não poderia ser outro sem se levar tudo pro lado da confusão... né?! É... Sacana é alguém que fez uma coisa que não foi positiva e aí você fala que ele fez uma sacanagem: “o cara foi sacana!” ou “aquela moça ta sendo sacana, fazendo aquele...”. É questão de comportamento, né?! Comportamento que ta tendo naquele momento não foi bom.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 320. *sacana*. mau-caráter. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 508. *sacana*. canalhas patife, no Nordeste do Brasil Do Kik./Kimb./Umb. *sakanina*, motejar!

2) indivíduo desprezível, ser vergo ninas pessoa zombeteria, trocista, libertina, no Nordeste do Brasil. Cf. *sacanagem*, *sacanagem*, Do Kik./Kimb./Umb. *sakanina*, zombar, não levar a sério.

3) - s. homossexual, na Paraíba.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

SAMBA. S.f. dança e música popular de origem afro-brasileira. *Então, a gente fala que é samba, né?!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 326. *samba*. dança e ritmo de origem africana. *Intão, chegou o pai Urubu com uma certa quantidade de iscravos pra dançá o semba*. SOUZA, 2009; dança dos negros. MACHADO F^o, 1943, São João da Chapada. *samba*. certo ritmo, dança. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 509. *samba*. título de mameto, em congo-angola. Ver *Samba Diamongo*. Do Kik./Kimb. *nsamba*.

2) (°) - s.m. dança e música popular brasileira de compasso binário, com acompanhamento sincopado; a música que acompanha essa dança, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *samba*, rezar, orar, com festividade.

3) - s.m. baile da plebe, também chamado arrasta-pé, forrobodó, na Paraíba.

4) (°) - s.m. (p.ext.) festividade barulhenta, acompanhada de música e dança com confusão, briga, no português do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

SENZALA. alojamentos que eram destinados aos escravizados no Brasil.

▲ QUEIROZ, 2019, p. 324. *sanzala*. local em que os escravos eram colocados, normalmente de condições precárias. *Aí esse negro, ele era peão, e lá em baxo, na fazenda do Delgado, perto*

do Vau, tinha ota sanzala lá, do Carlos de Paula. SOUZA, 2009; sanzala. morada dos escravos. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 512. *sanzala*. ou *sanzala*, alojamentos que eram destinados aos escravizados no Brasil. Do Kimb. *sanzala*, Kik. *sanzala*.

2) - s.f. a morada mítica dos "escravos" dos inkisis, na linguagem religiosa.

■ BLUTEAU, 1789, p. 392. *sanzala*, £ £ no Brasil, a casa de morada dos pretos escravos.

SUNGA. S.f. calção de banho-de-mar. *Então, igual eu te falei, eu conheço por sunga e também ser axokekerê.*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 514. *sunga*. calção de criança, calções de banho de mar para homens; cuecas, calcinha de menino, fofa, com elástico nas pernas, no português do Brasil. Ver sunga neném. Cf. tanga. Kik. *sunga*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

TIPOIA. S.f. lenço ou tira de pano que se prende ao pescoço para descansar braço ou mão doente. *A Tipoia, né?! Então, a minha mãe ela falava que isso aí é uma Tipoia, né?!: “pega lá o pano pá fazê tipoia, pá apoiá o braçu”.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 339. *tipóia*. pano, amparo para braços. antes, usado para designar rede para descanso ou para carregar defunto. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 520. *tipoia*. suporte de rede; rede pequena para criança. Do Kik./Kimb. *kitipoyi*, rede.

2) (°) - s.f. lenço ou tira de pano que se prende ao pescoço para descansar o braço fraturado ou mão doente, no português do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

TITICA. S. *O significado de titica é assim... “ah, esse aí ta uma titica!”, como se fosse um coco, né?!*

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 520. *titica*. merda, coisa sem valor, excremento de aves, no Nordeste do Brasil. Do Kik./Kimb. *tiitika/ matika*.

2) - exp. "*titica de galinha*", dito com desprezo sobre alguém ou alguma coisa, no Nordeste do Brasil.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

TUTU. S.m. feijão cozido engrossado com farinha, toucinho de porco, carnes salgadas. *Hmmmm, gente... eu vou chama de tutu. Ta abrindo o apetite esse tutu, aí! (risos)... Ai, saudade da minha mãe. A minha mãe amava fazê um tutu assim, e era carne de porco, e colocava toucinho, colocava cebolinha, salsinha... E ainda vinha um ovo cozido, ainda!*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 344. *tutu*. prato à base de feijão. Ser fantástico. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 523. *tutu*. papão, ente imaginário que amedronta crianças, frequente em acalantos e contos populares, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *bi-*, *ki-tutu*.

2) (°) - s.m. feijão cozido, engrossado com farinha, toucinho de porco, carnes salgadas, no português do Brasil. Var. *tutu* de feijão. Do Kik./Kimb. *(ki)tutu*.

3) (o) - s.m. mandachuva, fanfarrão, gabola, no português do Brasil. Do Kik. *(ki)ntutu*.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

UMBANDA. S.f. religião afro-brasileira que assimila elementos do candomblé, do espiritismo e do catolicismo.

▲ QUEIROZ, 2019, p. 348. *umbanda*. certa religião. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 525. *umbanda*. religião afro-brasileira, que surgiu no século XX, com assimilação de elementos do espiritismo kardecista e do catolicismo, em que seus cultos não costumam usar azeite-de-dendê para fins ritualísticos, nem catular seus iniciados; (p.ext.) bruxedo, magia branca, no português do Brasil. Ver abrir jira. Cf. candomblé, macumba, kimbanda. Do Kik./Kimb./Umb. *(m)banda*, tabu, coisa sagrada, bruxedo < *bandala*, invocar os espíritos, suplicar.

■ Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

URUCUBACA. S. má sorte, azar. *Urucubaca é como se a pessoa... "Ah, você não está bem?... Ah, você tá com urucubaca!". Então, seria um modo de lê alguma coisa que não tá legal no outro... Fala: "vamo cuidar, que você ta com urucubaca!"*.

