



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

FERNANDA BARBOZA DE LIMA

**COMUNIDADE QUILOMBOLA *CAIANA DOS CRIoulos*:
UM ESTUDO SOCIOVARIACIONISTA**

**João Pessoa-PB
2014**

FERNANDA BARBOZA DE LIMA

**COMUNIDADE QUILOMBOLA *CAIANA DOS CRIoulos*:
UM ESTUDO SOCIOVARIACIONISTA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba (PPGL/UFPB) como requisito para a obtenção do título de Doutora em Letras.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria do Socorro Silva de Aragão.

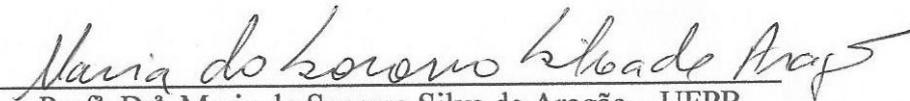
**João Pessoa-PB
2014**

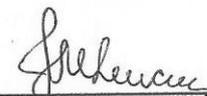
FERNANDA BARBOZA DE LIMA

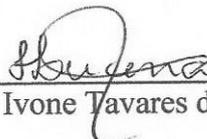
**COMUNIDADE QUILOMBOLA CAIANA DOS CRIoulos:
UM ESTUDO SOCIOVARIACIONISTA**

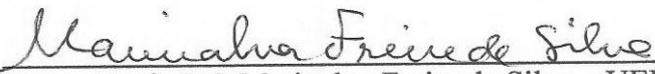
Tese apresentada à banca examinadora em ___/___/___.

Banca examinadora


Prof.ª Dr.ª Maria do Socorro Silva de Aragão – UFPB

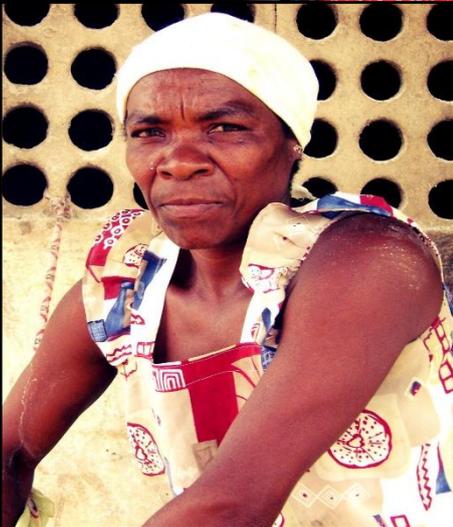

Prof.ª Dr.ª Josete Marinho Lucena – UFPB


Prof.ª Dr.ª Ivone Tavares de Lucena – UFPB


Prof.ª Dr.ª Marinalva Freire da Silva – UEPB


Prof.ª Dr.ª Maria Nemi de Freitas – UEPB

Este trabalho é dedicado à dona Bina, à dona Ritinha, à dona Elza, à dona Edith, ao seu Manoel, à dona Bade, ao Mariano e a tantos outros quilombolas de Caiana dos Criculos, que com sabedoria e paciência compartilharam comigo suas histórias.



Agradeço

A **Deus**, porque tem me concedido força, resiliência e paz para percorrer minha trajetória e superar os obstáculos do caminho.

A **Jailto**, meu companheiro, marido, amigo. Por me incentivar e acarinhar em todos os momentos, ouvindo-me e apoiando-me todos os dias. Obrigada pelo desvelo, pela paciência, por compreender minhas ausências e cansaços e, principalmente, pela capacidade de “bagunçar” meus planos, meus métodos e minha disciplina, trazendo leveza e graça à minha vida.

Aos meus pais, **Fernando** e **Adaluza Barbosa**. Por acreditarem em mim, pelo suporte emocional, pela segurança, pelo alicerce que são em minha vida. Sou o resultado do amor, dos valores e da força dos dois.

À minha melhor amiga e irmã **Aline Barboza**. Por poder compartilhar a vida, por ter sido desde sempre aquela com quem discuti sobre sonhos, ideias e planos.

À minha orientadora e amiga **Socorro Aragão**. Pela confiança depositada em mim. Por acreditar no meu empenho, pela participação, pelas orientações e pela tranquilidade e segurança que me passou ao longo desses anos, temperadas com doses de humor e “puxões de orelha” nos momentos certos. Minha formação, inclusive pessoal, não seria a mesma sem a sua pessoa.

Aos amigos queridos **Flávia Alencar** e **Joevan Oliveira**. Mesmo à distância, sinto-os presentes nessa jornada. Agradeço pelo carinho que me dedicam e pela torcida sincera na realização de meus projetos.

Aos amigos **Glaucio Jefferson** e **Jacinete Lima**. Pelas alegrias, risadas e desabafos compartilhados entre um parágrafo e outro desse trabalho. Essas pausas preciosas sempre tiveram o dom de reanimar minhas energias.

Ao quase irmão e cunhado **Anderson Alves**. Pelas ideias compartilhadas, pelos conselhos, pelas sugestões de leituras e pelas conversas que sempre contribuíram para meu crescimento acadêmico.

À líder caianense **Cida**. Por nos mostrar as portas abertas da comunidade de Caiana dos Crioulos e por possibilitar os meios de realização dos trabalhos de campo.

Ao casal **D. Maria** (Bade) e **Seu Dedé** e seus **filhos**. Por nos acolherem em sua casa nos horários das refeições, sempre acompanhados de boas conversas.

Aos professores **Josete Marinho** e **Luciano Pontes**. Por contribuírem com esse trabalho desde o primeiro encontro, com observações importantes, indagações relevantes e opiniões que me inspiraram a aperfeiçoar esse estudo.

Às professoras **Ivone Lucena**, **Marinalva Freire** e **Maria Neni de Freitas**. Por aceitarem prontamente ao nosso convite e pelas contribuições dadas a minha vida acadêmica e profissional.

Aos professores **Hermano de França** e **Silvana Militão**. Por aceitarem participar como membros suplentes da banca de defesa.

Ao núcleo de **Pós-Graduação de Geografia**. Pelas valiosas contribuições dadas ao longo dessa jornada.

Ao Programa de **Pós-Graduação em Letras**. Por receber o meu projeto de pesquisa e pelo apoio dado durante a construção desse trabalho.

Ao **corpo docente** da minha graduação e pós-graduação. Pelas contribuições essenciais à minha formação profissional.

Ao **Governo Federal**. Pelo financiamento dos meus estudos através da bolsa de Doutorado concedida pela Capes (2010-2014), com a qual pude dedicar-me à atividade de pesquisa e extensão universitária.

A **todos** aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram com este trabalho, o meu muito obrigada!

RESUMO

As comunidades quilombolas representam um inestimável patrimônio cultural do nosso país, sendo consideradas verdadeiros celeiros da história da formação do povo brasileiro, e consequentemente, arquivos vivos dos processos linguísticos que reestruturaram a língua portuguesa falada no Brasil, dando-lhe feição particular. Paralelamente ao crescimento de localidades consideradas remanescentes de quilombos, cresce a necessidade de pesquisas nesses espaços, com a finalidade de produzir dados que contribuam para o desvendar científico das lacunas referentes a esses grupos. Com o interesse de contribuir para o preenchimento dessas lacunas, debruçamo-nos sobre os aspectos linguísticos da comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, localizada no município de Alagoa Grande, na Mesorregião do Agreste Paraibano. Nesse estudo, analisamos particularidades fonéticas, morfológicas e sintáticas compreendidas como evidências do contato com línguas africanas, além de realizarmos uma análise léxico-semântica do falar da comunidade em questão, realizando, ao final, um glossário com algumas lexias do universo sociocultural da comunidade, considerados relevantes para a compreensão da realidade caianense. Utilizamos como procedimentos metodológicos, a pesquisa de campo, quando coletamos entrevistas individuais orientadas sob os preceitos da investigação sociolinguística, procurando nos pontos de interseção entre a Dialectologia, Sociolinguística e Etnolinguística, a sustentação teórica necessária a nosso estudo, além de fundamentarmos-nos em bibliografia consagrada das áreas de Fonética, Morfologia, Sintaxe e Lexicologia, para elaboração das distintas partes do trabalho. Acreditamos que tanto os dados fonéticos e morfossintáticos, quanto os dados de natureza léxico-semântica resultantes de nosso estudo podem contribuir para uma maior compreensão da configuração atual da variável popular da língua portuguesa falada no Brasil.

Palavras-chave: comunidade quilombola, línguas africanas, fenômenos fonéticos, fenômenos morfossintáticos, léxico.

ABSTRACT

Quilombola communities are an invaluable cultural heritage of our country, considered an important historical font of the formation of Brazilian people, and consequently, living archives of linguistic processes that restructured the Portuguese language spoken in Brazil, giving it particular feature. Parallel to the growth of localities considered remnants of Quilombo, the need for research increases in these areas, in order to produce data able to contribute to scientific researches regarding these groups. In the interest of these contributions, we focused on the linguistic aspects of the Quilombola community of Caiana dos Criolos, in the city of Alagoa Grande, Mesoregion of Paraiba Agreste. In this study, we analyzed phonetic, morphological and syntactic peculiarities understood as evidence of contact with African languages, besides that we realized a lexical-semantic analysis of this community orality performance, concluding with the construction of a glossary of some terms of the socio-cultural universe of this Quilombola community, considered relevant for understanding the reality of these people. We used field research as our methodological procedures, where we collected individual interviews oriented under the precepts of sociolinguistic research, constructing the theoretical basis from intersectional links of Dialectology, Sociolinguistics and Ethnolinguistics fields, besides having as bibliographical support important references on the areas of Phonetics, Morphology, Syntax and Lexicology, in order to develop a better construction of the distinct parts of the work. We believe that both phonetic and morphosyntactic data, as well as the data of lexical-semantic nature, resulting from our study, are able to contribute to a better understanding of the current configuration of the popular variation of the Portuguese language spoken in Brazil.

Keywords: Quilombola community, African languages, Phonetic phenomena, morphosyntactic phenomena, lexicon.

RESUMEN

Las comunidades quilombolas son un patrimonio invaluable cultural de nuestro país, consideradas importantes fuentes históricas de la formación del pueblo brasileño, y por lo tanto, los archivos vivientes de los procesos lingüísticos que reestructuró el portugués hablado en Brasil, dándole especial característica. Paralelamente al crecimiento de las localidades consideradas Quilombo, la necesidad de la investigación en estas áreas, con el fin de producir datos que puedan traer contribuciones para las pesquisas científicas con respecto a estos grupos. Con el fin de contribuir a subsanar estas deficiencias, nos centramos en los aspectos lingüísticos de la comunidad quilombola de Caiana dos Crioulos, en la ciudad de Alagoa Grande, en la Mesorregión del Agreste de Paraíba. En este estudio, analizamos las peculiaridades fonéticas, morfológicas y sintácticas comprendidas como evidencia de contacto con lenguas africanas, así como realizar un análisis léxico-semántico del habla de la comunidad en cuestión , realizando al final , un glosario de algunos términos del universo socio-cultural de esta comunidad, considerados relevantes para la comprensión de la realidad de su pueblo. Utilizamos como procedimiento metodológico el trabajo de campo, donde hicimos entrevistas individuales siguiendo los preceptos de las entrevistas de investigación de la sociolingüística, buscando, en la intersección entre la Dialectología, la Sociolingüística y la Etnolingüística, las bases teóricas necesarias para nuestro estudio, además fundamentarnos en bibliografía consagrada de áreas de la fonética, la morfología, la sintaxis y la lexicología, para la elaboración de diferentes partes del trabajo. Creemos que tanto los datos fonéticos y morfosintácticos, como los datos de carácter léxico-semántico resultante de nuestro estudio pueden contribuir para una mejor comprensión de la configuración actual de las variantes populares de la lengua portuguesa hablada en Brasil.

Palabras clave: comunidad quilombola, lenguas africanas, fenómenos fonéticos, fenómenos morfosintácticos, léxico.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE MAPAS

| | |
|--|----|
| Mapa 1 – Localização geográfica de Caiana dos Crioulos..... | 79 |
|--|----|

LISTA DE FOTOGRAFIAS

| | |
|--|-----|
| Foto 1 – Caiana dos Crioulos..... | 81 |
| Foto 2 – Caiana do Agreste..... | 81 |
| Foto 3 – Casas em Caiana dos Crioulos..... | 82 |
| Foto 4 – Distância entre algumas casas da comunidade..... | 82 |
| Fotos 5 e 6 – Feira em Alagoa Grande..... | 82 |
| Fotos 7 e 8 – Casa de farinha em Caiana..... | 83 |
| Fotos 9 e 10 – Representações da fé católica em Caiana dos Crioulos..... | 83 |
| Foto 11 – Ciranda caianense em comemoração ao dia nacional da consciência negra..... | 84 |
| Foto 12 – Ciranda e tocadores..... | 84 |
| Foto 13 – Páginas de caderno com ladainha escrita supostamente em latim..... | 207 |
| Foto 14 – Orixás <i>Ogum</i> e <i>Oxum</i> pintados na parede da escola de Caiana dos Crioulos..... | 217 |

LISTA DE GRÁFICOS

| | |
|--|-----|
| Gráfico 1 – Distribuição dos informantes quanto ao gênero..... | 86 |
| Gráfico 2 – Distribuição dos informantes quanto à faixa etária..... | 87 |
| Gráfico 3 – Distribuição dos informantes quanto ao grau de escolaridade..... | 87 |
| Gráfico 4 – Iotização em relação ao contexto seguinte..... | 106 |
| Gráfico 5 – Inserção de fonema vocálico em grupo consonantal..... | 109 |
| Gráfico 6 – Redução do ditongo <i>ei</i> | 113 |
| Gráfico 7 – Redução do ditongo <i>ou</i> | 113 |
| Gráfico 8 – Redução dos ditongos <i>ai, ia, ua, au</i> | 113 |
| Gráfico 9 – Processos de alternância do /r/ por /l/..... | 116 |
| Gráfico 10 – Processos de alternância do /l/ por /r/..... | 117 |
| Gráfico 11 – Assimilações vocálicas..... | 120 |
| Gráfico 12 – Dissimilações em grupos consonantais..... | 123 |
| Gráfico 13 – Metáteses progressivas e regressivas..... | 125 |
| Gráfico 14 – Apócope do /r/..... | 128 |
| Gráfico 15 – Apócope de sílaba..... | 128 |
| Gráfico 16 – Apócopes em Caiana dos Crioulos..... | 129 |
| Gráfico 17 – Aféreses em Caiana dos Crioulos..... | 131 |
| Gráfico 18 – Próteses do /a/..... | 132 |
| Gráfico 19 – Síncopes em Caiana dos Crioulos..... | 134 |
| Gráfico 20 – Perda da nasalização final em Caiana..... | 136 |
| Gráfico 21 – Marca de número na classe não-nuclear anteposta na primeira posição do Sintagma Nominal..... | 140 |
| Gráfico 22 – Relação das variáveis posição linear e classe não-nuclear..... | 140 |
| Gráfico 23 – Relação das variáveis posição linear e classe nuclear..... | 140 |
| Gráfico 24 – Classe gramatical do 1º elemento do SN..... | 141 |
| Gráfico 25 – Classe gramatical do 2º elemento do SN..... | 141 |
| Gráfico 26 – Classe gramatical do 3º elemento do SN..... | 141 |

| | |
|--|-----|
| Gráfico 27 – Classe gramatical do 4º elemento do SN..... | 141 |
| Gráfico 28 – Variação da concordância verbal com sujeito (terceira pessoa do plural) anteposto ao verbo | 147 |
| Gráfico 29 – Ausência de concordância entre sujeito na terceira pessoa do plural e verbo..... | 147 |
| Gráfico 30 – Ausência de concordância – sujeito anteposto ao verbo | 147 |
| Gráfico 31 – Presença de concordância – sujeito anteposto ao verbo..... | 148 |
| Gráfico 32 – Variação da concordância com a 1ª pessoa do plural – forma coloquial a gente... | 148 |
| Gráfico 33 – Variação da concordância com a 1ª pessoa do plural – forma nós..... | 148 |
| Gráfico 34 – Resultado da utilização das formas nós/a gente | 149 |
| Gráfico 35 – Distribuição das estruturas de negação em Caiana dos Crioulos | 154 |
| Gráfico 36 – Negação pré-verbal segundo a variável tipo de oração | 154 |
| Gráfico 37 – Palavras que reforçam o valor negativo em orações com negação pré-verbal..... | 154 |
| Gráfico 38 – Negação pós-verbal segundo a variável tipo de oração..... | 155 |
| Gráfico 39 – Palavras que reforçam o valor negativo em orações com negação pós-verbal | 155 |
| Gráfico 40 – Complemento verbal em orações com negação pós-verbal | 155 |
| Gráfico 41 – Estrutura de dupla negação segundo a variável tipo de oração..... | 155 |
| Gráfico 42 – Palavras que reforçam o valor negativo em orações com dupla negação | 156 |
| Gráfico 43 – Complemento verbal em orações com dupla negação | 156 |
| Gráfico 44 – Função sintática da primeira pessoa do singular do caso reto nas orações analisadas..... | 163 |
| Gráfico 45 – Funções sintáticas da primeira pessoa do singular do caso reto diferentes de sujeito da oração | 163 |
| Gráfico 46 – Funções sintáticas do pronome oblíquo átono me..... | 163 |
| Gráfico 47 – Funções sintáticas do pronome oblíquo tônico mim | 163 |
| Gráfico 48 – Regência das preposições no pronome oblíquo tônico mim | 164 |
| Gráfico 49 – Formas do pronome oblíquo tônico..... | 164 |
| Gráfico 50 – Segunda pessoa do singular na função de sujeito da oração | 164 |
| Gráfico 51 – Posição do pronome você como segunda pessoa do singular no Sintagma Verbal | 164 |
| Gráfico 52 – Função sintática da 3ª pessoa do singular do caso reto | 165 |
| Gráfico 53 – Realização da primeira pessoa do plural nós e a forma nominal a gente como sujeito da oração | 165 |
| Gráfico 54 – Funções sintáticas da primeira pessoa do plural nós e a forma nominal a gente ... | 165 |
| Gráfico 55 – Funções sintáticas da segunda pessoa do plural – vocês..... | 165 |
| Gráfico 56 – Funções sintáticas da terceira pessoa do plural nas formas masculina e feminina..... | 165 |

LISTA DE ORGANOGRAMAS

| | |
|---|-----|
| Organograma 1 – Organização das análises fonética e morfossintática | 92 |
| Organograma 2 – Perspectivas gráficas dos elementos formadores do verbete..... | 104 |
| Organograma 3 – Os sete orixás básicos..... | 215 |

LISTA DE TABELAS

| | |
|---|-----|
| Tabela 1. Os pronomes pessoais no português afro brasileiro | 65 |
| Tabela 2 – Iniciais, sexo, idade e código dos informantes inquiridos | 86 |
| Tabela 3 – Vocábulo, ocorrências e transcrições do fenômeno de <i>iotização</i> | 106 |
| Tabela 4 – Vocábulo, ocorrências e transcrições do fenômeno de <i>betacismo</i> | 108 |
| Tabela 5 – Vocábulo, ocorrências e transcrições do fenômeno de <i>suarabácti</i> | 109 |
| Tabela 6 – Vocábulos e transcrições da redução do ditongo <i>ei</i> | 111 |
| Tabela 7 – Vocábulos e transcrições da redução dos ditongos <i>ou, ai, ia, ua</i> e <i>au</i> | 112 |
| Tabela 8 – Vocábulo e transcrições do fenômeno de <i>rotacismo</i> em coda silábica e em grupos consonantais | 115 |
| Tabela 9 – Vocábulo e transcrições do fenômeno de <i>lambdacismo</i> em posição pré-vocálica e em grupos consonantais..... | 117 |
| Tabela 10 – Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de <i>assimilação</i> vocálica e consonantal..... | 119 |
| Tabela 11 – Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de <i>dissimilação</i> nos grupos consonantais | 122 |
| Tabela 12 – Vocábulos, ocorrências e transcrições de outros casos do fenômeno de <i>dissimilação</i> | 122 |
| Tabela 13 – Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de <i>metátese</i> | 124 |
| Tabela 14 – Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de <i>apócope</i> do /r/ | 127 |
| Tabela 15 – Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de <i>apócope</i> de sílaba..... | 127 |
| Tabela 16 – Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de <i>apócope</i> do /s/ | 128 |
| Tabela 17 – Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de <i>apócope</i> do /l/ | 128 |
| Tabela 18 – Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de <i>aférese</i> | 131 |
| Tabela 19 – Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de <i>prótese</i> | 132 |
| Tabela 20 – Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de <i>síncope</i> | 134 |
| Tabela 21 – Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de <i>perda da nasalização final</i> | 136 |
| Tabela 22 – Resultado das variáveis <i>posição linear/classe nuclear</i> e <i>não-nuclear</i> e <i>classes gramaticais</i> dos elementos no Sintagma Nominal | 139 |
| Tabela 23 – Resultado do nível de variação na concordância verbal com a primeira e terceira pessoa do plural | 146 |
| Tabela 24 – Diminutivos encontrados em Caiana | 168 |
| Tabela 25 – Relação das comunidades quilombolas da Paraíba e o número estimado de famílias | 172 |

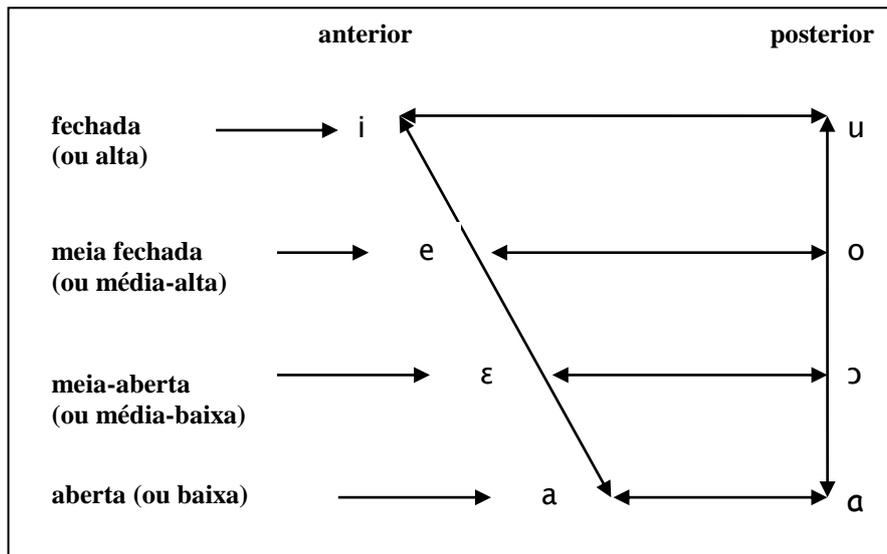
LISTA DE SIGLAS

| | |
|---------------|---|
| AACADE | Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-Descendentes |
| ALiB | Atlas Linguístico do Brasil |
| ALPB | Atlas Linguístico da Paraíba |
| APFB | Atlas Prévio dos Falares Baianos |
| CC | Consoante Contígua |
| CDU | Classificação Decimal Universal |
| CECNEQ | Coordenação Estadual de Comunidades Quilombolas da Paraíba |
| CN | Concordância Nominal |
| CPT | Comissão Pastoral da Terra |
| CV | Concordância Verbal |
| CV | Consoante/Vogal |
| CVC | Consoante/Vogal/Consoante |
| INCRA | Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária |
| LACEDE | Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento |
| OD | Objeto Direto |
| PB | Português do Brasil |
| PE | Português Europeu |
| PPB | Português Popular do Brasil |
| PVB | Português Vernacular Brasileiro |
| SN | Sintagma Nominal |
| SUS | Sistema Único de Saúde |
| SV | Sintagma Verbal |

SÍMBOLOS FONÉTICOS

Os símbolos fonéticos utilizados no presente trabalho foram retirados do Alfabeto Internacional de Fonética.

VOGAIS



Vogais nasais: ã, ã̃, ã̄, õ, ȭ **Semivogais:** ɥ, w

CONSOANTES

| | Bilabial | Labiodental | Dental ou Alveolar | Alveopalatal | Palatal | Velar | Glotal |
|-------------------|-----------------|--------------------|-----------------------------------|---------------------|----------------|--------------|---------------|
| Oclusiva | p b | | t d | | | k g | |
| Africada | | | | tʃ dʒ | | | |
| Fricativa | | f v | s z | ʃ ʒ | | x ɣ | h ɦ ɦ̥ |
| Nasal | m | | n | | ɲ | | |
| Tepe | | | r | | | | |
| Vibrante | | | ʀ | | | | |
| Retroflexa | | | ɻ | | | | |
| Lateral | | | l | | ɭ ɭ̥ | | |

Em pares de símbolos tem-se que o símbolo da direita representa uma consoante vozeada e o da esquerda uma consoante desvozeada.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 17 |
| 1. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA | 22 |
| 1.1 FORMAÇÃO DO PORTUGUÊS POPULAR DO BRASIL: DISCUSSÕES SOBRE A CONTRIBUIÇÃO AFRICANA..... | 22 |
| 1.2 LÍNGUA-SOCIEDADE-CULTURA: PRESSUPOSTOS DA DIALETOLOGIA, SOCIOLINGUÍSTICA E ETNOLINGUÍSTICA | 25 |
| 1.2.1 Dialeto logia | 27 |
| 1.2.2 Sociolinguística | 30 |
| 1.2.3 Etnolinguística | 32 |
| 1.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE FENÔMENOS FONÉTICOS: O DEBATE | 33 |
| 1.3.1 Iotização | 34 |
| 1.3.2 Betacismo | 37 |
| 1.3.3 Suarabácti | 37 |
| 1.3.4 Monotonga ção | 40 |
| 1.3.5 Rotacismo | 42 |
| 1.3.6 Lambdacismo | 44 |
| 1.3.7 Assimilação | 45 |
| 1.3.8 Dissimilação | 46 |
| 1.3.9 Metátese | 48 |
| 1.3.10 Apócope | 49 |
| 1.3.11 Aférese | 51 |
| 1.3.12 Prótese | 53 |
| 1.3.13 Síncope | 54 |
| 1.3.14 Perda da nasalização final | 55 |
| 1.4 DISCUSSÕES SOBRE FENÔMENOS MORFOSSINTÁTICOS | 57 |
| 1.4.1 Concordância Nominal | 57 |
| 1.4.2 Concordância Verbal | 60 |
| 1.4.3 Estruturas de Negação | 63 |
| 1.4.4 Os Pronomes Pessoais | 63 |
| 1.4.5 O Grau Diminutivo | 66 |
| 1.5 CONSIDERAÇÕES SOBRE LÉXICO E CAMPOS LÉXICO-SEMÂNTICOS | 67 |
| 1.5.1 Fundamentos do léxico | 67 |
| 1.5.2 As unidades do léxico – Lexias | 69 |
| 1.5.3 Ciências do léxico – Lexicologia e Lexicografia | 70 |
| 1.5.4 As teorias dos campos léxico-semânticos | 72 |

| | |
|---|------------|
| 2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA..... | 77 |
| 2.1 PESQUISA BIBLIOGRÁFICA | 77 |
| 2.2 PESQUISA DE CAMPO | 79 |
| 2.2.1 Caracterização da comunidade | 79 |
| 2.2.3 Caracterização dos informantes | 85 |
| 2.2.4 Delimitação do <i>corpus</i> | 87 |
| 2.2.5 Instrumentos de pesquisa | 88 |
| 2.2.6 Aplicação dos instrumentos de pesquisa | 88 |
| 2.2.7 Transcrições, armazenamento e tratamento do material colhido | 89 |
| 2.2.8 Registro dos dados: organização da ficha lexicográfica | 90 |
| 2.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS PARA ORGANIZAÇÃO DAS ANÁLISES.... | 91 |
| 2.4 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS PARA ORGANIZAÇÃO DO GLOSSÁRIO ... | 92 |
| 2.4.1 Caracterização do glossário | 92 |
| 2.4.2 Critérios para seleção das lexias | 94 |
| 2.4.3 Organização interna do glossário: a macroestrutura | 94 |
| 2.4.4 Organização interna do glossário: a microestrutura | 96 |
| 3. ANÁLISE DO MATERIAL | 105 |
| 3.1 ANÁLISE DOS FENÔMENOS FONÉTICOS ENCONTRADOS EM CAIANA DOS CRIoulos | 105 |
| 3.2 ANÁLISE DOS FENÔMENOS MORFOSSINTÁTICOS ENCONTRADOS EM CAIANA DOS CRIoulos | 137 |
| 3.3 ANÁLISE LÉXICO-SEMÂNTICA DOS FALARES E PRÁTICAS CAIANENSES | 169 |
| 3.3.1 Campo léxico-semântico: identidade quilombola | 170 |
| 3.3.2 Campo léxico-semântico: racismo | 178 |
| 3.3.3 Campo léxico-semântico: ciranda e coco de roda | 184 |
| 3.3.4 Campo léxico-semântico: lendas caianenses | 191 |
| 3.3.5 Campo léxico-semântico: casamentos | 199 |
| 3.3.6 Campo léxico-semântico: religiões | 204 |
| 3.3.7 Campo léxico-semântico: curandeirismo | 222 |
| 4. GLOSSÁRIO | 232 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 272 |
| REFERÊNCIAS | 278 |
| APÊNDICES | |

INTRODUÇÃO

As comunidades remanescentes de antigos quilombos ou comunidades quilombolas são consideradas repositórios de vestígios do intenso processo de interação ocorrido entre as línguas africanas introduzidas no Brasil (dos séculos XVI ao XIX do tráfico negreiro) e o português. As áreas de quilombos, por situarem-se normalmente em lugares isolados e de difícil acesso, são ricas fontes de pesquisa, ou como acredita Lucchesi (2009, p. 2), “arquivos vivos de processos que teriam marcado a história da difusão da língua portuguesa pelo território brasileiro”.

Esse intenso processo de interação, de acordo com alguns estudiosos, teria contribuído fortemente para o delineamento dos traços que caracterizam o Português do Brasil (PB), sendo o determinante de certas particularidades linguísticas observadas, a exemplo de alguns fenômenos fonéticos, como: iotização, monotongação, algumas assimilações ou dissimilações, rotacismos, entre outros; e fenômenos morfossintáticos, como: simplificação das flexões, tendência de pluralização dos determinantes, ausência de concordância entre o sujeito plural e o verbo e a forma de colocação dos pronomes.

O estudo desses processos fonéticos e morfossintáticos, bem como outros processos linguísticos insere-se num contexto mais amplo, que busca definir as atuais particularidades do PB resultantes das interferências mútuas entre a família Indo-Europeia, a família Tupi e a família Niger-Congo (CASTRO, 2001).

Estudos como o de Baxter (1992), por exemplo, apontaram para a permanência de um dialeto com traços do tipo crioulo em uma comunidade afro-brasileira descendente de escravos próxima a Helvécia, no extremo sul da Bahia. O trabalho apresentado pelo pesquisador, no Colóquio Internacional sobre Crioulos de Base Lexical Portuguesa realizado pela Universidade de Lisboa em 1992, demonstrou uma série de traços morfossintáticos que normalmente não se encontra nos dialetos rurais, como: (a) uso de formas da 3ª pessoa do singular do presente do indicativo para indicar estados e ações pontuais e contínuas que se situam no passado, (b) marcação variável da 1ª pessoa do singular, (c) dupla negação, (d) variação de concordância de número e gênero no Sintagma Nominal (SN); (e) presença variável do artigo definido em SN de referência definida.

Ferreira (1994) e Lucchesi (2008), na mesma localidade, também encontraram fatos linguísticos peculiares não antes registrados em outras comunidades rurais. A pesquisa de campo realizada por Ferreira (1994), na década de 1960, identificou sinais de um processo de criouliização na formação do português. Lucchesi (2008) registrou reduções na morfologia

flexional de pessoa e número, identificando variação na concordância verbal da 1ª pessoa do singular, fato incomum nas variedades populares do PB, que o autor considerou vestígio decorrente do contato entre línguas.

Outros trabalhos acadêmicos como a dissertação de Santos (2004) sobre as atitudes linguísticas de um líder comunitário quilombola de uma comunidade mocambeira do sul do país, a dissertação de Almeida (2006) sobre a concordância verbal de 1ª, 2ª e 3ª pessoas do plural na comunidade quilombola de São Miguel dos Pretos (RS) e a dissertação de Andrade Filho (2007) sobre fenômenos fonéticos, morfossintáticos e lexicais da comunidade quilombola de Furnas da Boa Sorte (MS), entre outros, têm revelado um crescimento da preocupação com o registro do falar quilombola a partir dos pressupostos da sociolinguística.

Contudo, ainda há uma carência de estudos linguísticos voltados para comunidades rurais quilombolas, já que, de maneira geral e em contexto nacional, as áreas reconhecidas como remanescentes de mocambos são de recente delimitação e reconhecimento oficial. Estudos linguísticos nessas comunidades auxiliarão a produção de dados que contribuam para afirmação da identidade histórica do povo negro, num momento em que cresce a necessidade do estabelecimento de fatores que os determinem como comunidade quilombola, além de contribuir para a compreensão da configuração atual da variável popular da língua portuguesa falada no Brasil.

A caracterização dessa configuração, de acordo com Lucchesi (2009, p. 1), “ainda é tarefa a ser cumprida pelos linguistas no Brasil”, que pela frente têm entre outras missões, pesquisar a documentação histórica disponível e analisar empiricamente as eventuais características remanescentes do contato entre línguas no Brasil.

Diante das justificativas acima elencadas e com o intuito de apresentar elementos que auxiliem a discussão supracitada, buscamos analisar, na comunidade quilombola rural de Caiana dos Crioulos, localizada no município de Alagoa Grande, na Mesorregião do Agreste Paraibano, fenômenos linguísticos considerados vestígios do contato entre as línguas africanas e o português. Acreditamos que além de contribuir com a discussão sobre a influência africana na formação do Português Popular do Brasil (PPB), os estudos sociolinguísticos podem trazer importantes contribuições para a compreensão da configuração atual da língua falada na zona rural brasileira.

Além desse intuito mais geral, são objetivos específicos de nosso estudo: analisar algumas particularidades fonéticas e morfossintáticas do falar da comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, realizar uma descrição léxico-semântica do falar caianense e apresentar, ao final, um glossário com algumas lexias que fazem parte do universo sociocultural da

localidade, que consideramos relevantes para uma melhor compreensão da realidade desse lugar.

Nosso trabalho norteou-se a partir da formulação de uma questão geral: *Houve influência das línguas africanas na constituição do PPB?* e de algumas questões mais específicas, como: 1. *Quais as influências das línguas africanas na formação do PPB?* 2. *Como as influências das línguas africanas manifestam-se na fonética, na morfologia e na sintaxe do português brasileiro?* 3. *Quais os campos léxico-semânticos mais representativos da cultura do remanescente de quilombo estudado?*

Desses questionamentos, formulamos uma hipótese principal: a influência das línguas africanas na formação do PPB apresenta-se nos distintos planos linguísticos da comunidade quilombola pesquisada (fonético, morfossintático, entre outros); e hipóteses secundárias: 1. As influências das línguas africanas são mais facilmente encontradas numa comunidade remanescente de um antigo quilombo. 2. Os habitantes mais velhos da comunidade quilombola pesquisada resguardam vestígios linguísticos do contato com línguas africanas. 3. Os campos léxico-semânticos mais representativos serão: ciranda e coco de roda, religiões, identidade quilombola, entre outros.

Com a intenção de tornar a exposição da discussão mais clara, dividimos o presente trabalho em quatro capítulos. O primeiro capítulo traz os pressupostos teóricos gerais que servem de base ao nosso estudo, bem como a fundamentação mais específica, necessária às discussões sobre Fonética, Morfossintaxe e Lexicologia. Assim, iniciamos trazendo um resumo do debate acerca da relação estabelecida entre as Línguas Africanas e o Português do Brasil, desde os primeiros textos publicados em 1933 até as novas discussões que se utilizam dos métodos e técnicas da Sociolinguística para explicar a questão da interferência africana na constituição do PB.

Por acreditarmos que não há como desvincular a língua, a sociedade, o espaço geográfico em que essa sociedade vive e a cultura, por ser a primeira um fato social e um instrumento da comunicação humana sujeito às transformações da sociedade, percorremos também nesse primeiro capítulo os campos interdisciplinares da Sociolinguística, Etnolinguística e Dialectologia, buscando nos pontos de interseção dessas disciplinas, a sustentação teórica necessária à nossa pesquisa.

Ainda trouxemos nesse capítulo, uma discussão sobre fenômenos fonéticos e morfossintáticos, apresentando as diferentes visões e tratamentos dados a esses fenômenos, trazendo, por fim, algumas questões referentes ao léxico, como: sua unidade - as lexias, as ciências do léxico - Lexicologia e Lexicografia, os resultados da prática lexicográfica: os

glossários, e algumas breves considerações a respeito das teorias dos campos léxico-semânticos.

No segundo capítulo, dividimos os procedimentos metodológicos em quatro partes: na primeira, apresentamos dados sobre a pesquisa bibliográfica, fornecendo algumas informações sobre as fontes bibliográficas pesquisadas. No segundo item, contamos um pouco sobre a história, a organização social e econômica, e os aspectos da cultura da região estudada, informando também sobre os procedimentos utilizados para a realização das entrevistas e coleta dos dados que compõem nosso material de estudo. Na terceira parte, falamos brevemente sobre os procedimentos utilizados para organização das análises, trazendo, por fim, dados sobre o processo utilizado para a organização do glossário, informando suas características e como se organiza internamente.

No terceiro capítulo apresentamos as análises fonéticas, morfossintáticas e léxico-semânticas, resultado das inquirições realizadas na comunidade pesquisada. Assim, no tocante à análise fonética, primeiramente tratamos da recorrência da troca da lateral palatal por iode em relação às vogais subsequentes ao fenômeno. Também discutimos casos de betacismos, suarabáctis, monotongações, rotacismos em coda silábica e em grupos consonantais e lambdacismos em posição pré-vocálica e em encontros consonantais, bem como casos de assimilação vocálica e consonantal e dissimilação em grupos consonantais e fricativas.

Também relatamos casos de metáteses progressivas e regressivas, prótese do /a/ em alguns verbos e síncope do /r/ e /s/ em coda silábica, além da perda da nasalização final em verbos na 3ª pessoa do plural na 1ª, 2ª e 3ª conjugações e ditongos átonos finais.

Sobre a análise morfossintática, num primeiro momento, no tocante à concordância nominal, apresentamos as variáveis posição linear, classe nuclear e não-nuclear, e classe gramatical dos elementos do Sintagma Nominal, objetivando demonstrar o papel que essas variáveis exercem no processo de determinação da quantidade de marcas formais de plural na concordância de número. Em sequência, expomos um exame sobre a variação na concordância verbal, em perspectivas como: posição do sujeito em relação ao verbo, natureza da oposição singular/plural, características morfofonológicas de algumas ocorrências e neutralização da 1ª e 3ª pessoas do singular.

Ainda observamos nesse item, a realização das estruturas de negação, levando em consideração não apenas as estruturas de dupla negação, comuns na fala popular, mas, também, as estruturas de negação pré-verbal e pós-verbal dentro de orações absolutas, principais, subordinadas, reduzidas e adverbiais. Finalizando, observamos o uso dos pronomes pessoais do

singular e plural do caso reto e oblíquo pelos falantes caianenses e a recorrência do uso da forma diminutiva principalmente em substantivos e adjetivos, tanto no feminino como no masculino.

No que se refere à análise léxico-semântica, procedemos a uma descrição de campos léxico-semânticos do falar caianense. Nessa parte do trabalho, selecionamos sete campos a partir do material linguístico colhido em Caiana: identidade quilombola, racismo, ciranda e coco de roda, lendas caianenses, casamentos, religiões e curandeirismo.

No quarto e último capítulo, apresentamos o glossário com as 110 lexias dantes descritas e estudadas na análise léxico-semântica do falar caianense.

1. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

1.1 FORMAÇÃO DO PORTUGUÊS POPULAR DO BRASIL: DISCUSSÕES SOBRE A CONTRIBUIÇÃO AFRICANA

É sabido que a história da colonização brasileira é marcada, inicialmente, pela presença e confluência dos povos indígenas, portugueses e africanos. Os povos indígenas, por sua vez, foram classificados de acordo com seus troncos linguísticos: *Tupi-Guarani*, *Macro-Jê*, *Aruak* e *Karib*, sendo os índios do tronco Tupi, segundo Ribeiro (1995), os que mantiveram maior contato com os portugueses. Esses últimos, aqui chegaram, como explica Silva Neto (1956), vindos das mais diferentes partes de Portugal: Viana do Alentejo, Serra da Estrela, Lisboa, Beira Baixa, Açores, Madeira e Porto, trazendo, ainda segundo o autor, marcadas variações regionais, que foram mesclando-se, e, aos poucos, transformando o português da coroa.

Sobre os povos africanos trazidos ao Brasil para servir de mão-de-obra escrava aos diversos fins econômicos, Goulart (1949 apud CASTRO, 2001, p. 45) estabelece a seguinte divisão, selecionando as regiões da África e os números aproximados da importação para cada ciclo do tráfico: no século XVI, segundo o autor, aproximadamente 30.000 negros vindos de Guiné (toda a costa atlântica) foram trazidos para o Brasil para trabalhar nos engenhos de cana de açúcar; no século XVII, por volta de 800.000 negros vindos do Congo-Angola chegaram para trabalhar nos engenhos de cana de açúcar, nas minas e no plantio do tabaco; no século XVIII, aproximadamente 2.500.000 africanos foram trazidos ao Brasil, vindos da Costa da Mina (Gana, Togo e Benim) para trabalhar no plantio do algodão e do fumo e na extração de minérios, além de ser observada nessa época, uma maior importação de mulheres trazidas para o trabalho doméstico; por fim, no século XIX (até 1830), ainda segundo o autor, por volta de 1.500.000 negros vindos da Baía de Benim e Angola chegaram para guarnecer, principalmente, as lavouras de café.

Dessa forma, como pudemos perceber, quase cinco milhões de africanos escravizados foram trazidos ao Brasil das regiões banto e sudanesa da África subsaariana¹. Das quase 300 línguas faladas na região banto, destacaram-se no Brasil, por possuírem uma maior quantidade de falantes: o quicongo, o quimbundo e o umbundo. Da região sudanesa, tiveram

¹ Pertencente ao sul do deserto do Saara, na África.

maior representatividade as línguas da família *kwa*, sendo os principais representantes no Brasil, os *iorubás* e os povos da língua do grupo *ewe-fon* (CASTRO, 2001).

A notável predominância da etnia negra no Brasil (no século XVIII, quase 57% da população era africana e estava distribuída em todas as regiões brasileiras); a constituição de duas línguas gerais de base africana² (banto e iorubá) aqui no Brasil (NARO E SCHERRE, 2007); a “situação de contato social estreito” entre brancos falantes do português e falantes africanos (CÂMARA JR., 1963, p. 78); e as perceptíveis semelhanças encontradas entre o sistema linguístico das línguas *banto* e *kwa* com o sistema do português falado no Brasil são algumas das evidências que fizeram estudiosos defenderem a influência africana nos planos fonético-fonológico, morfossintático e léxico-semântico do Português Popular do Brasil e oporem-se ao pensamento de linguistas que entenderam as particularidades que configuram o PPB como oriundas de tendências estruturais já encontradas no Português Europeu (PE). Essa oposição teórica configurou uma discussão iniciada no século XIX e ainda em vigor nos dias atuais.

O debate acerca da relação estabelecida entre as línguas africanas e o Português do Brasil desenvolveu-se, segundo Bonvini (2008), no século XX, mas, já no início do século XIX, essa relação chamou a atenção dos estudiosos. Nina Rodrigues inaugurou a reflexão sobre esse tema, produzindo entre 1890 e 1905 um inventário das línguas africanas faladas no Brasil que compôs a obra *Os africanos no Brasil*, publicada apenas em 1932.

No século XX, o debate desenvolveu-se a partir de um princípio ideológico de busca da identidade brasileira. Os estudiosos da língua teriam, a partir dessa orientação, que definir as particularidades que caracterizavam o PB e distinguiam-no do Português Europeu. Assim, desenvolveram-se, ainda segundo Bonvini (2008, p. 16), dois tipos de análise: a primeira caracterizada pela “afirmação da influência africana no PB” e a segunda, pela “hipótese da criouliização do português do Brasil em contato com as línguas africanas”.

Os textos que iniciaram essa discussão foram *A influência africana no Português do Brasil* de Renato Mendonça e *O elemento afro-negro na Língua Portuguesa* de Jacques Raimundo, publicados ambos em 1933. Esses autores acreditaram que diversos traços linguísticos encontrados nos dialetos falados no interior, principalmente os fonéticos, caracterizavam uma influência das línguas africanas (quimbundo e iorubá, principalmente) no PB.

² O fato das populações africanas serem geograficamente concentradas: com falantes de línguas banto ao sul e falantes do iorubá ao norte sugere a existência aqui no Brasil, de duas línguas gerais resultantes do contato entre as línguas africanas e entre essas e o português (NARO E SCHERRE, 2007).

Mais tarde, quando a questão da brasilidade da língua se esvaiu, os esforços linguísticos direcionaram-se para a unidade cultural e linguística luso-brasileira, sendo a língua, a partir desse momento, percebida como o reflexo da cultura híbrida formadora do país. Nesse contexto, estudiosos como Silva Neto (1950), Elia (1979), Melo (1971) e Houaiss (1985), admitiram a existência de crioulos³ ou semicrioulos, no Brasil, provenientes do contato com as línguas indígenas e africanas no início da colonização, que, no entanto, por terem desaparecido posteriormente, não teriam influenciado a constituição do PB. Sobre isso, Houaiss (1985, p. 119) indaga:

Houve no Brasil uma tendência reducionista pan-brasileira de tipo crioulizante, mas há dúvidas quanto às causas: influência do substrato, adstrato indígena, substrato africano, por ambos os casos, ou será por causa das derivas portuguesas?

Naro e Scherre (2007), seguindo uma orientação sociolinguística, também seguem uma concepção semelhante à supracitada. De acordo com esses estudiosos, as particularidades atuais do PB são provenientes das tendências estruturais existentes já no PE.

Em fins da década de 1970 e início da década de 1980, Castro (2001) propõe a retomada da questão da influência africana no PB, partindo do princípio que, a vinda de quase cinco milhões de falantes africanos provocou interferências inevitáveis ao sistema da língua portuguesa falada em terras brasileiras (como supramencionado).

Recentemente, linguistas estrangeiros como G. Guy e J. Holm avigoraram o debate sobre a hipótese da criouliização do PB, acreditando, com base na Teoria da Variação, que as diferenças entre o PPB e o PB analisadas a partir de dados morfossintáticos, apontam para um processo de criouliização ocorrido no passado, que deixou vestígios no presente (GUY, 1981; HOLM, 1987 apud BONVINI, 2008).

Guy (1981 apud BONVINI, 2008), para demonstrar seu ponto de vista, considerou aspectos da realidade socioeconômica da época e duas variáveis linguísticas: a Concordância Nominal (CN) no interior do Sintagma Nominal e a concordância sujeito-verbo. Segundo o princípio defendido pelo autor, inicialmente ocorreu a perda das regras de concordância, em decorrência do processo de criouliização prévia, e em seguida, um processo de retomada dessas regras devido ao contato do português popular com o português culto, prefigurando um processo de descriouliização.

³ Diz-se de cada uma das línguas mistas nascidas do contato de um idioma europeu com línguas nativas, ou importadas, e que se tornaram línguas maternas de certas comunidades socioculturais (HOUAISS, 2009).

Tarallo (1993) diverge desse pensamento, acreditando, com base na análise de dois fenômenos linguísticos: construções relativas e retenção pronominal nas sentenças encaixadas, que, em oposição à teoria de Guy, as mudanças operadas no PB não estariam no caminho de uma aproximação com o PE, mas sim no caminho para um distanciamento.

Já Baxter (1992), especialista em crioulos de base portuguesa, conduziu entre 1987 e 1988, um estudo que confirmou a permanência de um dialeto com traços do tipo crioulo em uma comunidade afro-brasileira descendente de escravos próxima a Helvécia, no extremo sul da Bahia. O trabalho apresentado pelo estudioso demonstrou uma série de traços morfossintáticos que normalmente não se encontram nos dialetos rurais, como: uso de formas da 3ª pessoa do singular do presente do indicativo para indicar estados e ações pontuais e contínuas que se situam no passado, marcação variável da 1ª pessoa do singular, dupla negação, variação de concordância de número e gênero do SN e presença variável do artigo definido em SN de referência definida.

Por fim, outra linha argumentativa que ainda podemos citar refere-se à hipótese da transmissão linguística irregular proposta por Lucchesi (2003). De acordo com o autor, o processo de aquisição de uma segunda língua pelos negros africanos no Brasil teve por consequência um processo de erosão de partes da gramática da língua alvo (PE) que posteriormente foram recompostas, a partir do contato com as futuras gerações com estruturas mais próximas do PE.

O advento desses estudos sociolinguísticos deu um novo fôlego à questão da interferência africana na constituição do PB, inserindo os pressupostos da sociolinguística e da teoria da variação na investigação dessa interferência.

1.2 LÍNGUA-SOCIEDADE-CULTURA: PRESSUPOSTOS DA DIALETOLOGIA, SOCIOLINGUÍSTICA E ETNOLINGUÍSTICA

Linguagem, sociedade e cultura são conceitos interligados, uma vez que, as marcas sociais, culturais e linguísticas de um grupo social podem identificá-lo, diferenciando-o dos demais. De acordo com Sapir (1969, p. 205), “a língua não existe isolada de uma cultura, isto é, de um conjunto socialmente herdado de práticas e crenças que determinam a trama das nossas vidas”. Sendo assim, a primeira é condição imprescindível para o desenvolvimento da segunda.

O termo *cultura* é bastante amplo, sendo empregado nas mais diversas acepções. No sentido dicionarizado, por exemplo, o conceito de cultura se relaciona à antropologia, sendo assim:

O conjunto completo dos códigos e padrões que regulam a ação humana individual e coletiva, tal como se desenvolve em uma sociedade ou grupo específico, e que se manifestam em praticamente todos os aspectos da vida: modos de sobrevivência, normas de comportamento, crenças, instituições, valores espirituais, criações materiais etc (FERREIRA, 2004).

No mesmo viés antropológico, encontramos o pensamento de Geertz (2008) e de Bosi (2006) sobre cultura. Para Geertz (2008, p. 4), “o homem é um animal amarrado a uma teia de significados que ele mesmo teceu”. A cultura é, pois, essa teia, composta por aspectos complexos do cotidiano de um grupo, ou, dito de outra forma, “consiste no que quer que seja que alguém tem a saber ou acreditar a fim de agir de uma forma aceita pelos seus membros” (GOODENOUGH apud GEERTZ, 2008, p. 9). Compreender a cultura de um povo, então, sob esse pensamento, consiste em interpretar os sistemas simbólicos desse povo, refletidos em sua arte, religião, ideologias, ciências, leis, códigos de moralidade, senso comum e nos dilemas existenciais da vida e do cotidiano.

Bosi (2006), por sua vez, entende ser a cultura o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social.

A língua, nessa perspectiva, é um instrumento de difusão da cultura e da ideologia de um povo, sendo reflexo de um modo de perceber e interpretar o mundo, num dado tempo e lugar na história. Nesse sentido, segundo Vilela (1994, p. 40) “sociedade e língua estão constantemente a se intrometer uma com a outra, a marcarem-se sem se demarcar”, ou seja, a influenciarem-se mutuamente.

Dessa forma, não há como desvincular língua e cultura, uma vez que os sistemas sociais, culturais e linguísticos caminham paralelamente e as mudanças da sociedade são refletidas em sua estrutura linguística. Estudar a língua a partir dessa perspectiva significa percorrer campos interdisciplinares, como a Sociolinguística e a Dialetoleologia, que relacionam a fatores externos como o ambiente geográfico, a organização de cada grupo social, a religião, a atividade econômica, as práticas culturais, entre outras coisas.

Essas disciplinas do estudo da linguagem, embora apresentem especificidades, não são isoladas em si, pois apresentam pontos de contato e interseção, principalmente ao que se relaciona aos métodos e aos conceitos teóricos.

1.2.1 Dialetoлогия

Não é fácil determinar as diferenças existentes entre a Sociolinguística e a Dialetoлогия, uma vez que, ambas “[...] estudam a língua falada, o uso linguístico e estabelecem as relações que existem entre certos traços linguísticos e certos grupos de indivíduos”, além de interessarem-se pela diversidade linguística, rejeitando a ideia de homogeneidade do sistema linguístico (CORVALÁN, 1988 apud CARDOSO, 2010, p. 26).

Da mesma forma, ambas disciplinas debruçam-se sobre as questões concernentes aos veios sociais que perpassam a linguagem. Por isso mesmo, fatores como idade, gênero, escolaridade, pertença à determinada classe social, por exemplo, também integram os interesses dos estudiosos da Dialetoлогия.

Esses veios sociais, segundo Cardoso (2010, p. 54), recobrem: a variação diageracional, relacionada à idade dos informantes; a variação diagenérica, relativa ao gênero; a variação diastrática, ligada a classes sociais diferentes, “às quais se relacionam usos diferenciados da língua” e por fim, a variação diafásica, referente a situações discursivas distintas que se apresentam ora de forma mais espontânea, ora de maneira mais formal.

Contudo, embora possuam diversas características símeles, as disciplinas distinguem-se pela forma singular com que tratam seu objeto de estudo:

A dialetoлогия, nada obstante considerar fatores sociais como elementos relevantes na coleta e tratamento dos dados, tem como base da sua descrição a localização espacial dos fatos considerados, configurando-se, dessa forma, como *eminente diatópica*. A sociolinguística, ainda que estabeleça a intercomparação entre dados diferenciados do ponto de vista espacial, centra-se na correlação entre os fatos linguísticos e os fatos sociais, priorizando, dessa forma, as *relações sociolinguísticas* (CARDOSO, 2010, p. 26, grifo nosso).

Dessa forma, a Dialetoлогия foca-se em descrever os falares no eixo espacial, localizando e descrevendo, regional e socialmente os dialetos de um dado lugar. Sobre a definição de dialeto, Dubois (2006, p. 184) ensina que:

O dialeto é uma forma de língua que tem o seu próprio sistema léxico, sintático e fonético, e que é usada num ambiente mais restrito que a própria língua. Empregado correntemente como dialeto regional por oposição a língua, dialeto é um sistema de signos e de regras combinatórias da mesma origem que outro sistema considerado como a língua, mas que se desenvolveu, apesar de não ter adquirido o status cultural e social dessa língua, independentemente daquela.

Não há pleno consenso entre os estudiosos sobre as definições de língua e dialeto. Para alguns, não existe diferença precisa entre os termos. Já, outros, como Coseriu (1982, p. 11), acreditam que a diferença reside numa questão de prestígio:

Um dialeto, sem deixar de ser intrinsecamente uma língua, se considera subordinado a outra língua, de ordem superior. Ou, dizendo-se de outra maneira: o termo dialeto, enquanto oposto a língua, designa uma língua menor incluída em uma língua maior, que é, justamente, uma língua histórica (ou idioma).

No Brasil, segundo Ferreira e Cardoso (1994), a história da Dialectologia inicia-se com a colaboração de Domingos Borges de Barros para o *Atlas Etnográfico do Globo* de Adrien Balbi. Contudo, é com *O dialeto caipira* de Amadeu Amaral, publicado em 1920, que o estudo do dialeto regional ocupa âmbito mais amplo, sendo considerados, então, os aspectos fônicos, morfossintáticos e lexicais.

O trabalho de Amaral (1920) sobre o falar de São Paulo abre caminhos aqui no Brasil, para novas pesquisas que se preocupam com a observação da língua em uma dada localização, como é o caso do estudo de Nascentes (1923) sobre o linguajar carioca, o de Marroquim (1934) sobre a linguagem dos falantes pernambucanos e alagoanos e o de Teixeira (1938) sobre os falares de Minas Gerais e Goiás.

Amaral (1920), como explica Brandão (1991, p. 43), prenuncia “a semente da geografia linguística” a partir da consciência demonstrada por ele quanto à necessidade de sistematização das variedades regionais através de uma metodologia rígida. Essa orientação, de acordo com Mota e Cardoso (2006), direciona as pesquisas dialetológicas para a elaboração de atlas linguísticos, que, caracterizados pela pluridimensionalidade, evidenciam atualmente a imagem da Geolinguística:

O que se espera dos Atlas Linguísticos, hoje, é que possam dar a imagem real da pluralidade e das inter-relações dos fenômenos da variação. A nova configuração do mundo contemporâneo, a mobilidade social, a distribuição demográfica, entre outros, constituem-se em fatores que exigem um redirecionamento dos caminhos da metodologia dialetal, sem, contudo,

quebrar-se a fidelidade ao princípio de que à Dialectologia cabe, prioritariamente, investigar a diversidade diatópica (MOTA E CARDOSO, 2006, p. 239).

No Brasil, Nelson Rossi foi o pioneiro na elaboração de um atlas linguístico regional, concretizando em 1963, o *Atlas Prévio dos Falares Baianos*. A confecção desse atlas inaugurou, ainda de acordo com Mota e Cardoso (2006), a quarta fase dos estudos dialetológicos no Brasil, que sucedeu a produção de glossários regionais do português brasileiro (primeira fase), a publicação dos trabalhos de Amaral, Nascentes e Marroquim (segunda fase) e o decreto para a elaboração do Atlas Linguístico do Brasil (terceira fase).

Ante os problemas para elaboração de um Atlas nacional, entre eles, a constatação das dificuldades de percorrer um país com grande dimensão territorial (mais de 8.515,767 km²)⁴, os estudiosos voltaram-se para a confecção de Atlas regionais. Dessa forma, desde meados do século XX, contamos com um “trabalho gradativo de mapeamento linguístico”, que, atualmente, segundo Cardoso (2010, p. 143):

[...] recobre os Estados do Pará, Paraíba, Sergipe, Bahia, Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Mato Grosso do Sul, com atlas publicados, a que se somam outros atlas em andamento – São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Mato Grosso, Acre, Rio Grande do Norte, Ceará⁵, Maranhão, Pará – além de três teses já defendidas e relativas aos atlas linguísticos do Amazonas, do litoral potiguar (Rio Grande do Norte) e do Rio de Janeiro (microatlas fonético).

Com relação aos trabalhos geolinguísticos realizados na Paraíba, especificamente, contamos atualmente, com dois volumes do *ALPB (Atlas Linguísticos da Paraíba)*, coordenado pela professora Maria Socorro Silva de Aragão em parceria com a professora Cleuza Bezerra de Menezes, que abarca uma rede de 25 municípios como base (ALIB, 2013).

No Brasil, os estudos dialetais e sociolinguísticos objetivam descrever a realidade linguística da Língua Portuguesa com todas as suas variedades, incluindo nessa meta de trabalho, o conhecimento dos vestígios deixados pelas línguas africanas e as relações entre essas, as línguas indígenas e o português, com a finalidade de revelar os “intrincados meandros” da trajetória sócio-histórico-cultural de nosso idioma (CARDOSO, 2010, p. 187).

⁴ Segundo dados atualizados (censo de 2010) do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística).

⁵ O *Atlas Linguístico do Ceará (ALECE)* foi concluído em 2010 de acordo com o ALiB (2013).

1.2.2 Sociolinguística

A análise sociolinguística foca-se na língua em contexto real, relacionando as estruturas linguísticas a aspectos sociais e culturais. Segundo esse campo teórico, a linguagem, com sua natureza heterogênea, é caracterizada como um conjunto de regras variáveis, relacionadas a aspectos sociais que regem seu uso.

A sociolinguística parte do princípio de que a variação e a mudança são inerentes às línguas e que, por isso, devem sempre ser levadas em conta na análise linguística [...] Um de seus objetivos é entender quais são os principais fatores que motivam a variação linguística, e qual a importância de cada um desses fatores na configuração do quadro que se apresenta variável (CEZARIO E VOTRE, 2011, p. 141).

Os estudos sociolinguísticos tiveram grande desenvolvimento, segundo Preti (2003), nas décadas de 1950 e 1960 nos Estados Unidos, com a ampla divulgação dos estudos de Comunicação, Sociologia e Linguística. Somado a esse fato, ainda segundo o autor, também se observou na época um conhecimento mais apurado das obras de Sapir, Bloomfield, Boas e Whorf, linguistas americanos atraídos pela relação entre a Antropologia, a Sociologia e a Linguística.

É nesse período também, especificamente em 1952, que a criação do termo *Sociolinguística* é atribuída ao filósofo norte-americano Haver Cecil Currie, por aparecer em seu artigo *Socio-Linguistics: The relationship of speech to social status*. Contudo, esse dado não é consenso entre os estudiosos. Paulston e Tucker (2003 apud MARRA E MILANI, 2012), por exemplo, alegam que o termo foi criado em 1939 por Thomas Callan Hodson, como título do artigo *Socio-linguistics in India: Man in India*, publicado em um jornal de Antropologia. Na linguística, ainda segundo os autores, o termo apareceu pela primeira vez em 1949, na segunda edição do livro *Morphology* de Eugene Albert Nida, em que o autor cita o ambiente sociolinguístico como fator importante na determinação dos valores semânticos das palavras.

Nos anos de 1960, William Labov desenvolveu um modelo teórico-metodológico conhecido como Sociolinguística Variacionista ou Quantitativa a partir de um estudo sobre a centralização dos ditongos em Martha's Vineyard, ilha de Massachussetts, nos EUA. Esse modelo postulava a intrínseca relação existente entre a variação e o sistema linguístico, e demonstrava que a variabilidade e heterogeneidade linguística é um fenômeno presente em todas as línguas naturais. Dessa forma, a variação linguística passou a ser o objeto dos estudos

sociolinguísticos e foi compreendida como “princípio geral e universal, passível de ser descrita e analisada cientificamente” (MOLLICA E BRAGA, 2003, p. 10).

A teoria linguística laboviana procurou estabelecer as relações entre os diversos grupos sociais e as variedades de uso linguístico, e compreender, nas esferas sociais, a direção da mudança, tanto no que se refere às variáveis internas da língua: processos fonéticos, morfológicos, sintáticos, discursivos, semânticos e lexicais; quanto ao que se refere às variáveis externas (MOLLICA E BRAGA, 2003).

Sobre as últimas variáveis citadas, Preti (2003, p. 24) faz a seguinte classificação, considerando que o estudo da variável externa pode ser subordinado a dois grandes grupos: variedades geográficas e variedades socioculturais. As variedades geográficas, de acordo com o autor, são aquelas “responsáveis pelos chamados *regionalismos*, provenientes de *dialetos* ou *falares locais*” e que conduzem a uma oposição fundamental: *linguagem urbana/linguagem rural*. As variedades socioculturais, por sua vez, também se dividem em dois grupos: o primeiro, ligado ao falante por influência da idade, sexo, raça, profissão, posição social, grau de escolaridade, classe econômica e lugar onde reside; e o segundo grupo, ligado à situação em que o falante está inserido e relacionado ao ambiente, ao tema do diálogo, ao grau de intimidade entre os falantes e ao estado emocional dos mesmos.

A partir dessa perspectiva, a língua passou a ser compreendida como um fato social, concreto, presente e dinâmico, utilizado por uma comunidade de fala real e heterogênea, na qual a variedade é continuamente atualizada a partir das pressões sociais.

[...] é impossível compreender a progressão de uma mudança na língua fora da vida social da comunidade onde ela se produz. Ou ainda, para dizer de outro modo, que pressões sociais se exercem constantemente sobre a língua, não de algum ponto de um passado longínquo, mas sob a forma de uma força social imanente e presentemente ativa (LABOV apud ELIA, 1987, p. 83).

Atualmente, as diversas pesquisas sociolinguísticas têm tentado minimizar alguns preconceitos, ao refletirem sobre as diversidades e transformações inerentes à linguagem. Ao detalharem as diversas variantes produzidas dentro de uma comunidade de fala, procuram incentivar a valorização de todos os dialetos, mostrando a importância do conhecimento e emprego de cada um, nas diferentes situações comunicativas.

1.2.2 Etnolinguística

A Etnolinguística é compreendida como a disciplina da Linguística que se encarrega das relações estabelecidas entre língua, cultura e sociedade. Os estudos etnolinguísticos surgiram no século XIX, quando pesquisadores norte-americanos voltaram-se para o estudo das línguas de grupos tribais, classificando-as linguística e etnicamente.

Em fins do século XIX, o antropólogo americano Franz Boas realizou um trabalho de descrição de grupos e línguas indígenas, relacionando os fatos culturais aos fatos linguísticos, combinando os princípios da escola humanística com os ideais da ciência. Suas ideias e métodos estatísticos para pesquisa de campo influenciaram estudiosos como Sapir, Kroeber, Whorf e Bloomfield (BIDERMAN, 2001).

Sapir (1969), assim como Boas, acreditava que não havia como desvincular língua e cultura, uma vez que os sistemas sociais, culturais e linguísticos caminham paralelamente e as mudanças da sociedade são refletidas em sua estrutura linguística. Para Sapir (1969, p. 20), “a trama de padrões culturais de uma civilização está indicada na língua em que essa civilização se expressa”, ou seja, cada língua expressa uma visão particular de mundo, que é organizada e refletida com mais propriedade no plano lexical, como observamos em suas palavras:

Que o léxico assim reflita em alto grau a complexidade da cultura é praticamente um fato de evidência imediata, pois o léxico, ou seja, o assunto de uma língua destina-se em qualquer época a funcionar como um conjunto de símbolos, referentes ao quadro cultural do grupo. Se por complexidade de uma língua se entende a série de interesses implícitos em seu léxico, não é preciso dizer que há uma correlação constante entre a complexidade linguística e a cultural (SAPIR, 1969, p. 51).

Sendo assim, a língua é ao mesmo tempo, produto da cultura e condição para que essa seja transmitida, apresentando-se como um conjunto heterogêneo de variedades linguísticas, de cujo estudo tem se ocupado disciplinas como a Sociolinguística e a Etnolinguística.

Coseriu (1979), por entender que essas disciplinas são definidas pelos linguistas de forma demasiado ampla, delimitou suas áreas de estudo, distinguindo as diferenças e apresentando os pontos comuns existentes entre elas. Assim, segundo o autor, a Sociolinguística seria o estudo da variedade e variação da linguagem em relação com a estrutura social das comunidades falantes e a Etnolinguística, o estudo da variedade e variação da linguagem em relação com a civilização e a cultura.

O pesquisador supramencionado ainda apresentou três planos linguísticos diferentes para cada disciplina: o plano do falar, o das línguas e o do discurso. A Etnolinguística do falar cabe estudar a linguagem definida pelo conhecimento universal do mundo. Já a Etnolinguística da língua preocupa-se com os fatos de uma língua determinados pelos saberes acerca das coisas e estratificação social das comunidades e por fim, cabe a Etnolinguística do Discurso, estudar os discursos, seus tipos e estruturas determinados pela cultura de uma comunidade (COSERIU, 1979).

1.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE FENÔMENOS FONÉTICOS: O DEBATE

O processo de interação linguística entre falantes africanos e a língua portuguesa, ocorrido durante os quatro séculos do tráfico transatlântico de negros feitos escravos, influenciou o desenvolvimento interno da língua portuguesa falada no Brasil, afastando-a do PE.

Nesse processo, de acordo com Castro (2001, p. 3), atuou significativamente o negro banto, por sua antiguidade, volume populacional e amplitude territorial alcançada por sua presença, sendo ele, “o principal agente transformador da língua portuguesa em sua modalidade brasileira e seu difusor pelo território brasileiro sob regime colonial e escravista”.

Partindo da observação das evidências linguísticas e extralinguísticas favoráveis ao processo de interação entre línguas africanas e o português, compreendemos que, o PB, naquilo em que se distanciou do PE é consequência de um movimento de africanização do português e aportuguesamento do africano, sobre uma matriz tupi pré-existente (CASTRO, 2001).

Esse intenso processo de interação, de acordo com alguns estudiosos, teria contribuído fortemente para o delineamento dos traços que caracterizam o PB, sendo o determinante de certas particularidades sonoras observadas. A proximidade da estrutura linguística do PE com as línguas faladas na África que aportaram no Brasil, a exemplo do sistema de sete vogais orais e estrutura silábica ideal (CV – consoante/vogal), teria propiciado um ambiente linguístico favorável para diversos fenômenos fonéticos, como iotização, monotongação, determinadas assimilações ou dissimilações, rotacismos, entre outros.

O estudo desses processos fonéticos e de outros processos linguísticos insere-se num contexto mais amplo, que busca definir as atuais particularidades do Português Brasileiro resultantes das interferências mútuas entre a família Indo-Europeia, a família Tupi e a família Niger-Congo.

Assim, é salutar para caracterização da realidade linguística brasileira, conforme Lucchesi (2009), dois tipos de atividade: (1) a pesquisa da documentação histórica disponível e (2) a análise empírica das eventuais características remanescentes do contato entre línguas no Brasil. Sobre a importância da segunda atividade, o autor esclarece que:

[...] a análise da fala das comunidades rurais afro-brasileiras isoladas assume uma posição crucial. Na fala dessas comunidades podem ser encontrados indícios valiosos acerca das mudanças que teriam ocorrido na estrutura da língua portuguesa ao ser adquirida precariamente por um largo contingente de escravos africanos e ao ter se nativizado entre os seus descendentes. Em função do seu isolamento anterior, essas comunidades seriam, assim, verdadeiros arquivos vivos de processos que teriam marcado a história da difusão da língua portuguesa pelo território brasileiro (LUCCHESI, 2009, p. 1-2).

Dessa forma, com o intuito de contribuir para a compreensão dos processos de formação histórica da vertente brasileira da língua portuguesa e sua atual realidade, apresentaremos nesse subcapítulo algumas das diferentes visões e tratamentos dados a alguns fenômenos fonéticos observados no falar de uma, das quase três mil comunidades rurais afro-brasileiras (ANJOS, 2006).

Esses fenômenos foram compreendidos, ao longo do processo histórico e pelas várias correntes linguísticas, ora como resultado da influência africana, ora como traços do processo de crioulização do Português do Brasil, ora numa direção oposta a essas vertentes, ou seja, como traços originários da forma não-padrão do Português de Portugal que aqui aportou, como veremos a seguir.

1.3.1 Iotização

O fenômeno denominado iotização refere-se à mudança da lateral palatal vozeada /ɲ/ para a semivogal /y/. Alguns foneticistas e dicionaristas atribuem outras denominações a esse fenômeno como *ieísmo*, *iodização* ou *ipsilonismo*. Quase todos esses termos, aparecem na descrição da transformação do /ɲ/ em /y/ realizada por Jota (1981, p. 103 e 179):

Iodização – s.f. Transformação de um fonema em iode: lactem > laite. leite. No linguajar caipira (sic) ouve-se muyé por mulher (iodização do fonema /lh/). A iodização precede a palatalização: lat. Milia > milya português milha. Na linguagem popular, ocorre, por vezes, a troca - / j / por / y /: hoye.

Na designação de *ieísmo* encontramos: “s.m – o mesmo que *ipsilonismo*”, que o autor supracitado entende como:

Ipsilonismo – s.m. Conversão do [l] palatal na semiconsoante [y]. Apesar de recriminado por alguns, o ieísmo ganha proporção na França e Espanha. No esp., palavra como *calle* tem três realizações, uma das quais com ieísmo: [calhe] [caye] e [caje] (sic). Na passagem do latim para o português contemporâneo, só ocorre em meios incultos: *muyé* (mulher), *fiyu* (filho) etc (JOTA, 1981, p. 179).

A iodização, ieísmo ou ipsilonismo são registrados por Jota (1981) como fenômenos fonéticos idênticos resultantes do contato com as línguas africanas. Isso se evidencia quando o autor define o termo africanismo, apresentando exemplos de iodização:

Africanismo – s.m. Empréstimo tomado às línguas africanas. No português os africanos se evidenciam, talvez na fonética (*fulô* por *flor*, *muié* por *mulher*), mas sem dúvida no vocabulário, onde vigem palavras de origem principalmente nagô (ioruba) e banta, o que é fácil de testemunhar na culinária nortista, no linguajar da umbanda e da quimbanda, e no folclore (JOTA, 1981, p. 25).

Para Câmara Jr. (2007, p. 185) o fenômeno de **iotização** é a:

Mudança de uma vogal ou consoante para a vogal anterior alta /i/ ou para a semivogal correspondente ou iode. Nos falares crioulos portugueses há a iotização das consoantes molhadas / l' / e / n' / ex. *mulher* > *muyé* /, *Nhonhô* > *loiô*.

Segundo Aragão (2009), alguns autores entendem o fenômeno da iotização como uma variação de influência africana, outros acreditam ser esse fenômeno uma transformação fonética do latim para o português e ainda há os que creem ser um fato fonológico gerador de um novo fonema. A iotização pode ser vista também, segundo Aragão (2009, p. 5), como “variedade regional, social, estilística ou individual”.

Mendonça (1948) entendendo a vocalização como resultado do contato com o africano, explica-a como uma alteração fonética onde o fonema línguo-palatal lh → /λ/ transforma-se na semivogal /y/. De acordo com o linguista, fenômeno análogo ocorre em Cabo Verde: *melhor* → *meyor*; Guiné: *filha* → *fiya*; São Tomé: *folha* → *foya* e Príncipe: *orelha* → *uriá*.

Em seu estudo sobre o falar caipira de São Paulo, Amaral (1982) ressalta a colaboração do negro nas alterações de fenômenos fonéticos observados principalmente em

áreas rurais, explicando assim como Mendonça (1948), que a iotização do fonema /λ/, como em mulher → *muié* é a mesma que se verifica na pronúncia dos crioulos de Cabo Verde e Guiné, e nas ilhas de Príncipe e São Tomé.

Contemporâneo de Mendonça (1948) e Amaral (1920; 1982), Raimundo (1933, p. 70), ao fazer a listagem das alterações fonéticas decorrentes da influência linguística exercida pelo elemento negro ao falar português, também entende como vocalização, a queda do [l] seguido de iodização, como em *supêio* (espelho), *muié* (mulher), *fia* (filha), *ôio* (olho), *supaiá* (espalhar), *famia* (família).

Ao discorrer sobre a semivocalização do l ou lh palatal, Melo (1971) salientou a posição de alguns estudiosos tupinistas, que observaram esse aspecto fonético como fruto da ação de línguas indígenas. Também chamou à atenção para o fato da transformação lh > y ser românica, podendo assim, ser explicada sem a interferência dos pressupostos da língua geral ou mesmo, dos idiomas africanos. Contudo, o autor mostrou-se inclinado a explicar a mudança lh > y como consequência da influência africana, uma vez que, segundo ele, esse fato fonético ocorreu de regra nas zonas mais africanizadas do país, em pontos de intenso trabalho negro, como Minas Gerais, no momento histórico-econômico do ciclo do ouro.

Corroborando com os autores supracitados, Castro (2001, p. 77), em pesquisa mais recente sobre a contribuição do negro na constituição do português falado no Brasil, apresenta o fenômeno de iotização como particularidade fonológica resultante de “uma imantação dos sistemas fônicos africanos em direção ao sistema do português”, ocorrendo que:

A palatal lateral, grafada lh em português, desconhecida pelas línguas africanas em questão, é então trocada: por /y/, que tem larga distribuição geográfica no campo da interferência afro-românica e já fora atestada na fala do negro em Lisboa, nos princípios do século XVI. Cf. mulher, filho, palha → *muyé, *fyu, *paya, ou por /l/, quando seguida de /e/, também como uma tendência no falar mais educado, informal e descontraído. Cf. mulher, colher → *mulé, *culé (CASTRO, 2001, p. 177).

Em inquirição realizada na vila de Helvécia, no extremo sul da Bahia, para confecção do Atlas Prévio dos Falares Baiano (APFB), Ferreira (1994) destacou os ieísmos arco-de-velha → *arku di veia* e vermelho → *vremeiu*, entendendo-os como traços remanescentes de um falar crioulo com ocorrência em diversas áreas rurais do Brasil.

Seguindo uma outra vertente de pensamento, que não considera de procedência africana o fenômeno estudado, Marroquim (2008) entende serem as modificações sofridas

pelo português na América decorrentes do mesmo impulso natural de evolução que orientou as transformações do português falado em Portugal no século XVI.

Essa evolução, condicionada por fatores mesológicos étnicos e geográficos, segundo o autor, seria responsável pela perda do som molhado lh, que deixa de ser vibrante e despalataliza-se, como observamos em: milho → *mio*, filho → *fio*, atrapalhar → *atrapaiá*, embrulhar → *imbruiá*, telha → *teia*. Esse fenômeno é observado, em geral, entre a população mais pobre e não-escolarizada (MARROQUIM, 2008, p. 68).

1.3.2 Betacismo

A troca do v por b (betacismo) quando inicial, como em bamo (vamos) foi compreendida por Raimundo (1933) como uma alteração fonética proveniente do contato com o negro.

Já Marroquim (2008, p. 62) atribui essa mudança à “formação da língua: vesicam > bexiga, vaginam > *bainha*, votum > *bôdo*”. O autor explica que essa alteração pode ser observada no nordeste, como nos casos *barrer* (varrer), *bassôra* (vassoura), *béspra* (véspera), *berruga* (verruga) ou *briba* (víbora). Contudo, raramente, segundo ele, o b passa a v, como em *desenxavido* (desenxabido).

Em seu dialeto caipira, Amaral (1982) observa que a troca entre esses fonemas cria muitas vezes, formas sincréticas, como: *burbuia* e *vevúia*, por borbulha; berruga ou verruga, *biête* e *viête* por bilhete; *mangaba* ou *mangava*; *bespa* ou *vespa*; *bagaço* ou *vagaço*.

Essa confusão fonética, explica Lausberg (1981), deveu-se à pronúncia de b e v intervocálicos. A troca de v inicial por b, segundo o estudioso, se encontra no espanhol, no português do norte, em gascão, em italiano meridional e em romeno antigo. Desses, o espanhol e o gascão não diferenciam b e v em início de palavra, o que também ocorre com o sardo, o italiano do sul e o catalão. Para esse autor, essa alteração decorre da modificação na passagem do latim para o português.

Entendendo esse fato fonético como próprio de comunidades rurais, Ferreira (1994) registrou na comunidade negra de Helvécia, a ocorrência *subaku* → sovaco.

1.3.3 Suarabácti

Suarabácti é um metaplasmo de adição, que consiste no acréscimo de uma vogal para desfazer um grupo consonantal. Sobre isso, Dubois (et al, 2006, p. 412) explica que: “Chama-

se metaplasmo uma mudança fonética que consiste na alteração de uma palavra pela supressão, adição ou permuta de fonemas: a elisão e a síncope são exemplos de metaplasmos”.

O autor supracitado entende que o suarabácti é o desenvolvimento de uma vogal no interior de um grupo de consoantes, como ocorre em advogado → *adivogado*, pneu → *pineu*, flor → *fulô* (DUBOIS, et al, 2006, p. 565).

Alguns autores tratam esse fenômeno como anaptixe, entendendo a desunião de duas consoantes por meio de uma vogal, como um processo linguístico de facilitação das pronúncias dos grupos consonantais. Sobre isso, Marroquim (2008, p. 66) elucida:

Um fenômeno geral da dialeção popular é o desdobramento dos grupos consonantais pelo acréscimo de uma vogal entre os dois fonemas. Explica-se isso pela dificuldade de pronúncia. Realmente é mais fácil ao povo alargar a palavra acrescentando-lhe uma sílaba, do que pronunciar duas consoantes juntas.

Os grupos *cl*, *lv*, *lm*, *fl*, enfim, aqueles em cuja composição entre um l sofrem esse alargamento, o que por vezes altera de maneira notável a palavra, tornando-a quase irreconhecível.

Há também esse alargamento em grupos formados com r, mas é menos vulgar: *ispilicá*, *apalaça*, *uruvaio*, *quilaridade*, *fulorá*, *gulora*, *Guilicéro*, *Silivestre*, *Quelemente*, *álima*, *inguelei*, *riculúta*, *quereca*, *irimão*.

Entre os autores que entenderam o suarabácti como fenômeno de procedência africana, Mendonça (1948) foi o primeiro a justificá-lo a partir da hipótese do tratamento semelhante que sofreram os grupos consonânticos entre os angolenses que falavam quimbundo, apresentando os seguintes exemplos: Cláudio → *Culáudio*, Clemente → *Quelemente*, flor → *fulô*, Rodolfo → *Rodolofu*, Cristóvão → *Kirisobo*, Cristina → *Kirixina*.

Raimundo (1933), sob a mesma premissa de alteração fonética de base africana, entende a epêntese como inserção de vogal idêntica à tônica para desfazer os grupos de consoantes *l* ou *r*, ou o grupo *sp*. O autor elenca como exemplo de epêntese: flor → *fulô*, fraco → *faraco*, bravo → *baravo*, treva → *tereva*, bruto → *buruto*, dentre outros. Mais recentemente, Ferreira (1994) detectou em Helvécia, um único caso de desmanchamento do grupo *cl*: claro → *quilaro*.

Embora não entenda a epêntese como traço fonético específico do elemento negro, Elia (1979, p. 241) acredita ser ele decorrente de um adstrato afro-índio, explicando-nos que:

É sabido que tanto indígenas como africanos tendiam a desfazer os grupos consonantais, praticando anaptixes ou suarabáctis. P. ex.: *fulô* (por flor), africanismo; *curuçu* (por cruz), indigenismo. Isto é, tendiam os falantes

negros ou vermelhos para uma estrutura fonotática de sílabas abertas, o que, naturalmente, valorizava as vogais e não as consoantes.

Marroquim (2008), na caracterização dos consonantismos próprios dos falares pernambucanos e alagoanos traz o caso cruz → *curuzu* como proveniente do falar indígena. Melo (1971, p. 81) também atribui origem indígena, quando comenta sobre a mesma anaptixe: “(...) lembro que os índios produziram semelhantes anaptixes, como se vê de *curuzu* ou *curuça* por *cruz*”.

Amaral (1982) considera, entre os fenômenos colhidos no falar caipira de São Paulo, que os casos de suarabácti são modificações isoladas ou acidentais, registrando as ocorrências: *recluta* → *recluta*, *Inglaterra* → *Inglaterra* e *garampo* → *grampo*.

Contrários à hipótese de influência africana e indígena ou à crioulização do português, Naro e Scherre (2007) reexaminam as origens estruturais do Português do Brasil, entendendo que o processo de manutenção da estrutura silábica CV, recorrente no PB, é similar ao que é observado no português europeu não-padrão. Os autores assim apresentam os exemplos *felor* → *flor*, *pelantar* → *plantar*, extraídos do estudo realizado por Leite de Vasconcelos sobre os dialetos continentais e o exemplo *guelória* → *glória*, extraído do estudo de Peixoto sobre o falar de Germil no extremo norte de Portugal, para explicar que a inserção vocálica entre grupos consonantais no PB é uma herança da fala popular de Portugal.

Concordando que os casos de suarabácti encontrados no PB são de procedência do “português de além-mar”, Coutinho (1976, p. 171) ensina que:

Anaptixe ou suarabácti é a epêntese especial que consiste em desfazer um grupo de consoantes pela intercalação de uma vogal, exs.: *grupa* (<kruppa, germ.) > *garupa*, *bratta* (<blatta) > *barata*, *fevrairo* (< febrariu por february) > *fevereiro*. Pertencem ao português de além-mar: *carônica* (arc.), *carapinteiro* (pop.), *carapichoso* (pop.), *côngoro* (pop.), *peregalhas* (arc.), *caracunda* (pop.). No Brasil, ouve-se no dialeto caipira Silivério, Silivana, pronúncia ocorrente também em Portugal, na linguagem do povo. A forma atual *caranguejo*, antigamente *cangrejo*, em uso ainda entre o povo português, proveio de *cranguejo*.

Os autores supracitados acreditam que os metaplasmos de adição recorrentes no PB descendem da evolução das palavras portuguesas veiculadas pelo povo. Nosso trabalho, contudo, se orienta a partir dos pressupostos de estudiosos como Mendonça (1948), Raimundo (1933) e Castro (2001, p. 105). Essa última, estudando as particularidades

fonéticas a partir da observação da linguagem do povo-de-santo⁶ em seus cerimoniais religiosos, observou a criação de vogal epentética entre duas consoantes como um item ewe-fon, a exemplo de àblà⁷ > *abará* e àzri → *aziri*⁸, explicando que o banto e o iorubá não conhecem os grupos consonantais e que o vocábulo *candomblé*, com junção bl, é formação brasileira, sendo de origem banto, o vocábulo *candombe* ou *candombé*.

1.3.4 Monotongação

O ditongo é uma sequência de segmentos vocálicos no interior de uma sílaba, em que um dos segmentos é entendido como uma vogal (ápice da sílaba) e o outro é interpretado como semivogal ou glide, ou seja, a parte sem proeminência acentual no ditongo (SILVA, 2002).

O glide é representado pelos símbolos [y] e [w], que são diferentes das vogais [i] e [u] porque são levemente acentuados sem esforço muscular e não constituem sílabas independentes. De acordo com Dubois (et al, 2006, p. 308):

O termo glide, tomado de empréstimo à fonética inglesa, designa os fonemas tradicionalmente chamados, e com uma grande imprecisão, semiconsoantes ou semivogais. Esses fonemas, como o [y] de [sɛryu] “sério”, o [w] de [ag^wa] “água”, constituem uma classe de fonemas como as consoantes e as vogais, caracterizados pelo fato de que não são nem vocálicos nem consonânticos.

Temos dois tipos de ditongos, os crescentes, que se formam de semivogal + vogal e os decrescentes, que formam de vogal + semivogal. Entretanto, autores como Câmara Jr. (1985), consideram somente a existência dos ditongos decrescentes. Para ele, o que chamamos ditongo, muitas vezes, é um hiato, ou seja, duas vogais contíguas que pertencem a sílabas diferentes, o que ocorre pela existência ou não de pares opostos mínimos, onde a vogal tônica é seguida de vogal átona, ou a vogal átona é seguida da tônica. Segundo o autor, existem onze ditongos decrescentes orais (/aⁱ/, /a^u/, /éⁱ/, /êⁱ/, /é^u/, /ê^u/, /i^u/, /óⁱ/, /ôⁱ/, /ô^u/, /uⁱ/) e apenas um crescente, a vogal assilábica /u/ após a plosiva labial diante de vogal silábica: /k, g^u/, como em quais → /k^uais/, em que um ditongo crescente mais um decrescente com uma vogal assilábica formam o que conhecemos por *tritongo*.

⁶ Repertório linguístico da comunidade religiosa afro-brasileira (CASTRO, 2001, p. 265).

⁷ Abará (kwa)(^oBR) –s.m. espécie de bolo de feijão fradinho, preparado com azeite-de-dendê, envolvido em folhas de bananeira e cozido em banho-maria (CASTRO, 2001, p. 136).

⁸ Aziri ou Ajiri (kwa)(PS) –s. vodum equivalente a Oxum (CASTRO, 2001, p. 148).

No Brasil, a representação escrita do ditongo se distancia de sua configuração na fala, uma vez que, é comum o apagamento de semivogais como [y] e [w]. O fenômeno de redução dos ditongos, o que chamamos monotongação, vem chamando a atenção de estudiosos desde longas datas. Alguns linguistas relacionam-no a uma herança latina, outros, atribuem-no procedência africana.

Coutinho (1976), por exemplo, afirma que a tendência ao apagamento das semivogais vem do latim vulgar, onde os ditongos (ae, oe, au, eu) eram reduzidos a vogais simples. De acordo com o autor, a redução pode ter-se dado por distintas razões, como 1. queda de um fonema interno (amai → ameí), 2. transposição do –i– (metátase) para uma sílaba anterior (aria → area → eira; baijo → basiu → beijo), 3. vocalização do *c* antes de *t* e *s* (lacte → leite; laixar → laxare → leixar).

A partir da mesma lógica, Melo (1971, p. 82) afirma vir do latim à tendência a redução do ditongo no português, um fenômeno que também pode ser observado nas línguas de base românica, francês e espanhol:

Reduções são fatos comuníssimos no latim (cf., por ex., agustu- por augustu) e nas línguas românicas. O francês reduziu sistematicamente os antigos ditongos ai, au, ei, eu e ou, e o mesmo fez o espanhol, desde a época pré-literária, com os ditongos românicos ei e ou, transmudados em e e o, o que produziu as formas primero, toro, oro, poço, he, beso, caldera etc. etc., exatamente como sucede no português do Brasil.

Da mesma forma que o ditongo *au* latino transformou-se em *ó* (thesaurum → *tesouro*), o *au*, no PPB, consoante Marroquim (2008, p. 25), passou a *ó* (automóvel → *otómove*). Essa “volta aos primeiros passos da língua” também é observada no ditongo *ei*, que perde a semivogal na linguagem mais popular brasileira (meia → *mêa*, feia → *fêa*), o que segundo o autor, era pronúncia regular no português antigo (arenam → arêa → arêa; telam → têa; coenam → cêa → cêa).

Essa opinião também é enfaticamente defendida por Bueno (1963), que acredita que “nunca poderemos atribuir a monotongação a influências africanas”, uma vez que, segundo o autor, idêntico fenômeno pode ser observado em quase todo sul de Portugal.

Para Amaral (1982, p. 25), a tendência à redução é “puramente fonética”. O autor chama à atenção para o apagamento de /w/ diante dos sons r, v, k e x (*lôco*, *bassôra*, *frôxo*, *lavôra*, *côro*, *estôro*) e permanência do /y/ diante de s, ç, z, t (*noite*, *coisa*, *foice*, *biscoito*).

Entre os que entendem a redução dos ditongos como influência africana, Mendonça (1948, p. 124) cita exemplos retirados da língua popular do Brasil, como *cheiro* → *chêro*,

peixe → *pêxe*, beijo → *bêjo*, lavoura → *lavôra*, couve → *côve*, e louco → *lôco*; afirmando que a redução dos ditongos *ei* e *ou* operou-se “na mesma direcção entre os dialectos crioulos da África”, como ocorreu em Cabo Verde: leite → *lête*, pouco → *pôco*; Guiné: ligeiro → *ligêro*, pouco → *pôco*; São Tomé: primeiro → *plumêlo* e Ano Bom: terceiro → *tercelo*, outro → *otulu*.

Também Raimundo (1933) e Castro (2001) caracterizam como de origem africana, o fenómeno de apagamento das semivogais. Castro (2001, p. 125) acredita que a redução do ditongo *Vv* → *V* é o “resultado de um processo de dupla interacção”, onde ocorre a tentativa de manutenção da estrutura *CV*.