▲ QUEIROZ, 2019, p. 350. *urucubaca*. azar, praga, sarna. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 536. *uru(cu)bac*a. falta de sorte, azar, caiporismo, má sorte, caruara, no português do Brasil. Do Kik. *lukubuka*.

- Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

XINGAR. V. insultar, ofender com palavras.

▲ QUEIROZ, 2019, p. 363. *xingar*. esbravejar. *Eles xingava de tudo mesmo, xingava muito, né?* SOUZA, 2009; zangar. **rexingar**. resmungar. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 532. *xinga(r)*. insultar, ofender com palavras, injuriar, no português do Brasil. Do Kik./Kimb. *kukoshinga*.

- Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

YALORIXÁ. S.f. nome dado a sacerdotisa ou ao sacerdote dos cultos de tradição africana no Brasil. Geralmente é pai e mãe de santo, né?! Mas, tem babalorixá, yalorixá. (...) Então, babá é pai, yá é mãe.

▲ Não encontrada nos registros de falares, cantos e contos africanos em Minas Gerais: Queiroz (2019).

▼ CASTRO, 2022, p. 534. *yalorixá*. Sacerdotisa ketu, no português do Brasil. Cf. mãe de santo. Do Yor. *iyálòrisá*.

- Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

ZUMBI. S.m. *Assim, bom... a gente vê nos filmes pessoas mortas. Zumbi, né?! Que morre e revive. Agora tem o Zumbi que era o, Zumbi dos Palmares. Que era um guerreiro.*

▲ QUEIROZ, 2019, p. 113. *cazumbi*. espírito. BYRD, 2005, Patrocínio. **zumbi**. espírito. GONÇALVES, 1995, Jatobá.

▼ CASTRO, 2022, p. 540. *zumbi*. líder da República de Palmares, o Gangazumbi, sucessor de Gangazumba, no português do Brasil. Do Kik. *nzumbi*, auxiliar, ajudante.

2) (°) - s.m. alma errante, alma dos bichos, espectro, fantasma que vagueia em casa altas horas da noite; pessoa de hábitos noturnos. Cf. muzambê, sussu, tutu. Do Kik. *mvumbi*.

3) - s.m. ou cazumbi, pessoa muito magra e pálida, no Nordeste do Brasil. Do Kik. *(ka)mvumbi*.

- Não encontrada em dicionário do português brasileiro: Bluteau (1789).

10. EM CADA CORAÇÃO HÁ UM QUILOMBO PULSANDO: CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir deste trabalho, depreende-se que as *Africanias*, ao representarem elos entre as línguas africanas que foram faladas no Brasil e o português europeu, arcaico e regional, confirmam a vitalidade dos territórios africanos e diaspóricos como agências do legado de além-mar. Como visto, a sócio-história do Brasil condicionou uma nova variedade da língua portuguesa, fruto de uma africanização resultada não apenas de fatores linguísticos favoráveis, mas também de interações de ordem social. Aspectos de uma nova língua que as políticas empreitadas na colônia e, hoje, com a gramática normativa têm tensionado a um espaço de estigma.

Mas certo é que a presença africana tem resistido a séculos no Brasil, em que o léxico da língua que aqui se fala tem sido uma das principais evidências do arcabouço que sai forçosamente do continente para se fixar nesta diáspora. E uma vez constatado a integração desse aporte, no que ora Castro (2022) conceitua enquanto níveis socioculturais de linguagem, chegou-se, assim, ao Quilombo de Mangueiras, terra preta fixada no alto de Belo Horizonte, que gesta a história passada, atual e futura de dezenas de moradores.

A singularidade de Mangueiras se une ao enredo de tantas outras comunidades irmãs que resistem ao intemperes da colonidade, instaurando-se como sociedades e Estados dentro de seu próprio país. Assim sendo, a partir da elaboração do esboço de glossário, buscou-se revelar dados linguísticos ainda não sistematizados na comunidade investigada, em que o léxico (formalizado no produto exposto) se tornou a própria fonte e testemunho da comunidade, contando por si só a história do lugar.

Assim sendo, como objetivo geral, constata-se que o *corpus* da língua falada pela comunidade, como manifestação de sua cultura, se expressa através de heranças partilhadas de forma coletiva pelos seus membros. Não ao acaso que, ao elucidar o léxico do grupo, em suas relações entre língua(gem), cultura e memória (objetivos específicos), é possível afirmar que as vozes da comunidade – sistematizados através do esboço de um glossário – mantêm relações ininterruptas entre as áfricas aportadas no Brasil, principalmente, no que tange o seu reflexo e papel para a compreensão de mundo dos remanescentes.

Pondera-se, com isso, que este trabalho responde a problematização que o fez surgir, uma vez que: a) apresenta contribuições de grande valia para o avanço das ciências do Léxico e da Dialetoлогия, sobretudo por galgar a sua análise e descrição na emergente adoção de práticas que miram uma ciência comprometida com as vozes africanas, cedendo-lhes espaços

para ecoarem e serem escutadas; b) oferece dados que transparecem elementos relacionados à história do Quilombo de Mangueiras a partir da descrição linguística de seus falares. É quisto, com isso, que a ciências da linguagem se atente para às heranças, performances e experiências do negro no Brasil para fundamentar a compreensão e a construção daquilo que se assume enquanto língua portuguesa nas suas implicações entre cultura e memória.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AD, Shara Jane Holanda Costa (2014). A sociopoética e os cinco princípios: A filosofia dos corpos misturados na pesquisa em educação. In S. J. H. C Adad, S. H. Petit, I. Santos, & J. Gauthier (Orgs.). *Tudo que não inventamos é falso: Dispositivos artísticos para pesquisar, ensinar e aprender com a sociopoética* (pp. 41-59). Fortaleza, CE: Universidade do Estado do Ceará.

ALKMIM, Tania; PETTER, Margarida. *Palavras da África no Brasil de ontem e de hoje*. In: FIORIN, José Luiz; PETTER, Margarida (org.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2014.