1.3.5 Rotacismo

Embora seja corrente a definição de *rotacismo* como fenómeno fonético que consiste na substituição de /d/, e, sobretudo /l/ pela vibrante /r/, observamos nas definições dicionarizadas que alguns autores, como Câmara Jr. (2007, p. 264-265) entendem o fenómeno como uma transformação do /s/ em /r/:

Rotacismo – Mudança do /s/ entre vogais para /r/ dental. Foi uma lei fonética (v.) em latim arcaico. Por causa dela, uma série de nomes da 3ª inclinação (v.), neutros, apresentam radical diferente no nominativo e acusativo, sem vogal temática e sem desinência, em face dos outros casos com desinência começando por vogal, onde /s/ do radical passou a /r/: corpus (lat. arc. corpus – corporis).

Dubois (2006, p. 523) apresenta definição similar, embora explique que, por extensão, o fenómeno também designa a mudança do /d/ e /l/ em /r/:

Chama-se *rotacismo* a transformação da sibilante sonora [z] em [r] apical. Este processo se observa na fonética histórica do latim, onde os infinitivos *amare*, *legere*, *audire* etc., são originários da raiz verbal à qual se acresce uma desinência do infinitivo –se, onde o [z] intervocálico se torna [r]. Por extensão, o termo *rotacismo* designa a transformação do [r] a partir de outras consoantes, como [d] e sobretudo [l].

O rotacismo, para Silva Neto (1956), esteve presente desde a passagem do latim para o português arcaico, podendo já ser encontrado, no item 77 do Appendix Probi. Esse documento, segundo Cardeira (2006, p. 21), é:

[...] um dos mais importantes para o estudo do Latim Vulgar. Cerca do ano 700 d. C. uns monges italianos copiaram um tratado gramatical atribuído a Valério Probo (que viveu em meados do século I d. C.) e juntaram-lhe alguns apêndices. Um destes apêndices é uma lista de 227 correcções elaborada, provavelmente, por um professor de gramática.

No item 77 dessas correcções temos “flagellum non fragellum”, ou seja, provavelmente falava-se com a lateral alveolar, quando se deveria pronunciar, segundo o documento, com a vibrante.

No que concerne ao português falado no Brasil, tratados como “O linguajar carioca” de Nascentes (1953, p. 53) também se referem à alternância entre lateral e vibrante como um fenómeno que ocorre “tal como na passagem do latim para o português”. Para o estudioso, esse fenómeno é de natureza fonológica.

Já na observação do falar paulista caipira, Amaral (1982, p. 82), quando descreve os fenómenos consonantais de diferenciação fonética que caracterizam o dialeto, comenta que o /l/ em final de sílaba, “muda-se em r”, como em *quarquér, papér, mér, arma*. O mesmo fonema, quando junto à outra consoante, “igualmente se muda em r”, como *craro, cumpreto, cramô(r), e frô(r)*. Segundo o autor, essa troca é um dos “vícios de pronúncia” mais arraigados no dialeto paulista, sendo habitual no falar tanto dos mais cultos quanto dos mais rudes.

A alternância do /r/ e /l/, como explica Castro (2001, p. 96) é “comum nos dialetos de quicongo e quimbundo” (línguas bantas), entendendo que, o que ocorre com vocábulos como problema, falta e aluguel, que no falar popular brasileiro, podem tornar-se *pobrema, farta e aluguer* é o mesmo que acontece com vocábulos quimbundos como *calulu* ou *caruru*⁹ e *malafo* ou *marafó*¹⁰.

A alternância r-l observada no PPB também foi explicada por Mendonça (1948) como uma influência exercida pelas línguas bantas que entraram em contato com o português falado no Brasil. De acordo com o autor, a inexistência do /r/ forte nas línguas bantas originou a substituição do /r/ forte português por /l/ ou pelo /r/ fraco. A essa troca ele deu o nome de rotacismo.

A posição de Mendonça foi duramente censurada por Bueno (1963, p. 241), que afirmou está errada a definição de rotacismo dada pelo autor, bem como a procedência africana que ele atribuiu ao fenómeno:

⁹ Caruru (banto) l. s.m. iguaria feita à base de quiabo cortado, temperado com camarões secos, **dendê**, cebola, pimenta, prato típico da cozinha baiana (CASTRO, 2001, p. 203).

¹⁰ Malafo (banto) s.m. **cachaça**, bebida votiva de **Exu** e **caboc(l)o** (CASTRO, 2001, p. 272).

O Sr. Mendonça e muitos com ele denominam rotacismo o fenômeno de alternância das vibrantes r, l. Não está correto. Rotacismo foi o fenômeno da substituição do s por r intervocálico, no latim pré-arcaico: honoris, laboris, roris em lugar de honosis, labosis, rosis. A alternância das vibrantes r, l, como *pranta*, *planta*, *praneta*, *planeta* nunca foi rotacismo. A substituição de l por r (cabaro, cavalo) é do tupi que não possuía l. (...) Os japoneses, que falam a nossa língua, incorrem nos mesmos defeitos: *Alala*, *Alalaquala* por Arara, Araraquara. Será também devido à influência dos negros?

Naro e Scherre (2007), ao discorrer sobre a alternância entre as líquidas /l/ e /r/, também partem de um posicionamento contrário à influência crioula. Para demonstrar a “fragilidade” da hipótese de Holm (*apud* Naro e Scherre, 2007), os autores traçam um quadro comparativo entre os dados colhidos por Holm, em seu estudo comparado das expressões idiomáticas do Português Vernacular Brasileiro (PVB) com línguas africanas e crioulos e os dados de pesquisadores como Leite de Vasconcelos, Peixoto, Alves e Ratinho¹¹, que discorrem sobre a alternância /r/-/l/, a partir de ocorrências do português europeu dialetal.

Holm (*apud* Naro e Scherre, 2007) apresenta a ocorrência *surtão* (sultão) para exemplificar o processo de alternância /r/ por /l/ em coda silábica. Naro e Scherre (2007) apresentam *azur* (azul), *carcar* (calcar) de Leite de Vasconcelos; *farta* (falta), *arfasia* (alface) de Peixoto, e *purmões* (pulmões) de Alves para explicar o mesmo processo.

A alternância entre /r/ por /l/ em grupos consonantais não é apresentada por Holm, mas é demonstrada a partir das pesquisas de Alves, *frutuar* (flutuar), *crausto* (claustro) e Ratinho, *nebrina* (neblina).

1.3.6 Lambdacismo

Lambdacismo é a articulação da lateral em lugar da vibrante. Como ensina Bagno (1999, p. 92), essa troca “ocorre no português não-padrão, em variantes como *calvão*, *celveja*, *galfo*”. Para o autor, tanto o rotacismo como o lambdacismo ocorrem “em ambientes fonéticos específicos”, como diante de consoantes ou em determinadas posições do fonema na palavra.

Como já explicado anteriormente, Mendonça (1948, p. 122) atribui essa ocorrência no português popular falado no Brasil ao contato com o africano, entendendo o autor, que a ausência da vibrante nas línguas bantu “originou a substituição do r forte português por l”, como em rapaz → *lapassi*, carro → *calo*, era → *ela*, fora → *folá*.

¹¹ Os exemplos elencados fazem parte das obras de Leite de Vasconcelos (1987/1901), para os dialetos continentais; de Peixoto (1968) para o falar de Germil, no extremo norte de Portugal; de Alves (1965), para a linguagem dos pescadores de Ericeira, no sudoeste de Portugal; e de Ratinho (1959), para o falar de Monte Gordo, no extremo sul de Portugal (NARO E SCHERRE, 2007, p. 122).

Embora declare que esse tipo de ocorrência “não se encontra na fala do Brasil”, Bueno (1963, p. 241) diz aceitar como “africanismo” o fenômeno de troca do /r/ por /l/, entendendo, contudo, que essa troca “só se averigua na língua dos negros quando tiveram de empregar tais palavras”.

Holm (apud Naro e Scherre, 2007, p. 126) apresenta as ocorrências *lapassi* (rapaz) e *lato* (rato) para exemplificar o processo de alternância /l/ por /r/ em posição pré-vocálica. Naro e Scherre (2007, p. 126) apresentam *peligrino* (peregrino) de Peixoto, *ralidade* (raridade), *ralu* (raro) de Alves e *qargulejo* (gargarejo) de Ratinho para explicar o mesmo processo. A alternância de /l/ por /r/ em grupos consonantais é exemplificada pela ocorrência *esclavo* (escravo) em Holm, *planto* (pranto) em Alves e *saclário* (sacrário) em Ratinho.

A troca de /l/ por /r/ em coda silábica não foi registrada por Holm e é apresentada por Naro e Scherre (2007, p. 126) a partir das ocorrências encontradas por Peixoto (*almazaim* → armazém) e Ratinho (*almairus* → armários).

1.3.7 Assimilação

A assimilação é um dos processos fonológicos mais comuns, resultante da influência que um fonema exerce sobre o outro. Através da assimilação, um segmento assume um traço ou alguns traços de um segmento vizinho.

De acordo com Coutinho (1976), a assimilação pode ser vocálica e consonantal, total e parcial, progressiva e regressiva.

Uma assimilação é vocálica, quando o fonema que se assimila é uma vogal: *palumba* > *poomba* > *pomba*; consonantal, quando o fonema que se assimila é uma consoante: *persona* > *pessõa* > *pessoa*. Total, quando se identifica o fonema assimilado com o assimilador, *per+lo* > *pello* > *pelo* e parcial, quando há semelhança entre o fonema assimilado e assimilador, mas não há identidade completa entre eles: *faito* > *factu* > *feito*, *auru* > *ouro*. A assimilação progressiva ocorre quando o fonema assimilador está em primeiro lugar: *amaramlo* > *amaram-no*, *mollairo* > *moleiro* e a regressiva, quando o fonema assimilador está depois: *capseu* > *casceu* > *queixo* (COUTINHO, 1976, p. 167-168).

A assimilação tem um papel fundamental no processo de evolução das línguas, tendo exercido função importante na evolução da língua portuguesa, como explica Câmara Jr. (2007, p. 74):

Na evolução da língua portuguesa, a assimilação desempenhou um papel importantíssimo, como fenômenos de sonorização, vocalização, palatalização, e ainda no fechamento de timbre da base de um ditongo decrescente assimilada pela semivogal (/aw/ > /ôw/, /ay/ > /êy/).

Raimundo (1933, p. 71), ao listar os fenômenos fonéticos encontrados no Brasil, que ele considera resultado do contato com as línguas africanas, cita a assimilação de vogal (o-e > e-e) e de n em d: *premissa* (promessa), *drumino* (dormindo), *se arrivirano* (virando-se), *quano* (quando), etc.

Da mesma forma, Mendonça (1948, p. 119), ao listar as alterações fonéticas que ele considera de origem africana, cita a assimilação do fonema /ʒ/ pela sibilante /z/, como em *Jesus* → *Zezuis* e *José* → *Zuzé*. De acordo com ele, é comum no dialeto carioca, que antes de e e i, o /ʒ/ se transforme em /z/: *genebra* → *zinebra*, *registro* → *rezisto*.

Processos de assimilação, como ocorre de /d/ em /-nd/ e /b/ em /-mb/, conforme Naro e Scherre (2007) fazem parte de um processo natural fonológico de manutenção da estrutura silábica CV da língua. Para eles, o exemplo *voano* (voando), citado por Holm como produto de um processo de africanização, é o mesmo que se observa no estudo dos dialetos continentais de Peixoto: *acabano* (acabando), *muno* (mundo) e *funo* (fundo).

Marroquim (2008, p.67-68) corrobora que a assimilação operada de grupos como /nd/ e /mb/ não deve ser atribuída à influência africana. De acordo com o autor, “os africanos teriam sentido dificuldade em pronunciar o grupo e, por menor esforço, tê-lo-iam modificado, como o simplificou pelo mesmo motivo o resto da população”.

1.3.8 Dissimilação

A dissimilação é o processo contrário à assimilação. Nesse caso, ocorre uma procura por desfazer a identidade de um determinado som. Alguns processos de dissimilação ocorrem para evitar uma repetição entre dois fonemas idênticos, como explica Coutinho (1976, p. 168): “Dissimilação é a diversificação ou queda de um fonema por já existir fonema igual ou semelhante na palavra, exs.: *calamellu* > caramelo; *lobellu* > novelo”.

Assim como a assimilação, a dissimilação pode ser vocálica, como em *poçonha* > peçonha; consonantal, como em *anima* > alma; progressiva, como *prora* > proa e regressiva, como em *melimellu* > marmelo (COUTINHO, 1976, p. 168-169).

Mendonça (1948), ao citar as alterações fonéticas que ele considera de procedência africana, apresenta as ocorrências *nego* (negro) e *alegue* (alegre) como casos de dissimilação,

entendendo o autor, que essa alteração é mais comum entre os grupos consonânticos de elocução difícil.

Sobre a tendência de apagamento de consoante em grupos consonantais e inserção de vogal para conservação da estrutura CV, Castro (2001, p. 116) ensina que:

[...] em banto e em iorubá, ao contrário do português padrão, as sílabas são abertas, sempre terminam em vogal (V), e não existem consoantes contíguas (CC). Por isso mesmo, a tendência do falante brasileiro é omitir a consoante em final de sílaba e desfazer os grupos consonantais pela intromissão de uma vogal (CC → CVC), através de um processo de adaptação morfofonológica, comparável ao das importações do português pelas línguas bantos.

Endossando a questão da simplificação dos padrões silábicos no português popular brasileiro, como influência das línguas africanas, Holm (apud Naro e Scherre, 2007) acredita que:

Há evidência na estrutura silábica do português brasileiro popular de que ele surgiu de uma variedade previamente crioulezada do português que tinha uma forma canônica de CV, uma consoante e uma vogal. Isto é similar a regras fonotáticas de muitas línguas de substrato africano relevantes (por exemplo, iorubá), e não do português padrão.

Para o pesquisador, essa tendência à manutenção da estrutura CV explica a realização das formas *nego* (negro), *alegue* (alegre) e *fasidade* (falsidade) no português brasileiro popular moderno e das formas *fulô* (flor) e *lapassi* (rapaz), em variedades mais arcaicas do português brasileiro popular (HOLM apud NARO e SCHERRE, 2007).

Contestando essa opinião, Bueno (1963, p. 242) explica que a tendência de evitar o “grupo momentânea + r (*cr, dr, fr, pr, tr*) vem do latim vulgar e encontra-se como fenômeno românico nas línguas neolatinas”, ocorrendo muito antes de qualquer influência negra.

Da mesma forma, Naro e Scherre (2007) afirmam que os mesmos processos de manutenção da estrutura silábica CV podem ser encontrados em Portugal. Assim como foi encontrado *nego* e *alegue* por Holm no falar de Helvécia; registrou-se *próprio* (próprio) por Leite de Vasconcelos e Alves. O registro *agadecidos* (agradecidos) foi coletado por Peixoto no norte de Portugal e *dento* (dentro), *lembe* (lembre), *refiado* (resfriado), por Ratinho, no extremo sul de Portugal.

1.3.9 Metátese

O termo “metátese” vem do grego *metáthesis* (*meta*: mudança; *thesis*: posição → mudança de posição), sendo assim, a troca de posições dos sons dentro de uma sílaba.

Dubois (2006, p. 412) entende a metátese como uma troca de fonemas que estão longe um do outro:

Fenômeno de metátese é aquele pelo qual certos fonemas mudam de lugar na cadeia falada. Limita-se, às vezes, este termo aos casos em que os fonemas estão à distância, e emprega-se o termo interversão se se encontram em contato. Assim se explica em português a formação da palavra sempre (do latim *semper*), em francês a palavra *fromage* (de *formaticum*), em italiano as palavras *chioma* (de *comula*), *fiaba* (de *fabula*), em espanhol as palavras *perigo* (de *periculum*), *milagro* (de *miraculum*).

Câmara Jr. (2007, p. 207) destaca dois tipos de metáteses, que segundo ele, são deveras importantes na evolução da língua portuguesa:

1) transposição de um /i/ ou um /u/, feito prepositiva de um ditongo crescente, para a sílaba precedente tônica, onde passa a constituir um ditongo decrescente com a vogal silábica; exs.: *primariu* > *primairo* (donde – primeiro), *capio* > *caibo*, *habui* > *haube* (donde – houve); 2) transposição do /r/, como segundo membro de um grupo consonântico, de uma sílaba interna ou final para a sílaba inicial; exs.: *fenestra* > *fresta*, *pigritia* > *preguiça*, *tenebras* > *trevas*.

No Appendix Probi, já citado anteriormente, podia-se encontrar ocorrências de metátese no sermo vulgaris (o latim falado), como em “*glatri non cracli*”. Na passagem do latim para o português há ocorrências de transposição de segmentos, como as consoantes coronais /r, l, n, s/, como em *super* > *supre*; de vogais e de glides, como em *haube* > *houve* e de sílabas, *chantar* > *tanchar* (SILVA NETO, 1956).

Sá Nogueira (1958, p. 109) divide os fenômenos de metátese em três variedades: progressiva (quando ocorre transposição de um fonema da esquerda para direita → *bridão* > *bidrão*); regressiva (quando há transposição de fonema da direita para a esquerda → *festra* > *fenestra*) e recíproca (quando envolve a transposição entre dois fonemas de um mesmo vocábulo → *canalização* > *calanização*).

Na linguagem popular brasileira, de acordo com Marroquim (2008, p. 50), as metáteses são comuns entre os prefixos *per*, *pre* e *pro*. Segundo o autor, há quase sempre, entre o povo, certa confusão no uso do *per*, que é habitualmente trocado, principalmente em

começo de sílaba, como em: *proguntá, preguntá, perfume, expromentá, premissão, prefeitamente*. Também o *pre* e o *pro* são trocados algumas vezes, como em *percurá, preposta, propósito, porteger, perjuízo, potreção*.

Amaral (1982, p. 22) também elenca alguns casos de metátese dos prefixos supracitados no falar caipira paulista, entendendo-os como “modificações acidentais” da língua: *perciso, pertende, purcissão*.

Dois tipos de metáteses, encontradas entre os falantes do PB, são tratadas como fenômenos fonéticos de procedência africana pelos estudiosos Raimundo e Mendonça. A primeira refere-se à metátese do *r*, que segundo Raimundo (1933, 71) ocorre em sílabas átonas, como *dormir* → *drumi*, *febre* → *freve*, *verdade* → *vredade*. A segunda seria a transposição do *es* prostético da sílaba para *se*, como em *escuta* → *secuta*. De acordo com Mendonça (1948, p. 121), esse tipo de ocorrência é semelhante ao que ocorre com as “palavras portuguesas iniciadas por *es*, que passaram para o cafre¹²”, como: *escova* → *sikova*, *escola* → *sicora*, *escaler* → *silarera*, *espada* → *supada*, *espoleta* → *supoleta*.

1.3.10 Apócope

Apócope é um metaplasmo por subtração, que se caracteriza pela queda de um fonema no fim do vocábulo. De acordo com Câmara Jr. (2007, p. 66), duas espécies de apóopes são importantes na história da evolução da língua portuguesa:

[...] 1) a das consoantes finais, não sendo líquidas ou sibilantes: *amat* > *ama*; *ad* > *a*, etc.; 2) a do –e depois de consoante líquida, sibilante ou nasal dental; passando a consoante a formar sílaba com a vogal precedente: *amare* > *amar*, *legale* > *leal*, *mense* > *mês*, *sermone* > *sermon*, *arc.*, *donde* – *sermão*.

Dubois (et al, 2006, p. 62-63), de outro modo, entende a apócope, como “uma mudança fonética que consiste na queda de um ou mais fonemas ou sílabas no fim de uma palavra”. De acordo com ele, a maior parte das apóopes corresponde a um fenômeno de *sandhi*¹³ e se originam do costume de tratar algumas palavras da frase como se fizessem parte da palavra que antecede ou que segue. O estudioso chama a atenção ainda, para a apócope que

¹² O natural ou habitante da Cafraria, denominação que, no passado, se dava à região entre o rio Kei e os limites da província de Natal, na África do Sul. (FERREIRA, 2004).

¹³ O termo *sândi* (sânscrito: *sandhi*) foi herdado dos antigos gramáticos da Índia; significa, literalmente, “colocar junto, reunir”. Este termo designa os traços de modulação e de modificação fonética que afetam a inicial e/ou o final de certas palavras, morfemas ou sintagmas (DUBOIS, et al, 2006, p. 525).

sofre o infinitivo em vários dialetos românicos, como o itálico (canta por cantare), o francês (chanter – pronúncia sem o –r) e o português do Brasil (*cantá, vê, parti, pô*).

O fenômeno de apagamento do *r* no português do Brasil foi entendido por Elia (1979, p. 213) como “erosão”, ocorrendo, segundo ele, na língua popular e culta de forma ampla, atingindo do norte ao sul do país. Para o estudioso, a apócope do *r* no PB é oriunda de um processo de valorização das vogais por parte dos falantes africanos e indígenas, que tendiam a uma “estrutura fonotática de sílabas abertas”. Esse fato, para o autor, acabou por influenciar a queda das líquidas pós-vocálicas como em *fazer* → *fazê*, *calor* → *calô*.

Essa tendência ao apagamento do *r* final, de acordo com Mendonça (1948), aparece nos dialetos crioulos da África, como o caboverdiano (*chegar* → *chegá*), o são tomense (*colher* → *cuiê*), o da Ilha do Príncipe (*verder* → *vendê*) e o da Ilha de Ano Bom (*matar* → *matá*). Mendonça, embora entenda a apócope no PB, como fenômeno de procedência africana, ressalta que desde o século XVI observa-se o desaparecimento do *r* final no infinitivo dos verbos franceses, como *aime* (r) e *porte* (r).

Seguindo a mesma linha de raciocínio de Mendonça e Elia, Raimundo (1933, p. 70), ao elencar os fenômenos fonéticos que ele considera de base africana, evidencia a “queda ou ensurdecimento do *l* e *r* finais”, como em *bêrá* (beiral), *gerá* (geral), *picurá* (procurar), *spaiá* ou *sipaiá* (espalhar), *mé* (mel), *muié* (mulher), *frevê* (ferver) *sô* ou *siô* (senhor), *fulô* (flor), etc., incluindo na listagem das apócopies também, o desaparecimento do *s* final, como em *ma* (mas) e *bamo* (vamos).

Amaral (1982), quando lista os fenômenos fonéticos observados no falar caipira de São Paulo também destaca a apócope do *s*, entendendo que é mais corriqueira quando em final de palavra paroxítona ou proparoxítona, como *arfere* (alferes), *pire* (pires), *bamo* (vamos), *imo* (imos).

As semelhanças mais evidentes entre os sistemas vocálicos e as estruturas silábicas do português do Brasil e das línguas africanas são, segundo Castro (2001, p. 115-116), as sete vogais orais (i e ε a o u) e a estrutura silábica CV, “onde a vogal (V) é sempre centro de sílaba”, razão pela qual, conforme a pesquisadora, há uma “tendência do falante brasileiro em omitir a consoante em final de sílaba”, como em *falá*, *lugá*, *dizê*, *amô* e *dô*.

Contrário a essa posição, Bueno (1963, p. 241) explica que as consoantes finais, em regra geral, desapareciam em sua passagem pra qualquer das línguas românicas como vemos no francês, que se caracteriza pela não pronúncia das consoantes finais, e o português. Dessa forma, segundo o autor, é possível explicar o fenômeno de apócope tanto pelo tupi, que o tinha acentuadamente, principalmente no guarani, como pelo “cunho rústico da linguagem”.

Melo (1971, p. 81), da mesma forma, prefere explicar o “escurecimento” do *r* no fim dos vocábulos como uma “tendência românica desenvolvida no Brasil”. Para ele, o ensurdecimento do *r* final é fato “muito frequente em toda a região linguística da antiga Romênia”.

Essa inclinação para supressão das consoantes finais *s* e *r*, consoante Marroquim (2008, p. 62), é observada na língua do povo, que tende a terminar todo vocábulo em vogal, podendo também ser percebida no falar descuidado e cotidiano das classes cultas, principalmente, “quando à palavra, em meio da frase, se segue outra que comece por consoante: ‘vou *pedi* licença ao *professô* pra sair’”.

Ainda com relação à linguagem do povo, Amaral (1982) chama a atenção para o “vício” de apagamento da consoante final *r*, que “cai sempre” nos verbos, ainda que sejam monossílabos, o que provavelmente, segundo o pesquisador, é uma influência niveladora da analogia: *vê, í, pô*. Amaral observa, entretanto, que esse fonema é conservado “em alguns monossílabos acentuados, tendo de certo influído nisso a posição proclítica habitual: *dôr, cór, côr, par*”.

Em Helvécia, comunidade negra baiana, Ferreira (1994) registrou ocorrências de apagamento da líquida lateral (*siná*) e da vibrante (*regadô*), além de apócope de sílaba formada pela consoante nasal palatal sonora /*ñ*/ mais vogal extrema /*u*/, como em *cabritim* (*cabritinho*), *carnerim* (*carneirinho*), *camim* (*caminho*).

1.3.11 Aférese

A Aférese é a queda de fonema no início da palavra, fenômeno que, segundo Coutinho (1976, p. 172) era comum no antigo português: *geriza* (*ojeriza*), *lambique* (*alambique*), *laúde* (*alaúde*), *licate* (*alicate*), *lameda* (*alameda*), *letria* (*aletria*), *vogado* (*advogado*), *bondar* (*abundar*), *menagem* (*homenagem*), *nemiga* (*inimiga*), etc.

A língua portuguesa, conforme explica Câmara Jr. (2007, p. 49), possui uma “tendência à aférese da vogal inicial que constitui sílaba simples, por causa da força expiratória que se dá à consoante que começa a sílaba seguinte”. Leite de Vasconcelos (apud Coutinho, 1976, p. 172) chama essa queda de deglutinação. Nesse caso estão, segundo o autor, *liado* (*oleado*), *deleite* (*odeleite*), *relógio* (*orológiu*), *batina* (*abbatina*) etc.

Para Câmara Jr. (2007, p. 49), na aférese de um –*a* ou –*o* deve-se levar em conta “a confusão da sílaba inicial, assim constituída, com o artigo definido (*o, a*)”, como *episcopu* > *abispo* > *bispo*; *horologiu* > *rologio* > *relógio*.

Dubois (2006, p. 29), por outro lado, entende que a aférese pode ser compreendida pela queda de um fonema ou mesmo uma sílaba inicial, fenômeno comum, segundo ele, nos vocábulos populares ou gírias, como *você* e *senhor* por *cê* e *nhô*.

Essa supressão “violenta” de fonemas ou sílabas foi explicada por Mendonça (1948, p. 120) como contribuição africana. Segundo o autor, os negros pronunciavam *tá*, *ocê*, *cabá*, *Bastião*, no lugar de *estar*, *você*, *acabar*, *Sebastião*. Com a mesma opinião, Raimundo (1933, p. 71) apresentou os exemplos *spaiá* (espalhar), *tá* (estar), *tô* (estou), *prito* (espírito), *querdito* (acredito), *fessô* (professor) e *bedecê* (obedecer), entendendo que a aférese de *a*, *e*, *es*, *o* ou de *sílaba inteira* fora muito observada no falar africano.

Mais recentemente, Holm (apud Naro e Scherre, 2007) afirmou que a queda das vogais iniciais átonas seria um processo de simplificação dos padrões silábicos semelhante ao que ocorre em línguas africanas. Em Helvécia, o pesquisador encontrou a forma *magina*, no lugar de *imagina*, e Ferreira (1994), na mesma comunidade negra, encontrou *tremeso* (atravessou) e *lezadu* (aleijado).

A compreensão da aférese no contexto do PB como contributo do falar africano foi chamada de “ingênua” por Bueno (1963, p. 240). O autor entende que “as línguas africanas que funcionaram como superstrato, nada puderam conseguir além de uma pequena deixa de palavras”. Assim, posicionando-se contra o pensamento de Mendonça, Bueno (1963, p. 240) contesta e interroga:

[...] diz ainda o Sr. Mendonça: “Ao negro se devem as aféreses violentas: *tá* = *está*; *ocê* = *você*; *cabá* = *acabar*; *Bastião* = *Sebastião*”. Santa ingenuidade! *Tá* por *está* é corrente na fala rústica de Portugal (Alandroal). *Bastião* já encontramos nos “Cronicões” da Idade Média; *ocê* e até *óce* podem ser ouvidos em Portugal e na Espanha *ustê*. Em latim vulgar encontramos: *scalciare*, *spiratio*, *scariare por excalceare*, *inspiratio*, *excoriare* que são casos de aférese. Andariam os pretos por lá?

Da mesma forma, Naro e Scherre (2007) opõem-se ao pensamento de Holm. Os estudiosos acreditam que as quedas vocálicas iniciais, existiam nos dados de entrada que chegaram ao Brasil no período colonial, no português europeu não-padrão. Para confirmar sua afirmação, os autores apresentam os seguintes exemplos: *poteca* → *hipoteca* (Leite de Vasconcelos); *marelo* → *amarelo* (Peixoto); *sucra* → *açúcar* (Alves) e *bençoadado* → *abençoadado* (Ratinho).

Na linguagem popular brasileira, como exemplifica Amaral (1982), é corrente a supressão da vogal inicial, como em *parece* → *aparece*, *magina* → *imagina*, *ranca* → *arranca*,

lambique → *alambique*, *gibêra* → *algibeira*. A aférese da vogal, para Marroquim (2008), é “vulgar e conhecida” no falar nordestino. Comuníssimo, segundo o autor, a realização de termos como *Zidoro*, *borná*, *versidade* ao invés de *Izidoro*, *embornal* e *diversidade*, da mesma forma que o verbo *estar*, em todos os seus tempos, perde a primeira sílaba: *tá*, *tô*, *tamos*, *tava*, *tive*, entre outros.

1.3.12 Prótese

A prótese é um metaplasmo por adição que consiste na inserção de um fonema no início da palavra. De acordo com Botelho (1993), algumas próteses estão dicionarizadas, como *arrenegar* (*renegar*), *alagoa* (*lagoa*), *avoar* (*voar*) e *assoar* (*soar*), além do caso de aglutinação acerca de (*a cerca de*).

Para Dubois (2006, p. 493) a prótese desenvolve-se através da colocação de um elemento não etimológico na inicial da palavra, como no francês e no português observamos a inserção de um [e] no início de todas as palavras que começam pelos grupos consonantais [sp], [st], [sk], como *etóile* e *estrela de stella*; *épaule* e *espádua de spatullam*, *écu* e *escudo de scutu*. A inserção do [e], conforme Câmara Jr. (2007, p. 252) é um processo importante na história do português. Sobre isso, o autor explica que:

Na evolução da língua portuguesa, é particularmente importante a prótese de um /e/ diante de um /s/ inicial em grupo consonântico: *stare* > *estar*, *splendida* > *esplêndido*, *scutu* > *escudo*. Esse /s/ era o primeiro elemento de um grupo pré-vocálico, de tensão silábica crescente, e separou-se da outra consoante para entrar numa nova sílaba, em que figura como consoante pós-vocálica decrescente.

Câmara Jr. (2007) ainda salienta a importância de casos de próteses de –o e –a por aglutinação, como *amora* (lat. *mora*). Coutinho (1976, p. 170) ao discutir sobre os metaplasmos por aumento também evidencia a aglutinação do artigo, citando os casos: *abantesma* de *phantasma*, *ameaça* de *minacia*, *aleijão* de *laesione* e *amora* de *mora*.

Além desses casos, o último autor elenca próteses que remontam ao latim, como *stare* → *estar*, *scribére* – *scribere* → *escrever* e *scutu* → *escudo*, citando ainda, próteses que já existiam no português arcaico, como *atambor*, *acredor*, *acipreste*, *alagoa*, *arrefém*, *arruído*, *arrecife*.

Para Marroquim (2008, p. 75), a prótese é o fenômeno oposto à aférese, sendo igualmente essa, comuníssima nos falares nordestinos. O autor apresenta como exemplos, os

casos *avexame* (vexame), *incolocá(r)* (colocar), *desafastar* (afastar), *apois* (pois), que se encontra dicionarizado e *descontratempo* (contratempo). Não sendo característico apenas da variante nordestina, Amaral (1982), na observação dos falares paulistas caipiras, também encontrou os registros: *alembrá* (lembrar), *avoá* (voar) e *arripiti* (repetir).

Esse último registro destacado por Amaral, já tinha sido salientado por Raimundo (1933, p. 70) quando esse apresenta os traços fonéticos remanescentes dos falares africanos. Além desse exemplo, o autor elenca: *alambê* (lamber), *anaváia* (navalha), *assossego* (sossego) e *jigúia* (agulha), indicando que a prótese do a é comum em palavras começadas por l, n, r, s e g, depois de aferizadas.

1.3.13 Síncope

É o nome dado ao fenômeno de supressão de um ou mais fonemas no meio de vocábulos. É o que ocorre com algumas palavras, quando proferidas pelas camadas menos escolarizadas da população, como: *horóspo* → horóscopo, *bêbo* → bêbado, *coscas* → cócegas, *tamém* → também, *memo* → mesmo, *expremento* → experimento, *padinho* → padrinho, *cumpadi* → compadre, *nego* → negro (esses últimos com dissimilação dos grupos consonantais) (BOTELHO, 1993).

Na evolução do romance lusitânico, consoante Câmara Jr. (2007, p. 274), existem duas síncopes importantes:

[...] 1) síncope da vogal postônica dos proparoxítonos latinos, com a redução do vocábulo a paroxítono e possível evolução posterior do grupo consonântico resultante; ex.; *apícula* > *apicla* (donde port. abelha), *teneru* > *tenru* (donde port. tenro); 2) síncope de consoante sonora entre vogais: *mala* > *maa* (donde port.mod. – má), *pede* > *pee* (donde port. mod. – pé).

Ainda segundo o autor, houve no português moderno, a síncope da oclusiva ou construtiva labial, como primeiro membro de grupo consonântico, em vocábulos eruditos; ex.: *excepção* > *exceção*, *aritmética* > *arimética*, etc.

De acordo com Dubois (2006, p. 552), as vogais e as sílabas átonas estão mais propensas a sofrerem síncope, o que aconteceu, segundo o autor, com a passagem do latim *calidus*, *verecundiam*, respectivamente ao português caldo e vergonha.

Coutinho (1976, p. 107) apresenta exemplos sincopados, como *malu* > *mau*, *mediu* > *meio*, *lepore* > *lebre*, *veritate* > *verdade*, *pulica* > *pulga*, *gallicu* > *galgo*, *manica* > *manga*, *opera* > *obra*, *liberare* > *livrar*, entendendo o autor, que a síncope no latim vulgar é mais

propícia, se a vogal estiver: [...] a) depois de uma consoante oclusiva e antes de uma lateral ou vibrante oc[u]lus → oc[ø]lus; b) entre uma labial e uma consoante lam[i]na → lam[ø]na; c) entre uma vibrante ou lateral e outra consoante sol[i]dus → sol[ø]dus e d) depois de s e outra consoante pos[i]tus → pos[ø]tus.

No latim vulgar, a síncope acontecia, geralmente, na penúltima vogal de palavras proparoxítonas e na vogal de sílabas intertônicas. De acordo com Williams (1991, p. 18), o contexto favorável ao apagamento das vogais postônicas ocorria nos seguintes casos: [...] a) quando seguidas de l ou r; b) quando precedidas de l ou r e seguidas de d, m ou p; c) quando precedidas de s e seguidas de t; d) quando precedidas de uma labial; e) e numas poucas palavras inclassificáveis.

A dificuldade de pronunciar as palavras proparoxítonas, de acordo com Marroquim (2008, p. 74) “alargou de maneira notável” o fenômeno da síncope no falar nordestino. Assim, segundo ele, é comum ouvirmos *poiva* (pólvora), *prinspe* (príncipe), *poliça* (polícia), *aua* (água), *aquetá* (aquietar), *embraçá* (embaraçar) e *braiá* (embaralhar) na língua do povo. Amaral, mesmo sem ressaltar o uso corrente de síncope em proparoxítonas, apresenta como exemplos desse fenômeno no falar caipira, os seguintes vocábulos proparoxítonos: *pêssego* → *pesco*, *música* → *musga*, *espírito* → *isprito*, *Jerônimo* → *Jeromo*, *ridículo* → *ridico*.

Raimundo (1933, p. 69), embora não apresente nenhum exemplo sob a denominação “síncope”, elenca como traço fonético remanescente dos falares africanos, as seguintes substituições encontradas na linguagem popular: *principiar* → *prinspiá*, *cócega* → *cosca*, *música* → *musga*, *oscilou* → *oslô*.

1.3.14 Perda da nasalização final

A perda da nasalização final é um aspecto fonético-fonológico considerado por alguns estudiosos como influência do negro africano. Castro (2001, p. 117) salienta que a desnasalização das nasais em posição final também ocorre na África “com as importações portuguesas pelas línguas bantos e sob influência delas” que desconhecem as vogais nasais. Assim, são comuns as formas: *benção* → *bença*, *sótão* → *sótu*, *camisão* → *camisu*, *homem* → *homi*, *coragem* → *coragi*.

Raimundo (1933, p. 69) destacou como influência do negro, a mudança do ditongo ão postônico, como em *tocaram* → *tocaru*, *órfão* → *órfu*, *se arrivezáro-se* → *vezaram-se* (o mesmo que enraivecer-se). Essa pronúncia também foi mencionada por Mendonça (1948, p. 126), quando o autor destaca os vestígios deixados pelos negros na morfologia:

“Temos, outrossim, ouvido, no Distrito Federal, a terminação am da 3ª pessoa do perfeito do indicativo soar o átono na pronúncia dos pretos e gente de sua classe: amaram → *amaro*, fizeram → *fizero*, disseram → *dissero*”.

Os fenômenos de desnasalização e suas conseqüências foram tratados por Holm (apud Naro e Scherre, 2007, p. 128) como originalmente morfossintáticos, que teriam se transformado em uma regra fonológica:

Sabe-se também que “desnasalização” (isto é, a falta de nasalização na indicação da terceira pessoa plural na flexão verbal) teve um efeito profundo na morfologia do português brasileiro popular [...]. Tem sido demonstrado que este fenômeno tem motivação fonológica e sintática, mas, assumindo que a variação maciça das flexões verbais nasalizadas e não-nasalizadas se desenvolveu historicamente como parte de um padrão geral de descrioulização, este fenômeno – embora completamente morfossintático na origem – poderia ter se transformado em uma regra apenas fonológica para a mesma alternância nas vogais nasalizadas não-morfêmicas.

Naro e Scherre (2007) discordam desse posicionamento. Os autores acreditam que todos os fatos que se referem aos fenômenos de desnasalização e suas conseqüências para a variação na concordância verbo/sujeito indicam que sua origem se deu na fonologia, com posterior expansão para a morfologia, ou seja, exatamente o contrário da hipótese de Holm.

Segundo esses pesquisadores, algumas obras do português europeu não-padrão apontam para a origem fonológica do fenômeno de desnasalização, como o texto de Peixoto (apud Naro e Scherre, 2007, p. 129), que apresenta como exemplos fonológicos de desnasalização, os seguintes casos de redução da 3ª pessoa do plural: eles amam → eles *amo*, eles comeram → eles *comero*, eles punham → eles *punho*, eles comem → eles *come*, eles dizem → eles *diz*, eles fazem → eles *faz*¹⁴.

Igual fenômeno de desnasalização, segundo Marroquim (2008, p. 55), ocorre na pronúncia nordestina da terceira pessoa do plural do indicativo, que tende a desfazer o grupo am, como em fizeram → *fizero*, amaram → *amaro*, correram → *correro*, foram → *foro*, mataram → *mataro*.

Muito habitual no nordeste, também, é a redução do ditongo ão átono como em sótão → *sótu*, órfão → *órfo*, órgão → *órgo*, Estevão → *Estevo* e Cristóvão → *Cristóvo*. Na observação do falar pernambucano e alagoano, Marroquim (2008, p. 55) ainda ressalta o desaparecimento da nasalidade nos ditongos átonos finais, como virgem → *virgi*, homem →

¹⁴ Esses exemplos foram retirados da obra de Peixoto (1968) sobre o falar de Germil, no extremo norte de Portugal. Esse texto faz parte das obras pesquisadas por Naro e Scherre (2007).

homi, ontem → *onti*, anteontem → *antonti*, coragem → *coragi*, vargem → *vági*, camaradagem → *camaradagi*.

1.4 DISCUSSÕES SOBRE FENÔMENOS MORFOSSINTÁTICOS

A influência das línguas africanas sobre o português do Brasil fez-se sentir também na morfologia e sintaxe. A simplificação das flexões, a tendência de pluralização dos determinantes, a ausência de concordância entre o sujeito plural e o verbo e a particularíssima forma de colocação dos pronomes são características compreendidas por alguns linguistas como as mais importantes consequências do contato com o negro africano.

Os que atribuem tais características à convivência com línguas de base africana acreditam que tais transformações morfossintáticas ocorridas no PB relacionam-se à estrutura de algumas línguas africanas que possuem formas únicas para indicar pessoa, gênero, número e tempo, como as línguas banto e o iorubá.

O estudo das singularidades que hoje caracterizam a realidade morfossintática do PPB insere-se num contexto maior, que pretende melhor compreender a realidade do português falado no Brasil. Assim, nesse subcapítulo, continuando nosso intuito, apresentamos algumas discussões sobre fenômenos morfossintáticos encontrados no falar da comunidade quilombola estudada, discutindo dessa forma, aspectos da concordância nominal e verbal, estrutura de negação e colocação de pronomes.

1.4.1 Concordância Nominal

A simplificação das flexões é um vestígio deixado pelo negro africano, explicado, conforme Mendonça (1948, p. 125) “pela diferença profunda entre as línguas indo-européias e as africanas”. Para o autor, o mais notável desses vestígios encontra-se na conservação do plural no primeiro elemento do sintagma, que se acompanha normalmente de um substantivo invariável.

Para Melo (1971, p. 78), a simplificação e a redução das flexões é a influência mais profunda das línguas africanas. O autor afirma que:

Realmente, em nossas linguagens populares rareiam as desinências de plural, que tendem a se restringir ao primeiro determinante da frase. E isso tão mais amplamente quanto mais baixa a camada popular. Assim se ouvem frases como estas: “Os home tá i”; “as prima já chegaro” (ou “já chego”); “ele

brigo c'os fiyo”; “esses minino são endiabrado” (ou “é endiabrado”); “são uns diabo os negrinho da cumádi Cândia”, etc.

Essa variabilidade do sistema de concordância nominal (CN) foi citada por Coelho (1967) e Guy (1989) como sendo de procedência crioula, ou seja, “um resultado da africanização do português [...], da reestruturação gramatical do português, de acordo com algum modelo africano em terras brasileiras”, uma vez que, línguas crioulas e certas línguas da África Ocidental não admitem modificações para indicar noções subsidiárias do tipo pessoa, gênero, número e tempo, por exemplo (NARO E SCHERRE, 2007, p. 32).

Em banto, por exemplo, conforme elucidada Castro (2001, p. 94), a oposição entre singular e plural é feita através de prefixos classificatórios (“mu.ntu x ba.ntu”) e em iorubá, por um pronome enfático precedendo o nome (“àwon okunrin”, homens).

A pesquisa de Guy (1981), sob a perspectiva da Sociolinguística Quantitativa, analisa aspectos relativos à fonologia e sintaxe do PB em falantes semianalfabetos do Rio de Janeiro. Sobre o fenômeno do apagamento de –s final como marca de plural e em realização não morfêmica, Guy entende que as principais restrições envolvem tonicidade e segmento seguinte. Segundo o autor, sílabas átonas tendem a cancelar mais o s final do que as tônicas. Sobre o segmento seguinte, a consoante aparece como fator mais atuante no fator de apagamento que a vogal. Sobre a variação “posição”, a frequência encontrada foi de 95% de marca na primeira posição, 28% na segunda, 21% na terceira e 11% na quarta e quinta posição.

Para Guy, os resultados obtidos para o fenômeno de CN representam um processo de descrioulização do PB, uma vez que, “as mesmas características de localização da marca formal do plural no início do sintagma nominal também se encontram em diversos pidgins/crioulos, bem como em algumas línguas africanas e no português popular do Brasil” (NARO E SCHERRE, 2007, p. 34-35).

A vertente contrária a essa posição considera que o fenômeno da falta variável de concordância tem origem “na antiga deriva secular das línguas indo-européias em geral, e das línguas românicas em particular, em direção a uma gramática com menos flexão”. Nessa corrente encontram-se Sapir, Naro e Tarallo.

Os estudos acerca do comportamento da regra de CN foram iniciados no Brasil por Braga (1977) e Scherre (1978). Braga (1977) inquiriu falantes do Triângulo Mineiro e comparou os resultados obtidos com o falar carioca. Ao fim, constatou que a aplicação da regra de concordância era condicionada pelos seguintes fatores: a) posição que o elemento

considerado ocupa no SN; b) grau de saliência fônica na oposição singular/plural; c) natureza fonológica do contexto seguinte; d) categoria morfológica do primeiro elemento do SN e e) grau de formalismo da gravação. Dentre outros resultados, Braga (1977) constatou que o comportamento linguístico quanto à aplicação da regra do CN é semelhante entre os falantes da classe média alta e classe média, enquanto os falantes da classe baixa distanciam-se desse comportamento (BRAGA, 1977, p. 13).