ALTENHOFEN, Cléo Vilson. Migrações e contatos linguísticos na perspectiva da geolinguística pluridimensional e contatual. *Revista de Letras Norte@mentos, Sinop*, n. 12, v. 6, jul./dez. 2013, p. 31-52. Disponível em: <http://sinop.unemat.br/projetos/revista/index.php/norteamentos/article/view/1216>. Acesso em: 13 maio 2019.

ANDRADE, Maria Margarida de. Lexicologia, Termologia: definições, finalidades, conceitos operacionais. In: OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires de; ISQUERDO, Aparecida Negri (Org.). *As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia*. 2ª ed. Campo Grande (MS): UFMS, 2001.

ANI, Marimba. Yurugu. Uma Crítica Africano-Centrada do Pensamento e Comportamento Cultural Europeu. Lagos: Africa World Press, 1892.

BAGNO, Marcos. *Preconceito linguístico: o que é, como se faz?* – São Paulo: Loyola, 2006.

BATINGA, Gastão. *Aspectos da presença do negro no Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba: Kalunga*. Uberlândia: Ed. do autor, 1994.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. *Teoria linguística: teoria lexical e linguística computacional*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001a.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. As ciências do léxico. In: OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires de; ISQUERDO, Aparecida Negri (Org.). *As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia*. 2ª ed. Campo Grande (MS): UFMS, 2001b.

BLUTEAU, Rafael. Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico...: autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e

oferecido a El Rey de Portugal D. João V. Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus: Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728. 8 v; 2 Suplementos.

COMITÊ NACIONAL DO PROJETO ALiB (BRASIL). *Atlas linguístico do Brasil: questionário 2001* – Londrina: Ed. UEL, 2001).

CARDOSO, Suzana Alice Marcelino da Silva. *Sergipe: um estado com dois atlas*. In: AGUILERA, Vanderci de Andrade (org.) *A geolingüística no Brasil: trilhas seguidas, caminhos a percorrer*. Londrina: Eduel, 2005, p. 103-135.

CARDOSO, Suzana Alice Marcelino da Silva. *A Geolingüística no terceiro milênio: monodimensional ou pluridimensional?*. Revista do GELNE, Fortaleza, v. 4, n. 1/2, p. 215-223, 2006.

CARDOSO, Suzana Alice Marcelino da Silva. *Dialetologia*. In: MOLLICA, Maria Cecilia; FERRAREZI JUNIOR, Celso (orgs.). *Sociolinguística, sociolinguísticas: uma introdução*. São Paulo: Contexto, 2016.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia*. Salvador: UFBA/CEAO, 1980.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Secretaria de Estado da Cultura, 2002.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Os Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2001.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Marcas de Africania no Português Brasileiro*. Africanias, 2011.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Camões com dendê: o português do Brasil e os falares afro-brasileiros*. Topbooks Editora; 1ª edição, 2022.

COEN, M. A. A. M.; RAMOS, J. (orgs.). *Dialeto mineiro e outras falas: estudos de variação e mudança linguística*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, UFMG, 2002.

CHAMBERS, Jack K.; TRUDGILL, Peter. *La Dialectologia*. Madrid: Visor Libros, 1994.

DIAS, Marcelo Pires. *Atlas Geossociolinguístico quilombola do nordeste do Pará (AGQUINPA)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Letras, Doutorado em Letras, Belém, 2017.

DIAS, Pedro. *A arte da língua de Angola, oferecida a Virgen Senhora N. do Rosario, Mãe e Senhora dos mesmos Pretos*. Lisboa, na officina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Magestade. Com todas as licenças necessárias, 1967.

DURANTI, Alessandro. *Antropología Linguística*. Madrid: Cambridge University Press, 2000.

COELHO, Izete Lehmkuhl. *Sociolinguística*. Florianópolis: LLV/CCE/UFSC, 2010.

DOGLIANI, E.; COHEN, M. A. M. (Orgs.). *Pelas trilhas de Minas: a língua nas Gerais*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

DORNAS FILHO, João. *A influência social do negro brasileiro*. Curitiba: Editora Guaíba (Caderno Azul, 13), 1943.

FERREIRA, Carlota; CARDOSO, Suzana. *A dialetologia no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1994.

FIGUEIREDO, Carla Regina de Souza. *Topodinâmica do português gaúcho em áreas de contato intervarietal do Mato Grosso*. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2014. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/114436/000953700.pdf?sequence=1>. Acesso em: 20 fev. 2020.

FIORIN, José Luiz (org.) *Linguística? Que é isso?*. 1ª ed. São Paulo: Contexto, 2019.
FIORIN, José Luiz; PETTER, Margarida (org.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2014.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./ jun. 1988.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 1ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HOUAISS, Antônio. *A língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: UNIBRADE, 1985.
HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2ª ed. São Paulo: Objetiva, 2009.

ISQUERDO, M. A. N.; KRIEGER, M. da G. Apresentação. In: _____ (org.). *Ciências do Léxico 2: Lexicologia, Lexicografia, Terminologia*. Campo Grande: UFMS, 2004. v. 2.

OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires de; ISQUERDO, Aparecida Negri (Org.). *As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia*. 2ª ed. Campo Grande (MS): UFMS, 2001.

LABOV, William. *Padrões Sociolinguísticos*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.³⁴

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LIMA, Ivana Stolze; CARMO, Lauro do. *História da Língua Nacional 2: Diáspora Africana*. 1. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2014.

LOBO, Tânia. *Rosa Virgínia Mattos e Silva e a história social linguística do Brasil*. Estudos de Lingüística Galega, vol. 7, 2015, pp. 69-82.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. 1ª ed. Rio de Janeiro, 2006.

LUCCHESI, Dante. Grandes territórios desconhecidos. *Lingüística (ALFAL)*, 2004, p. 191-222.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza. *O português afro-brasileiro*. Salvador: EDUFBA, 2009.

³⁴ LABOV, William. *Sociolinguistic Patterns*. 1972.

LUCCHESI, Dante. *Língua e sociedades partidas: a polarização sociolinguística do Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015.

MACHADO FILHO, A. M. *O negro no garimpo em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1943.

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

MARTINS, Leda. *Afrografias da Memória: O Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MUSSA, Alberto. *O papel das línguas africanas na história do português do Brasil*. Dissertação. Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1991.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. 2ª ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/OR Editor Produtor Editor, 2002.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NASCIMENTO, Gabriel. *Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Enterreirando a investigação: sobre um ethos da pesquisa sobre subjetividades. *Arq. bras. psicol.*, Rio de Janeiro, v. 72, n. spe, p. 199-208, 2020. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672020000300015&lng=pt&nrm=iso.

NOBLES, W. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-297.

OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires de; ISQUERDO, Aparecida Negri (Org.). *As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia*. 2ª ed. Campo Grande (MS): UFMS, 2001.

OLIVEIRA, Amanda Sônia López de. *Palavra Africana em Minas Gerais*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2009.

PAIVA, Maria da Conceição de. *Dialetologia*. In: MOLLICA, Maria Cecília; FERRAREZI JUNIOR, Celso (orgs.). *Sociolinguística, sociolinguísticas: uma introdução*. São Paulo: Contexto, 2016.

PEIXOTO, Antônio da Costa. *Obra nova da língua geral de Mina*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1973.

- PETTER, Margarida (org.). *Introdução à Linguística Africana*. São Paulo: Contexto, 2015.
- PETTER, Margarida; CUNHA, Ana Stela. *Línguas Africanas no Brasil*. In: PETTER, Margarida (org.). *Introdução à Linguística Africana*. São Paulo: Contexto, 2015.
- QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- RIBEIRO, J. et al. *Esboço de um atlas linguístico de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1977.
- ROCHA, A. P. A.; RAMOS, J. M. *Estudos dialetais em Minas Gerais. Estudos linguísticos e literários*. Salvador, n. 41, p. 70-86, jan./jun. 2010.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1945.
- ROMANO, Valter Pereira. *Balanço crítico da geolinguística brasileira e a proposição de uma divisão*. Entretextos, Londrina, v. 13, n. 2, p. 203-242, jul./dez. 2013.
- ROMANO, Valter Pereira. *Em busca de falares a partir de áreas lexicais no centro-sul do Brasil*. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2015.
- ROMANO, Valter Pereira. *Software para geração e visualização de cartas linguísticas*. RELin: Revista de Estudos da Linguagem, Belo Horizonte, v. 22, n. 1, p. 119-151, 2014. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/relin/article/view/5757>>. Acesso em: 01 nov. 2016.
- ROMANO, Valter Pereira; SEABRA, Rodrigo Duarte. *Do presente para o passado: a variação lexical em Minas Gerais a partir de corpora geolinguísticos sobre brinquedos infantis*. Revista de Estudos da Linguagem, v. 25, n. 1, p. 111-150, 2017.
- SÁ, Edmilson José de. *Atlas Linguístico Quilombola do Moxotó-Ipanema Pernambucano (ALQUIMPE)*. RELATÓRIO DE PÓS-DOCTORADO PÓS-DOCTORADO JÚNIOR (PDJ)/CNPQ. Universidade Federal do Pará – Pós-Graduação em Letras – Estudos Linguísticos, 2018.
- SANTOS Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. – São Paulo, 2019.
- SEABRA, Maria Cândida Trindade Costa de (org.). *O léxico em estudo*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2006.
- SEABRA, Maria Cândida Trindade Costa de. *Língua, Cultura, Léxico*. In: Sobral, Gilberto Nazareno Telles; Lopes, Norma da Silva; Ramos, Jânia Martins. *Linguagem, Sociedade e Discurso*. São Paulo: Blucher, 2015.
- SILVA NETO, Serafim da. *A língua portuguesa no Brasil – Problemas*. Rio de Janeiro: Liv. Acadêmica, 1960.

THUN, Harald. *La geolingüística como lingüística variacional general (con ejemplos del Atlas lingüístico Diatópico y Diastrático del Uruguay)*. In: International Congress of Romance Linguistics and Philology (21.: Palermo: 1995) Tübingen: Niemeyer, 1998. p. 701-729, 787-789. v.5.

VALDINA PINTO⁶⁹. *Meu caminhar, meu viver*. 1ª ed. Salvador: Sepromi, 2013.

VIEGAS, M. do C. (orgl.). *Minas é plural*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras; UFMG, 2011.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *Cafundó: A África no Brasil*. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

WEINREICH, Uriel; LABOV, William; HERZOG, Marvin. *Fundamentos empíricos para uma teoria da mudança linguística*. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

ZÁGARI, Mário Roberto L. *Os falares mineiros: esboço de um Atlas Linguístico de Minas Gerais*. In: AGUILERA, Vanderci de Andrade (Org.). *A geolinguística no Brasil: caminhos e perspectivas*. Londrina: Ed. UEL, 1998, p. 31-54.

APÊNDICE A – FICHA DO SUJEITO DA PESQUISA

FICHA DO SUJEITO DA PESQUISA

DADOS PESSOAIS

1. NOME:		2. ALCUNHA:	
3. DATA DE NASCIMENTO:	4. SEXO:	5. IDADE:	
6. ESTADO CIVIL:			
7. NATURALIDADE		8. COM QUE IDADE CHEGOU À COMUNIDADE?	
9. ESCOLARIDADE		10. OUTROS CURSOS: A. especialização <input type="checkbox"/> B. profissionalizante <input type="checkbox"/> C. outros <input type="checkbox"/>	
11. NATURALIDADE: A. da mãe: B. do pai: C. do cônjuge:		12. POR QUEM FOI CRIADO?	
13. ONDE EXERCE SUA PROFISSÃO			
14. OUTRAS PROFISSÕES/OCUPAÇÕES:		15. PROFISSÃO: A. do pai: B. da mãe: C. do cônjuge:	
16. RELIGIÃO:			
RENDA			
17. TIPO DE RENDA: <input type="checkbox"/> individual A. <input type="checkbox"/> B. <input type="checkbox"/> familiar			

32. CARACTERIZAÇÃO SUMÁRIA DO(S) CIRCUNSTANTE(S):		
33. AMBIENTE DO INQUÉRITO:		
34. OBSERVAÇÕES:		
35. NOME DO ENTREVISTADOR:	36. LOCAL DA ENTREVISTA:	37. DATA DA ENTREVISTA:
	CIDADE: UF:	38. DURAÇÃO

Fonte: Comitê Nacional do Projeto ALIB.

APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO LINGUÍSTICO

QUESTIONÁRIO SEMÂNTICO-LEXICAL

- Vestuário e acessórios
 1. ABADÁ: [...] roupa ou peça de roupa folgada e comprida, parte da indumentária africana?
 2. BALANGANDÃ: [...] coleção de ornamentos, joias ou bijuterias em metal ou prata em forma de figa, medalhas, usadas comumente pelas baianas?
 3. CANGA: [...] tecido usado como saída-de-praia ou tecido com que as mulheres sustentam a criança amarrada em volta do corpo?
 4. CAPANGA: [...] pequena bolsa que e leva a tiracolo?
 5. MIÇANGA: [...] bolinhas de vidros coloridas, próprias para contas, colares, brincos?
 6. SUNGA: [...] calção de banho-de-mar?
 7. TIPÓIA³⁵: [...] lenço ou tira de pano que se prende ao pescoço para descansar braço ou mão doente?
 8. FUXICO: [...] qual o nome dado ao artesanato feito de remendos, alinhavo com agulha e linha?
- Culinária
 9. DENDÊ: [...] o fruto ou óleo vermelho obtido da palmeira, de grande uso na culinária religiosa afro-brasileira e baiana?

³⁵ Suporte de rede; rede pequena para dormitório de criança (CASTRO, 2001, p. 342).

10. ABARÁ: [...] espécie de bolinho de feijão fradinho, preparo com azeite-de-dendê, envolvido em folhas de bananeira e cozido em banho-maria?
11. ACARAJÉ: [...] bolinho de feijão fradinho, temperado e moído com camarão seco, sal e cebola, frito em azeite-de-dênde; serve-se quente com vatapá?
12. ACAÇA: [...] bolo de milho branco ou amarelo, cozido até se tornar gelatinoso e envolvido, ainda quente, em folha de bananeira?
13. ALUÁ: [...] bebida refrescante feita de cascas de frutas fermentadas por três dias, em um pote de barro com água, raízes etc?
14. ANGU: [...] pirão de farinha de mandioca, de milho ou de arroz temperado com sal e cozido?
15. CACHAÇA: [...] bebida que se obtém mediante a fermentação da cana, do mel ou borras de melaço?
16. CURAU/CANJICA: [...] uma papa cremosa feita com coco e milho verde ralado, polvilhado com canela?
17. MUNGUNZÁ/CANJICA: [...] aquele alimento feito com grãos de milho branco, coco e canela?
18. QUIABO: (*será mostrada a imagem*)
19. CARURU: [...] iguaria feita à base de quiabo cortado, temperado com camarões secos, dendê, cebola, pimenta?
20. VATAPÁ: [...] espécie de purê de farinha de mandioca ou pão de véspera, leite de coco, azeite-de-dendê, amendoim, gengibre e castanha de caju?
21. FUBÁ: [...] farinha de milho ou de arroz?

22. GARAPA: [...] o nome da bebida do caldo de cana?
23. JILÓ: [...] alimento de sabor amargo?
24. LELÊ: [...] bolo de milho e leite de coco, assado no forno, em tabuleiro?
25. MOQUECA: [...] guisado de peixe ou mariscos, podendo também ser feito de galinha, carne, ovos, etc., regado a leite-de-coco?
26. QUITUTE: *(será mostrada a imagem)*
27. TUTU: [...] feijão cozido engrossado com farinha, toucinho de porco, carnes salgadas?
- Convívio e comportamento social
28. BAGUNÇA: [...] quando o quarto ou um ambiente está desorganizado dizemos que ele está uma ...?
29. BAGUNCEIRA: [...] a pessoa que é desorganizada ela é?
30. BAMBÁ/BAMBAMBÃ: [...] que ou o que é muito valente ou conhecedor profundo de determinado assunto?
31. BOCA-DE-AFOFÔ: [...] pessoa que fala desenfreadamente? / conhece a palavra *BOCA-DE-AFOFÔ*?
32. BOROCOXÔ: conhece a palavra *BOROCOXÔ*?
33. BRUCUTU: [...] conhece a palavra *BURUCUTU*?
34. CANGUINHA: pessoa pequena, atarracada ou avarenta, mesquinho?
35. FULO: [...] furioso, enfurecido, irritado?

36. FUNGA(R): [...] conhece a palavra *FUNGAR*?
37. FUXICA(R): [...] o que é *FUXICAR*?
38. FUZUÊ: [...] quando o ambiente está uma algazarra, com muito barulho e confusão dizemos que está um ...?
39. GINGA: [...] movimento fundamental da capoeira, em que partem todos os golpes defensivos ou ofensivos? / conhece a palavra *GINGA*?
40. SACANA: [...] o que é uma (pessoa) *SACANA*?
41. SAMBA: [...] dança e música popular de origem afro-brasileira?
42. MUVUCA: [...] conhece a palavra *MUVUCA*? O que é?
43. QUIZOMBA: [...] conhece a palavra *QUIZOMBA*?
- Ciclos da vida
44. CUFÔ: [...] modo de dizer que alguém faleceu ou maneira de se referir ao finado? / Conhece a palavra *CUFÔ*?
45. BELELÉU: [...] quando algo ou alguém some, desaparece ou morre nós dizemos que a pessoa foi pro ...?
46. BAJÉ: [...] as mulheres perdem sangue todos os meses. Como se chama isso?
47. BANZE(I)RO: [...] quando a pessoa está triste, pensativa, abatida e nostálgica ela está com ...?
48. BANZO: [...] nome dado a nostalgia profunda, abatimento, tristeza?
49. CAÇULA: [...] o mais novo dos filhos ou dos irmãos?