Scherre (1988) também estudou o fenômeno da CN na perspectiva da Sociolinguística Variacionista, a partir de pesquisa realizada junto a falantes do Rio de Janeiro. Foram analisados os seguintes fatores que influenciam a formação do plural do SN: a) processos morfofonológicos da formação do plural; b) tonicidade dos itens lexicais singulares; c) número de sílabas dos itens lexicais singulares; d) a posição linear do elemento do SN; e) classe gramatical do elemento nominal; f) marcas precedentes ao elemento nominal analisado; g) contexto fonético/fonológico seguinte ao elemento nominal sob análise e h) função sintática do SN.

Com base nos seus dados e na revisão de diversos trabalhos realizados a respeito da variável *posição linear*, a autora afirma que:

Todos os pesquisadores envolvidos concluem que a variação Posição é a mais importante de todas, no sentido de exercer uma influência polarizada e uniforme sobre a regra de concordância de número entre os elementos do SN em Português (SCHERRE, 1988, p. 146-147).

Sobre a classe gramatical do elemento nominal, a autora conclui que a primeira posição do SN é a mais marcada independentemente da classe gramatical, embora, o substantivo apresente-se menos marcado que as demais classes.

O dialeto nordestino, segundo Marroquim (2008, p. 81), é indicado apenas pelo determinativo. O substantivo ou adjetivo qualificativo, estando no singular ou plural, permanece no singular. Essa “uniformidade”, para o autor, simplifica de maneira salutar o dialeto matuto, levando a ocorrências como *o home, os home, o rio, os rio, o mêi, os mêi, dois mi ré, vinte mi ré*.

No dialeto caipira, Amaral (1982) elenca alguns exemplos em que vocábulos paroxítonos e proparoxítonos perdem o sinal da pluralidade, como: *os arfére, os pire, dois home, os cavalo*, por exemplo. Os oxítonos, para o autor, conservam o *s* final, como em *nóis, vêis, dois, três, paiz*; salvo quando sinal de pluralidade, como: *os pau, os papé, as frô, os urubu*.

Assim como Marroquim (2008), Amaral (1982) assinalou que a pluralidade é indicada pelos determinativos (*os rei, duas dama, certas hora, aqueles menino*), fugindo o qualificativo à forma pluralizadora (*os rei mago, duas casa vendida, boas hora*).

Ao que se refere à concordância nominal de gênero, Naro e Scherre (2007, p. 76), chamam à atenção para recorrência do fenômeno em variedades do português não-padrão, “sejam elas brasileiras ou européias, sejam elas de comunidades isoladas de origem africana e de origem européia”.

Entendendo o fenômeno da variação de concordância nominal como traço crioulizante de origem africana, Ferreira (1994) e Lucchesi (1997) elencam os seguintes dados encontrados no português brasileiro de Helvécia na Bahia: “cabelo grossa”, “ela é muito saído”, “téra meio moiado”, “ó meu sobrinha”, “uma duas arquerim de terra”.

Para Amaral (1982), os adjetivos deixam normalmente de sofrer a flexão genérica, quando não aparecem contíguos aos substantivos, como ocorre nesses exemplos retirados do falar paulista caipira: “essas coisarada bunito”, “as criança távum quétu”, “as criação ficarum pestiado”.

1.4.2 Concordância Verbal

Os primeiros trabalhos de natureza dialetológica sobre o português falado no Brasil já apresentaram aspectos do comportamento de determinadas variáveis linguísticas. Os principais trabalhos nessa linha mencionam a questão da concordância verbal (CV) e registram que a regra de CV costuma se manter na língua das classes cultas e se simplificar na língua das classes com menos tempo de escolarização.

O processo de analogia entre as formas singular e plural dos verbos é, para Teixeira (1938, p. 36), a causa da simplificação das flexões verbais: “Nas flexões verbais, mais que em qualquer outro campo, se exerce a ação niveladora da analogia. A determinação das pessoas é dada quase que só pelos pronomes”.

O estudioso explica que este traço linguístico é comum na língua das classes incultas mineiras:

O facto mais comum na língua popular mineira é a invariabilidade do verbo na concordância em número e pessoa com seu sujeito – os home oiava, nois teve, tu foi (enfático). Isto porque, como vimos, se processou uma redução no número e pessoas do tempo verbal, por efeito da analogia. (...) O facto é que a regra geral é a invariabilidade flexional do verbo na concordância com

seu sujeito, seja este de que pessoa e número for, venha anteposto ou posposto (TEIXEIRA, 1938, p. 73).

Num segundo estudo, agora sobre a linguagem goiana, Teixeira (1944, p. 102) relaciona a redução da flexão verbal ao contato do português com línguas indígenas e africanas. Segundo ele:

Sem dúvida que a velha tendência do indo-europeu para redução das flexões de número e pessoa encontrou novas condições favoráveis à sua manifestação, pois que tanto as línguas indígenas como as africanas possuíam esta uniformidade flexional na expressão das pessoas verbais [...] A ausência da ação disciplinadora da escola concorreu para que os processos das línguas indígenas e africanas se generalizassem na língua popular dialetal, uniformizando as pessoas verbais.

Lucchesi (2003, p. 279), também elenca um conjunto de estruturas do PB como provenientes do contato entre línguas que marcou os primeiros séculos da história sociolinguística do Brasil. Segundo o autor, os níveis de erosão da morfologia nominal de número e verbal de pessoa/número foram provocados por um processo de transmissão linguística irregular, que pode ser observado, sobretudo, em localidades de grande concentração de mão-de-obra escrava, como é o caso de Helvécia, no extremo sul da Bahia, onde o pesquisador observou entre outros fenômenos morfossintáticos incomuns, a variação na concordância verbal com a 1ª pessoa do singular, como no exemplo: “*Eu trabalha na roça desde menino*”.

Na mesma comunidade, Ferreira (1994, p. 30) registrou oito exemplos de variação na concordância verbal com a 1ª pessoa do singular do presente do indicativo e doze casos em que se observa a forma na 3ª pessoa pela 1ª no pretérito perfeito:

| Presente do indicativo | Pretérito perfeito |
|-------------------------------|---------------------------|
| ‘bébi (A)* | ‘io bati‘zo (A) |
| ‘io ‘faz (A) | ‘io eske‘seu (A) |
| ‘io nō‘domi (A) | ‘io foi (A) |
| ‘io ‘kōmi (B)* | ‘io nō ka‘io (A) |
| ‘io ‘sabi (A, duas vezes) | ‘io ko‘reu (B) |
| ‘io nō‘sabi (B) | ‘io na‘seu (A,B) |
| ‘io ‘vai (A) | ‘io pa‘ro (A) |
| | ‘io ti‘ro (A) |
| | ‘io zó‘go (A,B) |
| | ‘io ‘teve (A) |

*A: informante do sexo feminino.

*B: informante do sexo masculino.

Para Naro e Scherre (2007, p. 91-93), “a neutralização entre 1ª e 3ª pessoas do singular é um fenômeno perfeitamente encaixado na configuração geral do português, incluindo o português padrão”. De acordo com os estudiosos, fenômeno similar foi bem delimitado em sete dos 12 trabalhos pesquisados por eles, onde se puderam registrar em comunidades portuguesas, ocorrências como: “*Eu na quinta-feira apanhou...*”, “*eu foi...*”, “*eu pôde...*”.

A ausência de flexão verbal, consoante Melo (1971), é particularidade mais facilmente encontrada entre os falantes das camadas sociais mais baixas. Em sua pesquisa, o autor observou que há uma relação entre observância da regra de concordância e distribuição social dos falantes. Um dos traços destacado por ele, refere-se a não-aplicação da regra entre o verbo e o sujeito plural, quando posposto.

Muito comum, na linguagem coloquial, é deixar-se no singular um verbo referido a sujeito plural que se lhe pospõe: “*chegou três pessoas*”, “*aconteceu dois casos graves*”, “*caiu dois aviões o mês passado*” (MELO, 1971, p. 79).

Em comunidades rurais afro-brasileiras isoladas, como Helvécia, o nível de variação na concordância verbal com a terceira pessoa do plural é da ordem de 84% com sujeito anteposto ao verbo, como “*eles ganha pouco*” e “*as mulé num vai*”. O nível de variação cai para aproximadamente 60% entre os falantes da norma popular do interior do estado do Rio de Janeiro e para pouco mais de 50% na capital (LUCCHESI, 2008, p. 377).

Os resultados demonstrados por Lucchesi (2008, p. 377) apontam para uma variação na norma culta, condicionada pela posposição do sujeito em 52% de frequência de realização, o que se distancia do observado no português afro-brasileiro, “em que a diferença na frequência de aplicação da regra de concordância entre o sujeito anteposto e posposto não passa de três pontos percentuais”.

Para esse estudioso, as distintas variações encontradas entre os falantes da norma culta e os falantes da linguagem popular, principalmente os afro-brasileiros, apontam para a existência de dois processos históricos diferentes.

Sobre a variação *posição do sujeito em relação ao verbo*, dos 12 autores portugueses pesquisados por Naro e Scherre (2007), nove apresentaram exemplos de ausência de concordância plural com sujeito à direita do verbo, como nos exemplos: “*...morria pessoas de família...*”, “*...retalha-se as fibras*”, “*tava lá já as criadas*”, etc. A frequência de variação com sujeito à esquerda do verbo também pôde ser encontrada em nove dos 12 trabalhos

observados, como percebemos nos exemplos: “*duas camas dá oito mestras*”, “*os nossos agasalhos é estes*”, “*o pai e a mãe nunca bai pro rio*”, entre outros.

1.4.3 Estruturas de Negação

A estrutura de negação da variante do português falado no Brasil apresenta-se sob três formas diferentes: negação pré-verbal (*não* tem comida), dupla negação (*não* tenho tempo *não*) e negação pós-verbal (quero isso *não*).

O uso da dupla negação foi interpretado por Baxter (*apud* Fiorin e Petter, 2008, p. 19) como um traço morfossintático que sugere “um processo irregular de aquisição e de transmissão de língua do tipo característico das línguas crioulas”. Raimundo (1933) elenca esse fenômeno entre os traços fonéticos brasileiros provindos do contato com as línguas africanas, explicando que nas duplas negações temos uma desditongação da negativa *não*, quando aparece antes de verbo, como: *num quero não*.

Amaral (1982), ao discutir sobre sentenças negativas, lembra que o advérbio *já*, comum nas proposições de negação do PE é totalmente desconhecido com esse fim no PB. O autor destaca a dupla negação como obrigatória no falar caipira, salientando seu desuso na língua popular de Portugal e na língua culta do Português Brasileiro. Para ele, a negativa *não* repetida depois do verbo, como em *não vou não*, é puro brasileirismo.

Essa duplicação da negação na linguagem popular, para Marroquim (2008), vem de uma necessidade de reforçar a negação, pois o povo, conforme explica, não consegue sentir a força da negação antes do verbo, sendo assim, necessário uma reprodução desse advérbio no fim das frases. Para o autor, também influem nesse processo, questões fonéticas e questão de ritmo, uma vez que, a sonoridade do monossílabo tende a arrastar a tonicidade do advérbio para o final da frase.

Marroquim (2008, p. 142) ainda salienta que a “necessidade de reforço da negativa faz-se sentir igualmente depois de outras palavras de valor negativo”, como *nunca*, *ninguém*, *nada*.

1.4.4 Os Pronomes Pessoais

As diversas gramáticas da língua portuguesa concordam, de um modo geral, que o pronome pessoal do caso reto é aquele que exerce a função de sujeito. Bechara (2002, p. 134), por exemplo, nos informa que:

As formas *eu, tu, ele, ela, nós, vós, eles, elas*, que funcionam como sujeito, se dizem retas. A cada um destes pronomes pessoais retos corresponde um pronome oblíquo que funciona como complemento e pode apresentar-se em forma átona ou forma tônica.

Contudo, na linguagem falada, é comum o uso dos pronomes pessoais retos e oblíquos em sentenças que contrariam os preceitos da gramática normativa, ocupando posições e exercendo funções que, *a priori*, não lhes caberia, como é o caso do uso do pronome reto como objeto direto (OD). Sobre isso, Almeida (1979) explica que:

No Brasil, até mesmo entre doutos, comete-se na conversação o mezinho erro de dar para objeto direto o pronome do caso reto (caso nominativo, caso do sujeito), ouvindo-se a cada passo solecismos como estes: “Só vejo *ele* de tarde” – “Pegue *eu*” – “Olhe *ele* ali”.

Os distintos posicionamentos dos pronomes já haviam sido discutidos por Mendonça (1948), quando esse, revigorando a posição de Gonçalves Viana, atribuiu essa característica sintática à influência crioula, especialmente cafre¹⁵. Mendonça (1948, p. 129) ainda lembra que “a mesma vacilação existente na colocação dos pronomes no Brasil” é percebida no português de Angola e Goa.

Elia (1979, ps. 241-242) concorda com a posição do autor supracitado, admitindo uma influência afronegra indireta à questão da colocação do pronome. O uso do pronome *ele* como objeto direto também pode ser, segundo o estudioso, um “afronegrismo”, uma vez que, é corrente nas línguas crioulas, “uma tendência para o uso universal da forma nominativa”. Ao exemplificar casos de nominalização, Elia chama de “paralelos” casos como: “ele viu *eu*” e “ela chamou *tu*”, afirmando que “tais formas não ocorrem” nem mesmo no registro coloquial distenso do português do Brasil.

Contudo, na observação das flexões dos pronomes pessoais encontrados no português afro-brasileiro, Lucchesi (2008, ps. 382-383) destaca variações nas flexões de 1ª pessoa do singular e plural encontradas em comunidades rurais afro-brasileiras isoladas, como em: “o marido num quis *eu* não”, com pronome da 1ª pessoa do singular na função de OD e “ela atendeu *nós*”, com pronome da 1ª pessoa do plural também na função de OD. O autor organizou os pronomes pessoais do português afro-brasileiro, de acordo com a tabela a seguir:

¹⁵ Ver p. 49.

| Os pronomes pessoais no português afro-brasileiro | | | | |
|--|-------------------------|--------------------|---------------------|--|
| Pessoa | Função sintática | | | |
| | sujeito | OD | OI | oblíquo |
| 1ª pess.sing. | eu | me ~ eu | me ~ para mim | de/ni/pra mim ~de/ni eu ~ comigo ~ mais eu |
| 2ª pess.sing. | você ~ tu | te ~lhe ~você ~ tu | te ~lhe ~a você | pra/com/de você ~com tu |
| 3ª pess.sing. | ele/a | ele/a | (pra ele)/a | de/pra/ni/com ~mais ele/a |
| 1ª pessoa pl. | nós ~ a gente | a gente ~ nós | pra/a a gente ~ nós | pra/de/com ~mais a gente ~ nós |
| 2ª pessoa pl. | vocês | --- | pra vocês | pra/mais vocês |
| 3ª pessoa pl. | eles/as | elas/eles | pra (a) eles | de/ni/pra/com ~ mais eles/as |

Tabela 1. Os pronomes pessoais no português afro brasileiro. Fonte: Lucchesi (2008).

Lucchesi (2008, p. 379) observa que nem o *eu*, “o mais pronominal dos pronomes” escapa do processo de variação no português afro-brasileiro rural, podendo também ele, ocorrer na função de objeto direto, concorrendo com o clítico *me* e na função de oblíquo ou adverbial, concorrendo com o *mim* e o *comigo*. Essa última forma, consoante Marroquim (2008, p. 86) é pouco usada, sendo mais comum, no falar popular pernambucano e alagoano, as formas *cum eu* e *mais eu*, sendo esta última também registrada por Lucchesi.

Importante ainda destacarmos a variação da segunda pessoa do singular. Ainda conforme Lucchesi (2008, p. 379), “o pronome *tu*, praticamente desaparecido no uso culto na grande maioria do território brasileiro, guarda vitalidade na norma popular”, junto à forma verbal não marcada da terceira pessoa, como em: “*tu* fala demais” ou “*tu* foi na festa ontem?”. A forma oblíqua *contigo* é substituída por *com você* ou *com tu*. O uso da primeira pessoa do plural varia entre *nós* e *a gente*, não havendo o oblíquo *conosco*, mas, a utilização da forma *mais a gente*.

Para Naro e Scherre (2007), o uso do pronome do caso reto em função de OD e o uso do pronome oblíquo em função de sujeito não são indícios de história crioula. Segundo eles, ocorrências que exemplificam a utilização dessas formas são encontradas no português europeu não-padrão, como os casos registrados por Alves (1993 *apud* Naro e Scherre, 2007): “Mollómos elas todas”, “Bendi eles há munto ano”, Cruz (1991 *apud* Naro e Scherre, 2007): “Pra mim guardar” e Delgado (1970 *apud* Naro e Scherre, 2007): “Pra mim fazera”, “Pra mim dizera”.

1.4.5 O Grau Diminutivo

Diegues Júnior (1976) afirmou que o amolecimento e o adoçamento da linguagem foi o legado cultural mais forte deixado pelo contato com o negro africano no Brasil. Esse “adoçamento” da linguagem é percebido tanto no processo de reduplicação das sílabas tônicas, como ocorre em *dodói*, como pelo uso de diminutivos que não indicam somente uma ideia de pequenez, mas principalmente, carinho e afetividade.

Em *Casa Grande e Senzala*, Gilberto Freyre (2004) discorre sobre os muitos aspectos consequentes da relação estabelecida entre brancos e negros, ressaltando a atuação socializadora do negro ladino junto aos negros cativos e aos filhos dos senhores, e da mulher africana no núcleo da família colonial, como agentes facilitadores da confluência entre línguas negro-africanas com o português antigo:

Algumas palavras, ainda hoje duras ou acres quando pronunciadas pelos portugueses, se amaciaram no Brasil por influência da boca africana. [...] O “dói” dos grandes tomou-se o “dodói” dos meninos. Palavra muito mais dengosa. A ama negra fez muitas vezes com as palavras o mesmo que com a comida: machucou-as, tirou-lhes as espinhas, os ossos, as durezas, só deixando para a boca do menino branco as sílabas moles. Daí esse português de menino que no norte do Brasil, principalmente, é um das falas mais doces deste mundo. Sem rr nem ss; as sílabas finais moles; palavras que só faltam desmanchar-se na boca da gente. A linguagem infantil brasileira, e mesmo a portuguesa, tem um sabor quase africano: cacá, pipi, bumbum, tentem, nenen, tatá, papá, papato, lili, mimi, au-au, bambanho, cocô, dindinho, bimbinha. Amolecimento que se deu em grande parte pela ação da ama negra junto à criança; do escravo preto junto ao filho do senhor branco (FREYRE, 2004, p. 216).

Ao tratar sobre os aspectos da linguagem popular alagoana e pernambucana, Marroquim (2008, ps. 83-84) elenca casos curiosos de gradação, que ele chama “fenômeno de contágio”, como é o caso da combinação das formas analítica e sintética nos adjetivos *mais mió*, *mais maió*, *mais pió* e *mais menó*. O aumentativo e o diminutivo, segundo ele, fazem-se com os sufixos *ão*, *ona*, *inho* e *inha*; podendo o diminutivo também ser realizado pela junção de dois e até três sufixos, como *pequinininho*, *pichitinho* e *pequeninhinho*. Os sufixos *ito*, *ita*, *ico* e *ica* são desconhecidos pelos falantes da linguagem popular de Alagoas e Pernambuco.

1.5 CONSIDERAÇÕES SOBRE LÉXICO E CAMPOS LÉXICO-SEMÂNTICOS

1.5.1 Fundamentos do léxico

O léxico de uma língua é criado conforme as necessidades de um dado grupo social, a partir de convenções estabelecidas. Ao criar as unidades lexicais de uma língua, os grupos sociais condicionam sua percepção de mundo ao conhecimento desse universo lexical, e por isso, conhecer o léxico é conhecer também os valores, a cultura, a organização social e as visões de mundo que tem uma dada comunidade de fala.

São os grupos sociais que atuam como agentes transformadores do léxico da língua, fazendo-o expandir-se, alterar-se ou contrair-se, num movimento lento e contínuo, que reflete as mudanças culturais e sociais desses grupos. Assim sendo, “qualquer sistema léxico é a somatória de toda a experiência acumulada de uma sociedade e do acervo da sua cultura através das idades” (BIDERMAN, 2001, 179).

Com base na dinâmica relação existente entre sociedade e língua, podemos dizer que as mudanças sociais e culturais, pelas quais passam os grupos de falantes, condicionam as transformações no léxico e determinam sua constante criação, reatualização e expansão.

O léxico, cujas formas exprimem o conteúdo da experiência social, é o conjunto dos elementos do código linguístico, em que se sentem particularmente as relações entre a língua de uma comunidade humana, sua cultura – no sentido antropológico – sua civilização; e compreende-se, pois, que uma alteração das unidades desse inventário, seja reflexo, de alterações culturais (BARBOSA, 1981, p. 120).

Relacionando, dessa forma, língua, cultura e sociedade, podemos dizer, com base em Vilela (1979, p. 10), que o léxico “é o conjunto das unidades lexicais que correspondem à representação da realidade extralinguística”, ou seja, é o inventário de palavras utilizadas por um dado grupo social que tem o objetivo de representar o real, em sua multiplicidade e complexidade.

Como o real é heterogêneo, dinâmico e complexo, o léxico torna-se, da mesma forma, um organismo vivo e mutável, sujeito a uma reelaboração contínua que reflete as mudanças sociais e que promove um “encontro marcado do falante com a realidade do mundo biossocial que o acolhe” (BARCELOS, 2000, p. 142).

Para nosso estudo, é importante a percepção do léxico como repositório do saber cultural de um povo e como veículo de transmissão de conhecimento de uma geração para a

outra. Essa transmissão, conforme Isquierdo (1996, p. 93), dá-se através de escolhas lexicais feitas pelo povo, que, ao recortar realidades do mundo pelo léxico, define “fatos da cultura”.

É por isso mesmo que, ainda segundo a autora, o léxico se distingue de acordo com os diferentes grupos sociais, as particularidades dos indivíduos que compõem esses grupos, onde vivem e quais as situações comunicativas em que se encontram. É assim que “o estudo de um léxico regional pode fornecer, ao estudioso, dados que deixam transparecer elementos significativos relacionados à história, ao sistema de vida, à visão de mundo de um determinado grupo” (ISQUERDO, 2001, p. 91). Logo, sob essa perspectiva, compreender a natureza léxico-semântica das práticas cotidianas de Caiana dos Crioulos é não só perceber fatos de uma cultura determinada, mas também, apreender dados da formação da nossa língua, resguardados por um saber popular que, mesmo ressignificado com a passagem do tempo, resguarda a própria história do povo brasileiro.

É pertinente também para fundamentação de nossa análise léxico-semântica dos falares e práticas caianenses, a diferenciação apresentada por Isquierdo (2007, p. 198) entre o vocabulário comum de uso mais geral e o vocabulário regional. Consoante a pesquisadora, o primeiro refere-se ao repertório lexical atualizado, utilizado na maior parte do país onde uma dada língua é instrumento de interação. O segundo, “remete à questão dos regionalismos”, ou seja, um repertório mais particular, utilizado de maneira restrita por uma região ou poucas regiões do país. O vocabulário regional é, a partir desse pensamento, o léxico cultural que evidencia marcas de uma dada cultura e “consequentemente, momentos históricos que caracterizam uma subcomunidade linguística”.

Em nosso estudo, observamos tanto unidades lexicais já incorporadas ao acervo lexical da língua portuguesa, quanto lexias culturais mais específicas, que acreditamos serem exclusivas da comunidade pesquisada. Um exemplo disso é a lexia “munguengo de Caiana”, estudada no subcampo “insultos” do campo “racismo”. Essa expressão, assim como outras pesquisadas, particulariza um período histórico vivido por um específico grupo social – os quilombolas de Caiana dos Crioulos – e compõe um repertório lexical que reconta a história desse povo.

Acreditamos que, mesmo as unidades lexicais de uso comum, e já integradas ao repertório linguístico brasileiro, ao comporem o memorial caianense, ganham novos sentidos, uma vez que o léxico reflete as memórias, as impressões de mundo e as vivências particulares do falante. Por isso mesmo, consideramos válidas essas unidades na tentativa de representação das práticas culturais caianenses, com o propósito de contribuir para um maior

conhecimento desse remanescente de quilombo, e em consequência, para um maior conhecimento do português popular do Brasil.

1.5.2 As unidades do léxico – Lexias

Segundo a terminologia de Pottier (1978, p. 269), a lexia é a unidade do léxico atualizada no discurso. Para o autor, uma lexia pode surgir de um “hábito associativo” ou a partir de um “processo lento de lexicalização de uma sequência”, caso das lexias complexas. Assim sendo, opondo-se ao morfema (menor signo linguístico) e à palavra (unidade mínima construída), a lexia pode constituir-se, do ponto de vista morfossintático e léxico-semântico, tanto de um único lexema, quanto de uma sequência lexemática.

Sendo cada lexia, uma “unidade memorizada de funcionamento”, possui forma e estrutura diferente de outras lexias, tendo em comum com essas, o fato de estarem acumuladas na consciência linguística para formarem o repertório lexical de uma língua (POTTIER, 1978, p. 269). Com o caráter funcional de denominar os fenômenos da realidade, as lexias podem apresentar-se sob formas simples, compostas, complexas ou textuais.

A lexia simples coincide com a noção de palavra simples ou derivada, da gramática tradicional. É uma unidade formada por um só radical, sendo assim, monolexemática. Como exemplo, temos em nosso repertório *ciranda* (lexia simples) e *cirandeira* (lexia derivada formada por um radical mais um sufixo).

Quando uma lexia simples se combina a outra lexia simples, temos uma nova unidade lexemática, chamada lexia composta, que se diferencia da lexia simples por ser polilexemática, ou seja, constituída por mais de um radical. Essa nova lexia formada é resultado de uma integração semântica que se manifesta formalmente, como por exemplo: *capim-santo* em nosso repertório. Nessa lexia, duas formas simples se ligam num todo significativo.

Sobre essas unidades lexicais e as características que as distinguem das lexias complexas, Barros (2004, p. 100-101), comenta:

Os *termos compostos* também são unidades lexicais formadas por dois ou mais radicais. Distinguem-se, no entanto, dos termos complexos pelo alto grau de lexicalização e pelo conjunto de morfemas lexicais e/ou gramaticais que os constitui, em situação de não-autonomia representada graficamente pela utilização do hífen, como em *mão-de-obra*, *pé-de-cabra*, *pá-de-cavalo*.

A lexia complexa citada por Barros (2004), é, conforme Pottier (1978, p. 269), “uma seqüência em vias de lexicalização”, como “guerra fria, [...] tomar medidas, complexo industrial, sinal vermelho”. Por ter uso corrente na língua, a lexia complexa acaba por transformar-se numa construção fixa, que, a partir de um processo de lexicalização adquire um significado único. A lexia complexa, assim como a lexia composta é polilexemática, pois é formada por dois ou mais radicais. Em nosso repertório, como exemplo dessa construção temos a lexia *comer ofendido*, que foi considerada uma lexia complexa, pois encontramos nessa seqüência dois lexemas constituindo uma só unidade semântica.

Por fim, temos a lexia textual, que é, ainda segundo Pottier (1978, p. 269), “a lexia complexa que atinge o nível de um enunciado ou de um texto”, como um hino nacional, os provérbios, as charadas, as preces, entre outros. Em nosso estudo não analisamos lexias textuais, de modo que, do ponto de vista da divisão lexemática, podemos resumir as lexias analisadas em nosso trabalho, no quadro a seguir:

| Lexia | | |
|--|------------------------|---------------------------|
| Monolexemática | Polilexemática | |
| Lexia simples | Lexia composta | Lexia complexa |
| Ex ₁ . <i>Ciranda</i> – lexia simples Ex ₂ . <i>Cirandeira</i> – lexia derivada | Ex. <i>Capim-santo</i> | Ex. <i>Comer ofendido</i> |

1.5.3 Ciências do léxico – Lexicologia e Lexicografia

Embora ainda haja discordâncias entre estudiosos da língua sobre as especificidades da Lexicologia e da Lexicografia, podemos dizer que ambas tratam do estudo sistemático do acervo lexical de um dado povo, ou dito de outra forma, ambas investigam o léxico de uma língua. Para Biderman (1998, p. 9-10), o que demarca as diferenças entre as disciplinas é que a primeira “ocupa-se dos problemas teóricos que embasam o estudo científico do léxico”, enquanto a segunda “está voltada para as técnicas de elaboração dos dicionários, para o estudo da descrição da língua feita pelas obras lexicográficas”.

Nesse sentido, podemos dizer que a Lexicologia estuda as relações existentes entre o léxico e outros sistemas da língua, bem como, e sobretudo, as relações internas do próprio léxico, abrangendo domínios como: “a formação de palavras, a etimologia, a criação e importação de palavras, a estatística lexical, relacionando-se necessariamente com a fonologia, a morfologia, a sintaxe e em particular com a semântica” (ABBADE, 2011, p. 1332).

Para uma compreensão mais clara dos estudos lexicológicos, é mister conhecer as distinções entre *palavra*, *lexia* e *vocábulo*. Por sua falta de rigor, a noção de *palavra*, na linguística estrutural costuma ser explicada em oposição a outras noções, como a de *termo*, *lexia* e *vocábulo*. Sendo oposta a *termo*, unidade monossêmica (que possui uma significação), *palavra* designa “uma unidade léxica do vocabulário geral”, essencialmente polissêmica. Opondo-se à *lexia*, de outro modo, que designa “unidade funcional significativa do discurso”, *palavra* é compreendida como “unidade mínima de construção”. Por fim, contrapondo-se à noção de *vocábulo*, que é “a ocorrência de um lexema no discurso”, a *palavra*, para a estatística lexical, é uma “unidade de texto”, ou seja, cada nova ocorrência no discurso é considerada uma nova palavra (DUBOIS, 2006, p. 361 e 450).

Interessa-nos, particularmente, para os objetivos desse estudo, a relação entre a lexicologia e os fatos sociais realizada por Matoré (1953). O autor considera a Lexicologia, uma disciplina sociológica, uma vez que o léxico – um fato social – não pode ser entendido fora da estrutura social.

(...) ao constatar a impossibilidade de dissociar na linguagem a forma de conteúdo, a lexicologia se fundamentará não sobre formas isoladas, mas sobre conjuntos de noções, a estrutura e as relações sendo explicadas pelos fatos sociais, dos quais os fatos do vocabulário são ao mesmo tempo o reflexo e a condição (MATORÉ, 1953, p. 94).

Ainda segundo o linguista, a palavra é o reflexo de um período histórico e de um estado social, por isso, para se entender o meio, é importante que se entenda o léxico compartilhado pelos falantes daquele meio; ou, nas palavras do autor “(...) partindo do estudo do vocabulário que tentaremos explicar uma sociedade” (MATORÉ, 1953, p. 94). À atividade de registrar esse vocabulário segundo normas e critérios lexicográficos cabe a Lexicografia. Esse trabalho pressupõe uma sistematização que leva em conta as perspectivas internas e externas à língua através de um exercício de manutenção da unidade linguística, observando, contudo, o caráter mutável e plástico da linguagem.

Embora tenha sido observada a produção de materiais com características lexicográficas desde a antiguidade, o fazer lexicográfico consolidou-se, de fato, no século XX, tornando-se uma atividade primordial para o registro do léxico de uma língua, sendo considerado “objeto de consumo de primeira necessidade” (BIDERMAN, 1984, p. 3).

Atualmente a lexicografia se expande e assume modalidades várias em função do vasto público, das grandes massas sequiosas de informações sobre

a sua língua, sobre as línguas estrangeiras e sobre o universo (BIDERMAN, 1984, p. 3).

Os dicionários e os glossários, resultados da prática lexicográfica, apresentam-se em tipos diferenciados, estruturados conforme finalidades específicas, a partir do enfoque dado por cada autor. A partir das explanações de Haensch (1982), um autor que apresenta uma minuciosa tipologia, podemos observar a organização dessas obras segundo sua perspectiva, no esquema a seguir:

| Tipologia dos dicionários | | | | |
|---------------------------|--|---------------------------------------|---|------------------------------------|
| Seleção lexical | Enfoque | Número de línguas | Finalidade | Organização dos lemas |
| thesauri seletivos | onomasiológico pictórico semasiológico | monolíngue bilíngue multilíngue | de formação de palavras/ortográfico/ortoépico/ de colocações/de construção e regime/de valências/dúvidas/fraseologismos/neologismos/terminológico/histórico/etimológico/normativo/enciclopédico/de usos/de frequências/de sinônimos e antônimos/escolares/vocabulários de obras literárias/de regionalismos/de gírias. | alfabético analógico inverso |

Como vimos, cada obra lexicográfica possui uma série de características que a particulariza, diferenciando-a das demais a partir de enfoque, organização e finalidade determinados. Em comum, têm os dicionários e glossários a dupla função de “registrar a norma da comunidade, pautando-se pelo esforço contínuo em representar fielmente a práxis linguística dos falantes” ao mesmo tempo em que amplia o conhecimento desses falantes/consultantes, contribuindo para que entendam o caráter dinâmico e mutável da linguagem (BORBA, 2003, p. 320).

1.5.4. As teorias dos campos léxico-semânticos

Embora o léxico seja um bem comum de um grupo social, são os indivíduos, em suas práticas discursivas cotidianas que alteram “as áreas de significação das palavras”, gerando a semântica de sua língua. Essa se estrutura, conforme Biderman (2001, p. 179), “em torno de dois pólos opostos: o indivíduo e a sociedade”, sendo o léxico originado da tensão entre esses pólos.

Ainda que a prática lexicográfica considere os signos léxicos de forma isolada, a análise léxico-discursiva concebe o *contexto* um elemento essencial, lugar de atualização semântica da lexia, que em contato com outras lexias no discurso, formam uma cadeia em que

o sentido de cada uma vai estar vinculado e dependente das outras que compõem o enunciado. Podemos dizer, a partir disso, que cada lexia abarca uma rede de significações determinadas principalmente, por um contexto estabelecido.

As significações ditas léxicas de certos signos são sempre apenas significações contextuais artificialmente isoladas ou parafraseadas. Considerado isoladamente, signo algum tem significação. Toda significação de signo nasce de um contexto, quer entendamos por isso um contexto de situação ou um contexto explícito, o que vem a dar no mesmo... (HJELMSLEV, 1975 apud BIDERMAN, 2001, p. 187).

A essa rede de significações atribuídas a uma lexia chamou Biderman (2001, p. 193): “campo semântico”. Consoante a autora, “o mapeamento dos campos semânticos do léxico” é tarefa complexa, uma vez que, o léxico é um sistema aberto, em constante expansão e sujeito à criatividade humana. Assim sendo, compreender os sentidos de um vocábulo é, entre outras coisas, percebê-lo num contexto específico, observando seu conteúdo denotativo ou conotativo, além de suas referências sociolinguísticas.

Compreender como o léxico de uma língua se organiza e como se estabelecem as relações sintáticas, semânticas e contextuais entre as palavras, sempre motivou pesquisadores de diferentes ramificações linguísticas. No *Curso de Linguística Geral*, Saussure (2006, p. 145) já prenunciava os fundamentos da teoria dos campos, quando destacou, por exemplo, que o valor linguístico de um vocábulo relaciona-se com a presença de outros vocábulos, num sistema dependente e solidário, além de sugerir que as palavras relacionam-se por associações que podem se fundar “na analogia dos significados”.

O valor, tomado em seu aspecto conceitual, constitui, sem dúvida, um elemento da significação, e é difícil saber como esta se distingue dele, apesar de estar sob sua dependência [...] Visto ser a língua um sistema em que todos os termos são solidários e o valor de um resulta tão somente da presença simultânea de outros, segundo o esquema:



Os grupos formados por associação mental não se limitam a aproximar os termos que apresentem algo em comum; o espírito capta também a natureza das relações que os unem em cada caso e cria com isso tantas séries associativas quantas relações diversas existam [...] Um termo dado é como o centro de uma constelação, o ponto para onde convergem outros termos coordenados cuja soma é indefinida (SAUSSURE, 2006, p. 133 e 145-146).

Portanto, percebemos que já temos com Saussure (2006), a ideia que o léxico pode ser compreendido e descrito a partir da associação entre os termos da língua, e que é dessa união que temos sistemas coordenados, em que o valor de uma unidade depende da relação que estabelece com as outras.

Fundamentando-se nos princípios saussureanos de *sistema* e *valor*, Jost Trier foi considerado o primeiro a propor uma definição geral do conceito de campo. Para o estudioso, as palavras possuem uma relação significativa entre si e estão organizadas em grupos parciais que integram o todo. Explicando as noções básicas da teoria de Trier, Vilela (1979, p. 43) esclarece:

O léxico duma língua não é para Trier um *Thesaurus* de palavras em que sejam acumulados os conhecimentos e as experiências dum povo, mas sim a de um todo em mútua relação: as palavras duma língua constituem uma globalidade articulada, uma estrutura composta de domínios parciais que se subordinam ao todo. A esses domínios parciais chama *campos*, os quais articulam o léxico total e constituem o intermediário entre a palavra individual e o todo do léxico.

Diversos trabalhos linguísticos apoiaram-se nas noções de Trier sobre o relacionamento significativo das palavras em campos. Para nosso estudo, importa principalmente as contribuições de Eugenio Coseriu à teoria. Contudo, antes de reportarmos com mais atenção aos princípios do mestre romeno, acreditamos ser importante mencionarmos brevemente os pressupostos de Bernard Pottier, que discute como as situações comunicativas são decisivas nos problemas de polissemia, próprios do discurso.

Segundo Pottier (1978), as lexias estão relacionadas a um número de zonas semânticas possíveis; atualizadas e significadas no ato da comunicação. Dessa forma, no discurso particular, só algumas zonas são atualizadas, fazendo com que a lexia funcione dentro de um domínio específico. É assim que *urubu*, lexia do domínio da fauna, pode ter o sentido deslocado e funcionar como injúria a um ser humano. Contudo, mesmo havendo um deslocamento, Pottier (1978) afirma que há um liame entre os semas específicos e os semas virtuais, que acaba por ser a base dos novos sentidos criados.

Os *semas* supramencionados são, por sua vez, traços semânticos distintivos que formam a essência do significado e cujo conjunto compõe o *semema*. São os semas, os elementos utilizados intuitivamente na língua, para estabelecer os campos semânticos. Podem ser, ainda conforme o linguista: *específicos*, *genéricos* ou *virtuais*. Os específicos e os

genéricos referem-se ao valor denotativo da palavra, enquanto os virtuais determinam o valor conotativo.

Assim como Pottier (1978), Coseriu (1977) concebe o léxico como uma organização estrutural e o campo léxico como uma estrutura paradigmática que comporta um conjunto de unidades lexicais. Essas unidades, fundamentadas em oposições imediatas, dividem entre si uma zona comum de significação:

Un campo léxico es, desde el punto de vista estrutural, un paradigma léxico que se origina por la distribución de un continuo de contenido léxico em diferentes unidades, dadas em la lengua como palabras, que estan reciprocamente en oposicion inmediata mediante rasgos distintivos de contenido simples (COSERIU, 1977, p. 146).

Conforme os pressupostos teóricos coserianos ou *lexemática* (estudo da significação lexical), os princípios fundamentais para análise funcional tanto do léxico como de outros domínios linguísticos são: funcionalidade (que se baseia na “existência das unidades linguísticas e na solidariedade entre o plano do conteúdo e o da expressão”), oposição (“uma unidade existe e funciona numa língua se houver pelo menos, outra unidade com a qual tenha um traço – sema – em comum e da qual se distingue por meio doutro traço”) e sistematicidade (“princípio de expectativa empírica”) (VILELA, 1979, p. 58-59).

Além do conceito de *sema*, já mencionado quando reportávamos a Pottier (1978), outros termos e conceitos são importantes para a lexemática, como: arquilexema (“unidade que corresponde ao conteúdo total de um campo lexical”), lexema (“unidade de conteúdo expressa no sistema da língua e que ocupa uma parte do conteúdo do campo lexical”) e dimensão (“critério que estabelece o ponto de vista duma determinada oposição”).

Ainda achamos pertinente, pontuarmos alguns aspectos da tipologia dos campos lexicais proposta por Coseriu (1977). Conforme o estudioso, para o estabelecimento de critérios a que devem se sujeitar os campos numa língua, temos que observar pelo menos cinco princípios: 1. O número de dimensões do campo (*unidimensionais* ou *pluridimensionais*), 2. O modo como essas dimensões funcionam no campo, 3. O tipo formal de oposições (se constituem campos *antonímicos* – x/não x, *bipolares* – ex. alto-baixo, *graduais* – ex. normal-morno-quente, *em série* – que pode ser dividida em *ordinais*, como: janeiro-fevereiro-março... ou *não-ordinais*, como os nomes de árvores, flores, peixes, entre outros), 4. A base ôntica das oposições (se formam campos *substantivos* – conjunto de propriedades objetivas, ou *relacionais* – que designam relações) e 5. A relação conteúdo-

expressão (se formam campos *regulares*, *irregulares*, *contínuos* ou *recursivos*). (VILELA, 1979, p. 66-69).

As teorias dos campos supracitadas, bem como as questões concernentes ao léxico e à cultura de um dado lugar alicerçam essa parte de nosso estudo. Optamos por denominar nossos campos de *campos léxico-semânticos*, para podermos unir os pressupostos de teóricos como Biderman (2001), que prefere a nomenclatura *campos semânticos*, com os princípios de estudiosos como Coseriu (1977), que elege o termo *campo léxico*, além de acreditarmos que é impossível compreender o campo semântico sem o suporte lexical ou o campo lexical sem o domínio semântico.

2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

2.1 PESQUISA BIBLIOGRÁFICA

Sendo o objetivo de nosso trabalho revelar fenômenos fonéticos e morfossintáticos da comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, percebendo, a partir dessas particularidades linguísticas, vestígios que indicam uma possível contribuição africana na formação do PPB, partimos, primeiramente, para um levantamento bibliográfico das áreas da Dialetoologia, Sociolinguística, Etnolinguística, Fonética (caracterização de metaplasmos) e Morfossintaxe (variações nas concordâncias nominal e verbal, variação na estrutura de negação e flexões dos pronomes pessoais), bem como, de estudos que se interessaram pela formação da língua portuguesa falada no Brasil. Essa pesquisa foi realizada através da consulta a obras consagradas das áreas supramencionadas, bem como a artigos científicos de conhecidos teóricos desses campos de estudo.

Paralelo à leitura dessas obras, debruçamo-nos sobre teses, dissertações e artigos científicos que tiveram como intuito o estudo da variação linguística em comunidades quilombolas. Entre eles:

- *A concordância verbal na comunidade de São Miguel dos Pretos, Restinga Seca, RS*; de Alessandra Preussler de Almeida, sob orientação da prof.^a Ana M^a Stahl Zilles. (dissertação).
- *Nosso, da gente e de nós: um estudo sociolinguístico da expressão de posse no português rural afro-brasileiro*; de Silvana Silva de Farias Araújo, sob orientação do prof. Dante Eustachio Lucchesi. (dissertação).
- *Do falar quilombola à fala falquejada: um estudo de variação estilística*; de Eduardo Fortes Santos, sob orientação da prof.^a Ana M^a Stahl Zilles. (dissertação).
- *A variação no uso do modo subjuntivo no português afro-brasileiro*; de Sônia Moreira Coutinho dos Santos, sob orientação do prof. Dante Eustachio Lucchesi. (dissertação).
- *Variação linguística: o caso de Furnas da Boa Sorte*; de João Batista de Andrade Filho, sob orientação do prof. Dercir Pedro de Oliveira. (dissertação).
- *Fazenda Maracujá: sua gente, sua língua, suas crenças*; de Lúcia Maria de Jesus Parceró, sob orientação da prof.^a Tânia Maria Alkmim. (tese).

Para conhecermos mais sobre a realidade caianense, embora haja parca bibliografia sobre ela, consultamos alguns artigos científicos e dissertações, além dos CD's que compilam o cancionário da comunidade:

- *A arte da benzeção e da cura na memória e identidade das mulheres das comunidades quilombolas de Caiana dos Crioulos e do Grilo*; de Francinilda Rufino de Souza. (artigo).
- *Educação escolar quilombola e a lei 10.639/03: quebrando silêncios e promovendo reconhecimento*; de Francinilda Rufino de Souza. (artigo).
- *Condições sanitárias e de saúde em Caiana dos Crioulos, uma comunidade quilombola do Estado da Paraíba*; de José Antônio Novaes da Silva. (artigo).
- *Implantação do sistema mandalla de produção: um estudo no quilombo Caiana dos Crioulos em Alagoa Grande – PB*; de Gilvandro Rodrigues Patrício (*et al.*) (artigo).
- *Plantas medicinais e saúde bucal: uma abordagem etnobotânica em comunidades quilombolas do agreste paraibano*; de Wânia de Fátima Faraoni Bertanha, sob orientação do prof. Thúlio Antunes de Arruda. (dissertação).
- *A luta pela terra e a construção do território remanescente de quilombo de Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande – PB*; de Alecsandra Pereira da Costa Moreira, sob orientação da prof.^a M^a de Fátima Rodrigues. (dissertação).
- *Caiana dos Crioulos – ciranda, coco de roda e outros cantos*. Produção de Socorro Lira. (CD).
- *Desencosta da parede – ciranda e coco de roda*. Produção de Socorro Lira. (CD).

Por fim, como também foi de nosso interesse uma análise léxico-semântica dos falares e práticas caianenses, além da realização de um glossário com lexias que, de alguma forma, representam a história e a cultura da comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, realizamos uma pesquisa bibliográfica nas áreas da Lexicologia, da Lexicografia e da Semântica.

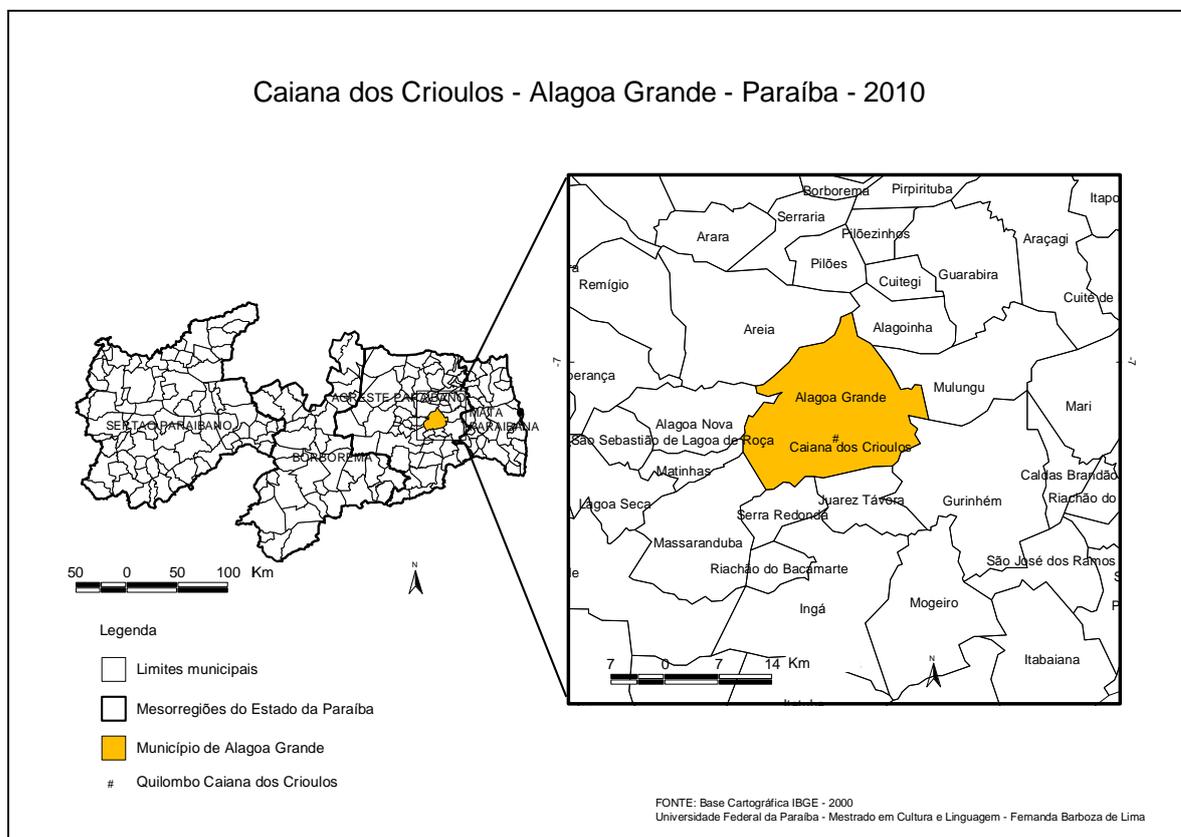
Na construção dos diferentes campos léxico-semânticos valemo-nos da pesquisa a obras de autores consagrados em cada área estudada, além de dissertações, teses e artigos científicos sobre os temas em questão. Dessa forma, procuramos aliar, para a explicação e descrição das lexias analisadas, a opinião de dicionaristas, enciclopedistas e teóricos de diferentes campos do conhecimento às explicações e definições de nossos informantes.

Assim sendo, além da pesquisa documental supracitada, utilizamos como material para consulta, todas as transcrições realizadas de mais de 18 horas de gravação coletadas em trabalho de campo. Junto a esse *corpus* falado uniram-se letras de cirandas e cocos de roda retiradas dos dois CD's gravados com o grupo de cirandeiras de Caiana dos Crioulos; além de algumas citações diretas de informantes de Caiana, presentes nas seguintes dissertações de mestrado: *O ambiente cantado e contado pelos brincantes de coco de roda e ciranda da Paraíba*, de Melo (2011) e *A luta pela terra e a construção do território remanescente de quilombo de Caiana dos Crioulos*, de Moreira (2009).

2.2 PESQUISA DE CAMPO

2.2.1 Caracterização da comunidade

A comunidade de Caiana dos Crioulos situa-se no município de Alagoa Grande, na região do Brejo do agreste paraibano. A localidade encontra-se a 13 km do centro de Alagoa Grande e seu acesso dá-se através de uma estrada de terra construída por volta de 1950 (FREIRE, 1998).



Mapa 1 – Localização geográfica de Caiana dos Crioulos. Autora: LIMA, Aline Barboza de.

A história da região do Brejo paraibano reflete os ciclos econômicos que serviram de base para a estrutura fundiária que hoje encontramos na região: ciclo do algodão e da cana-de-açúcar, ciclo de criação de gado e ciclo do agave. Dentre os ciclos econômicos mencionados, destacou-se, primeiramente, o ciclo do algodão, constituindo-se no início do século XIX, a base da economia brejeira (FREIRE, 1998).

Inicialmente, a mão-de-obra utilizada nas plantações algodoeiras era a escrava, que logo foi substituída pela utilização de trabalhadores livres. Com o declínio do algodão, na década de setenta do século XIX, a cana-de-açúcar tornou-se a principal cultura do Brejo. Nas lavouras de cana observou-se tanto o trabalho escravo, como a utilização de trabalhadores livres. Embora a utilização do trabalho escravo não tenha no Brejo a mesma importância que se observou no litoral, não podemos, conforme aconselha Moreira e Targino (1997, p. 91), desconsiderar a representatividade do trabalho escravo nessa região:

Em 1851, a população escrava de Areia, Alagoa Nova e Bananeiras representava 10% da população total destas áreas. Com o declínio da escravidão, firma-se o sistema de morada que irá dominar as relações de trabalho.

Os engenhos do Brejo, segundo Almeida (1994), conviveram com a escravatura na sua fase de declínio, em que a mão-de-obra escrava já se constituía como antieconômica. Ainda que haja registros de senzalas nos engenhos, próximas às casas-grandes, o habitual era a organização triangular: casa-grande, capela e fábrica, onde o sistema produtivo caracterizava-se pelas relações estabelecidas entre morador, escravo e parceria com lavradores.

Com relação à ocupação negra em Alagoa Grande, Freire (1998) afirma que os primeiros habitantes de Caiana dos Crioulos teriam vindo, no século XVIII, do município de Mamanguape, embrenhando-se na serra, acompanhando o curso do rio Mamanguape, após uma rebelião ocorrida com o desembarque de um navio negreiro que aportou em Baía da Traição, trazendo africanos com o propósito de compor a massa trabalhadora dos engenhos da várzea paraibana.

Contudo, dada à dificuldade de comprovação desses dados, outras hipóteses são levantadas, como a que afirma que alguns negros se fixaram no trecho da serra que hoje é Caiana, quando a campanha abolicionista de Areia facilitou a fuga e libertação de vários escravos (FREIRE, 1998).

O certo é que, embora inexata, a origem da comunidade caianense reflete toda a resistência à escravidão vivida em quatro séculos de regime escravocrata, que se fez perceber

em diversas formas de reação, sendo a mais representativa, a formação de quilombos. Esses remanescentes de quilombos, a exemplo de Caiana dos Crioulos, revelam em suas tradições, toda a herança cultural de seus antepassados africanos, sendo algumas vezes considerados “pedaços” da África no Brasil:

[...] há 30, 20 anos atrás, as mulheres primavam pelas roupas coloridas, berrantes, onde o vermelho, o rosa-choque e o amarelo-ouro predominavam. O branco nas roupas e nos lenços de cabeça também era muito usado. Tecidos de outras cores ornamentavam em quantidade menor as cabeças femininas da Caiana dos Crioulos. Traços possíveis da longínqua origem africana que o tempo e a mudança de costumes não acabaram. [...] Na cor, nos traços fisionômicos e num pouco da tradição que ainda resta, a Caiana dos Crioulos é um pedaço do Continente Africano nas terras do Paó¹⁶ (FREIRE, 1998, ps. 40-41).

Atualmente, a comunidade de Caiana compreende dois núcleos populacionais: Caiana do Agreste (onde observamos a miscigenação do negro com o índio) e Caiana dos Crioulos (onde há predominância da etnia negra).



Foto 1 – Caiana dos Crioulos. Fonte: autora.



Foto 2 – Caiana do Agreste. Fonte: autora.

A distinção entre os dois núcleos veio da necessidade de instituição de duas associações comunitárias que assegurariam um maior número de benefícios, como casas de farinha e escolas. De acordo com dados do LACED (Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento) existem 207 famílias na comunidade de Caiana dos Crioulos (aproximadamente 1035 moradores)¹⁷ que habitam casas distantes umas das outras, construídas em terrenos íngremes, sem arruamentos e com quintais de tamanhos diferentes que demonstram uma história de divisão territorial orientada pela hereditariedade.

¹⁶ Lagoa do Paó foi o primeiro nome de Alagoa Grande (FREIRE, 1998).

¹⁷ Dados coletados no ano de 2014.



Foto 3 – Casas em Caiana dos Crioulos. Fonte: autora.



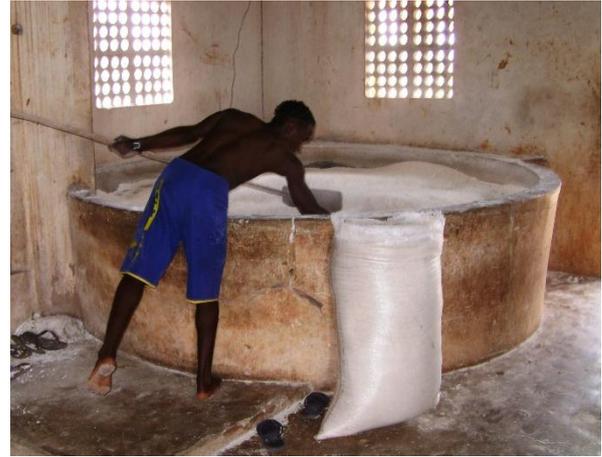
Foto 4 – Distância entre algumas casas da comunidade.
Fonte: Diego Silvestre.

Na organização familiar caianense, percebemos o quanto é importante o papel feminino. São as mulheres que assumem as atividades sociais, econômicas e culturais da comunidade, uma vez que, é comum o fluxo migratório dos homens para cidades como Recife, João Pessoa e principalmente Rio de Janeiro, onde desenvolvem serviços na construção civil. Assim sendo, é função da mulher o cuidado dos filhos, da casa e do roçado, além de coordenarem os grupos de ciranda e os eventos religiosos da localidade.

Quanto à organização econômica, verificamos que a principal atividade refere-se à agricultura de subsistência, sendo mais comuns as culturas de milho, feijão, macaxeira, inhame, batata doce e fava e fruteiras, como mangueira, cajueiro, bananeira, jaqueira e laranjeira, além da criação de animais de pequeno porte como bode, galinha e porco. Os excedentes desses alimentos são vendidos por algumas famílias caianenses na feira semanal de Alagoa Grande. Além dessas atividades, é importante destacar a produção da farinha como um dos trabalhos relevantes da comunidade. Existem casas de farinha particulares e também duas casas coletivas, construídas através das Associações.



Fotos 5 e 6 – Feira em Alagoa Grande. Fonte: autora.



Fotos 7 e 8 – Casa de farinha em Caiana. Fonte: autora.

No que concerne à vida social dos moradores de Caiana dos Crioulos, a Igreja Católica de Santa Luzia representa o principal local dos eventos produzidos pela comunidade, que após participar das cerimônias religiosas, promove as festas “profanas” regadas a cocos de roda e cirandas em frente à igreja. Embora exista atualmente uma igreja evangélica, há a predominância da fé católica¹⁸, que pudemos constatar nas paredes, mesas e santuários das casas visitadas.



Fotos 9 e 10 – Representações da fé católica em Caiana dos Crioulos. Fonte: autora.

¹⁸ De acordo com Anjos (2006, p. 89) desde os tempos coloniais até meados do século XX “as religiões africanas foram perseguidas, desprezadas ou permitidas apenas sob os disfarces do aparente sincretismo, em celebrações que remetiam a adaptações de festividades cristãs ou homenagens a similares católicos do panteão africano. A partir da década de 50 o nosso decantado racismo “brando” requintou-se ante a resistência visível de cultos ‘pagãos’”. (...) “Se nos primeiros tempos a rejeição era absoluta, essa atitude tendia a uma separação de mundos que permitia as práticas originárias do velho continente, embora isoladas ou mesmo escondidas. O movimento de atração dos negros a Igreja com argumentos de sincretismo favorecia o disfarce. A aceitação com ressalvas e branqueamentos, para facilitar a digestão da elite cristã fez com que boa parte da liberdade de culto se acentuasse. Mas o movimento atual visa à extinção de qualquer marca original, o esquecimento total de onde veio”.

A comunidade caianense tem hoje dois grupos de coquistas e cirandeiras, frutos da dissociação do antigo grupo *Ciranda e coco de roda Margarida Maria Alves*. Esses grupos cantam e tocam em dias festivos, principalmente em dias de santo, como o São João e o São Pedro, na Semana Santa e ainda para receber amigos e visitantes. O nome do primeiro grupo de Caiana foi escolhido para homenagear a líder alagoagrandense Margarida Maria Alves¹⁹, assassinada há vinte anos. Os grupos são compostos por várias pessoas da mesma família, que ao som de instrumentos de percussão e puxados por cirandeiros dançam em um grande círculo entoando as melodias em coro.



Foto 11 – Ciranda caianense em comemoração ao dia nacional da consciência negra. Fonte: autora.



Foto 12 – Cirandeira e tocadores. Fonte: galeria de Nazareno.

Sobre Caiana e sua expressão cultural mais forte: as cirandas e cocos-de roda, Socorro Lira, cantora e poetisa paraibana, na contracapa do disco *Desencosta da parede*, escreve:

Caiana dos Crioulos é uma comunidade remanescente de quilombo, que fica numa serra do município de Alagoa Grande, Paraíba. Lá, além de se trabalhar, rezar, estudar, amar e brigar de vez em quando também se brinca e se diverte com o Coco de roda e a Ciranda, manifestações que aliam canto, dança e alegria (CAIANA DOS CRIoulos, 2007).

E complementa, no verso da capa do disco *Caiana dos Crioulos: ciranda, coco de roda e outros cantos* (Caiana dos Crioulos, 2003), que “o que tem feito de Caiana um povo

¹⁹ De acordo com dados da Comissão Pastoral da Terra (CPT), Margarida Maria Alves foi uma das fundadoras do Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural e presidente do Sindicato de Alagoa Grande (PB). Sendo a primeira mulher a ocupar um cargo de presidência de Sindicato no Estado, Margarida Maria Alves moveu mais de 600 ações trabalhistas contra os usineiros e senhores de Engenho da região. No dia 12 de agosto de 1983 foi morta a tiros em frente ao seu marido e filho por pistoleiro da região, contratado por fazendeiros, deputados e prefeitos que faziam parte do “Grupo da Várzea”, contra quem Margarida movia 75 ações trabalhistas.

sobrevivente às condições mais adversas são suas raízes, sua cultura. São os laços de sangue, os valores, costumes e crenças; sua fé, suas festas; sua música, sua dança”, práticas e valores que ajudam a manter viva a esperança de melhores tempos e que permitem ao homem quilombola representar suas experiências, valores, identidade e história de seus antepassados.

2.2.3 Caracterização dos informantes

A amostragem de nossa pesquisa é constituída de 33 informantes, naturais da comunidade quilombola Caiana dos Crioulos, ou que nessa localidade residiram a maior parte de sua vida. Foram selecionados informantes de ambos os sexos, de idades e níveis de escolaridade variados, embora tenha prevalecido, de forma significativa, o seguinte perfil: informante do sexo feminino, com mais de 50 anos e analfabeto.

Por acreditarmos que o público feminino idoso seria o que melhor resguardaria indícios linguísticos do contato com línguas africanas, priorizamos esse perfil de informante, embora não tenhamos descartado todas as contribuições possíveis. Como dito anteriormente, Caiana dos Crioulos é uma comunidade prioritariamente feminina, uma vez que é forte, especialmente entre os homens, a política de migração para centros como Rio de Janeiro e Recife.

Em nossa amostragem, a expressiva maioria é analfabeta. Embora alguns poucos tenham declarado que estudaram uma ou duas séries do ensino primário no próprio local, normalmente só assinam o nome e sabem juntar algumas letras. Quase todos trabalham na roça para ajudar o próprio sustento e o da família. Os mais velhos são aposentados como agricultores através do Funrural.

Na tabela a seguir, informamos as iniciais, o sexo, a idade e o código dos informantes inquiridos. Não achamos necessário identificar as iniciais no corpo do trabalho. Os códigos dos informantes foram elaborados de acordo com os seguintes critérios: o primeiro elemento refere-se ao número da entrevista (foram 25 entrevistas com mulheres e 8 entrevistas com homens), o segundo elemento é o indicador do sexo (A para as mulheres e B para os homens), o terceiro elemento é o indicador da idade (I para as pessoas consideradas adultas – 20 a 59 anos e II para as pessoas consideradas idosas – 60 anos ou mais).

| Entrevista | Informante | Sexo | Idade | Código |
|------------|------------|----------|---------|--------|
| 1. | RNS | feminino | 57 anos | 1A-I |
| 2. | JJC | feminino | 62 anos | 2A-II |
| 3. | IAS | feminino | 51 anos | 3A-I |
| 4. | BMS | feminino | 53 anos | 4A-I |

| | | | | |
|-----|-------|-----------|---------|--------|
| 5. | CC | feminino | 54 anos | 5A-I |
| 6. | NJS | feminino | 62 anos | 6A-II |
| 7. | JJS | masculino | 66 anos | 1B-II |
| 8. | EUNS | feminino | 34 anos | 7A-I |
| 9. | EJS | feminino | 65 anos | 8A-II |
| 10. | MNN | feminino | 51 anos | 9A-I |
| 11. | MFL | masculino | 68 anos | 2B-II |
| 12. | JANA | feminino | 68 anos | 10A-II |
| 13. | DBS | feminino | 74 anos | 11A-II |
| 14. | SMN | feminino | 69 anos | 12A-II |
| 15. | JG | masculino | 84 anos | 3B-II |
| 16. | AG | masculino | 76 anos | 4B-II |
| 17. | JDS | masculino | 86 anos | 5B-II |
| 18. | CJS | feminino | 70 anos | 13A-II |
| 19. | HM | feminino | 73 anos | 14A-II |
| 20. | SMS | feminino | 66 anos | 15A-II |
| 21. | EMC | feminino | 96 anos | 16A-II |
| 22. | OJS | feminino | 63 anos | 17A-II |
| 23. | JJS | masculino | 84 anos | 6B-II |
| 24. | MFT | feminino | 64 anos | 18A-II |
| 25. | MDS | feminino | 62 anos | 19A-II |
| 26. | MJC | feminino | 79 anos | 20A-II |
| 27. | MSN | masculino | 31 anos | 7B-I |
| 28. | JOS | feminino | 41 anos | 21A-I |
| 29. | VLS | feminino | 40 anos | 22A-I |
| 30. | JMSP | masculino | 25 anos | 8B-I |
| 31. | JBASB | feminino | 33 anos | 23A-I |
| 32. | MJS | feminino | 52 anos | 24A-I |
| 33. | MSS | feminino | 34 anos | 25A-I |

Tabela 2. Iniciais, sexo, idade e código dos informantes inquiridos. Fonte: autora.

Estratificando nossa amostra, podemos perceber a seguinte distribuição:

Dos 33 informantes, temos 25 mulheres, ou seja, 76% da amostra e 8 homens, ou seja, 24% do total.



Gráfico 1 – Distribuição dos informantes quanto ao gênero. Fonte: autora.

Consideramos a seguinte estratificação para a faixa etária: adultos – dos 25 aos 59 anos e idosos – indivíduos com 60 anos ou mais. Em nossa amostragem, quanto a faixa etária, temos:

61% de indivíduos idosos, ou seja, 20 informantes e 39% de indivíduos considerados adultos, 13 informantes. Desses últimos, metade tem mais de 50 anos.

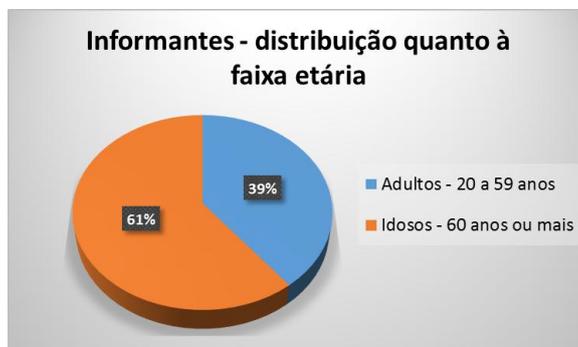


Gráfico 2 – Distribuição dos informantes quanto à faixa etária. Fonte: autora.

Para o nível de escolaridade, consideramos a seguinte estratificação – indivíduos não alfabetizados, com ensino fundamental incompleto, com ensino fundamental completo e com ensino superior.

Desses, a expressiva maioria, 64%, ou seja, 21 informantes não são alfabetizados. 27% declararam ter estudado um ou dois anos do ensino fundamental. Apenas um informante, ou seja, 3% da amostra, declarou ter feito o ensino fundamental completo e dois informantes, 6% da amostra, tem o ensino superior.

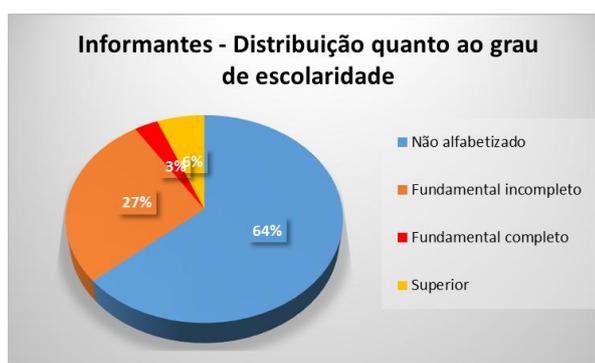


Gráfico 3 – Distribuição dos informantes quanto ao grau de escolaridade. Fonte: autora.

2.2.4 Delimitação do *corpus*

O *corpus* de nosso trabalho é constituído de textos falados e escritos. O material falado é composto de 33 entrevistas individuais, que tiveram duração aproximada de 30 a 60 minutos, o que totalizou 18 horas de gravação, aproximadamente. Todas as entrevistas foram gravadas

com a autorização do informante, que foi antecipadamente informado que a pesquisa tinha o intuito de melhor conhecer a comunidade caianense, sua história, sua cultura e seu povo. Pedíamos ao final de cada entrevista, a autorização para o uso da gravação realizada e das fotos feitas, explicando mais detalhadamente ao fim da inquirição, os objetivos linguísticos pretendidos.

O *corpus* escrito de nosso trabalho, por sua vez, é composto das letras de cirandas e cocos-de-roda, presentes nos CD's *Caiana dos Crioulos – ciranda, coco de roda e outros cantos* e *Desencosta da parede – ciranda e coco-de-roda*, gravados com o grupo de cirandeiras de Caiana dos Crioulos; além de algumas citações diretas de informantes de Caiana, presentes nas seguintes dissertações de mestrado supramencionadas: *O ambiente cantado e contado pelos brincantes de coco de roda e ciranda da Paraíba*, de Melo (2011) e *A luta pela terra e a construção do território remanescente de quilombo de Caiana dos Crioulos*, de Moreira (2009). O *corpus* escrito foi utilizado, principalmente, na análise léxico-semântica e na elaboração do glossário.

2.2.5 Instrumentos de pesquisa

Como instrumentos de pesquisas²⁰, utilizamos os seguintes materiais:

- a. Questionário léxico-semântico.
- b. Ficha do informante.
- c. Ficha da localidade.
- d. Ficha lexicográfica.

2.2.6 Aplicação dos instrumentos de pesquisa

Num primeiro momento, como era nosso intuito uma análise dos aspectos linguísticos de uma comunidade quilombola, contatamos o núcleo de pós-graduação de Geografia da UFPb, por descobrirmos que dentro do projeto²¹ “A Paisagem Agrária Paraibana”, estava sendo desenvolvido um subprojeto²² relacionado à comunidade de nosso interesse.

²⁰ Os referidos instrumentos de pesquisa encontram-se nos apêndices A, B, C e D desse trabalho.

²¹ O projeto “A Paisagem Agrária Paraibana: análise das manifestações culturais, das práticas de resistências e das condições de trabalho”, foi coordenado pela Prof^a. Dr^a. Maria de Fátima Ferreira Rodrigues no período de 2005 a 2009.

²² O subprojeto “As Novas Territorialidades Camponesas: estratégia de resistência e reprodução camponesa em Caiana dos Crioulos – Alagoa Grande – Pb”, foi realizado por Alecsandra Moreira, entre 2007 e 2009.

Junto a esse núcleo, realizamos uma primeira visita à comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, com o propósito de conhecer os líderes comunitários e expor nosso desejo de retorno à localidade para a realização de um estudo linguístico. Alguns meses depois, elaboramos um questionário e as fichas de informante e de localidade que serviriam de base para a realização da pesquisa.

As fichas de informante continham dados sobre identificação pessoal, como nome, idade, escolaridade, ocupação, entre outros. A ficha de localidade, por sua vez, trazia questionamentos sobre características físicas, demográficas, econômicas, históricas e socioculturais da comunidade quilombola. Quanto ao questionário e ao estilo das entrevistas, optamos por módulos²³ (ou roteiros) de perguntas. Um questionário-guia foi utilizado, com perguntas que inquiriam sobre campos como: cotidiano, histórias de casamentos, infância em Caiana, mitos caianenses, questões sociais (trabalho, saúde, educação), questões culturais (capoeira, ciranda, crenças), racismo, fome, origem de Caiana, identidade negra, entre outros.

Procuramos desenvolver tanto perguntas gerais, para colhermos os dados necessários às análises fonético-fonológicas e morfossintáticas, como perguntas específicas, necessárias ao desenvolvimento da análise léxico-semântica e à formulação do glossário. De forma geral, as perguntas possibilitavam narrativas das experiências pessoais, que acabavam por envolver o informante numa atmosfera de divagação, em que se desprendiam da forma do relato, esquecendo-se na maioria das vezes, que estavam sendo gravados.

2.2.7 Transcrições, armazenamento e tratamento do material colhido

Como materiais de pesquisa, utilizamos gravador digital *Sony ICD-BX800*, câmera fotográfica e blocos de anotações, com as fichas e questionários utilizados. As entrevistas gravadas foram salvas no programa *AIMP3* e em CD-ROM. A partir da escuta das gravações, realizamos transcrições ortográficas, organizadas em pastas e arquivadas no programa *Microsoft Word 97-2003* e posteriormente, copiadas para o programa *Microsoft Word 2013*. Para a realização da análise fonética, recortamos, dentro das transcrições ortográficas, trechos em que apareciam os fenômenos fonéticos estudados, procedendo a partir desses recortes, a elaboração das transcrições fonéticas.

²³ De acordo com Tarallo (1985, p. 22), para atingir os propósitos metodológicos da pesquisa sociolinguística, podem-se formular módulos (ou roteiros) de perguntas: um questionário-guia de entrevista. Esses módulos têm por objetivo provocar entre outras coisas, a narrativa de experiências pessoais, “a mina de ouro que o pesquisador-sociolinguista procura”.

Foi também no programa *Word*, que realizamos a contagem das ocorrências dos fenômenos fonéticos e morfossintáticos analisados. Esses números foram então, lançados no programa *Microsoft Excel 2007*, donde extraímos nossa análise quantitativa em gráficos do tipo *pizza*.

2.2.8 Registro dos dados: organização da ficha lexicográfica

Para elaboração da estrutura dos verbetes que compõem o glossário foi confeccionada e preenchida uma ficha lexicográfica para cada lexia. Assim sendo, cada ficha conta com as seguintes informações:

- a. **Lexia**: unidade lexical propriamente dita e que pode se apresentar como uma lexia simples, composta ou complexa.
- b. **Código**: item com função de identificar cada uma das lexias e que indica a ordem de preenchimento da ficha.
- c. **Referências gramaticais**: informam a classe gramatical e o gênero da lexia.
- d. **Variantes**: registro de variantes fonéticas, morfossintáticas e lexicais.
- e. **Domínio de aplicação**: indicação da área de conhecimento a qual inicialmente a lexia pertence.
- f. **Campo conceitual**: indicação dos campos conceituais a que pertencem as lexias. No quarto capítulo desse trabalho, arrolamos alguns campos léxico-semânticos, como *ciranda e coco de roda, religiões, lendas caianenses*, entre outros, analisando a partir desses campos, as lexias que compõem o glossário organizado.
- g. **Indicação de dicionarização ou não-dicionarização das lexias e suas acepções dicionarizadas**: informação sobre a existência ou não das lexias analisadas nos seguintes dicionários: Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa e Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, ambos eletrônicos, além da indicação do tipo de acepção dicionarizada.
- h. **Conceitos dos informantes para a lexia**: registro dos conceitos mais relevantes dados às lexias pelos informantes, colhidos dos materiais orais ou escritos. Nesse item também consta o código do informante.
- i. **Definição final**: definição da lexia, após análise dos conceitos dados pelos informantes. Em alguns casos, também realizamos leitura de definições da lexia em questão, encontradas nos dicionários mencionados e em enciclopédias selecionadas.

j. **Contexto e fonte**: transcrição ortográfica do trecho em que a lexia-ocorrência aparece junto a indicação do código do informante. A lexia é apresentada destacada no enunciado, em itálico e negrito.

l. **Remissivas**: relações estabelecidas entre a lexia-entrada em questão com outras lexias apresentadas no glossário.

m. **Notas linguísticas e enciclopédicas**: informações mais gerais sobre a lexia estudada. As notas linguísticas trazem dados de natureza linguística da lexia; as notas enciclopédicas, por sua vez, trazem informações não linguísticas, relacionadas às diferentes áreas do conhecimento.

n. **Nome do pesquisador**: nome de quem preencheu a ficha.

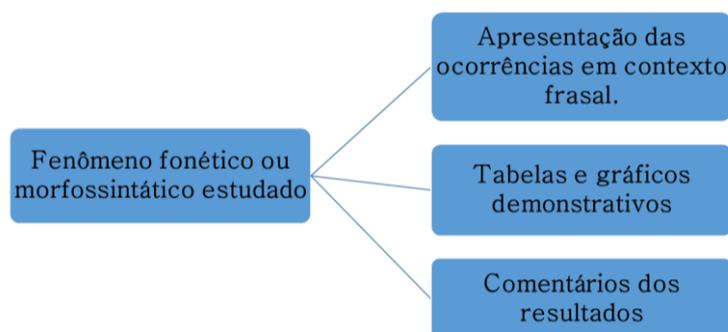
n. **Datas de registro e última atualização** – data de preenchimento da ficha e datas de revisões e reelaboraões.

2.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS PARA ORGANIZAÇÃO DAS ANÁLISES

Como era nosso interesse conhecer a realidade linguística da comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, optamos por analisar aspectos fonético-fonológicos, morfossintáticos e léxico-semânticos da comunidade em questão, realizando, com base nos campos léxico-semânticos estudados, um glossário com lexias do universo sociocultural do povo caianense, que consideramos relevantes para a compreensão da realidade do lugar.

Na análise fonética arrolamos quatorze fenômenos a saber: iotização, betacismo, suarabácti, monotongação, rotacismo, lambdacismo, assimilação, dissimilação, metátese, apócope, aférese, prótese, síncope e perda da nasalização final. Em cada análise expomos ocorrências dos fenômenos estudados em contextos frasais, tabelas e gráficos dos resultados obtidos.

Da mesma forma procedemos com a análise morfossintática, quando observamos peculiaridades relativas às concordâncias nominal e verbal, às estruturas de negação e aos pronomes pessoais. Primeiramente apresentamos ocorrências em contextos frasais e tabelas, expondo em sequência, gráficos dos resultados obtidos, de forma que para cada análise seguimos a seguinte sequência organizacional, representadas pelo esquema a seguir:



Organograma 1. Organização das análises fonética e morfossintática. Organização: autora.

Na análise léxico-semântica, trabalhamos com sete campos: identidade quilombola, racismo, ciranda e coco de roda, lendas caianenses, casamentos, religiões e curandeirismo. Procuramos trazer nessa análise, uma discussão teórica sobre as lexias presentes nos subcampos desses sete campos, aliada aos conceitos e explicações atribuídos a elas pelos próprios caianenses. São essas lexias que formam o glossário apresentado como parte final desse trabalho. Os procedimentos metodológicos para sua formação, serão discutidos a seguir.

2.4 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS PARA ORGANIZAÇÃO DO GLOSSÁRIO

2.4.1 Caracterização do glossário

Como dito, as lexias selecionadas para composição do glossário em questão objetivaram mostrar dados da realidade social, cultural e histórica do povo de Caiana dos Crioulos. O glossário composto por lexias presentes no falar da comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos possui as seguintes características:

a. **Tipologia:** optamos por denominar o repertório lexicográfico de *glossário*, por entendermos que se trata de uma seleção de lexias colhidas de um *corpus* pertencente ao universo do discurso individual, da fala, diferenciando-se assim, de um *dicionário*, obra lexicográfica que comporta dados da língua. Nossa decisão baseia-se nos critérios de distinção entre glossário e dicionário propostos por Domingues (apud BARBOSA, 1995, p. 16 e 17):

Así, se emplean para referir-se a la misma problemática en lexicografía terminos como léxico, vocabulario, diccionario y glosario. Sin embargo, existen realmente diferencias entre ellos (...) Unade esas diferencias radica en considerar el nivel lingüístico del que forma parte el corpus estudiado Si el

dato se basa en la lengua, tendremos diccionarios y léxicos, pero si el corpus pertenece al habla, resultarán vocabularios y glosarios (...) Léxico y diccionario por un lado, y vocabulario y glosario por el otro, pueden definirse también si se considera la delimitación del corpus empleado para el análisis. El vocabulario y el glosario están limitados por las peculiaridades del habla (...)

Assim sendo, dicionários são mais gerais, relacionando-se mais diretamente ao léxico da língua enquanto sistema linguístico, enquanto os glossários tendem à compilação de unidades lexicais mais específicas, ou seja, são mais relacionados “a uma parte do saber linguístico, a um vocabulário específico à determinada atividade”, de uma comunidade específica, em um dado lugar e tempo histórico (ARAGÃO, 1987, p. 34).

b. ***Público-alvo***: é destinado ao povo caianense; a estudiosos de comunidades quilombolas, como: estudantes, professores, historiadores, antropólogos, geógrafos e pesquisadores de outras áreas, bem como a sociedade em geral.

c. ***Nomenclatura***: é composto por substantivos, verbos, adjetivos, sintagmas nominais e verbais. Dessa forma, seguindo a terminologia de Pottier (1978), o glossário possui lexias simples, compostas e complexas.

d. ***Número de línguas***: como as entradas e definições do glossário em questão estão apenas na variante brasileira da Língua Portuguesa, constitui-se de um glossário monolíngue ou unilíngue.

e. ***Percurso metodológico da pesquisa lexicográfica***: com relação aos pressupostos metodológicos da investigação e descrição da palavra, temos dois percursos: os procedimentos semasiológicos e onomasiológicos. O primeiro percurso procura o significado de um determinado significante, partindo assim do signo para o conceito. Já o segundo percurso vai do fato ao nome, ou seja, parte da significação para a designação de um conceito (BARBOSA, 2004). Em nosso trabalho, utilizamos o percurso semasiológico, pois partimos da lexia-entrada para a definição elaborada.

f. ***Natureza das informações veiculadas pelo verbete***: o glossário possui prioritariamente natureza linguística, podendo conter, também, informações enciclopédicas.

g. *Quantidade de lemas*²⁴: selecionamos as unidades lexicais do glossário a partir de sua relevância dentro dos campos léxico-semânticos trabalhados. Dessa forma, trata-se de um repertório seletivo que comporta 110 lemas.

h. *Cadeia interpretante*: as definições de um glossário devem veicular informações necessárias para proporcionar uma ampla compreensão conceitual e semântica da lexia-entrada. Por isso mesmo, nosso glossário tem um sistema aberto, composto de diferentes unidades lexicais de vários domínios do conhecimento.

i. *Ordem dos lemas*: a apresentação formal da macroestrutura do glossário segue uma ordem sistemática e alfabética. Embora as lexias tenham sido estudadas, inicialmente, em campos léxico-semânticos, não os utilizamos como critérios no estabelecimento da ordem dos lemas. Os campos aparecem indicados na linha abaixo da lexia-entrada, logo após a área de aplicação da lexia.

2.4.2 Critérios para seleção das lexias

Para a composição desse glossário, foram selecionados:

- a. Lemas dicionarizados ou não-dicionarizados.
- b. Lemas que caracterizam (ou que consideramos que caracterizam) a realidade caianense.
- c. Lemas que caracterizam práticas, personagens, objetos, instrumentos e entidades do universo social, simbólico e cultural da comunidade de Caiana.
- d. Lemas que representem os campos conceituais selecionados: identidade quilombola, racismo, ciranda e coco de roda, lendas caianenses, casamentos, religiões e curandeirismo.
- e. Lemas que apresentem algum grau de ocorrência no discurso dos informantes.

2.4.3 Organização interna do glossário: a macroestrutura

Segundo Rey-Debove (1971 apud MIRANDA, 2007, p. 261), a macroestrutura é “o conjunto de entradas de acordo com uma leitura vertical”. Complementando essa definição,

²⁴ Unidade significativa (palavra, locução, frase, afixo, abreviatura ou símbolo) que abre um verbete nos dicionários, enciclopédias, vocabulários etc.; cabeça, entrada, significante léxico, unidade léxica (HOUAISS, 2009).

considerada por alguns estudiosos como insuficiente para a compreensão do plano estrutural dos dicionários e glossários, outros lexicógrafos inserem a questão da ordenação alfabética, o tratamento da homonímia, as sub-entradas, os critérios de lematização e o número de verbetes como problemas de ordem macroestrutural na formulação de obras lexicográficas (MIRANDA, 2007).

A macroestrutura de dicionários ou glossários, de acordo com Faulstich (1992), deverá obedecer a critérios postos em conformidade com a natureza do *corpus*. Seguindo esse pensamento, nosso glossário apresenta a seguinte organização macroestrutural:

a. **Ordem das entradas**: obedecendo a lexicografia tradicional, seguimos a ordem canônica das letras do alfabeto da língua portuguesa.

b. **Princípios funcionais entre letras maiúsculas e minúsculas**: não há oposição funcional entre o uso de maiúsculas e minúsculas no signo-lema (MIRANDA, 2007). No glossário em questão, todos os lemas foram grafados em caixa alta e em negrito, com o propósito de destacá-los dos outros componentes do verbete.

c. **Campos léxico-semânticos**: embora as lexias apresentadas no glossário tenham sido, primeiramente, estudadas dentro de campos lexicais, esses não foram considerados na organização alfabética dos verbetes. Optamos por indicar os campos dentro dos verbetes, na linha subsequente à linha da entrada.

d. **Lexias polissêmicas**: segundo Correia (2000, p. 57), “uma palavra considera-se polissêmica quando apresenta vários significados (mais do que um), sendo possível estabelecer uma relação entre esses vários significados”. A autora ainda afirma que só o contexto em que a palavra se encontra é capaz de determinar seu verdadeiro significado. Partindo desse pensamento, optamos por constituir entradas independentes para as lexias polissêmicas, mostrando as diferentes acepções dessas unidades lexicais (indicadas por numeração em ordem crescente) e os diferentes contextos em que elas ocorreram.

e. **Lexias homônimas**: duas palavras homônimas, conforme Correia (2000, p. 57) são “aquelas que apresentam a mesma forma (fonética e gráfica), mas que têm significados diferentes não relacionáveis entre si”, ou seja, são lexias homófonas e homógrafas que apresentam conceitos diferentes, e por isso mesmo, possuem entradas diferentes.

f. *Sinônimos e variantes*: os sinônimos e as variantes fonéticas, morfossintáticas e lexicais do lema selecionado compõem o verbete, não possuindo entradas independentes.

2.4.4 Organização interna do glossário: a microestrutura

A microestrutura de uma obra lexicográfica refere-se à “fórmula para descrição do verbete” (FAULSTICH, 1992, p. 213). O verbete, por sua vez, é a menor unidade da organização de dicionários e glossários. Também chamado *artigo lexicográfico*, ele é formado pelo lema ou palavra-entrada, que é a “unidade léxica a ser tratada” e por uma série de informações sobre essa unidade. Segundo Murakawa (2007, p. 238), essa série de informações varia de acordo com os objetivos da obra lexicográfica e com o público ao qual a obra se destina:

Reúnem-se, no verbete, informações sobre etimologia, pronúncia, ortografia, classe gramatical, restrições de uso (se a palavra-entrada está em uso, se é empregada em determinada região geográfica, se é de área de especialidade ou se está restrita a um determinado registro linguístico), sinônimos, antônimos, combinações léxicas, aspectos sintáticos relevantes, irregularidades morfológicas e principalmente a definição das diversas acepções e exemplos.

Os glossários, segundo Barbosa (2001, p. 39), pertencem ao nível da fala e possuem como unidade linguística a palavra. De acordo com a autora, a microestrutura do verbete em glossários pode ser esquematizado da seguinte forma:

Artigo = [+ Entrada (palavra-ocorrência) + Enunciado lexicográfico (+Par. Inform. 1 (categoria, gênero, número, pronúncia, etimologia etc.) + Par. Definicional (sentido da palavra naquele discurso concreto) – Par. Pragmático, +/- Par. Inform. n, +/- Remissivas (circunscritas ao texto em questão)].

Em nosso glossário inspiramo-nos no modelo de Barbosa (2001), realizando algumas adaptações na formulação do verbete, de modo a ficar com a seguinte organização:

[+Entrada (palavra-ocorrência) + Informações gramaticais ± Variante ± Domínio + Campo conceitual + Indicação de dicionarização da lexia ou não dicionarização da lexia + Acepção dicionarizada + Definição + Contexto ± Remissivas ± Notas Linguísticas ± Notas enciclopédicas]

Para melhor compreensão dessa organização, apresentamos o verbete a seguir:

COCO₁ s.m.

var. morfossintática: coco de roda
[música, ciranda e coco-de-roda, LDAD]

Dança de roda executada ao som de músicas cadenciadas, a partir da batida da percussão.

“Aqui em Caiana, tem quatu tipo de dança. Tem dois tipo de ciranda e dois tipo de coco.”
(Inf. 13A-II)

Cf. ciranda1.

Notas linguísticas – do latim *coccus*.

Notas enciclopédicas – Gênero de dança e canção da tradição afro-nordestina, tendo no centro um solista, e cantada sob a forma de interpelação e resposta, frequentemente com solos no estilo da embolada. A roda gira da direita para a esquerda, e os dançarinos marcam com uma pisada forte de ambos os pés a sílaba tônica do final do verso, enquanto balançam o corpo para um lado e para o outro.

Os elementos que compõem o verbete do glossário em questão são os seguintes:

a. ***Entrada***

Segundo Barros (2004), a entrada ou lema é a forma escolhida, segundo as convenções da lexicografia, para representar uma palavra. É a lexia propriamente dita, em torno da qual circulam conceitos e informações. À identificação e ao agrupamento conceitual dos lemas é dado o nome *lematização*. Assim, tanto entradas verbais como nominais aparecem na forma lematizada: os verbos em sua forma infinitiva e os nomes, como substantivos e adjetivos, aparecem no masculino e singular (exceto quando o feminino e o plural constituem-se como traços semânticos distintivos).

A entrada selecionada foi a lexia mais recorrente no discurso dos informantes. Sinônimos e variantes dessa lexia figuram como elementos da formação geral do verbete. Utilizando a nomenclatura de Pottier (1978), o lema, em nosso glossário, pode ser uma lexia simples ou derivada, uma lexia composta (palavras com integração semântica) ou uma lexia complexa (sequência lexemática, com dois ou mais lexemas²⁵). Não há siglas, nem acrônimos em nosso estudo.

²⁵ Os lexemas, na teoria de Pottier, são os morfemas lexicais (HOUAISS, 2009).

As lexias simples, derivadas, compostas e complexas foram citadas no glossário exatamente como figuraram no discurso dos informantes, com exceção das entradas verbais, que como dito, foram representadas em sua forma infinitiva.

b. *Informações gramaticais*

Elementos que representam as categorias lexical (substantivo, adjetivo e verbo) e gramatical (gênero e número de uma lexia). Em nosso glossário, as informações gramaticais são representadas pelas seguintes abreviaturas:

| | |
|-------------------------|---|
| s. – substantivo | m. – masculino |
| f. – feminino | s.c. – substantivo comum de dois gêneros |
| v. – verbo | adj. – adjetivo |

As lexias complexas, que em nosso trabalho foram tratadas como formas lexicalizadas (sintagmas), apresentam-se representadas pelas seguintes abreviaturas:

| |
|--|
| sint. nom. fem. – sintagma nominal feminino |
| sint. nom. masc. – sintagma nominal masculino |
| sint. v. – sintagma verbal |

c. *Variante*

Uma determinada lexia pode apresentar-se em formas linguísticas alternativas, denominadas *variantes*. Essas costumam ser classificadas, de acordo com a nomenclatura sociolinguística, de *variáveis internas* e *externas* à língua. No conjunto das variáveis internas, segundo Mollica e Braga (2003), temos os fatores de natureza fono-morfo-sintáticos, os discursivos e os lexicais. No tocante às variáveis externas, temos os fatores de ordem regional, social e contextual. Por tratar-se do estudo do falar de uma comunidade rural quilombola, subordinamos nossa análise ao que Preti (2003) chama de *plano horizontal da língua* ou às variedades diatópicas²⁶. Dessa forma, consideramos as seguintes variantes:

- a. Variantes fonéticas (var. fonética): modos diferentes de realizar determinado som.
- b. Variantes morfossintáticas (var. morfossintática): alterações na forma ou na estrutura de uma unidade lexical.