50. CALUNDU: [...] conhece a palavra *CALUNDU*?
51. CATINGA: [...] cheiro fétido e desagradável do corpo humano, de certos animais e de comidas deterioradas?
52. CAXUMBA: [...] o que é *CAXUMBA*?
53. COROCA/COCOROCA: [...] a pessoa com a idade avançada?
54. MOLAMBO: [...] conhece a palavra *MOLAMBO*?
55. MOLEQUE: [...] palavra usada para se referir a menino, garoto, meninote?
- Crenças e religião
56. BAKULO/EGUN: [...] nome dado ao espírito dos desencarnados? / nome dado aos antepassados/ancestrais?
57. EBÓ: [...] nome dado a oferendas colocadas em determinados lugares?
58. ASSENTO/ASSENTAMENTO: [...] nome dado ao lugar em que são colocadas as divindades?
59. CANDOMBLÉ: [...] nome dado ao culto religioso dedicado a divindades africanas?
60. UMBANDA: [...] religião afro-brasileira que assimila elementos do candomblé, do espiritismo e do catolicismo?
61. ORIXÁ/NKISI/VODUN/SANTO: [...] nome das divindades cultuadas no Candomblé?
62. YALORIXÁ/BABALORIXÁ/MAM'ETU/TAT'ETU: [...] nome dado a sacerdotisa ou ao sacerdote dos cultos de tradição africana no Brasil?

63. CANDOMBLECISTA: [...] nome dado ao adepto das religiões de tradição africana no Brasil?
64. BANHO-DE-CHE(I)RO/BANHO-DE-DESCARREGO/BANHO-DE-FOLHA: [...] banho com água em que se cozinharam ou puseram de molho, ervas, folhas, cascas, resinas e flores aromáticas, com o intuito de conservar ou readquirir a saúde, o bem estar, a felicidade, afastar o azar, purificar etc?
65. Conhece *BANHO-DE-PIPOCA*?
66. CONGÁ/GONGÁ: (*será mostrada a imagem*)
67. CONGADA: [...] auto popular durante o qual se celebra a coroação do rei do Congo e da rainha do Congo?
68. CUCA: [...] conhece a palavra *CUCA*?
69. MANDINGA: [...] conhece a palavra *MANDINGA*?
70. MUAMBA: [...] o que é *MUAMBA*? Conhece essa palavra?
71. URUCUBACA: [...] quando estamos com má sorte, com azar, dizemos que é uma ou que estamos de ...?
72. ZUMBI: [...] conhece a palavra *ZUMBI*?
73. ZIQUIZILA/ZIQUIZIRA: [...] conhece a palavra *ZIQUIZIRA*?
74. AMULETO: [...] o objeto que algumas pessoas usam para dar sorte ou afastar males?
75. BEZENDEIRA: [...] uma pessoa que tira o mau-olhado com rezas, geralmente com um galho de planta?
76. CURANDEIRO: [...] a pessoa que trata de doenças através de ervas e plantas?

- Hábitos

77. BANZÉ: [...] quando o ambiente tem muita confusão, barulho e tumulto dizemos que está um ...?

78. CAFUNÉ: [...] ato de coçar, de leve, a cabeça de alguém?

79. CHOCHICHO/COCHICHAR: [...] falar em voz baixa?

80. COCHILAR: [...] palavra utilizada para se referir quando dormimos levemente?

81. DENGGO: [...] conhece a palavra *DENGGO*?

82. FUÁ: [...] o que é *FUÁ*?

83. MARACUTAIA: [...] nome dado a negócios ilícitos/contra a lei, fraudulenta, envolvido em trapaça?

84. QUIZILA/QUIZILAR: [...] conhece a palavra *QUIZILA*?

85. SUNGAR: [...] o que é *SUNGAR*?

86. FUNGAR: [...] o que é *FUNGAR*?

87. XINGAR: [...] insultar, ofender com palavras?

88. ZANGA(R)/ZANGADO: [...] quando estou irritado, brigado com alguém eu digo que estou ...?

89. BABAU: [...] exclamação que indica a perda de algo? “Perdeu a oportunidade e, agora, ...”? ou “[...] agora foi pro...”?

- Instrumentos

90. BERIMBAU: [...] arco-musical, instrumento indispensável na capoeira, constituído de um arco de madeira retesado por um fio de arame, com uma cabaça presa ao dorso da extremidade inferior e cuja caixa de percussão é a barriga?
91. CACHIMBO: [...] instrumento usado para fumar?
92. CANGALHA: [...] cesto, posto em lombo de burro, para transportar galinhas, mantimentos?
93. CARIMBO: [...] selo, sinete, sinal público com que se autenticam documentos?
94. COTOCO: [...] pedaço pequeno de alguma coisa?
95. CUÍCA: [...] o que é *CUÍCA*?
96. GANGORRA: [...] aparelho utilizado para diversão formado por uma tábua pendurada em duas cordas?
97. MARIMBA: [...] conhece a palavra *MARIMBA*?
98. MORINGA: [...] recipiente de barro, bojudo e comprido em forma de garrafa para conter e refrescar água?
99. CAÇAMBA: [...] conhece a palavra *CAÇAMBA*?
- Ser humano/corpo humano
100. BANGUELA: [...] a pessoa que tem a arcada dentária falhada é ...?
101. BUNDA³⁶: [...] nome dado a parte traseira dos seres humanos?

³⁶ FIOFÓ, *sm* Ânus – de provável origem banta, conforme Lopes (2006).