²⁶ Que se distribui geograficamente (diz-se, p.ex., de variante linguística, p.ex., o *s* "chiado" dos cariocas e o *s* "sibilado" de outras regiões do Brasil); geográfico, espacial, regional, horizontal (HOUAISS, 2009).

c. Variantes lexicais (var. lexical): quando unidades lexicais diferentes têm significados semelhantes.

d. *Domínio*

Na formulação de um verbete, devemos adaptar a definição de uma unidade lexical a um domínio ou área do conhecimento específico ao qual o conceito descrito pertence. Segundo Pottier (1978), cada morfema lexical²⁷ está ligado a uma série de zonas semânticas possíveis. É no ato da comunicação, que algumas zonas se atualizam, fazendo assim, esse morfema funcionar dentro de um domínio especificado. Ainda segundo o autor, a primeira orientação para o ouvinte/receptor é, justamente, a identificação do domínio conceitual ao qual o morfema lexical pertence naquele evento de comunicação.

Em nosso estudo, recolhemos unidades lexicais de diferentes domínios, que foram arrolados dos dicionários eletrônicos Houaiss (2009) e Ferreira (2004) e da *Classificação Decimal Universal (CDU)* que divide os conhecimentos humanos em dez classes, a saber: Generalidades, Filosofia/Psicologia, Religião, Ciências Sociais, Classe vaga, Matemática, Ciências Aplicadas (Medicina e Tecnologia), Arte, Linguagem e Geografia/Biografia/Historia, considerando as subdivisões dessas classes.

e. *Campo conceitual*

Após a primeira visita à comunidade de Caiana e algumas leituras sobre a realidade social, cultural e histórica do remanescente de quilombo, desenvolvemos nossa pesquisa sobre os aspectos léxico-semânticos da comunidade, a partir de sete campos conceituais:

- a. Identidade quilombola: formado por lexias que discutem o que é “ser quilombola”, viver num remanescente de quilombo, além de vocábulos que tratam do passado de Caiana e dos tempos de fome.
- b. Racismo: composto por alguns insultos dirigidos aos moradores de Caiana.
- c. Ciranda e coco de roda: formado por lexias que descrevem ritmos e danças encontrados em Caiana, instrumentos musicais utilizados nessas práticas, bem como os participantes que compõem às brincadeiras.

²⁷ Na terminologia de Pottier, morfema lexical é a unidade de base do léxico (o lexema ou a lexia) (HOUAISS, 2009).

- d. Lendas caianenses: composto por lexias que descrevem a lenda da pedra do reinado encantado, bem como outras histórias fantásticas do universo narrativo da comunidade.
- e. Casamento: formado por lexias que descrevem a peculiar cerimônia de casamento em Caiana, bem como os espaços de realização da festividade, objetos e práticas emblemáticas do rito.
- f. Religiões: esse campo é formado por lexias que descrevem as práticas e entidades da religião católica, bem como das religiões de base africana: candomblé e umbanda.
- g. Curandeirismo: campo representado por lexias que descrevem doenças e plantas medicinais utilizadas para cura na comunidade estudada.

f. *Indicação de dicionarização ou não da lexia mais a acepção dicionarizada*

As lexias que compõem o glossário vieram dos nossos informantes. Optamos por conferir os conceitos colhidos em dois dicionários populares e de uso mais geral: *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* e *Dicionário Houaiss Eletrônico da Língua Portuguesa*.

Indicamos, pois, se a lexia-entrada por nós selecionada foi encontrada ou não nos dicionários supracitados, informando, quando encontrada, similaridade ou dissimilaridade nas referidas acepções apresentadas. Essas informações foram organizadas em siglas:

- a. LND: lexia não dicionarizada.
- b. LDAD – lexia dicionarizada com acepção diferente ao sentido fornecido pelos informantes.
- c. LDAE – lexia dicionarizada com acepção equivalente ao sentido fornecido pelos informantes.
- d. LDAC – lexia dicionarizada com acepção complementar ao sentido fornecido pelos informantes.

g. *Definição*

Constitui-se, conforme Murakawa (2007, p. 238), a parte mais importante do verbete, considerada a “arte suprema em lexicografia”. Nas definições procuramos informações de ordem científica, técnica, cultural e histórica de fenômenos e elementos das diferentes áreas do conhecimento.

Diversos lexicógrafos e terminólogos propuseram regras para elaboração de definições, de modo a haver certa convergência entre eles, sobre o que *não deve haver* numa definição, como: “inclusão da palavra definida, ser incompleta, ser circular, ser tautológica, ser escrita na negativa, ser excessivamente ampla, ser definida a partir de sinônimos” (COUTO, 2003, p. 21)

Segundo Couto (2003, p. 22), da mesma forma, muitos concordam sobre o que *deve haver* na definição:

Consistir numa única frase;
 estar adaptada aos utilizadores aos quais se dirige;
 incluir as características essenciais que permitem identificar o conceito dentro do sistema conceptual;
 usar conceitos que já são conhecidos pelo destinatário ou que pelo menos se encontrem definidos no mesmo glossário ou dicionário;
 ter uma estrutura lexical e sintáctica coerente;
 ser clara e concisa, evitando ambiguidades;
 permitir a distinção entre o conceito e conceitos similares no mesmo domínio ou em domínios distintos;
 reflectir as relações sistemáticas que o conceito estabelece com outros conceitos do mesmo domínio;
 estar de acordo com os objectivos do projecto onde vai ser inserida.

Contudo, conforme lembra Dubuc (1992 apud COUTO, 2003), não há um modelo único de definição que satisfaça todas as situações, e a obediência a todas essas regras pode ocasionar a produção de uma má definição. Por causa disso, uma regra que foi abandonada algumas vezes, foi a elaboração da definição em uma *única frase*, prática que muitas vezes deixa o enunciado longo. Da mesma forma, nem sempre é respeitada a regra da não inclusão da *palavra definida* na *definição*, pois algumas vezes, a raiz do vocábulo é o vocábulo genérico (hiperônimo), e por isso, o mesmo é utilizado na definição.

Assim sendo, baseando-nos nas recomendações lidas, consideramos alguns critérios na elaboração das definições que compõem o glossário:

- a. Formulação de um enunciado claro e objetivo.
- b. Formulação da definição a partir do conjunto das informações definitórias recolhidas.
- c. Utilização de conceitos mais conhecidos pelos destinatários (público-alvo).
- d. Escolha pela definição *por compreensão*, ou seja, definição clássica com indicação de gênero próximo (conceito genérico supostamente mais conhecido) e diferença específica (características distintivas que delimitam o conceito). Optamos por essa definição sempre que foi possível.
- e. Formulação de definições na forma afirmativa, sempre que possível.
- f. As palavras que iniciam as definições têm a mesma classe gramatical e o mesmo número (singular e plural) da lexia que se define, de forma a termos as seguintes matrizes de definição:
 - nome (substantivo): nome com mesma classe gramatical ± descrição ± funcionalidade.
 - nome (adjetivo): diz-se de ± descrição ± funcionalidade.
 - verbo: verbo parassinônimo ± descrição ± funcionalidade.

- g. Utilização de estruturas lexical e sintática coerentes.
- h. Formulação de definições de acordo com os objetivos do trabalho.

h. *Contexto*

Segundo Correia (2000) é apenas no contexto em que a palavra se encontra que podemos determinar com precisão seu significado, resolvendo casos de ambiguidade na interpretação do vocábulo. Nas palavras de Aubert (2001, p. 31), o contexto é “o veículo dos traços semânticos que permite associar termo e conceito em uma situação precisa”. Consoante esse autor, os contextos de ocorrência dos termos podem ser repartidos em três categorias:

- (a) Contextos associativos: apresenta o termo como pertinente ao tema objeto da pesquisa, mas não indica os traços conceptuais específicos destes termos;
- (b) Contextos explicativos: apresentam alguns traços conceptuais pertinentes específicos do termo sob observação, frequentemente relativos à materialidade, finalidade, funcionamento, e similares.
- (c) Contextos definitórios: proporcionam um conjunto completo dos traços conceptuais distintivos do termo (AUBERT, 2001, p. 68 e 69).

Com base nessa categorização, adotamos em nossa pesquisa os três tipos de contextos, sendo os mais utilizados, os associativos e os explicativos. Como todos os contextos foram selecionados dos discursos dos informantes, nem sempre foi possível apresentar um contexto definitório, com um conjunto objetivo e completo de traços conceituais da lexia em análise.

i. *Remissivas*

São as relações estabelecidas pelas lexias dentro da obra lexicográfica, mantendo uma coerência semântica. Segundo Cabré (1993), as remissivas podem ser: informativas ou prescritivas. Nas remissivas prescritivas, um termo remete a outro para mostrar o uso prioritário; nas informativas, as lexias relacionam-se com o objetivo de aumentar suas conceituações, sendo inseridas dentro de contextos de equivalência ou contraste semântico:

Equivalência (sinonímia): variantes, siglas e respectivas formas completas e respectivas abreviações, termo e seu nome científico, termo e o símbolo que o representa. **Contraste ou inclusão:** antônimos, hipônimos e co-hipônimos (CABRE, 1993, p. 314).

Em nosso verbete, a remissiva aparece com a forma abreviada: cf. (conferir) e indica as relações de equivalência, contraste ou inclusão.

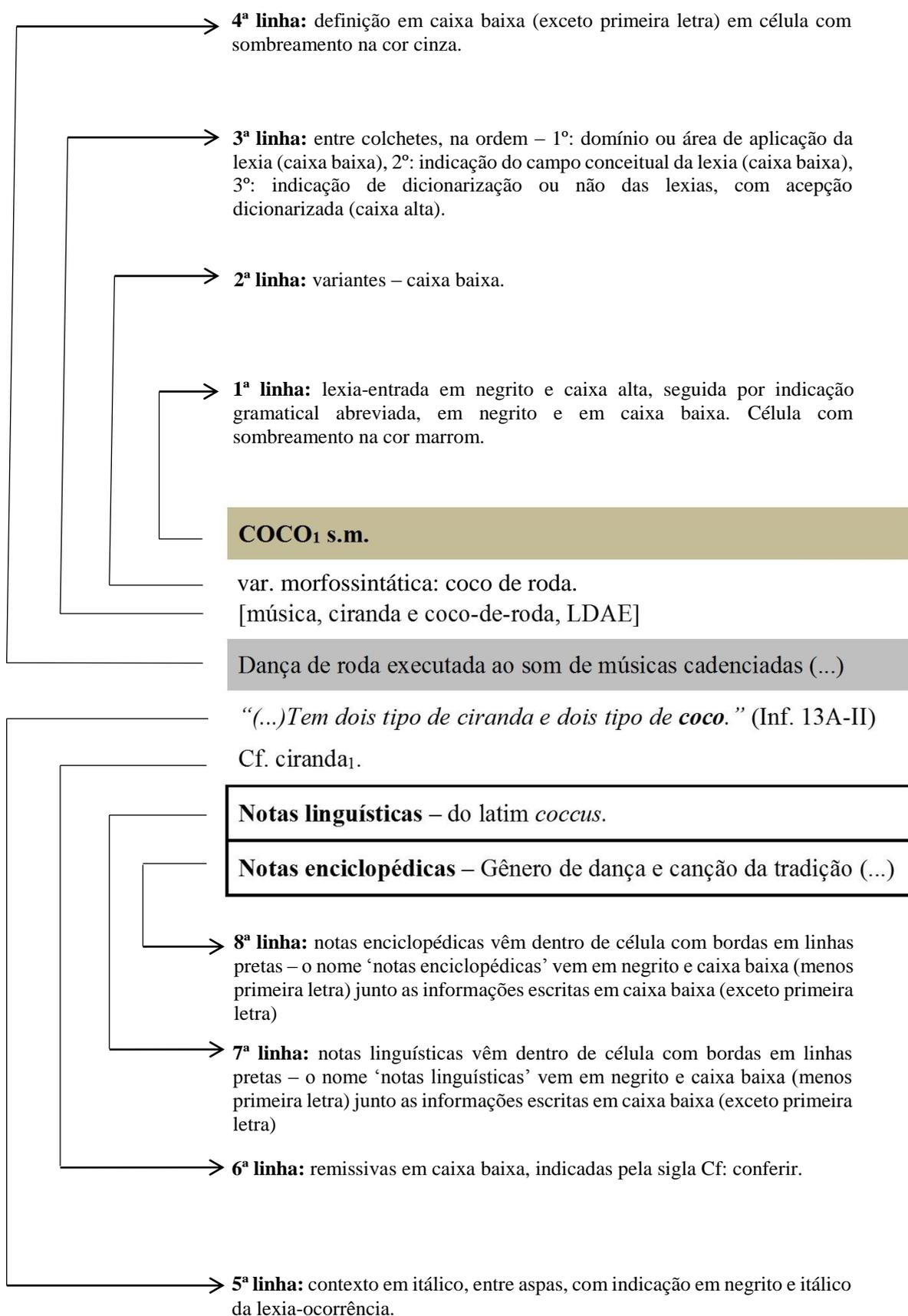
j. *Notas linguísticas*

As notas linguísticas referem-se aos dados linguísticos de forma geral, podendo trazer informações sobre etimologia, processos de formação de palavras ou explicações de possíveis fenômenos fonéticos que compõem a lexia. Nossas notas linguísticas foram retiradas dos dicionários eletrônicos que consultamos: Houaiss (2009) e Ferreira (2004), bem como, de informações presentes no segundo capítulo desse trabalho.

l. *Notas enciclopédicas*

As notas enciclopédicas trazem informações de natureza histórica e/ou sociocultural, bem como curiosidades sobre a lexia. Essas notas objetivam contribuir para uma compreensão mais ampla da lexia estudada. As informações presentes nessas notas foram retiradas das enciclopédias de Cascudo (2012), Lopes (2004) e Morgan (1979).

As perspectivas gráficas dos elementos formadores dos verbetes foram organizadas no esquema a seguir:



Organograma 2. Perspectivas gráficas dos elementos formadores do verbete. Organização: autora.

3. ANÁLISE DO MATERIAL

3.1 ANÁLISE DOS FENÔMENOS FONÉTICOS ENCONTRADOS EM CAIANA DOS CRIoulos

Exporemos a seguir, o resultado das inquirições realizadas em Caiana dos Crioulos no tocante aos fenômenos fonéticos observados no falar da comunidade remanescente de quilombo que é nosso foco de estudo. Os seguintes fenômenos foram observados: iotização, betacismo, suarabácti, monotongação, rotacismo, lambdacismo, assimilação, dissimilação, metátese, apócope, aférese, prótese, síncope e perda da nasalização final.

3.1.1 Análise das ocorrências de *Iotização* em Caiana dos Crioulos

Primeiramente, apresentaremos algumas ocorrências do fenômeno de iotização observadas na comunidade de Caiana dos Crioulos, seguidas de tabela com os substantivos, verbos e adjetivos analisados, bem como dois gráficos demonstrativos do fenômeno em questão. O primeiro refere-se à recorrência da troca da lateral palatal por iode e o segundo gráfico analisa a recorrência da iotização em relação às vogais subseqüentes ao fenômeno.

Ocorrências em contexto frasal

(1) filha/filho

[fay 'may 'mɪna 'fɪa]
[bõ 'pa cũvɛ'sa 'may 'nɔsus 'fiu]

(3) trabalhava

[pu'ke 'nũ trɔbɔvɔ'ava 'nẽ 'nada]

(5) melhorou

[a'gɔra meio'ro 'mũtu]

(7) toalha

[ũa tu'ava 'bẽ brã'kɪɲa]

(9) orelhão

[ure'iaũ da bo'kõna dejtã'mãĩ]

(2) velha/velho

[ɛla 'ɛ 'mũtu 'may 'vɛɣa 'ki eʊ]
[ũ 'õmi 'vɛɣ 'la]

(4) ajoelha

[sɔ a 'noyva 'ki aʒu'eva]

(6) palha

[kaza 'di 'paya]

(8) brincalhão

[ke'lɛra 'mũtu brɪkay'ãũ]

(10) milho

[a 'ʒɛti a'plãta o 'miy]

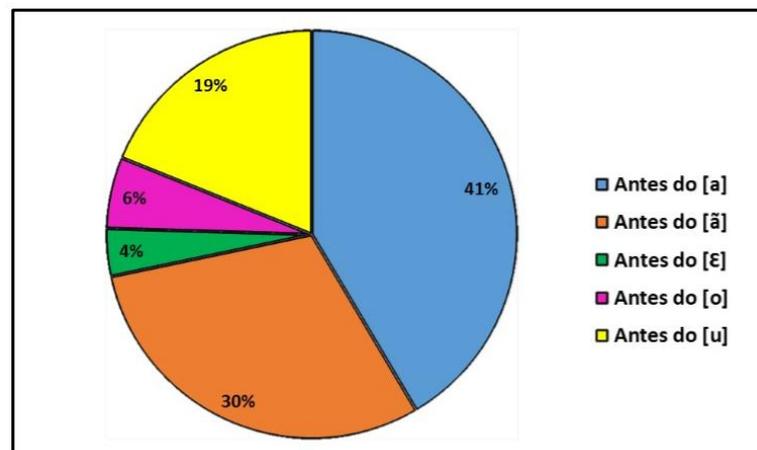
(11) mulher[‘ah muy‘ɛ ‘fika traba‘yãnu]**(12) coelho**[‘tẽ ‘u ku‘eyu, ‘tẽ ‘u ‘xatu ka‘lũga]

Tabela com vocábulos, ocorrências e transcrições

| IOTIZAÇÃO | | | | | | | |
|--------------|------------|-------------|-------|------------------|-------------------|--------------------|--------------|
| Substantivos | | | | Verbos | | | |
| Palavra | Ocorrência | Transcrição | Freq. | Palavra | Ocorrência | Transcrição | Freq. |
| mulher | muié | [muy‘ɛ] | 2 | trabalhava | trabaiava | [trabay‘ava] | 4 |
| palha | paia | [‘paya] | 1 | trabalhar | trabaiá | [trabay‘a] | 7 |
| toalha | tuaia | [tu‘aya] | 1 | trabalha | trabaia | [tra‘baya] | 3 |
| trabalho | trabaio | [tra‘bayu] | 6 | trabalhando | trabaiano | [trabay‘ãnu] | 10 |
| filha | fiia | [‘fiya] | 3 | trabalhou | trabaiô | [trabay‘o] | 3 |
| orelhão | ureião | [urey‘ãu] | 1 | ajoelha | ajoeia | [aʒu‘eya] | 1 |
| coelho | coeio | [ku‘eyu] | 1 | Adjetivos | | | |
| olho | ôio | [‘oyu] | 1 | | | | |
| olho | ôi | [‘oy] | 1 | Palavra | Ocorrência | Transcrição | Freq. |
| folha | foia | [‘foya] | 1 | velha | véia | [‘veya] | 2 |
| | | | | velho | véiu | [‘veyu] | 1 |
| | | | | brincalhão | brincaião | [brĩkay‘ãu] | 5 |

Tabela 3. Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de *iotização*. Fonte: autora.

Gráfico

**Gráfico 4** - Iotização em relação ao contexto seguinte. Fonte: autora.

Comentários

A partir da observação dos 10 substantivos, 2 verbos e 3 adjetivos que colhemos, pudemos perceber, que, em relação à iotização que precede as vogais (gráfico 4) encontramos, dentre as ocorrências analisadas, as seguintes realizações:

- ✓ Iotização antes do fonema /a/ como em: toalha [tu'aya] → 37%;
- ✓ Iotização antes do fonema /ã/ como em: brincalhão [brĩkay'ãu] → 27%;
- ✓ Iotização antes do fonema /ɛ/ como em: mulher [muy'ɛ] → 4%;
- ✓ Iotização antes do fonema /o/ como em: trabalhou [trabay'o] → 6%;
- ✓ Iotização antes do fonema /u/ como em: velho ['vɛyu] → 19%;

Percebemos assim, que a iotização é mais recorrente antes da vogal baixa central e baixa central nasal, sendo menos recorrente, antes da média alta posterior e alta posterior. Encontramos o menor índice de ocorrência antes da vogal média-baixa anterior.

3.1.2 Análise das ocorrências de *betacismo* em Caiana dos Crioulos

Em Caiana dos Crioulos, encontramos três ocorrências de betacismos, elencadas e transcritas a seguir.

Ocorrências em contexto frasal

(1) vassoura

[kɛ'bava 'ũa ba'sora 'nu 'matu]

[pɛ'gava u 'paʊ da ba'sora]

(3) varria

[ba'xya 'seʊ te'xeru]

(2) varrer

[pɛ'zɛti 'di je'ga i ba'xe]

Tabela com vocábulos, ocorrências e transcrições

| BETACISMO | | | | | | | |
|--------------|------------|-------------|-------|---------|------------|-------------|-------|
| Substantivos | | | | Verbos | | | |
| Palavra | Ocorrência | Transcrição | Freq. | Palavra | Ocorrência | Transcrição | Freq. |
| vassoura | bassôra | [ba'sora] | 4 | varrer | barrê | [ba'xe] | 1 |
| | | | | varria | barria | [ba'xya] | 1 |

Tabela 4. Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de *betacismo*. Fonte: autora.

Comentários

Em Caiana encontramos a realização do betacismo no verbo *varrer*, sua forma conjugada no pretérito perfeito do indicativo, *varria* e no substantivo derivado *vassoura*, sendo essa última ocorrência, observada numa maior frequência de realização.

3.1.3 Análise das ocorrências de *suarabácti* em Caiana dos Crioulos

A seguir, foram listados casos de inserção do /i/ e /e/ em encontros consonantais detectados nos falantes inquiridos em Caiana dos Crioulos.

Ocorrências em contexto frasal

(1) claro/clarozinho

[pu'ke di sei'zɔra 'ta ki'laru 'nɛ?]

[ɔɟ'tava 'di nãmɔ'ra 'nu kilaru'zĩ]

(2) dificuldade

[a may'ɔ difikuli'dadi da'ki 'ɛ 'nũ iziɟ'ti tra'baɫu]

(3) igualmente

[u lu'ga 'dus mi'ninu 'mɔra 'ɛ igwali'mēti a'ki]

Tabela com vocábulos, ocorrências e transcrições

| SUARABÁCTIS | | | | | | | |
|--------------|-------------|-----------------|-------|------------|-------------|---------------|-------|
| Substantivos | | | | Verbos | | | |
| Palavra | Ocorrência | Transcrição | Freq. | Palavra | Ocorrência | Transcrição | Freq. |
| advogado | adêvogado | [adevo'gadu] | 1 | ignoro | inguinoro | [ĩginɔ'ru] | 2 |
| dificuldade | dificuldade | [difikuli'dadi] | 1 | ignorar | inguinorá | [ĩginɔ'ra] | 1 |
| | | | | ignorava | inguinorava | [ĩginɔ'rava] | 1 |
| Adjetivos | | | | Advérbios | | | |
| Palavra | Ocorrência | Transcrição | Freq. | Palavra | Ocorrência | Transcrição | Freq. |
| claro | kilaro | [ki'laru] | 2 | igualmente | igualmente | [ig'ali'mêti] | 2 |
| clarozinho | kilaruzim | [kilaru'zi] | 1 | | | | |

Tabela 5. Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de *suarabácti*. Fonte: autora.

Gráfico

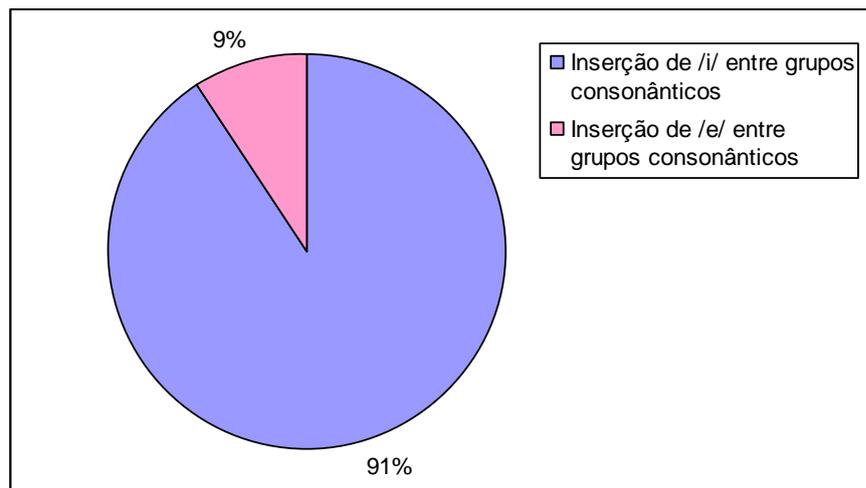


Gráfico 5 - Inserção de fonema vocálico em grupo consonantal. Fonte: autora.

Comentários

Nas ocorrências de *suarabáctis* encontradas no falar caianense, temos que, em quase 100% dos casos ocorre a inserção da vogal alta anterior /i/ entre grupos consonânticos como *ld*, *gn*, *cl* e *lm*; ocorrendo um aparecimento de inserção da vogal média-alta anterior /e/ entre o grupo *dv*.

3.1.4 Análise das ocorrências de *monotongaço* em Caiana dos Crioulos

Apresentaremos a seguir, o levantamento de ocorrências de monotongaço coletadas entre os falantes de Caiana dos Crioulos. As três tabelas a seguir, listam as ocorrências de redução do ditongo *ei*, *ou*, *ai*, *ia*, *ua* e *au*, com gráficos respectivos, que demonstram, quantitativamente, a frequência dessas ocorrências.

Ocorrências em contexto frasal

DITONGO /EI/

(1) **maleiro**

[‘ɛra ‘ah ‘mala ‘du ‘noyvu ‘i ‘da ‘noyva, ‘u ma‘leru]

(2) **satisfeita**

[‘a ‘ʒɛti fi‘kava fati‘feta]

(3) **feixe**

[lɛ‘vava ‘fɛfi ‘di ‘leɲa]

(4) **feijão**

[eʊ aprātu mio, fɛʒãʊ, gõdu]

(5) **poeira/poeirão**

[‘i a‘kela ‘nuvi ‘di pu‘ɛra ‘nu ‘mũdu, a‘keli pue‘rãʊ]

DITONGO /OU/

(6) **vassoura**

[kɛ‘bava ‘ũa ba‘soɾa ‘nu ‘matu]

(7) **doutor**

[pu‘ke ‘ki ‘nũ ‘mɔʃtra ‘ũa nɔ‘vɛla mɔʃ‘trãnu ‘ũ ‘negu do‘to?]

(8) **afrouxou**

[‘si afro‘fo ‘tudu, nĩ‘gẽ ‘liga ‘may ‘pa ‘vida]

DITONGOS /AI, IA, UA, AU/

(9) **embaixo**

[‘la ĩ‘baʃu, ‘nu sa‘pɛ]

(10) **história**

[‘nũ ‘tĩɲa ‘esa if‘tɔɾa ‘nãʊ]

(11) d'água

[kõʃtruˈĩdu ˈũa ˈkafɐ ˈdaga]

(12) auxiliar

[ˈeʊ ˈso asiliˈa ˈdi siˈvisus gɛˈɾays]

Tabelas com vocábulos e transcrições

| Redução do ditongo <i>ei</i> | | | | | |
|------------------------------|--------------|------|--------------|--------------|------|
| Antes do /r/ | | | Antes do /t/ | | |
| Palavra | transcrição | freq | Palavra | transcrição | freq |
| maleiro | [maˈleru] | 3 | satisfeita | [ˈfatiˈfeta] | 2 |
| dinheiro | [diˈneru] | 8 | leite | [ˈleti] | 1 |
| dinheirinho | [dijɛˈrĩ] | 2 | Antes do /ʃ/ | | |
| companheiro | [cõpãˈneru] | 1 | Palavra | transcrição | freq |
| costureira | [cuʃtuˈreru] | 1 | deixa | [ˈdeʃa] | 1 |
| terreiro | [teˈxeru] | 5 | feixe | [ˈfeʃi] | 1 |
| capoeira | [kapuˈera] | 2 | deixou | [deˈfo] | 1 |
| brincadeira | [brĩkaˈdera] | 5 | Antes do /a/ | | |
| besteira | [beʃˈtera] | 1 | Palavra | transcrição | freq |
| primeira | [priˈmera] | 5 | areia | [aˈrea] | 2 |
| primeiro | [priˈmeru] | 4 | | | |
| feira | [ˈfera] | 3 | | | |
| carreira | [kaˈXera] | 4 | | | |
| carreirão | [kaXeˈrãu] | 1 | | | |
| janeiro | [ʒaˈneru] | 3 | | | |
| solteira | [souˈtera] | 3 | | | |
| solteiro | [souˈteru] | 1 | | | |
| cadeira | [kaˈdera] | 2 | | | |
| chiqueiro | [ʃiˈkeru] | 1 | | | |
| poleiro | [puˈleru] | 1 | | | |
| macaxeira | [makaˈjera] | 3 | | | |
| pedreiro | [peˈderu] | 3 | | | |
| carpinteiro | [kahpĩˈteru] | 2 | | | |
| maneira | [maˈnera] | 1 | | | |
| barreira | [baXera] | 2 | | | |
| geladeira | [ʒɛlaˈdera] | 3 | | | |
| peixeira | [peˈjera] | 1 | | | |
| enfermeira | [ĩfehˈmera] | 1 | | | |
| poeira | [puˈera] | 1 | | | |
| poeirão | [pueˈrao] | 1 | | | |
| pedreira | [peˈdera] | 1 | | | |
| barreiro | [baˈXeru] | 1 | | | |
| parteira | [pahˈtera] | 1 | | | |
| fazendeiro | [fazẽˈderu] | 1 | | | |
| padroeiro | [paduˈeru] | 1 | | | |
| merendeira | [mɛrẽˈdera] | 1 | | | |

| | | | | | |
|------------|-------------|---|--|--|--|
| banheiro | [ba'neru] | 1 | | | |
| sanfoneiro | [sãfõ'neru] | 1 | | | |

Tabela 6. Vocábulo e transcrições da redução do ditongo *ei*. Fonte: autora.

| Redução do ditongo <i>ou</i> | | | | | |
|------------------------------|-------------|------|------------------------------|-------------|------|
| Antes do /r/ | | | Antes do /t/ | | |
| Palavra | transcrição | freq | Palavra | transcrição | freq |
| couro | ['koru] | 1 | outro | ['otu] | 45 |
| tesouro | [ti'zoru] | 1 | outra | ['ota] | 7 |
| vassoura | [ba'sora] | 2 | outras | ['otas] | 1 |
| | | | noutro | ['notu] | 1 |
| | | | doutor | [do'to] | 1 |
| Antes do /p/ | | | Antes do /l/ | | |
| Palavra | transcrição | freq | Palavra | transcrição | freq |
| roupa | ['xopa] | 5 | crioulo | [ki'olu] | 8 |
| roupinha | [xo'pĩna] | 1 | | | |
| Antes do /k/ | | | Em final de flexões verbais | | |
| Palavra | transcrição | freq | Palavra | transcrição | freq |
| pouco | ['poku] | 4 | ganhou | [ga'no] | 1 |
| pouca | ['poka] | 2 | botou | [bu'to] | 1 |
| pouquinho | [po'ki] | 2 | deixou | [de'fo] | 2 |
| pouquinha | [po'kiŋa] | 2 | afrouxou | [afro'fo] | 1 |
| | | | tirou | [ti'ro] | 1 |
| | | | melhorou | [mio'ro] | 1 |
| Redução do ditongo <i>ai</i> | | | Redução do ditongo <i>ia</i> | | |
| Antes do /ʃ/ | | | Final de sílaba | | |
| Palavra | transcrição | freq | Palavra | transcrição | freq |
| baixo | ['baʃu] | 2 | história | [iʃ'tɔra] | 3 |
| abaixo | [a'baʃu] | 1 | vivência | [vi'vẽsa] | 1 |
| embaixo | [ẽ'baʃu] | 2 | | | |
| Redução do ditongo <i>ua</i> | | | Redução do ditongo <i>au</i> | | |
| Final de sílaba | | | Início de sílaba | | |
| Palavra | transcrição | freq | Palavra | transcrição | freq |
| d'água | ['daga] | 2 | auxiliar | [asili'a] | 1 |
| água | ['aga] | 1 | | | |

Tabela 7. Vocábulo e transcrições da redução dos ditongos *ou*, *ai*, *ia*, *ua* e *au*. Fonte: autora.

Gráficos

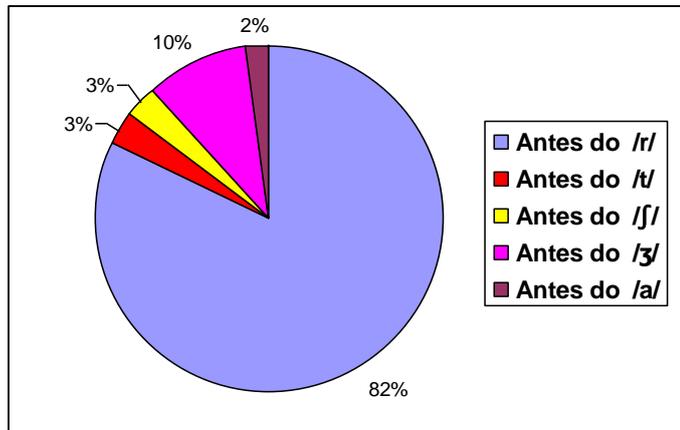


Gráfico 6 - Redução do ditongo *ei*. Fonte: autora.

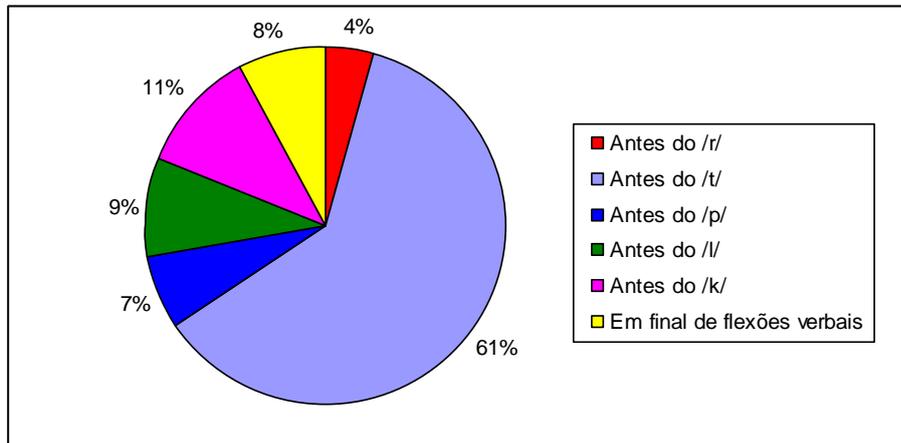


Gráfico 7 - Redução do ditongo *ou*. Fonte: autora.

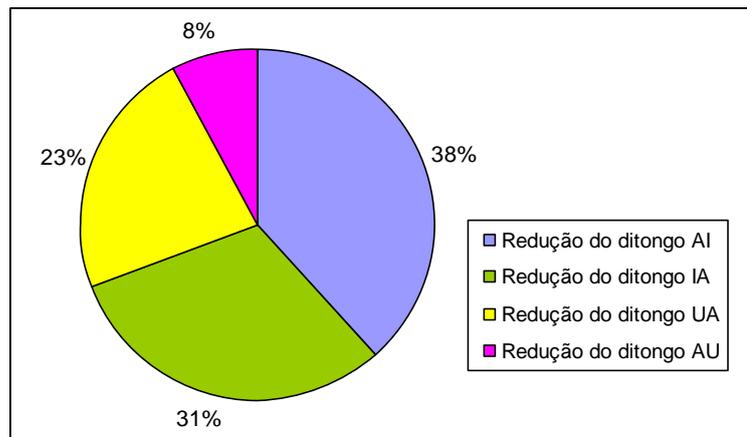


Gráfico 8 - Redução dos ditongos *ai*, *ia*, *ua*, *au*. Fonte: autora.

Comentários

Percebemos que 82% das ocorrências de monotongação de *ei* (gráfico 6), ou seja, a expressiva maioria, ocorre em posição antecedente ao tepe alveolar, como em *capoeira* → [kapu'era]. Essa supressão pode ocorrer devido ao fato da consoante /r/ e a semivogal /y/ partilharem os seguintes traços distintivos: [+soantes, + contínuas, +vozeadas]. A segunda maior ocorrência, ou seja, 10% do total, deu-se antes da fricativa alveopalatal sonora [ʒ], como em *feijão* → [fe'ʒãʊ], que compartilha com /y/, os traços [+soante, +alto, +vozeada]. A menor incidência de monotongação (3% e 2%), observamos antes da oclusiva alveolar /t/, da fricativa alveopalatal sonora /ʃ/, e da vogal central baixa /a/.

A supressão da semivogal /w/, no ditongo /ou/ (gráfico 7) antes da oclusiva alveolar surda /t/, como em *doutor* → [do'to], foi observada em 61% dos casos, ou seja, 55 dos 90 vocábulos colhidos. 11% das ocorrências de apagamento do /w/ foram observadas antes da oclusiva velar surda /k/, como em *pouco* → ['poku]. Registramos ainda, ocorrências de monotongação do *ou* antes da lateral alveolar /l/ – 9% , em finais de flexões verbais de 3ª pessoa do singular do pretérito perfeito do indicativo – 8%, antes da bilabial oclusiva surda /p/ – 7% e antes do tepe /r/ – 4%.

Na última tabela trouxemos as ocorrências de supressão das semivogais nos ditongos *ai*, *ia*, *ua* e *au*, onde verificamos que (gráfico 8):

- ✓ Em 38% das ocorrências ocorreu o apagamento da semivogal /y/ antes da fricativa alveopalatal surda;
- ✓ Em 31% das ocorrências ocorreu o apagamento da semivogal /y/ em final de sílaba de paroxítonas;
- ✓ Em 23% das ocorrências ocorreu o apagamento da semivogal /w/ em final de sílaba de paroxítonas;
- ✓ Em 8% das ocorrências ocorreu o apagamento da semivogal /w/ em início de sílaba.

3.1.5 Análise das ocorrências de *rotacismo* em *Caiana dos Crioulos*

Os dados de nossa pesquisa também demonstram a realização de rotacismos em coda silábica e em grupos consonantais, como podemos verificar a seguir, nas tabelas e gráfico que ilustram a frequência de realização da mudança do /l/ em /r/ nos dois processos mencionados.

Capítulo 3

Ocorrências em contexto frasal

(1) solteira

[‘si ‘eu ‘fosi ‘ũa ‘mosa soh‘tera, ‘pa ‘vĩ be‘za ‘na ‘mĩna ‘boka, ‘eu ki‘rya ‘nada!]

(2) almoçar

[‘eu ‘Ētu ‘pa ‘dĒtu, ‘vo ahmu‘sa, tu‘ma ‘bãĩ]

(3) explicação

[‘i ‘da a‘kela isprika‘sãu ‘i ‘prōtu]

(4) reflexão

[‘na ‘mĩna xɛfrɛki‘sãu, ‘suʒi ‘mũtas ĩtexɔga‘sōys]

(5) clara

[ka‘zo ‘cō ‘ũa mi‘nina ‘kɾaɾa, a‘sĩ ‘ki ‘nĒ vo‘seys]

Tabela com vocábulos e transcrições

| ROTACISMO EM CODA SILÁBICA | | | | | | | | | | |
|----------------------------------|----------------|------|------------|--------------|------|-----------|--------------|------|--|--|
| Substantivos | | Freq | Verbos | | Freq | Adjetivos | | Freq | | |
| Palavra | Transcrição | | Palavra | Transcrição | | Palavra | Transcrição | | | |
| volta | [‘vɔhta] | 2 | voltou | [voh‘to] | 3 | alvinha | [ah‘vɪna] | 1 | | |
| solteira | [soh‘tera] | 4 | voltar | [vɔh‘ta] | 1 | revoltada | [xɛvɔh‘tada] | 2 | | |
| solteiro | [soh‘teru] | 2 | volto | [‘vɔhtu] | 1 | | | | | |
| almoço | [ah‘mosu] | 2 | voltado | [vɔh‘tadu] | 1 | | | | | |
| | | | voltava | [vɔh‘tava] | 2 | | | | | |
| | | | voltando | [vɔh‘tanu] | 1 | | | | | |
| | | | alcancei | [ahkã‘sey] | 1 | | | | | |
| | | | almoçar | [ahmu‘sa] | 1 | | | | | |
| | | | faltar | [fah‘ta] | 1 | | | | | |
| | | | soltar | [soh‘ta] | 1 | | | | | |
| | | | maltratou | [mahtra‘to] | 1 | | | | | |
| | | | | | | | | | | |
| | | | | | | | | | | |
| ROTACISMO EM GRUPOS CONSONANTAIS | | | | | | | | | | |
| Substantivos | | Fre | Verbos | | Fre | Adjetivos | | Fre | | |
| Palavra | Transcrição | | Palavra | Transcrição | | Palavra | Transcrição | | | |
| problema | [pɔ‘brema] | 1 | completei | [kõpre‘tey] | 1 | claro | [‘kraru] | 1 | | |
| público | [‘pubriku] | 5 | plantar | [prã‘ta] | 1 | clara | [‘krara] | 2 | | |
| planta | [‘prãta] | 3 | planto | [‘prãtu] | 1 | | | | | |
| explicação | [ɛsprika‘sãu] | 1 | explicar | [ɛspri‘ka] | 5 | | | | | |
| exclamação | [ɛskrama‘sãu] | 1 | explicou | [ɛspri‘ko] | 1 | | | | | |
| reflexão | [xɛfrɛki‘sãu] | 1 | refletir | [xɛfri‘ti] | 1 | | | | | |
| planejamento | [praneʒa‘mĒtu] | 1 | refletindo | [xɛfri‘tĩdu] | 1 | | | | | |
| exemplo | [ɛ‘zĒpru] | 1 | complica | [kõ‘prika] | 1 | | | | | |
| flecha | [‘frɛʒa] | 1 | reclamado | [xɛkra‘madu] | 1 | | | | | |

Tabela 8. Vocábulos e transcrições do fenômeno de *rotacismo* em coda silábica e em grupos consonantais. Fonte: autora.

Gráfico

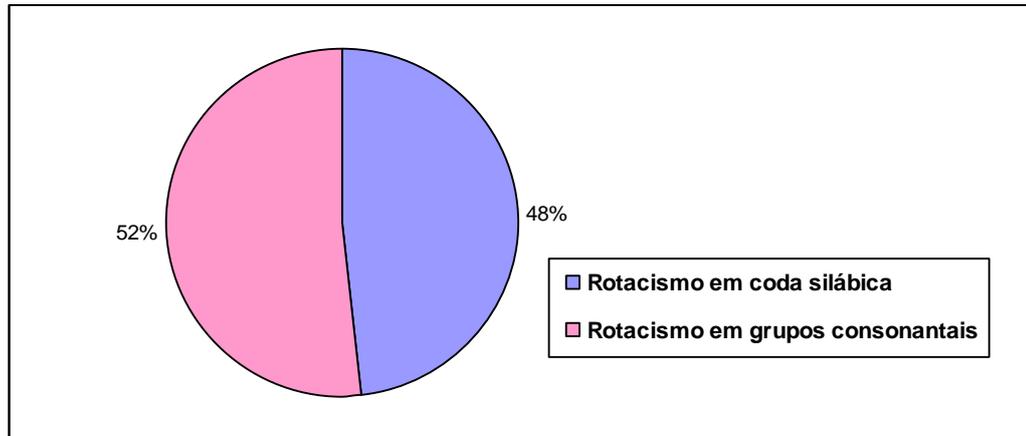


Gráfico 9 - Processos de alternância do /r/ por /l/. Fonte: autora.

Comentários

Verificamos a ocorrência de 38 rotacismos, sendo 13 substantivos, 12 verbos flexionados, 4 adjetivos e 1 pronome. Embora seja pequena a diferença, verificamos que 52% das realizações ocorreram em grupos consonantais, como em *planta* → [‘prãta] e 48% em coda silábica, como em *almoço* → [ah‘mosu].

3.1.6 Análise das ocorrências de *lambdacismo* em Caiana dos Crioulos

Temos o registro, no falar caianense, de ocorrências de lambdacismo em posição pré-vocálica e em encontros consonantais. Não foi registrada nenhuma troca de /l/ por /r/ em coda silábica, como podemos observar nos quadros e gráfico a seguir.

Ocorrências em contexto frasal

(1) horário

[‘todas ‘zɔʁa ‘eu ‘pasu ‘la, ‘sɔ ‘nãu ‘pasu ‘esi ɔ‘laliu]

(2) marido

[‘meu ma‘lidu ‘e ‘sɔ ‘di fa‘ze ‘masa]

(3) amarelo

[kõ‘pava ‘tĩta ‘veʁi, ‘tĩta a‘zu, ama‘lelu]

(4) secretária

[‘a ‘ʒẽti ‘tava ‘nũa xɛuni‘ãu ‘cũ ‘a sɛkle‘taʁya ‘di sa‘udi]

(5) **fraco**

['si 'u xɔ'sadu 'fo 'flaku, a'i 'põtu!]

Tabelas com vocábulos e transcrições

| LAMBdacISMO EM POSIÇÃO PRÉ-VOCÁLICA | | | | | | | | |
|-------------------------------------|---------------|------|-----------|-------------|------|-----------------|-------------|------|
| Substantivos | | | Verbos | | | Adjetivos | | |
| Palavra | Transcrição | Freq | Palavra | Transcrição | Freq | Palavra | Transcrição | Freq |
| espera | [es'pɛla] | 1 | era | ['ɛla] | 1 | amarelo | [ama'lɛlu] | 1 |
| horário | [ɔ'laliu] | 2 | saíram | [as'ilu] | 1 | Advérbio | | |
| marido | [ma'lidu] | 1 | | | | Palavra | Transcrição | Freq |
| | | | | | | agora | [a'gɔla] | 2 |
| LAMBdacISMO EM GRUPOS CONSONANTAIS | | | | | | | | |
| Substantivos | | | Adjetivos | | | | | |
| Palavra | Transcrição | Freq | Palavra | Transcrição | Freq | | | |
| secretária | [sɛkle'tarya] | 2 | fraco | ['flaku] | 1 | | | |

Tabela 9. Vocábulos e transcrições do fenômeno de *lambdacismo* em posição pré-vocálica e em grupos consonantais. Fonte: autora.

Gráfico

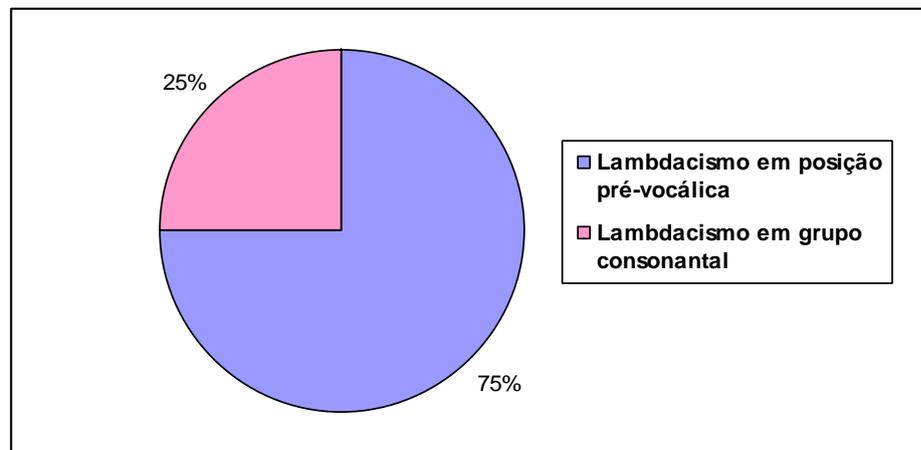


Gráfico 10 - Processos de alternância do /l/ por /r/. Fonte: autora.

Comentários

Significativa maioria das ocorrências de lambdacismo encontradas em Caiana dos Crioulos, 75%, refere-se ao processo de alternância do /l/ por /r/ em posição pré-vocálica, como em *horário* → [ɔ'laliu]. Foram registrados ainda, dois casos de lambdacismos, nos grupos consonantais (cr e fr): *secretária* → [sɛkle'tarya] e *fraco* → ['flaku].

Além das ocorrências transcritas acima, constatamos os seguintes casos, que não foram registrados como lambdacismos em coda silábica, por não haver na pronúncia caianense, a separação entre os dois vocábulos, havendo de outro modo, a assimilação entre eles:

- ✓ “por uma” → [po'luã] e [pe'luã];
- ✓ “por um” → [po'lũ];
- ✓ “por aqui” → [pula'ki];

3.1.7 Análise das ocorrências de *assimilação* em Caiana dos Crioulos

Verificamos diversos casos de assimilação no falar caianense, mas listamos, apenas, alguns casos de assimilação vocálica e consonantal que encontramos com mais frequência.

Ocorrências em contexto frasal

(1) *cominho* (caminho)

[nu 'mey 'du ko'miɲu pe'di 'u di'neɾu]

(2) *arome* (arame)

[bu'to 'ũ a'rõmi a'sĩ, a'trave'sey 'u a'rõmi, a'i sa'i]

(3) *debochava* (debochava)

[di'zɣa a'sĩ: 'nega 'peta, dabɔ'ʃava 'da 'ʒẽti]

(4) *siquidão* (sequidão)

[ba'teu 'u ve'rãu, 'ũ siki'dãu 'desi, 'kabasi 'tudu]

(5) *oitubu* (outubro)

[sɛ'sẽta 'i 'sĩku 'ãnu, kõpɾe'tey a'gɔɾa, 'nu 'dɣa 'oytu 'di oy'tubu]

(6) *cunvesa* (conversa)

[a 'ʒẽti kũ 'vesa 'kũs 'fiu]

Tabela com vocábulos, ocorrências e transcrições

| ASSIMILAÇÃO VOCÁLICA | | | | | |
|--|------------|-------------|-----------------------------------|------------|-------------|
| CASO 1: /a/→/o/ | | | CASO 2: /ε/→/a/ | | |
| Mudança do <i>a</i> para a labial <i>ô</i> | | | Mudança do <i>é</i> para <i>a</i> | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| caminho | côminhu | [kõ'miɲu] | debochava | dabochava | [dabo'ɟava] |
| Campina | Compina | [kõ'pina] | educação | aducação | [aduka'sãu] |
| caminhão | cominhão | [kõmi'ɲãu] | mergulho | magulho | [ma'ɟulu] |
| arame | arome | [a'rõmi] | | | |
| família | fômilha | [fõ'mila] | | | |
| camiseta | cômiseta | [kõmi'zeta] | | | |
| também | tomém | [tõmẽ] | | | |
| companheira | compônhera | [kõpõ'ɲera] | | | |
| jogando | jogõnu | [ɟõ'gonu] | | | |
| candomblé | côndombé | [kõdõ'bɛ] | | | |
| ganhou | gõnhô | [go'ɲo] | | | |
| maneira | mônera | [mo'ne ra] | | | |
| ano | ôno | [õnu] | | | |
| antes | ôntis | [õtis] | | | |
| avanço | avõnssu | [a'võsu] | | | |

| CASO 4: /u/→/i/ | | | CASO 5: /o/→/u/ | | |
|-----------------------------------|------------|-------------|-----------------------------------|------------|-------------|
| Mudança do <i>u</i> para <i>i</i> | | | Mudança do <i>ô</i> para <i>u</i> | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| supor | sipô | [si'po] | conversa | cunvesa | [kũ'vesa] |
| quando | quandi | [k'ãdi] | cozinha | cunzinha | [kũ'zĩɲa] |
| outubro | oitubu | [oy'tubu] | consentia | cunsintia | [kũsi'tya] |

| ASSIMILAÇÃO CONSONANTAL | | | | | |
|--|------------|-------------|----------------------------------|------------|-------------|
| CASO 1: /nd/→/n/ | | | CASO 2: /k/→/g/ | | |
| Mudança do grupo <i>nd</i> para a nasal <i>n</i> | | | Mudança do fonema /k/ para o /g/ | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| falando | falano | [fa'lãnu] | música | músiga | [muziga] |
| mexendo | mexeno | [mɛ'ɟenu] | | | |
| quando | quano | [k'ãnu] | | | |
| amarrando | amarrano | [ama'xãnu] | | | |
| agarrando | agarrano | [aga'xãnu] | | | |
| brincando | brincano | [brĩ'kãnu] | | | |
| sabendo | sabeno | [sa'benu] | | | |
| dizendo | dizeno | [di'zenu] | | | |
| correndo | correno | [ko'xenu] | | | |
| trabalhando | trabalhano | [traba'ãnu] | | | |
| tapiando | tapiano | [tapi'ãnu] | | | |
| poupando | pôpano | [po'pãnu] | | | |
| chovendo | choveno | [ɟu'venu] | | | |
| xingando | xingano | [ɟĩ'gãnu] | | | |

Tabela 10. Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de *assimilação* vocálica e consonantal. Fonte: autora.

Gráfico

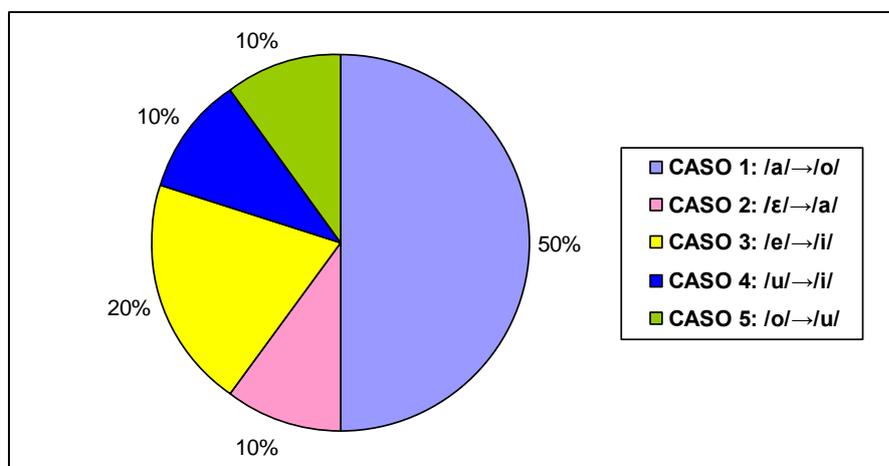


Gráfico 11 - Assimilações vocálicas. Fonte: autora.

Comentários

A maioria dos casos de assimilação vocálica, 50%, ocorre com a mudança da vogal baixa central /a/ para a média-alta posterior /o/. Nas ocorrências observadas, percebemos a influência das nasais *m* e *n*, que na ocorrência /*tomem*/, absorve a bilabial *b*, quando temos assim, uma dupla assimilação.

Percebemos ainda, 20% de assimilação da média alta anterior /e/ pela alta anterior /i/, principalmente em posição posterior às fricativas /s/ e /x/, como em /*ricibia*/; 10% de assimilação da média-baixa anterior /ɛ/ pela baixa central /a/; 10% de assimilação da alta posterior /u/ pela alta anterior /i/ e 10% de assimilação da vogal média alta /o/ posterior pela alta posterior /u/, que nas ocorrências observadas sofrem a influência da nasal alveolar (Gráfico 11).

No caso 1 das assimilações consonantais, observamos a passagem da obstruinte nasal /nd/ para a homorgânica soante /n/, principalmente, nas formas gerundiais, como *poupando* → *pôpanu*. Segundo Castro (2001), esse fenômeno, recorrente no falar popular brasileiro é um dos casos de conservação do sistema linguístico africano. Esse caso, especificamente, é comum em muitas línguas bantos.

Além dessas ocorrências, destacamos o caso de passagem da oclusiva velar surda /k/ para a oclusiva velar sonora /g/ em música – *muziga*. Acreditamos que essa ocorrência se dá pela influência da sibilante sonora /z/ que em coda silábica leva seu traço de vozeamento para o fonema seguinte.

3.1.8 Análise das ocorrências de dissimilação em Caiana dos Crioulos

Em Caiana, coletamos casos de dissimilação em grupos consonantais e dissimilação das fricativas, como demonstrado a seguir.

Ocorrências em contexto frasal

(1) presente

[‘u ‘noyvʉ ‘gaɲa pɛ‘zɛ̃ti ‘nãʉ, ‘sɔ ‘a ‘noyvʉ]

(2) dezembro/novembro

[‘kʷãnu ba‘tya a‘sĩ ‘u ‘tẽpu ‘di dɛ‘zɛ̃bu ‘pa nɔ‘vẽbu, ‘afi ma‘rya]

(3) quatro

[ẽ‘trɛy ‘pa trabay‘a ‘za ‘tava ‘kũ ‘kʷatu ‘ãnu]

(4) ladrão/criação

[a‘gɔɾa ‘tevi ‘ũ ‘tẽpu ‘ki apare‘syɑ la‘dãʉ, ‘as ‘veys sũ‘myɑ kia‘sãʉ puɾa‘ki]

(5) chifre

[‘a ‘mosa ‘ki ka‘za ‘cũ mɔɾe‘nĩɲu ‘ɛ ‘pa lɛ‘va [‘ifi, sa‘bya?]

(6) negra/preta

[‘nega ‘peta ‘ɛ ‘ũa ‘nɔta ‘di ‘seys ‘kõtu]

(7) crioulo

[‘foy ‘õdi foh‘mo ‘ɛsa kõmuni‘dadi kay‘ãna ‘dus ki‘olu]

(8) satisfeita

[‘a ‘zɛ̃ti fi‘kava ‘tudu [ati‘feta]

Tabela com vocábulos, ocorrências e transcrições

| DISSIMILAÇÃO NOS GRUPOS CONSONANTAIS | | | | | |
|--------------------------------------|------------|---------------|---------------------------------|------------|-------------|
| Dissimilação do grupo <i>pr</i> | | | Dissimilação do grupo <i>br</i> | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| comprar | compá | [kõ‘pa] | lembro | lembu | [‘lẽbu] |
| pronto | pontu | [‘põtu] | quebrava | quebava | [kɛ‘bava] |
| aproveitava | apuveitava | [apuvey‘tava] | sobre | sõbi | [‘sobɪ] |
| aproveita | apuveita | [apu‘veyta] | quebraram | quebaram | [kɛ‘barãʉ] |
| aproveito | apuveito | [apu‘veytu] | dezembro | dezembu | [dɛ‘zɛ̃bu] |
| comprado | compádo | [cõ‘padu] | novembro | novembu | [nɔ‘vẽbu] |
| primeira | pêmêra | [pe‘mera] | sobra | sóba | [‘sɔba] |
| pra aquilo | páquilo | [pa‘kilu] | | | |

| | | | | | |
|---------------------------------|-------------------|--------------------|---------------------------------|-------------------|--------------------|
| aprender | apender | [apẽ'de] | pobre | póbi | ['pɔbi] |
| projeto | pojeto | [pɔ'ʒetu] | outubro | oitubu | [oi'tubu] |
| comprimido | compimido | [kôpi'midu] | | | |
| problema | pobrema | [pɔ'brema] | | | |
| preta | pêta | ['peta] | | | |
| prefeito | pêfeito | [pe'feytu] | | | |
| presente | pesente | [pe'zêti] | | | |
| procissão | pócissão | [pɔsi'sãu] | | | |
| Dissimilação do grupo tr | | | Dissimilação do grupo dr | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| quatro | quatu | ['k'atu] | padre | padi | ['padi] |
| letra | lêta | ['leta] | pedra | péda | ['pɛda] |
| dentro | dentu | ['dêtu] | pedrinha | pédinha | [pe'dina] |
| outra | ôta | ['ota] | comadre | cumadi | [ku'madi] |
| noutro | nôtu | ['notu] | ladrão | ladão | [la'dãu] |
| entro | entu | ['êtu] | pedreiro | pederu | [pe'deru] |
| trabalha | tabaia | [ta'baya] | madrugada | madugada | [madu'gada] |
| registrado | registado | [xɛʒi'f'radu] | padrinho | padim | [pa'dĩ] |
| encontrava | encontava | [êkô'tava] | | | |
| cadastro | cadasto | [ka'daftu] | | | |
| demonstrado | demonstado | [demõ'f'radu] | | | |
| contrário | contário | [kô'tariu] | | | |
| Dissimilação do grupo fr | | | Dissimilação do grupo gr | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| frente | fenti | ['fêti] | negra | nega | ['nega] |
| chifre | chifi | ['fifi] | negro | negu | ['negu] |
| | | | graças | gaças | ['gasas] |
| | | | agradeço | agadeçu | [aga'desu] |
| | | | igreja | igêja | [i'geʒa] |
| | | | negrinho | neguinho | [ne'gĩ] |
| | | | grupo | gupo | ['gupu] |
| | | | sogra | sóga | ['sɔga] |
| | | | sogro | sôgu | ['sɔgu] |
| | | | grande | gandi | ['gãdi] |
| Dissimilação do grupo cr | | | Dissimilação do grupo vr | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| crioulo | quiôlo | [ki'olu] | palavra | palava | [pa'lava] |
| criança | quiança | [ki'ãsa] | | | |
| criação | quiação | [kia'sãu] | | | |

Tabela 11. Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de *dissimilação* nos grupos consonantais. Fonte: autora.

| OUTROS CASOS DE DISSIMILAÇÃO | | | | | |
|---|-------------------|--------------------|---|-------------------|--------------------|
| CASO 1: /z/ → /ʒ/ | | | CASO 2: /s/ → /ʃ/ | | |
| Mudança do fonema /z/ para o /ʒ/ | | | Mudança do fonema /s/ para o /ʃ/ | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| exigir | ijiji | [iʒiʒi] | satisfeita | chatifêta | [ʃatifeta] |
| exagerada | ijajerada | [iʒaʒɛrada] | situação | chituação | [ʃituasãu] |
| | | | disse | diche | [diʃi] |

Tabela 12. Vocábulos, ocorrências e transcrições de outros casos do fenômeno de *dissimilação*. Fonte: autora.

Gráfico

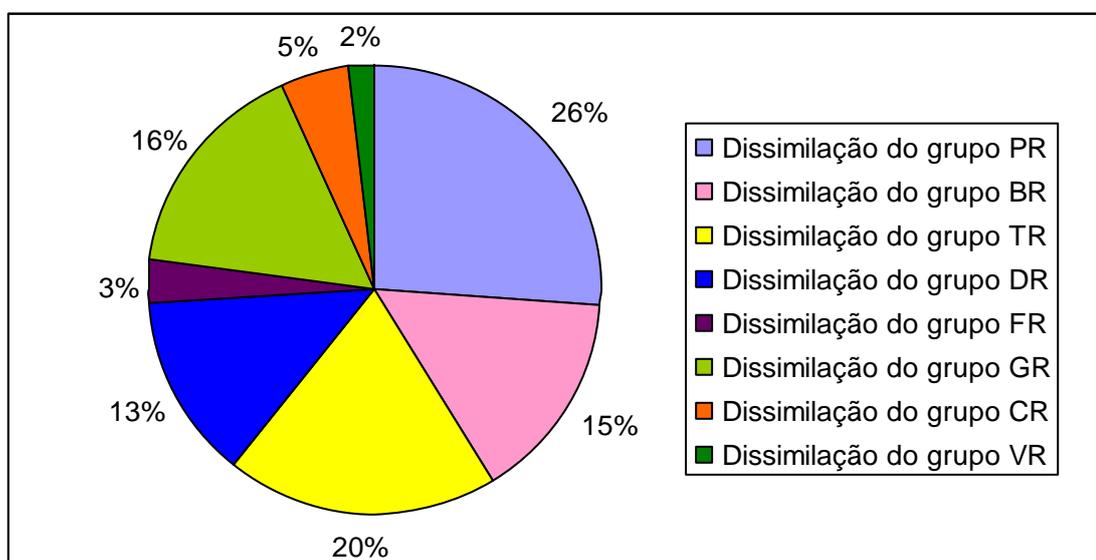


Gráfico 12 - Dissimilações em grupos consonantais. Fonte: autora.

Comentários

Encontramos no falar caianense, grande incidência de dissimilação nos grupos consonantais *pr* (26%), *tr* (20%), *gr* (16%), *br* (15%) e *dr* (13%). Esses grupos consonantais possuem em comum a formação: oclusiva + *r*, o que nos faz imaginar que as consoantes orais propiciam um melhor ambiente para o apagamento da vibrante (Gráfico 12).

Ainda encontramos, em menor frequência, a dissimilação dos grupos consonantais *cr* (5%), *fr* (3%) e *vr* (2%) (Gráfico 12).

Em outros casos de dissimilação encontrados no falar caianense, observamos as fricativas vozeadas alveolares surda e sonora /s/ e /z/ serem transformadas nas fricativas alveopalatais surda e sonora /ʃ/ e /ʒ/, como em *exigir* → *ijiji* e *disse* → *diche*, respectivamente.

3.1.9 Análise das ocorrências de *metátese* em Caiana dos Crioulos

Na comunidade pesquisada, encontramos metáteses progressivas e regressivas, ocorrendo principalmente através da transposição da vibrante /r/ em início de palavra, como demonstrado a partir da análise a seguir:

Ocorrências em contexto frasal

(1) perguntaram

[ĩ'te a'ki 'nũ pɾɛgũ 'taru 'esa iʃ'tɔɾa 'dus kilõ'bɔla 'nãu]

(2) termina

[tudu tɾɛ'mina 'k'wãnu 'da 'fomi]

(3) porque

[pɾu'ke 'nu 'meuʃ 'tẽpu 'as kri'ãsa 'tija 'mays aduka'sãu]

(4) terceiro

[ʒa 'ɛ 'u tɾɛ'seru 'onu]

(5) martelando

[a 'ʒẽti 'fika 'si matɾɛ'lãnu]

Tabela com vocábulos, ocorrências e transcrições

| METÁTESES | | | | | |
|---|------------|--------------|--|------------|--------------|
| Metáteses regressivas (transposição de um fonema da direita para esquerda) | | | Metáteses progressivas (transposição de um fonema da esquerda para direita) | | |
| Palavra | Ocorrência | Transcrição | Palavra | Ocorrência | Transcrição |
| perguntaram | preguntaru | [pɾɛgũ'taru] | procurar | percurá | [pɛhku'ra] |
| termina | tremina | [tɾɛ'mina] | martelando | matrelanu | [matɾɛ'lãnu] |
| porque | pruque | [pɾu'ke] | | | |
| durmo | drumu | ['drumu] | | | |
| terceiro | trecêro | [tɾɛ'seru] | | | |
| depois | despoi | [des'pɔj] | | | |
| encontrava | encrontava | [ẽkrõ'tava] | | | |
| encontro | encronto | [ẽ'krõtu] | | | |
| encontra | encronta | [ẽ'krõta] | | | |

Tabela 13. Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de *metátese*. Fonte: autora.

Gráfico

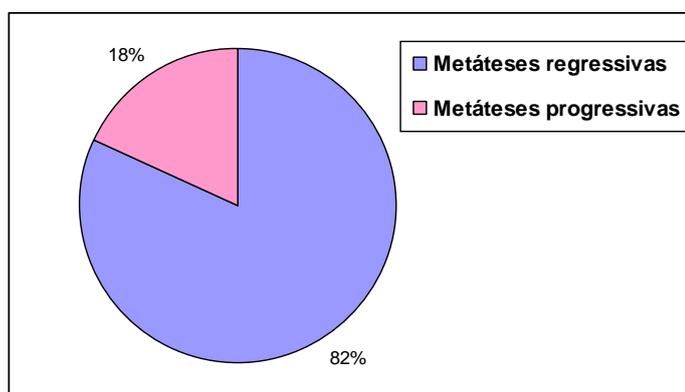


Gráfico 13 - Metáteses progressivas e regressivas. Fonte: autora.

Comentários

A maioria expressiva das ocorrências de metátese (82%) deu-se na transposição da vibrante /r/ da direita para esquerda, observada tanto no deslocamento da vibrante na primeira sílaba da palavra, como no exemplo: terceiro → *trezero*, como também, no deslocamento da vibrante da terceira sílaba para segunda sílaba, como em encontro → *encronto*. Observou-se também uma ocorrência de transposição da fricativa surda alveolar /s/ da segunda sílaba para primeira sílaba: depois → *despoi*.

Encontrou-se ainda, dois casos de deslocamento da vibrante /r/ da esquerda para direita (18%). O primeiro, em início de sílaba e o segundo deslocando-se da primeira para segunda sílaba.

3.1.10 Análise das ocorrências de *apócope* em Caiana dos Crioulos

Os casos de apóopes encontrados no falar da comunidade negra de Caiana dos Crioulos foram listados a seguir. Assim como em Helvécia²⁸, registramos o apagamento da vibrante /r/ nos verbos infinitivos de 1^a, 2^a e 3^a conjugação, além de alguns substantivos. Também encontramos o apagamento da glide /w/, da sibilante /s/ e de sílaba, principalmente formada pela nasal palatal /n/ mais vogal /u/, como demonstramos a seguir através das tabelas e gráficos.

²⁸ Ver página 51.

Ocorrências em contexto frasal

(1) deitar/assentar/lavar

[ˈnɔsu seˈɲo ˈmi dɛˈfɛda, ˈeu ˈnũ ˈvo ˈla deyˈta pukuˈla, ˈnẽ ˈmi asẽˈta, ˈnẽ laˈva ˈropa]

(2) conhecer

[ˈvĩ kõneˈse kapuˈera ˈũ ˈtẽpu ˈdesi]

(3) for

[ˈkʷanu ˈfo ˈkõ sehˈmey, ˈseti ˈmey, ˈta kɔˈxẽnu ˈpa ˈka]

(4) leitor

[ˈnũ ˈtevi ˈũ leyˈto ˈki diskuˈbrisi ˈnada]

(5) título

[ˈteɲu ˈu ˈtitu ˈdi pahˈteɾa, ˈteɲu ˈtudu]

(6) fogãozinho/ jacarezinho

[ˈtɪɲa fugãuˈzĩ ˈdi ʒakaɾɛˈzĩ ˈki a ˈʒẽti kõˈpava]

(7) somos/temos

[ˈnɔɣ ˈsomu ˈpɾeta, ˈmay ˈtemu ˈu ˈki kuˈme]

(8) difícil

[ˈvay ˈse diˈfisi diˈmay]

Tabela com vocábulos, ocorrências e transcrições

| Apócope do /r/ | | | | | |
|--|------------|-------------|--|------------|-------------|
| Em verbos infinitivos de 1ª conjugação | | | Em verbos infinitivos de 2ª conjugação | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| falar | falá | [faˈla] | conhecer | conhecê | [kõneˈse] |
| comprar | compá | [kõˈpa] | dizer | dizê | [diˈze] |
| casar | casá | [kaˈza] | puder | puđê | [puˈde] |
| tirar | tira | [tiˈra] | bater | batê | [baˈte] |
| chegar | chegá | [ʃeˈga] | esconder | escondê | [iskõˈde] |
| escutar | escutá | [iskuˈta] | fazer | fazê | [faˈze] |
| amarrar | amarrá | [amaˈxa] | amanhecer | amanhecê | [amãɲeˈse] |
| deitar | deitá | [deyˈta] | quiser | quisé | [kiˈzɛ] |
| assentar | assentá | [asẽˈta] | tiver | tivé | [tiˈvɛ] |
| lavar | lavá | [laˈva] | aprender | aprendê | [aprẽˈde] |
| botar | botá | [bɔˈta] | supor | supô | [suˈpo] |
| contar | contá | [kõˈta] | entender | entendê | [ẽtẽˈde] |
| parar | pará | [paˈra] | | | |
| arrancar | arrancá | [axãˈka] | | | |
| confiar | confiá | [cõfiˈa] | | | |
| plantar | prantá | [prãˈta] | | | |
| ganhar | ganhá | [gaˈɲa] | | | |

| suar trabalhar | suá trabaiá | [suˈa] [trabaˈya] | | | |
|----------------------------|--------------------|-----------------------------|---|--|--|
| Em verbos de 3ª conjugação | | | Em substantivos | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| for cair dormir | fô caí dormi | [ˈfo] [kaˈi] [duhˈmi] | batedor cantador cantor leitor lugar melhor líder | batedô cantadô cantô leitô lugá melhó lídi | [bateˈdo] [kãtaˈdo] [kãˈto] [leyˈto] [luˈga] [meˈλɔ] [ˈlidi] |

Tabela 14. Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de *apócope* do /r/. Fonte: autora.

| Apócope de sílaba | | | | | |
|-------------------|------------|-------------|----------------|-------------------|--------------------|
| Substantivo | | | Adjetivos | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| sábado | sábu | [ˈsabu] | verde | veri | [ˈveri] |
| pouquinho | pôquim | [poˈki] | novinho | novim | [noˈvi] |
| copinho | copim | [kɔˈpi] | fofinho | fofim | [foˈfi] |
| dinheirinho | dinhêrim | [dĩɲeˈri] | caidinho | caidim | [kayˈdi] |
| caminho | camim | [cãˈmi] | Pronome | | |
| bebezinho | bébézim | [bɛbɛˈzi] | palavra | ocorrência | transcrição |
| vasinho | vasim | [vaˈzi] | tudinho | tudim | [tuˈdi] |
| tiquinho | tiquim | [tiˈki] | | | |
| banquinho | banquim | [bãˈki] | | | |
| pauzinho | pauzim | [pauˈzi] | | | |
| foguinho | foguim | [foˈgi] | | | |
| molequinho | mulequim | [mulɛˈki] | | | |
| presepinho | presepim | [prezeˈpi] | | | |
| banho | bãim | [ˈbãi] | | | |
| troquinho | troquim | [troˈki] | | | |
| cafezinho | cafezim | [kafɛˈzi] | | | |
| povinho | povim | [poˈvi] | | | |
| golinho | golim | [gɔˈli] | | | |
| minutinho | minutim | [minuˈti] | | | |
| casalzinho | casalzim | [kazaʊˈzi] | | | |
| saquinho | saquim | [saˈki] | | | |
| pertinho | pertim | [pɛhˈti] | | | |
| remediozinho | remedim | [xɛmɛˈdi] | | | |
| vizinho | vizim | [viˈzi] | | | |
| trabalhinho | trabalhim | [trabaˈli] | | | |
| netozinho | netozim | [nɛtuˈzi] | | | |
| parênteses | parentis | [paˈrɛtis] | | | |
| título | titu | [ˈtitu] | | | |
| pirãozinho | pirãozim | [pirãʊˈzi] | | | |
| fogãozinho | fogãozim | [fugãʊˈzi] | | | |
| jacarezinho | jacarezim | [ʒakarɛˈzi] | | | |
| grupinho | grupim | [gruˈpi] | | | |
| lugarzinho | lugazim | [lugaˈzi] | | | |
| cavaquinho | cavaquim | [kavaˈki] | | | |

Tabela 15. Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de *apócope* de sílaba. Fonte: autora.

| Apócope do /s/ | | | | | |
|----------------|------------|--------------|-----------|------------|-------------|
| Verbos | | | Advérbios | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| vamos | vamu | [ˈvāmu] | mais | mai | [ˈmay] |
| somos | somu | [ˈsōmu] | depois | depoi | [deˈpoy] |
| temos | temu | [ˈtēmu] | antes | anti | [ˈāti] |
| discutimos | discutimu | [diskuˈtimu] | demais | dimai | [diˈmay] |

Tabela 16. Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de *apócope* do /s/. Fonte: autora.

| Apócope do /l/ | | | | | |
|----------------|------------|-------------|-----------|------------|-------------|
| Substantivos | | | Advérbios | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| final | finá | [fiˈna] | difícil | difíci | [diˈfisi] |
| Miguel | Migué | [miˈgɛ] | | | |
| Rafael | Rafaé | [xafaˈɛ] | | | |

Tabela 17. Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de *apócope* do /l/. Fonte: autora.

Gráficos

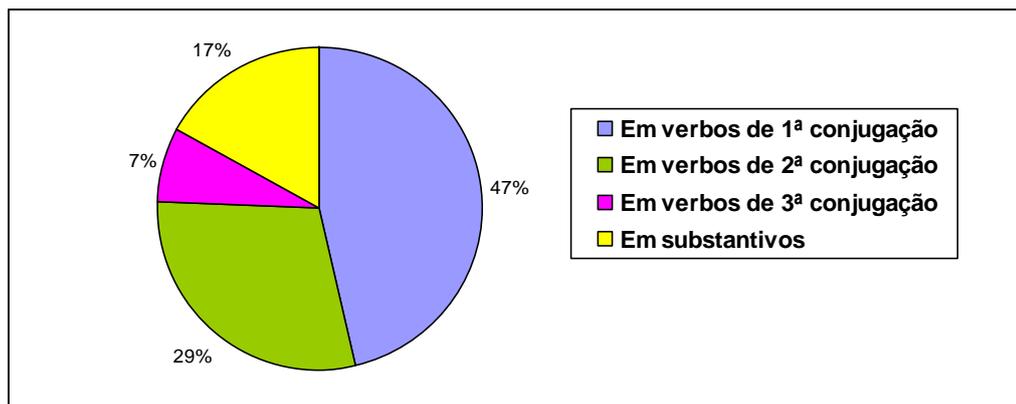


Gráfico 14 - Apócope do /t/. Fonte: autora.

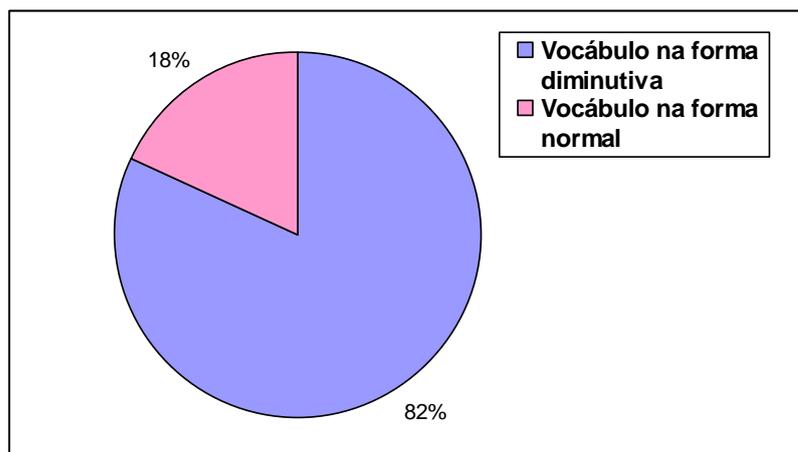


Gráfico 15 - Apócope de sílaba. Fonte: autora.

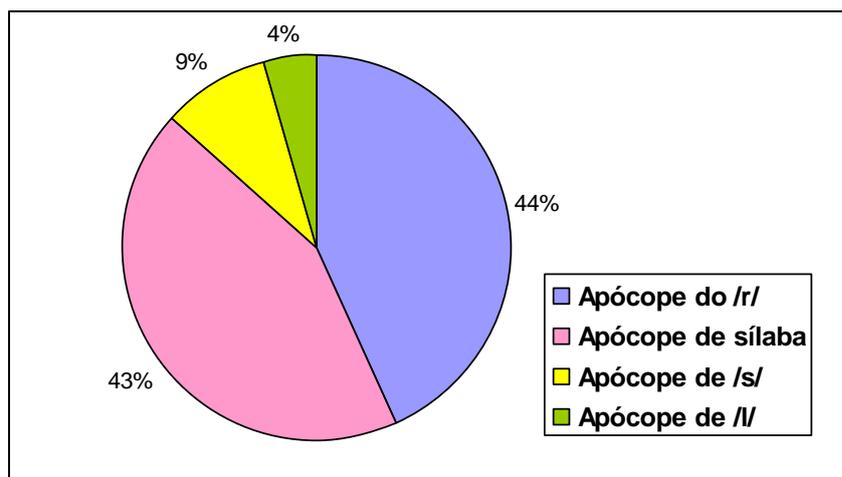


Gráfico 16 - Apóopes em Caiana dos Crioulos. Fonte: autora.

Comentários

Percebemos que em Caiana, assim como ocorre de forma geral, tanto na linguagem culta, quanto na popular brasileira, o /r/ é apocopado em todos os verbos infinitivos de 1ª, 2ª e 3ª conjugação (gráfico 14). Com relação às terminações, observamos que a maioria dos verbos empregados no falar caianense são de 1ª e 2ª conjugação, sendo assim, verificamos 47% de apóopes em *-ar* e 29% de apóopes em *-er*. Sobre a apócope do /r/ em substantivos, verificamos que a maioria ocorre em oxítonos, como *leitor* → *leitô*.

Registramos, também, expressivo número de apóopes em sílabas (Gráfico 15), principalmente, em vocábulos na forma diminutiva (82%), como em *grupinho* → *grupim*. Mesmo no pequeno número de apócope de sílaba em vocábulo na forma normal (18%), observamos que quase metade dessa percentagem refere-se a vocábulos que terminam com consoante nasal palatal sonora /ñ/ mais vogal alta posterior /u/, como *caminho*, *vizinho* e *banho*, ou seja, com a mesma terminação dos vocábulos no diminutivo, à exceção de *parêntesis* → *parentis*, *título* → *títu*, *verde* → *veri* e *sábado* → *sábu*.

Com relação à apócope do /s/, percebemos que é comum o apagamento da sibilante /s/ em verbos conjugados na 1ª pessoa do plural do presente do indicativo, como *vamos* → *vamu*, além de alguns advérbios. A queda da glide /w/ foi observada em substantivos próprios, comuns e em adjetivo.

A partir das ocorrências registradas e analisadas, percebemos que o fenômeno de apagamento da vibrante (44%) e da última sílaba dos vocábulos diminutivos é mais expressivo em Caiana, do que o apagamento da sibilante /s/ (9%) e da glide /w/ (4%), o que

decorre do fato, como dito anteriormente, de haver apócope em todos os verbos infinitivos (Gráfico 16).

3.1.11 Análise das ocorrências de *aférese* em Caiana dos Crioulos

Em Caiana, assim como ocorre de forma geral na linguagem popular brasileira, observamos que é corrente a aférese de sílaba nas várias conjugações do verbo *estar*, bem como, a queda da vogal baixa central /a/ em certos verbos, substantivos, pronomes e adjetivos, conforme organizamos na tabela e gráfico abaixo.

Ocorrências em contexto frasal

(1) **estou**

[‘oʒi ‘ĩ ‘dya ‘ʒa ‘to ‘may diʃtʁa‘ida]

(2) **atrasado**

[tʁabay‘o a‘ki ‘õnu tʁa‘zadu]

(3) **estando**

[‘tãnu ‘ĩ ‘kaza, ‘elis ‘bɔta]

(4) **apanhar/apanhava**

[‘nũ ‘tĩʒa ‘u di‘ɲeʁu ‘pa pã‘ɲa, ‘nũ pã‘ɲava]

(5) **esteja**

[tau‘veys ‘a ‘ʒẽti ‘nãu ‘teʒi ‘mũtu a‘lehta ‘pus ‘kazu diskʁavi‘dãu]

(6) **agricultor**

[‘mĩʒa pʁɔfi‘sãu ‘ε gʁiku‘to]

Tabela com vocábulos, ocorrências e transcrições

| AFÉRESE | | | | | |
|-----------|------------|-------------|-----------------|-------------------|--------------------|
| Verbos | | | Substantivos | | |
| Palavra | Ocorrência | Transcrição | Palavra | Ocorrência | Transcrição |
| estou | tô | [‘to] | associação | sociação | [sɔsia‘sãu] |
| estar | tá | [‘ta] | agricultor | gricutô | [gʁiku‘to] |
| estava | tava | [‘tava] | Pronomes | | |
| estando | tanu | [‘tãnu] | Palavra | Ocorrência | Transcrição |
| estamos | tamu | [‘tãmu] | youê | cê | [‘se] |
| acabou-se | cabôsse | [ka‘bosi] | youês | cês | [‘seys] |
| apanhar | panhá | [pã‘ɲa] | aqueles | queles | [‘kelis] |

| | | | | | |
|--|----------------------------------|---|-----------|------------|-------------|
| apanhava apanha esteja esteja | panhava panha têja têje | [pãˈɲava] [ˈpãɲa] [ˈteʒa] [ˈteʒ] | Adjetivos | | |
| | | | Palavra | Ocorrência | Transcrição |
| | | | atrasado | trasado | [traˈzadu] |

Tabela 18. Vocábulo, ocorrências e transcrições do fenômeno de *aférese*. Fonte: autora.

Gráficos



Gráfico 17 - Aféreses em Caiana dos Crioulos. Fonte: autora.

Comentários

Observamos que em Caiana é comum a aférese da sílaba no verbo *estar*, e em suas diversas formas verbais e flexões, assim como observamos a queda de sílaba inicial no pronome de tratamento *você*, no singular e plural, totalizando 53% de ocorrências de aférese em sílaba. Registramos ainda, a aférese do /a/, 47%, no verbo *apanhar* e suas flexões, bem como nos substantivos *associação*, *agricultor* e no pronome *aqueles* (gráfico 17).

3.1.12 Análise das ocorrências de *prótese* em Caiana dos Crioulos

Encontramos em Caiana dos Crioulos, prótese do *a* em alguns verbos e no advérbio *depois* → *adepoi*. A seguir, listamos esses casos em situação frasal e em tabela.

Ocorrências em contexto frasal

(1) *depois*

[ˈfoy adeˈpoy ˈki ˈeu ˈsobi ˈdu saˈpatu]

(2) *planta/planto*

[ˈa ˈzẽti aˈplãta ˈu ˈmiy]

[traˈbalu ˈtodu ˈdya, aˈprãtu ˈu ˈmiy, xeˈkoy tuˈdĩ ˈdi ˈnovu]

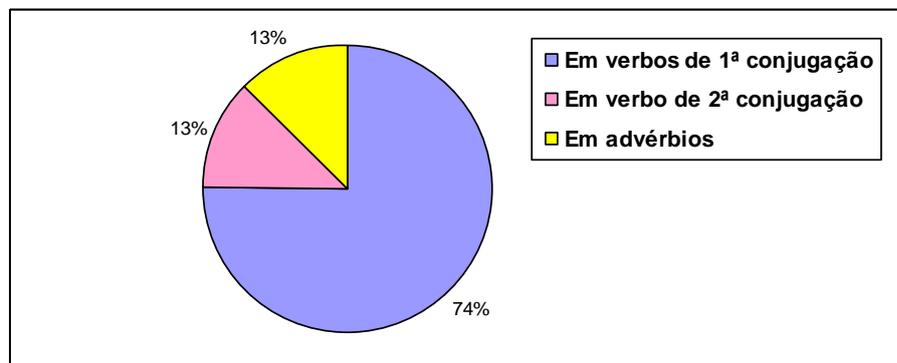
(3) levantar[pu'ke 'nũ 'sabi alẽvã'ta 'kaza]**(4) esqueceu**[a 'ʒẽti 'si aseske'seu 'das 'zɔŋa]**(5) rodeava**[nũ 'tĩŋa 'u di'neŋu 'pa pã'ŋa... 'sɔ axudi'ava 'nɛ?]**(6) visitei**[a'i 'eu avizi'tey tã'bẽ 'u katũ'bi]**(7) voar**[ãtiga'mẽti 'nũ 'tĩŋa 'esa i'f'ɔŋa 'dah 'mosa avu'a 'u 'kaʃu 'pas 'ota pe'ga 'nãu]

Tabela com vocábulos, ocorrências, transcrições e contextos

| PRÓTESE DO /A/ | | | |
|----------------|-------------|--------------|--------------|
| Palavra | Ocorrência | Transcrição | Contexto |
| depois | adepoi | [ade'pɔj] | Antes do /d/ |
| planta | aplanta | [a'plãta] | Antes do /p/ |
| planto | apranto | [a'prãtu] | Antes do /p/ |
| levantar | alevantar | [alẽvã'ta] | Antes do /l/ |
| esqueceu | assesqueceu | [aseske'seu] | Antes do /s/ |
| rodeava | arrudiava | [axudi'ava] | Antes do /r/ |
| visitei | avisitei | [avizi'tey] | Antes do /v/ |
| voar | avoar | [avu'a] | Antes do /v/ |

Tabela 19. Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de *prótese*. Fonte: autora.

Gráfico

**Gráfico 18 -** Próteses do /a/. Fonte: autora.

Comentários

Em Caiana dos Crioulos, percebemos que a prótese do /a/ ocorre em verbos, principalmente de 1ª conjugação, 74% (Gráfico 18) distribuindo-se antes dos fonemas consonantais /d/, /p/, /l/, /r/, /s/, /ʎ/, /v/. Além dos verbos terminados em *-ar*, que listamos na tabela, registramos também prótese em *esquecer* → *assesquecê* e em *depois* → *adepois*.

3.1.13 Análise das ocorrências de *síncope* em Caiana dos Crioulos

Em Caiana, percebemos que as síncopes mais registradas referem-se à supressão do /r/ e /s/ em coda silábica, como demonstrado na análise a seguir.

Ocorrências em contexto frasal

(1) nasce

[tẽ pe'soa 'ki 'nasi a'ki 'i 'muytu 'nasi 'na si'dadi]

(2) mesmo

[elis 'memu brĩ'kavu 'kũ 'a fã'mya 'toda]

(3) porque

[pu'ke 'tĩna lâpa'rina]

(4) parte

[da 'pati 'da 'noyva 'i 'da 'pati 'du 'noyvũ]

(5) também

[a'ki 'tĩna 'pa fa'ze tã'mẽ]

[a'te 'sĩku 'ɔra 'eũ 'vo 'pa 'mĩna is'kɔla tõ'mẽ]

(6) caboclo

[a'ki 'ε tɔ'xãũ 'du ka'boku 'brabu]

(7) naturalidade

[eũ pa'sava na'kela may'ɔ natu'ri'dadi]

Tabela com vocábulos, ocorrências e transcrições

| SÍNCOPE | | | |
|---------------------------------|------------|-------------|-------------------|
| Síncope do /r/ em coda silábica | | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | classe gramatical |
| perguntava | péguntava | [pɛgũ'tava] | verbo |
| surge | sugi | ['suʒi] | verbo |
| parte | páti | ['pati] | substantivo |
| cerveja | ceveja | [se'veʒa] | substantivo |
| conversa | cunvéssa | [kũ'vesa] | substantivo |
| cirurgia | cirugia | [siru'ʒya] | substantivo |
| perto | petu | ['petu] | advérbio |
| tarde | tadi | ['tadi] | advérbio |
| porque | puquê | [pu'ke] | conjunção |
| Síncope do /s/ em coda silábica | | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | classe gramatical |
| nasce | naci | [na'si] | verbo |
| mesmo | memu | ['memu] | adjetivo |
| descendente | decendenti | [desẽ'dêti] | substantivo |
| raspagem | rapagi | [xa'paʒi] | substantivo |
| Síncope do /b/ | | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | classe gramatical |
| também | tamém | [tãmẽ] | advérbio |
| também | tomém | [tõmẽ] | advérbio |

Tabela 20. Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de *síncope*. Fonte: autora.