102. BITELO: conhece a palavra *BITELO*?
103. CACUNDA/CONCUNDA: [...] (pessoa com) deformidade da coluna, com acentuada curvatura nas costas?
104. CAFUZO: [...] mestiço de negro e índio?
105. CANDANGO: [...] conhece a palavra *CANDANGO*?
106. CAPENGA: [...] como dizemos quando a pessoa está manca, torta, desajeitada, com o andar manquejando?
107. BAIANA: [...] mulher vestida em traje típico africano, como do candomblé, com saia rodada, torso etc?
108. CAPOE(I)RA: [...] nome dado a luta ou jogo de origem africana que consiste por movimentos de ataque e defesa, acompanhado de instrumentos de percussão?
109. COTÓ: [...] a pessoa que tem o braço ou perna mutilada?
110. JAGUNÇO/CAPANGA: [...] como se chama o valentão, guarda-costas de algum senhor de engenho ou fazendeiro?
111. JIBI: [...] conhece a palavra *JIBI*?
112. MUXIBA: [...] conhece a palavra *MUXIBA*?
113. TITICA: [...] conhece a palavra *TITICA*?
114. CAMBADA: [...] conhece a palavra *CAMBADA*?
- Habitação
115. CAFOFO: [...] conhece a palavra *CAFOFO*?

116. CAFUA: [...] conhece a palavra *CAFUA*?
117. CAFUNDÓ: [...] conhece a palavra *CAFUNDÓ*?
118. CANZUÁ: [...] conhece a palavra *CANZUÁ*?
119. MAFUÁ: [...] conhece a palavra *MAFUÁ*?
120. QUILOMBO: [...] lugar para onde iam negros fugidos na época da escravidão e lá moravam em liberdade?
121. QUITANDA: (*será mostrada a imagem*)
122. SENZALA: [...] alojamentos que eram destinados aos escravizados no Brasil?
123. BIBOCA: [...] conhece a palavra *BIBOCA*?
124. MUQUIFO: [...] conhece a palavra *MUQUIFO*?
- Fauna
125. CALANGO: [...] lagarto maior que a largatixa?
126. CAMUNDONGO: [...] conhece a palavra *CAMUNDONGO*?
127. GALINHA-D'ANGOLA/CAPOTE/GUINÉ/COCAR: [...] a ave de criação parecida com a galinha, de pernas pretas com pintinhas brancas?
128. MACACO: [...] animal de espécie primata?
129. MARIMBONDO: [...] nome dado ao inseto/vespa que ao entrar em contato com seres humanos pode picar?

130. MINHOCA: [...] nome do animal que vive debaixo da terra, sem patas, que e parece com uma cobra e que ajuda na adubação das hortas?
- Flora/atividades agropastoris
131. MACAIA: [...] nome que se dá a folha do fumo ou ao fumo?
132. MACONHA: [...] nome dado ao fumo, cujas folhas e flores são usados também como entorpecente?
133. MAXIXE: [...] (*será mostrada a imagem*)
134. MORANGA/MOGANGA: [...] variedade de abóbora?
- Natureza
135. CALUNGA: [...] conhece palavra *CALUNGA*?
136. MULUNDU/MURUNDU³⁷: [...] conhece a palavra *MULUNDU/MURUNDU*?

³⁷ Montanhas. Usada, também, para se referir ao cupinzeiro.

Castro (2001, p. 293): **MURUNDU** (banto) (°BR) -s.m. montículo de terra, amontoado de coisas. Kik./Kim. (mu)*lundu*, monte de barro ou feito por térmitas, em forma de cone.

Nei Lopes (2006, p. 161): **MURUNDU**, s. m. Montículo (BH) – Do quimbundo *mulundu*, monte, montanha.

Houaiss (2009, p. 1334): **murundu** s.m. (1899) **1 B** uma quantidade de qualquer coisa; porção, monte **2** ENT m.q. **CUPINZEIRO 3** FISGR tipo de microrrelevo, característico dos cerrados e planaltos do Brasil Central, em forma de pequena elevação ou montículo, ger. Arredondado (com poucos metros de diâmetro e altura de algumas dezenas de centímetros), muitas vezes apresentando solo e vegetação diferentes dos da área circundante; aterroada, capãozinho, cocuruto, covoá, covoal, ilha, monchão, morrote, morundu, munrudu, munrundum, terroada, torroada [Diferentes processos bióticos e abióticos podem ser a causa de formação de tais montículos.] ETIM quimb. *Mulundu* ‘monte, montanha’, segundo Nei Lopes.

TEMAS PARA DISCURSO SEMIDIRIGIDO

1. Você conhece algum caso, alguma história que era contada pelos seus pais ou avós sobre [...] ? Pode me contar?
2. Você tem alguma história para me contar, feliz ou triste, de coisas que aconteceram na sua infância aqui em [...]?
3. Aqui, nesta região, qual a influência dos povos e da cultura africana? Existe alguma festa ou evento que têm relação com a herança africana?
4. Quais atividades são desenvolvidas aqui na comunidade, que são tradicionais daqui?
5. Me conte algum fato que marcou a sua vida, que você lembra com bastante alegria ou tristeza.

APÊNDICE C – ÁLBUM DE FIGURAS

1. [...] roupa ou peça de roupa folgada e comprida, parte da indumentária africana?



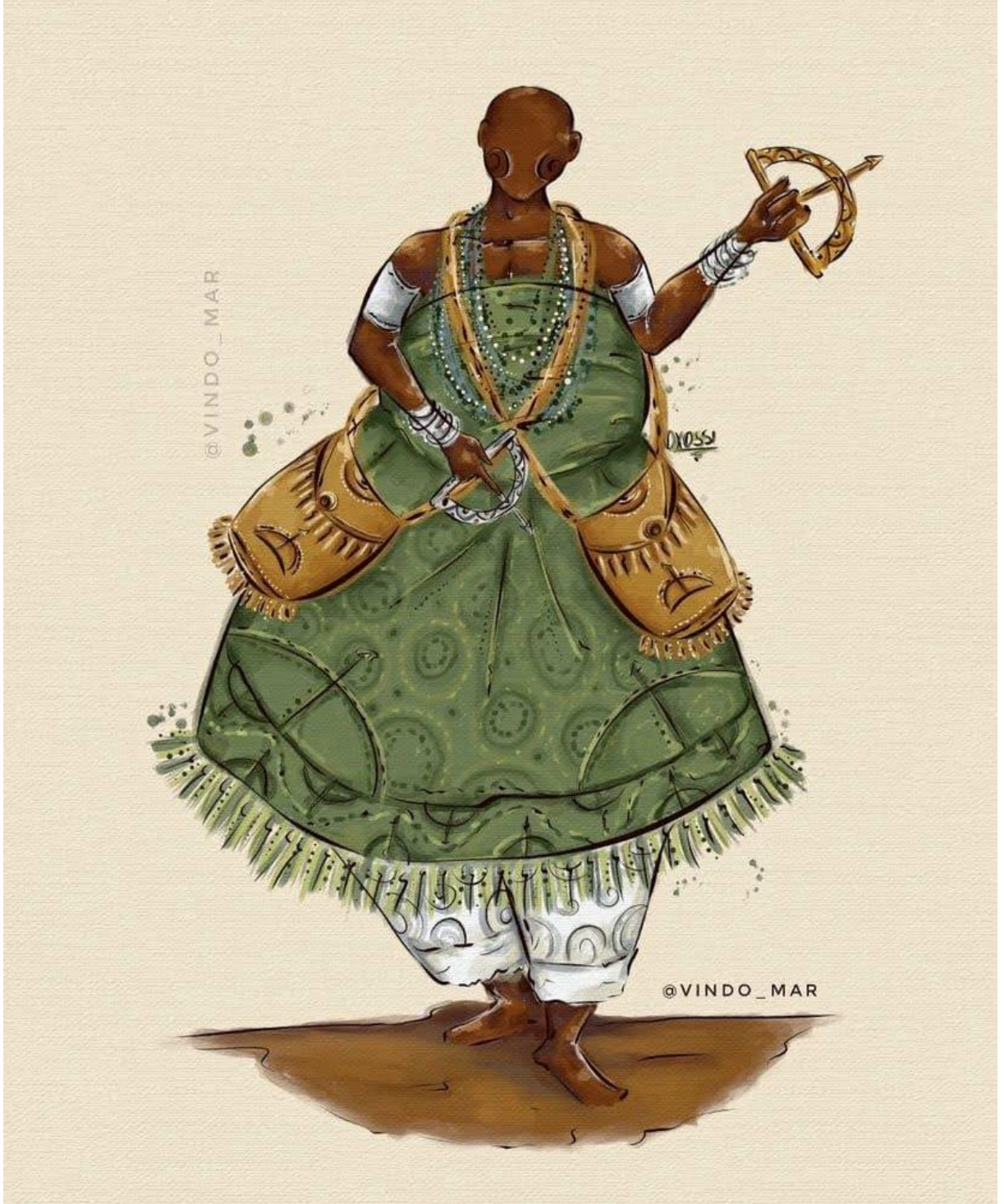
2. [...] coleção de ornamentos, joias ou bijuterias em metal ou prata em forma de figa, medalhas, usadas comumente pelas baianas?



3. tecido usado como saída-de-praia ou tecido com que as mulheres sustentam a criança amarrada em volta do corpo?



4. pequena bolsa que e leva a tiracolo?



5. bolinhas de vidros coloridas, próprias para contas, colares, brincos?



6. calção de banho-de-mar?



7. lenço ou tira de pano que se prende ao pescoço para descansar braço ou mão doente?



8. qual o nome dado ao artesanato feito de remendos, alinhavo com agulha e linha?



9. o fruto ou óleo vermelho obtido da palmeira, de grande uso na culinária religiosa afro-brasileira e baiana?



10. espécie de bolinho de feijão fradinho, preparo com azeite-de-dendê, envolvido em folhas de bananeira e cozido em banho-maria?



11. bolinho de feijão fradinho, temperado e moído com camarão seco, sal e cebola, frito em azeite-de-dênde; serve-se quente com vatapá?



12. bolo de milho branco ou amarelo, cozido até se tornar gelatinoso e envolvido, ainda quente, em folha de bananeira?



13. bebida refrescante feita de cascas de frutas fermentadas por três dias, em um pote de barro com água, raízes etc?



14. pirão de farinha de mandioca, de milho ou de arroz temperado com sal e cozido?



15. bebida que se obtém mediante a fermentação da cana, do mel ou borras de melaço?



16. uma papa cremosa feita com coco e milho verde ralado, polvilhado com canela?



17. aquele alimento feito com grãos de milho branco, coco canela?



18.



19. iguaria feita à base de quiabo cortado, temperado com camarões secos, dendê, cebola, pimenta?



20. espécie de purê de farinha de mandioca ou pão de véspera, leite de coco, azeite-de-dendê, amendoim, gengibre e castanha de caju?



21. farinha de milho ou de arroz?



22. o nome da bebida do caldo de cana?



23. alimento de sabor amargo?



24. bolo de milho e leite de coco, assado no forno, em tabuleiro?



25. guisado de peixe ou mariscos, podendo também ser feito de galinha, carne, ovos, etc., regado a leite-de-coco?



26.



27. feijão cozido engrossado com farinha, toucinho de porco, carnes salgadas?



28. arco-musical, instrumento indispensável na capoeira, constituído de um arco de madeira retesado por um fio de arame, com uma cabaça presa ao dorso da extremidade inferior e cuja caixa de percussão é a barriga?



29. instrumento usado para fumar?



30. cesto, posto em lombo de burro, para transportar galinhas, mantimentos?



31. selo, sinete, sinal público com que se autenticam documentos?



32.



33. aparelho utilizado para diversão formado por uma tábua pendurada em duas cordas?



34. recipiente de barro, bojudo e comprido em forma de garrafa para conter e refrescar água?



35. lagarto maior que a largatixa?



36.



37. a ave de criação parecida com a galinha, de pernas pretas com pintinhas brancas?



38. animal de espécie primata?



39. nome dado ao inseto/vespa que ao entrar em contato com seres humanos pode picar?



40. nome do animal que vive debaixo da terra, sem patas, que e parece com uma cobra e que ajuda na adubação das hortas?



41. nome dado ao fumo, cujas folhas e flores são usados também como entorpecente?



42.



43. variedade de abóbora?