Gráfico

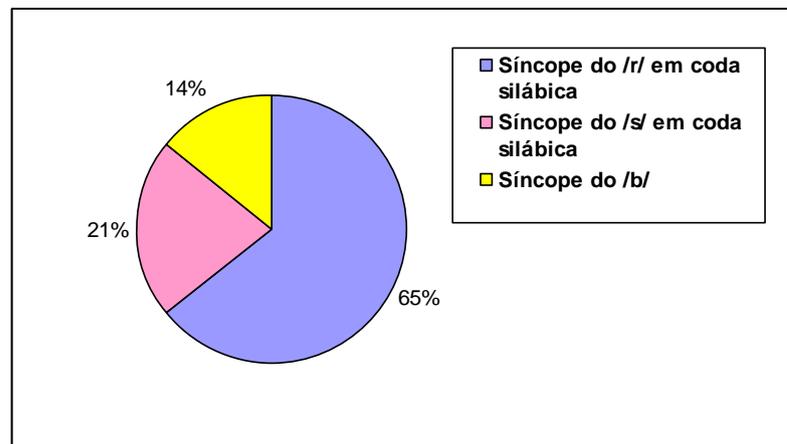


Gráfico 19 - Síncopes em Caiana dos Crioulos. Fonte: autora.

Comentários

Percebemos que em Caiana é recorrente a síncopa do /r/ em coda silábica (65%), ocorrendo principalmente em verbos, substantivos e na conjunção *porque* → *puquê*. Também percebemos grande incidência de supressão do /s/ em coda silábica (21%), principalmente em frases com o adjetivo *mesmo* → *memu*. A síncopa do /b/ (14%) é forma comuníssima na

pronúncia do advérbio *também* → *tamém, tomém*. Além desses casos de supressão de fonema em meio de vocábulo registramos a síncope do /l/ em *caboclo* → *cabôcu*, a síncope de sílaba na proparoxítora *bêbado* → *bebo* e na paroxítora *naturalidade* → *naturidade*.

3.1.14 Análise das ocorrências de *perda da nasalização final* em Caiana dos Crioulos

Na comunidade de Caiana, observamos a perda da nasalização final em verbos na 3ª pessoa do plural na 1ª, 2ª e 3ª conjugações, assim como, percebemos o desaparecimento da nasalidade nos ditongos átonos finais, como *passagem* → *passagi*.

Ocorrências em contexto frasal

(1) brincavam

[‘elis ‘memu brĩ‘kavu ‘cũ ‘a fã‘mya ‘toda]

(2) fizeram

[a‘i ‘kada ‘ka fi‘zεru ‘seu ka‘xĩ]

[kõʃtu‘iru ‘afu ‘ki ‘ũa ‘kaʃa ‘daga ‘i fi‘zεru ‘a ãkãna‘sãu ‘da ‘aga]

(3) vieram

[vi‘εru disku‘bri ‘ũa... ‘ũa... ku‘mε ‘ki ‘diy... ti‘zoʀu]

(4) coragem

[‘may nĩ ‘gẽ ‘tevi kɔ‘raʒi a‘ĩda]

(5) coletagem

[‘nũka ‘fi ‘ũa siru‘ʒya, ‘nũka ‘fi ‘ũa kɔlε‘taʒi]

(6) lobisomem

[‘a ‘ʒẽti ‘nũka ‘viu ‘nãu, ‘may ‘tĩna ‘esi lubi‘zomi]

Tabelas com vocábulos, ocorrências e transcrições

| PERDA DA NASALIZAÇÃO FINAL | | | | | |
|---|------------|-------------|---|------------|--------------|
| Desnasalização em verbos de 1ª conjugação | | | Desnasalização em verbos de 2ª conjugação | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| habituararam | habituaru | [abitu‘aru] | tiveram | tiveru | [ti‘veru] |
| arrumaram | arrumaru | [axu‘maru] | resolveram | resolveru | [xezou‘veru] |
| brincavam | brincavu | [brĩ‘kavu] | perceberam | perceberu | [pese‘beru] |
| arrancaram | arrancar | [axã‘karu] | fizeram | fizeru | [fi‘zeru] |
| entraram | entáru | [ẽ‘taru] | disseram | disseru | [di‘seru] |

| | | | | | |
|--|-------------------|--------------------|--|-------------------|--------------------|
| tiraram | tiraru | [ti'raru] | morreram | morreru | [mo'xeru] |
| deixaram | dexaru | [de'faru] | | | |
| colocaram | colocarú | [kɔɓ'karu] | | | |
| quebraram | quebraru | [kɛ'braru] | | | |
| chegaram | chegarú | [ʃe'garu] | | | |
| falaram | falaru | [fa'laru] | | | |
| botaram | botaru | [bɔ'taru] | | | |
| consideraram | consideraru | [kõside'raru] | | | |
| perguntaram | perguntaru | [pɛgũ'taru] | | | |
| separaram | separaru | [ʃepa'raru] | | | |
| Desnasalização em verbos de 3ª conjugação | | | Desnasalização nos ditongos átonos finais | | |
| palavra | ocorrência | transcrição | palavra | ocorrência | transcrição |
| construíram | constuíru | [kõʃtu'iru] | passagem | passagi | [pa'saʒi] |
| vieram | vieru | [vi'ɛru] | viagem | viaji | [vi'aʒi] |
| foram | foru | [ʃoru] | ordem | ordi | [ʔhdi] |
| | | | coletagem | coletagi | [kɔɛ'taʒi] |
| | | | raspagem | rapagi | [xa'paʒi] |
| | | | coragem | coragi | [kɔ'raʒi] |
| | | | lobisomem | lobisomi | [lubi'zomi] |
| | | | jovem | jovi | [ʒɔvi] |
| | | | homem | homi | [ʔomi] |

Tabela 21. Vocábulos, ocorrências e transcrições do fenômeno de *perda da nasalização final*. Fonte: autora.

Gráfico

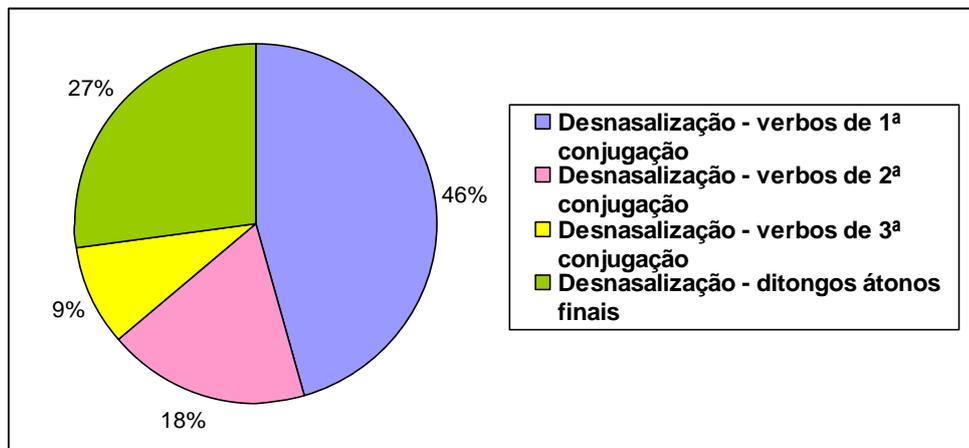


Gráfico 20 - Perda da nasalização final em Caiana. Fonte: autora.

Comentários

Observamos que o processo de perda da nasalização final entre os falantes caianenses ocorre nos verbos de 1ª, 2ª e 3ª conjugação, na 3ª pessoa do plural do pretérito perfeito do indicativo. A maior incidência dessa perda dá-se nos verbos de 1ª conjugação (46%). Além desses casos, também constatamos, como acontece na fala nordestina geral, que é comum a perda da nasalização nos ditongos átonos finais (27%) (Gráfico 20).

3.2 ANÁLISE DOS FENÔMENOS MORFOSSINTÁTICOS ENCONTRADOS EM CAIANA DOS CRIoulos

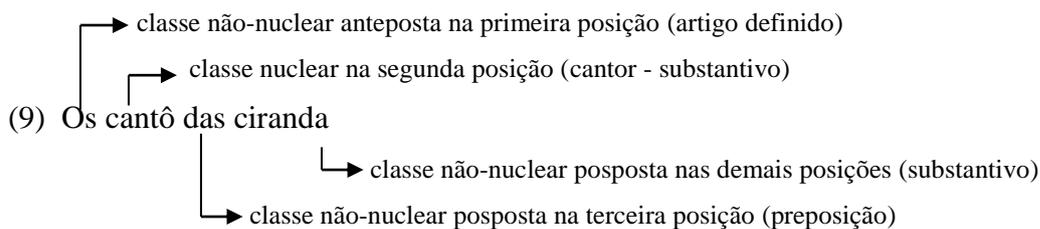
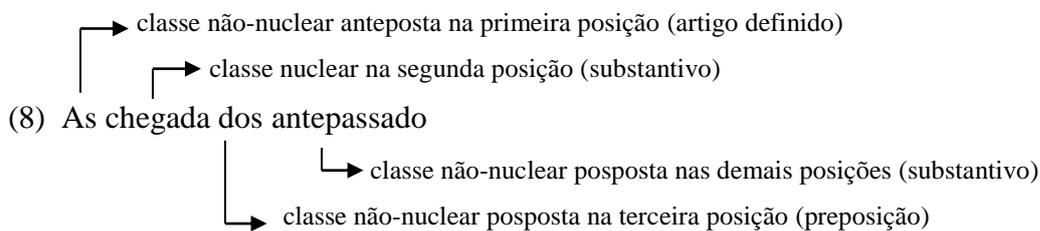
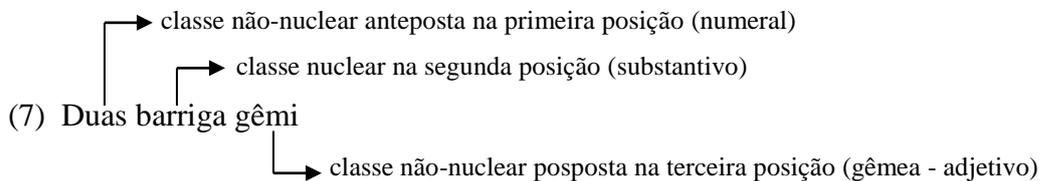
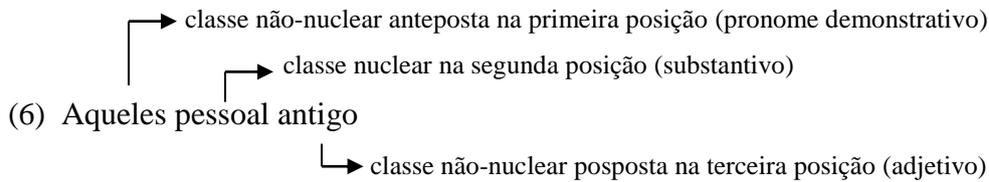
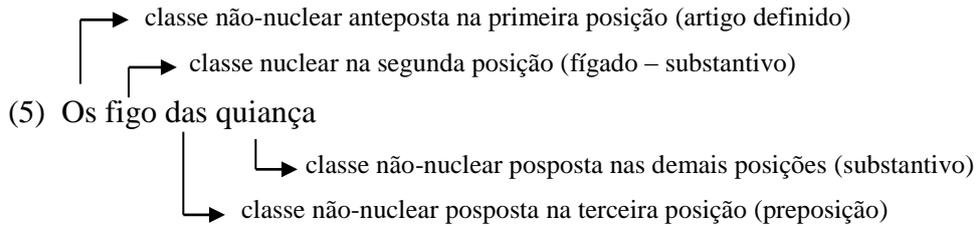
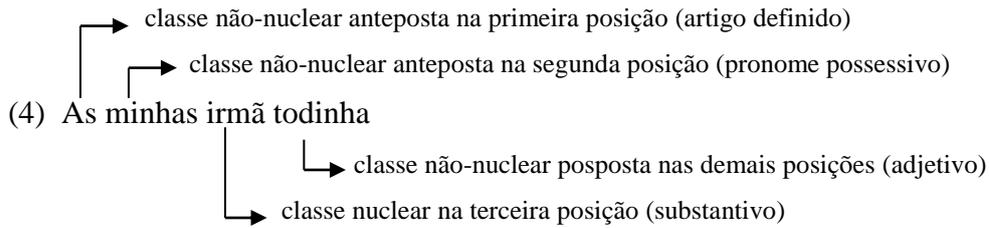
Nesse subcapítulo, continuando nosso intuito, apresentaremos um estudo sobre alguns fenômenos morfo-sintáticos encontrados no falar da comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos, discutindo dessa forma, aspectos da concordância nominal e verbal, estrutura de negação e colocação de pronomes a partir do resultado das inquirições realizadas na comunidade remanescente de quilombo que é foco do nosso estudo.

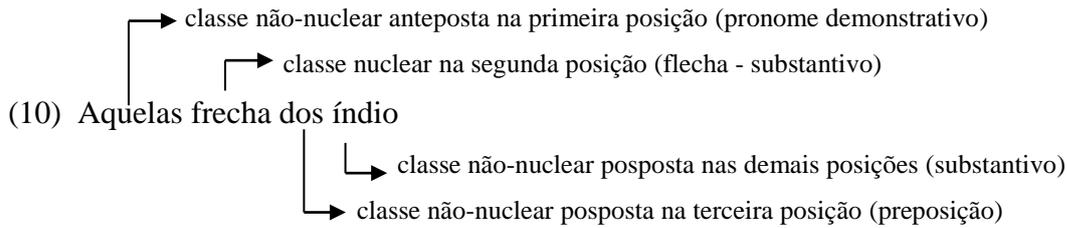
3.2.1 Concordância Nominal

Em Caiana, a partir da análise de 119 casos, observamos as variáveis *posição linear*, *classe nuclear e não-nuclear*, e *classe gramatical* dos elementos do Sintagma Nominal, com o intuito de perceber o papel que essas variáveis exercem no processo de determinação da quantidade de marcas formais de plural na concordância de número. Ainda listamos quatro ocorrências de variação de concordância nominal de gênero registradas na comunidade que estudamos.

Ocorrências levando-se em conta: posição linear, classe nuclear e não-nuclear e classe gramatical

- ┌→ classe não-nuclear anteposta na primeira posição (artigo definido)
- (1) As partêra
- └→ classe nuclear na segunda posição (parteira – substantivo)
-
- ┌→ classe não-nuclear anteposta na primeira posição (pronomes demonstrativos)
- (2) Aqueles tempo
- └→ classe nuclear na segunda posição (substantivo)
-
- ┌→ classe não-nuclear anteposta na primeira posição (artigo definido)
- (3) Os pai da gente
- └→ classe nuclear na segunda posição (substantivo)
- └→ classe não-nuclear posposta na terceira posição (preposição)





Tabelas com resultados das variáveis *posição linear/classe nuclear e não-nuclear* e *classes gramaticais dos elementos do Sintagma Nominal* em Caiana

| CLASSE NÃO-NUCLEAR | | | | | | | |
|-------------------------|--------|-------------------------|--------|------------------------|--------|------------------------------|--------|
| Anteposta na 1ª posição | | Anteposta na 2ª posição | | Posposta na 3ª posição | | Posposta nas demais posições | |
| singular | plural | singular | plural | singular | plural | singular | plural |
| 04 | 115 | 01 | 06 | 08 | 06 | 10 | 0 |

| CLASSE NUCLEAR | | | | | |
|----------------|--------|------------|--------|------------|--------|
| 1ª posição | | 2ª posição | | 3ª posição | |
| singular | plural | singular | plural | singular | plural |
| 0 | 0 | 111 | 0 | 08 | 0 |

| Classe gramatical do 1º elemento do Sintagma Nominal | | | | | |
|--|-------------------|--------------------|-----------------------|---------|----------|
| Artigo definido | Artigo indefinido | Pronome possessivo | Pronome demonstrativo | Numeral | Adjetivo |
| 73 | 11 | 09 | 13 | 09 | 04 |

| Classe gramatical do 2º elemento do Sintagma Nominal | | | |
|--|----------|--------------------|--------------------|
| Substantivo | Adjetivo | Pronome possessivo | Pronome indefinido |
| 113 | 02 | 03 | 01 |

| Classe gramatical do 3º elemento do Sintagma Nominal | | | |
|--|------------|----------|--------------------|
| Substantivo | Preposição | Adjetivo | Pronome indefinido |
| 05 | 11 | 04 | 02 |

| Classe gramatical do 4º elemento do Sintagma Nominal | | |
|--|----------|----------|
| Substantivo | Advérbio | Adjetivo |
| 08 | 01 | 01 |

Tabela 22. Resultado das variáveis *posição linear/classe nuclear e não-nuclear* e *classes gramaticais dos elementos no Sintagma Nominal*. Fonte: autora.

Gráficos

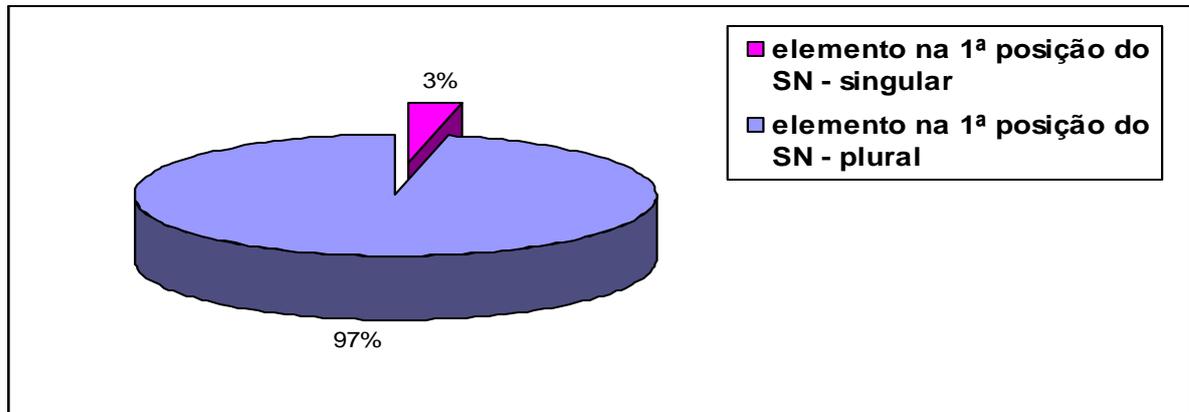


Gráfico 21 – Marca de número na classe não-nuclear anteposta na primeira posição do Sintagma Nominal. Fonte: autora.

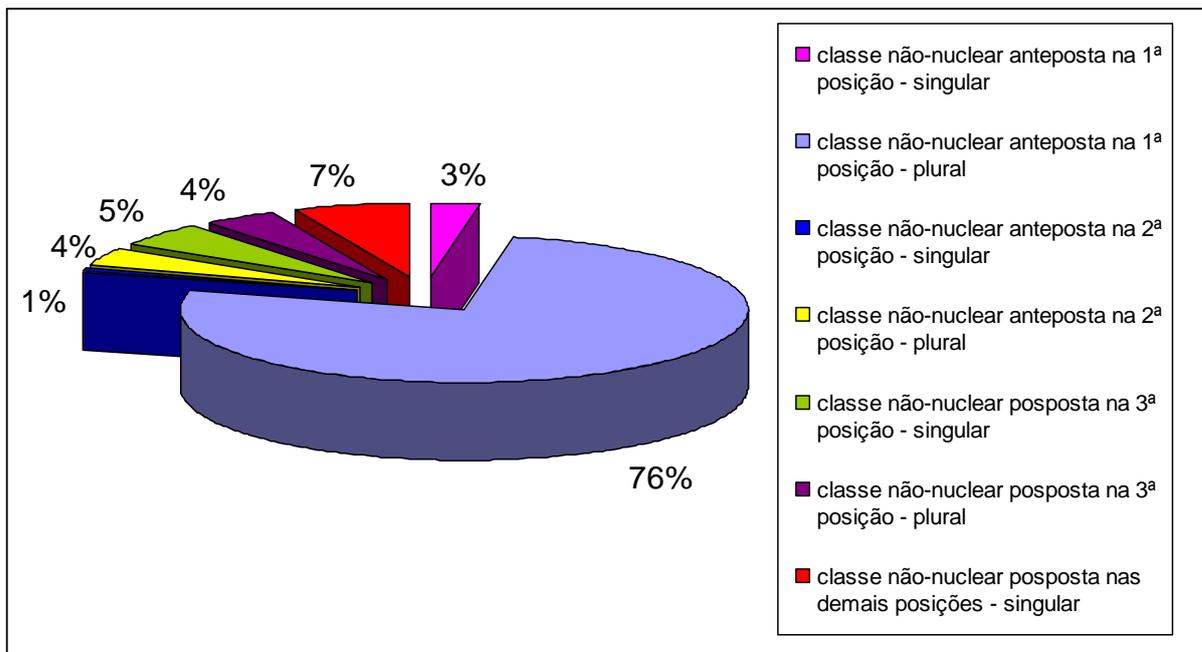


Gráfico 22 - Relação das variáveis *posição linear* e *classe não-nuclear*. Fonte: autora.

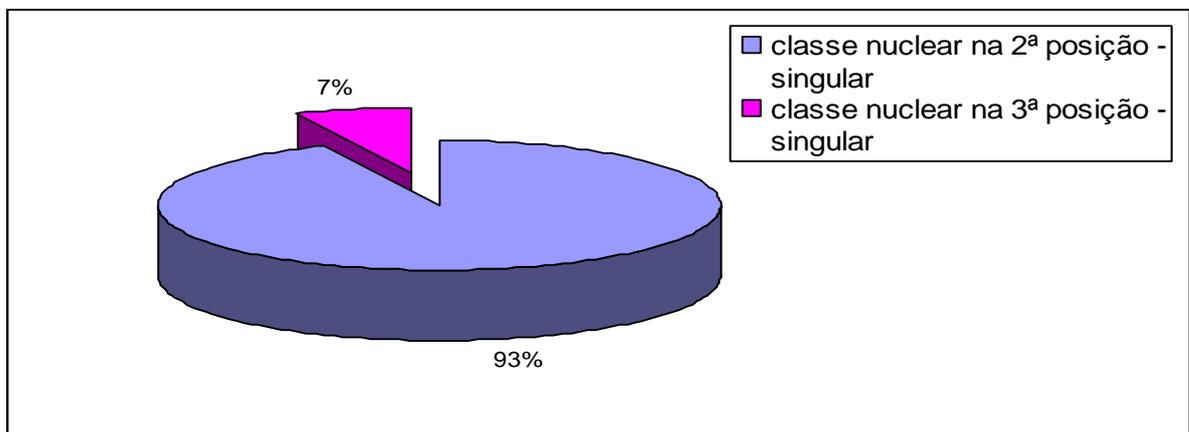


Gráfico 23 – Relação das variáveis *posição linear* e *classe nuclear*. Fonte: autora.

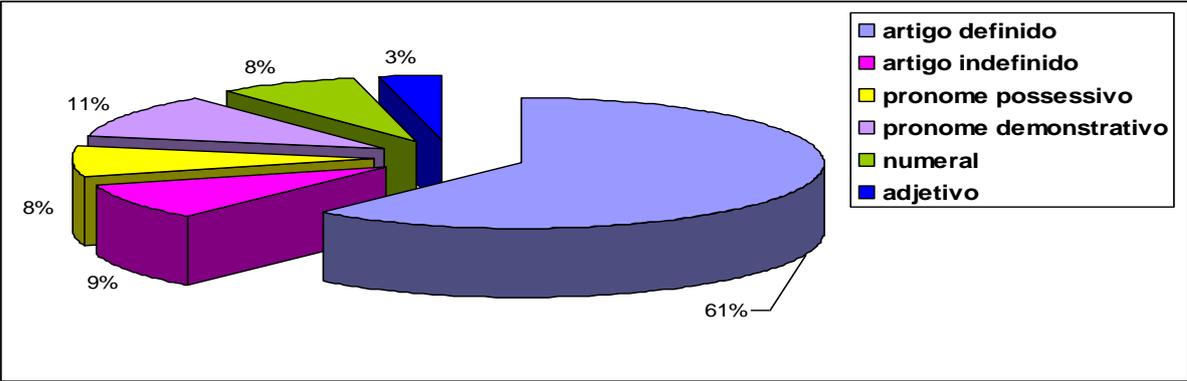


Gráfico 24 – Classe gramatical do 1º elemento do SN. Fonte: autora.

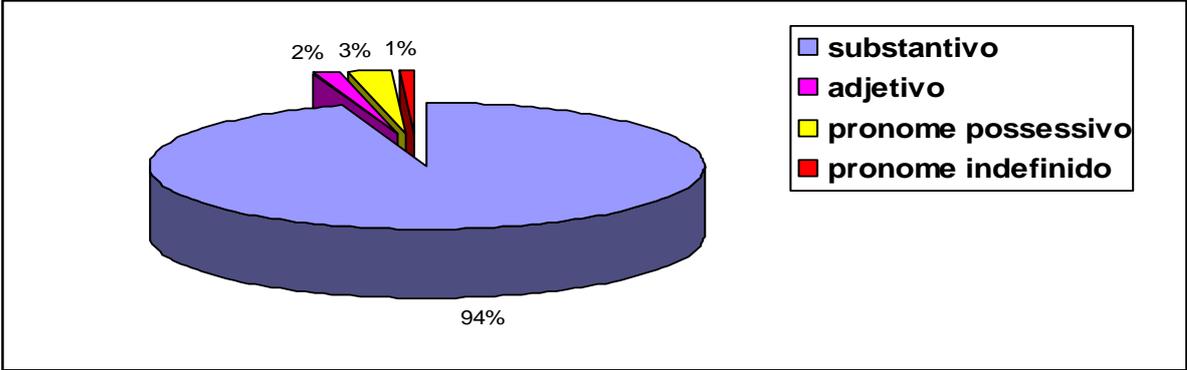


Gráfico 25 – Classe gramatical do 2º elemento do SN. Fonte: autora.

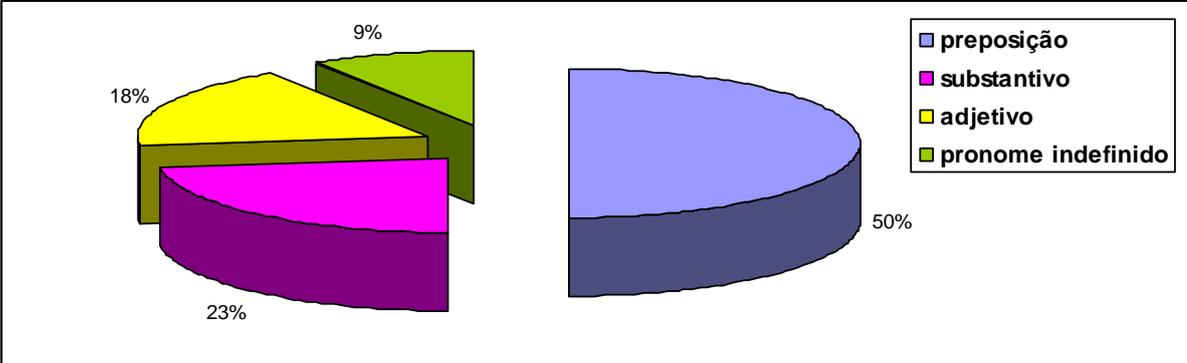


Gráfico 26 – Classe gramatical do 3º elemento do SN. Fonte: autora.

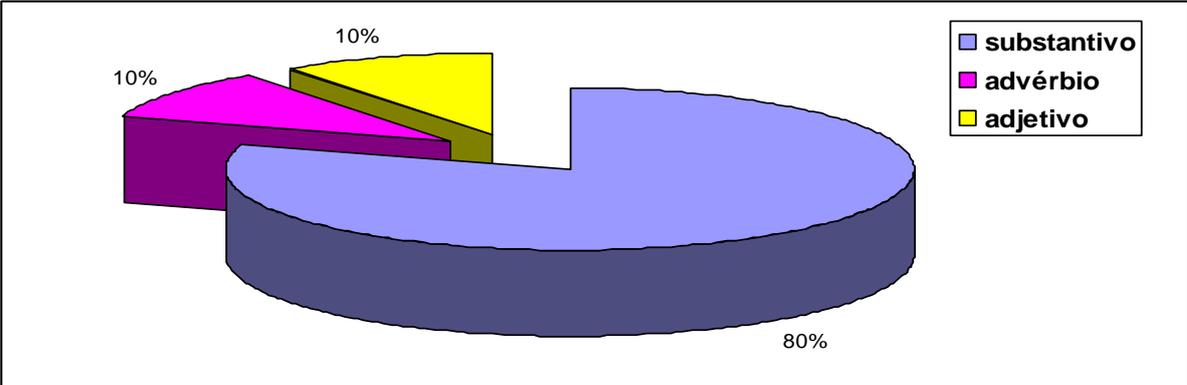


Gráfico 27 – Classe gramatical do 4º elemento do SN. Fonte: autora.

Comentários

Com base nos dados do gráfico 21, percebemos que a classe não-nuclear anteposta na primeira posição do SN costumeiramente pluraliza-se. Dos 119 casos analisados, 97%, ou seja, 115 casos apresentaram a marca do plural.

Na observação das classes não-nucleares do SN, também constatamos que a primeira posição não-nuclear anteposta é a mais favorável à presença da marca do plural, uma vez que, em comparação a outras classes não-nucleares, a primeira posição apresentou 76% de pluralização, contra 4% de pluralização da classe não-nuclear anteposta na segunda posição e posposta na terceira posição do SN (gráfico 22). Esse resultado está de acordo com o resultado apresentado por Scherre (1988, p. 147, grifo nosso), quando expõe que:

[...] o mecanismo da concordância não constitui uma necessidade lógica das línguas, pois uma marca formal ou semântica de plural em algum ponto no SN é suficiente para se transmitir a informação desejada [...] Como se afirma que em português marca-se preferencialmente a 1ª posição, as demais marcas tornam-se desnecessárias.

Com relação à classe nuclear na segunda posição do SN, temos que, 94%, ou seja, 113 dos 119 casos tratam-se de substantivos (gráfico 25) em que ocorre ausência de marca de plural (gráfico 23). Percebemos que essa posição e classe gramatical favorecem a falta de concordância com o primeiro elemento do SN. Nos oito casos (7%) em que temos classe nuclear na terceira posição do SN, também há total ausência de marca pluralizadora (gráfico 23).

O gráfico 24 indica que, na classe não-nuclear anteposta na primeira posição, temos o aparecimento de 73 artigos definidos no plural, ou seja, 61% da amostra, contra 11 artigos indefinidos (9%), nove pronomes possessivos (8%), 13 pronomes demonstrativos (11%), nove numerais (8%) e quatro adjetivos (3%). Esse resultado corrobora com a assertiva de Tarallo (1985, p. 37, grifo nosso), quando esse afirma que: “a retenção do < s > pode está condicionada à posição da variável no SN, isto é, no determinante [...] posição geralmente preenchida pelo artigo”.

Constatamos ainda, que dos 22 casos em que se observou a variável *classe não-nuclear posposta na 3ª posição do SN*, 50% da amostra, ou seja, 11 casos tratavam-se de preposições (gráfico 26). Nos doze casos analisados da variável *classe não-nuclear posposta nas demais posições*, temos a maioria (80%) formada por substantivo no singular (gráfico 27).

Por fim, registramos em Caiana, no tocante à variação da concordância nominal de gênero, as seguintes ocorrências:

- ✓ A moça solteiro;
- ✓ Gosta mái da pessoa moreno daqui;
- ✓ Uma dia eu vou ligá pá ela;
- ✓ É uma água cuado;
- ✓ Cada um tem seu cisterna.

3.2.2 Concordância Verbal

Em Caiana, a partir da análise de 186 casos, pudemos fazer um exame sobre a variação na concordância verbal, em perspectivas como: posição do sujeito em relação ao verbo, natureza da oposição singular/plural, características morfofonológicas de algumas ocorrências e neutralização da 1ª e 3ª pessoas do singular.

Ocorrências com sujeito anteposto ao verbo

- ┌ Sujeito (terceira pessoa do plural)
- (1) As partêra é ôta
└ Verbo na terceira pessoa do singular do presente do indicativo
- ┌ Sujeito (terceira pessoa do plural)
- (2) Meus pai era privinido
└ Verbo na terceira pessoa do singular do pretérito imperfeito do indicativo
- ┌ Sujeito (terceira pessoa do plural)
- (3) Minhas perna butou uma berruga
└ Verbo na terceira pessoa do singular do pretérito perfeito do indicativo
- ┌ Sujeito (forma popular da primeira pessoa do plural que normalmente concorda com verbos no singular)
- (4) A gente temu aqui
└ Verbo na primeira pessoa do plural do presente do indicativo

└─> Sujeito (terceira pessoa do plural)

(5) Os papa-figo carregava os menino

└─> Verbo na terceira pessoa do singular do pretérito imperfeito do indicativo

└─> Sujeito (pronome na primeira pessoa do plural)

(6) Nós namorava de olho

└─> Verbo na terceira pessoa do singular do pretérito imperfeito do indicativo

└─> Sujeito (terceira pessoa do plural)

(7) Os casamento era diferente dos de hoje

└─> Verbo na terceira pessoa do singular do pretérito imperfeito do indicativo

└─> Sujeito (pronome na segunda pessoa do plural)

(8) Como foi que vós falou?

└─> Verbo na terceira pessoa do singular do pretérito perfeito do indicativo

└─> Sujeito (terceira pessoa do plural)

(9) Os tocador entrava pá dentu

└─> Verbo na terceira pessoa do singular do pretérito imperfeito do indicativo

└─> Sujeito (terceira pessoa do plural)

(10) Os minino fizeram carrêra

└─> Verbo na terceira pessoa do plural do pretérito perfeito do indicativo

└─> Sujeito (terceira pessoa do plural)

(11) Os antepassado chegaru aqui

└─> Verbo na terceira pessoa do plural do pretérito perfeito do indicativo

└─> Sujeito (terceira pessoa do plural)

(12) Os novato butaru o nome de ciranda

└─> Verbo na terceira pessoa do plural do pretérito perfeito do indicativo

└─> Sujeito (terceira pessoa do plural)

(13) Os povo quebaru as lêta

└─> Verbo na terceira pessoa do plural do pretérito perfeito do indicativo

Ocorrências com sujeito posposto ao verbo

└─> Sujeito (terceira pessoa do plural)

(1) Quem toca mais é os home

└─> Verbo na terceira pessoa do singular do presente do indicativo

└─> Sujeito (terceira pessoa do plural)

(2) Aí vinha aqueles caba

└─> Verbo na terceira pessoa do singular do pretérito imperfeito do indicativo

└─> Sujeito (terceira pessoa do plural)

(3) Quem tá é as ôta mulé

└─> Verbos na terceira pessoa do singular do presente do indicativo

└─> Sujeito (terceira pessoa do plural)

(4) Tá mioranu as coisa

└─> Verbo na terceira pessoa do singular do presente do indicativo

└─> Sujeito (terceira pessoa do plural)

(5) É difícil as coisa

└─> Verbo na terceira pessoa do singular do presente do indicativo

Ocorrências de variação na concordância verbal com a 1ª pessoa do singular

└─> Verbo na terceira pessoa do singular do presente do indicativo

(1) Eu tem chegado lá e tem vortado

↪ Verbo na terceira pessoa do singular do presente do indicativo

(2) Eu só vende na fêra, mii

↪ Verbo na terceira pessoa do singular do pretérito perfeito do indicativo

(3) Eu já pegô ônibu

↪ Verbo na terceira pessoa do singular do pretérito perfeito do indicativo

(4) Eu passô um ano aqui

↪ Verbo na terceira pessoa do singular do presente do indicativo

(5) Eu vem pá casa

↪ Verbo na terceira pessoa do singular do pretérito perfeito do indicativo

(6) Eu parô de estudar nêga

↪ Verbo na terceira pessoa do singular do pretérito perfeito do indicativo

(7) Eu trabaiô munto no roçado

Tabela com resultados do nível de variação na concordância verbal com a primeira e terceira pessoa do plural em Caiana dos Crioulos

| Concordância Verbal | | | |
|-----------------------------------|---------------------------------|----------------------------------|---------------------------------|
| 3ª pessoa do plural | | | |
| Sujeito anteposto ao verbo | | Sujeito posposto ao verbo | |
| Ausência de concordância | Presença de concordância | Ausência de concordância | Presença de concordância |
| 54 | 11 | 17 | 0 |
| 1ª pessoa do plural | | | |
| A gente (forma coloquial) | | Nós | |
| Ausência de concordância | Presença de concordância | Ausência de concordância | Presença de concordância |
| 04 | 74 | 16 | 10 |

Tabela 23. Resultado do nível de variação na concordância verbal com a primeira e terceira pessoa do plural. Fonte: autora.

Gráficos

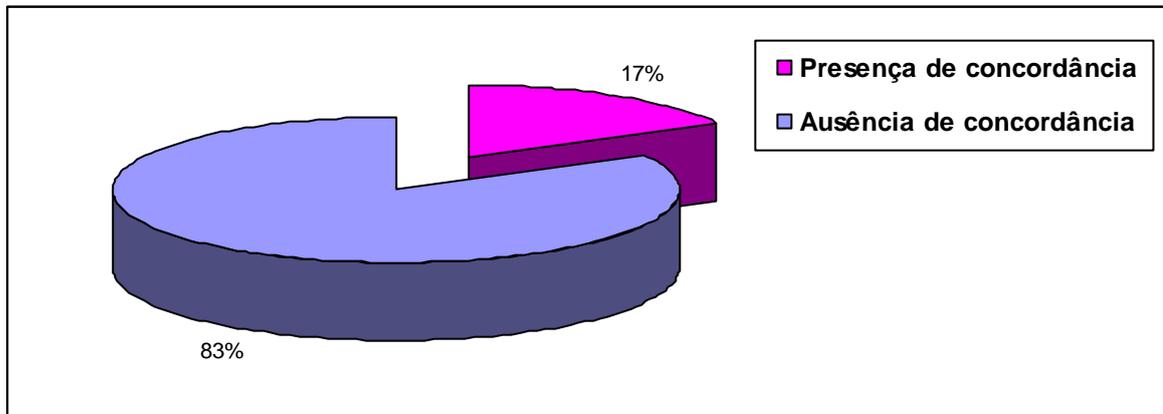


Gráfico 28 – Variação da concordância verbal com sujeito (terceira pessoa do plural) anteposto ao verbo

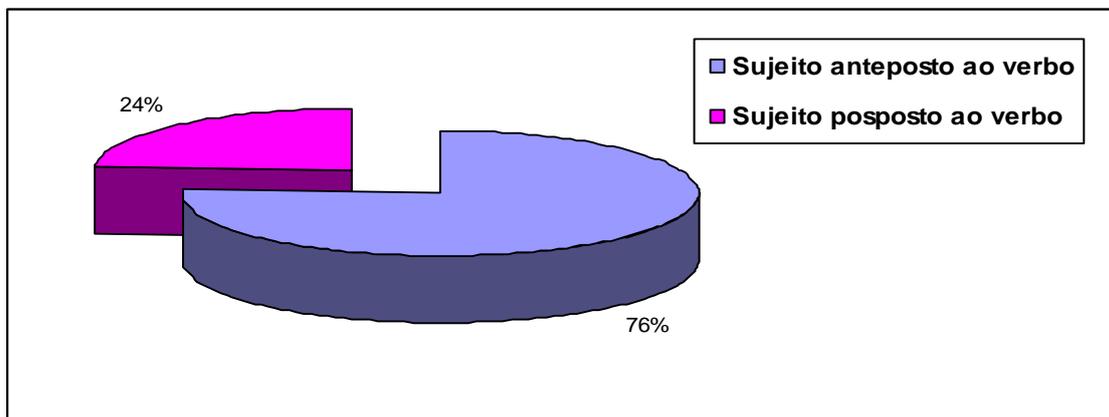


Gráfico 29 – Ausência de concordância entre sujeito na terceira pessoa do plural e verbo. Fonte: autora.

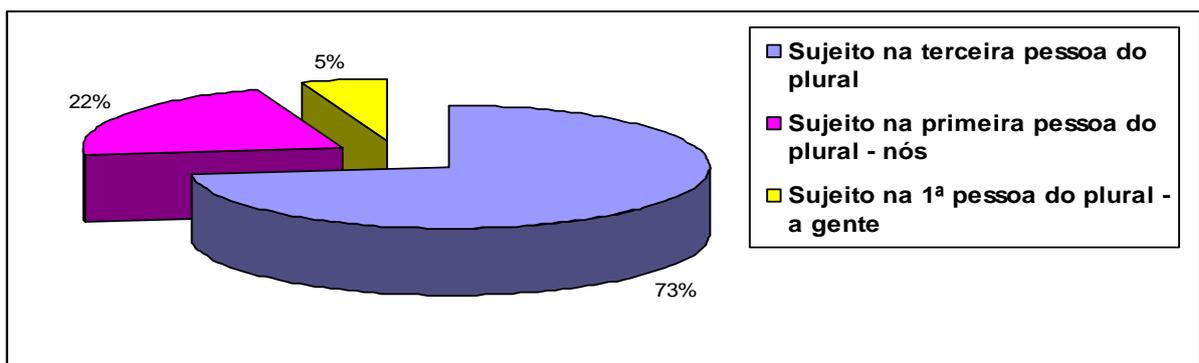


Gráfico 30 – Ausência de concordância – sujeito anteposto ao verbo. Fonte: autora.

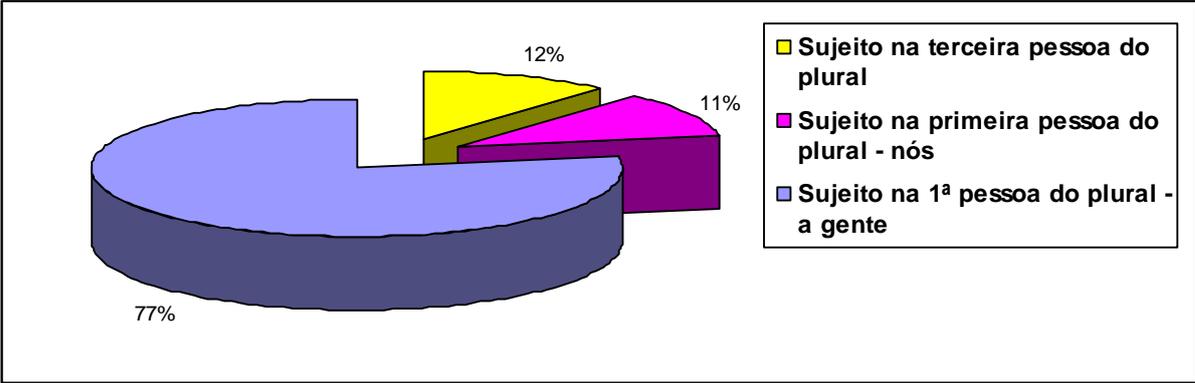


Gráfico 31 – Presença de concordância – sujeito anteposto ao verbo. Fonte: autora.

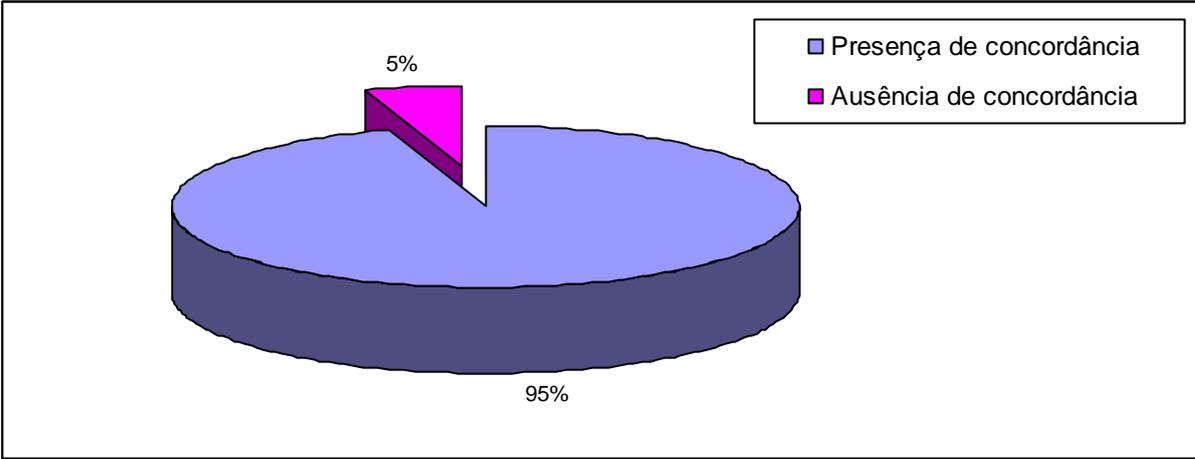


Gráfico 32 – Variação da concordância com a 1ª pessoa do plural – forma coloquial *a gente*. Fonte: autora.

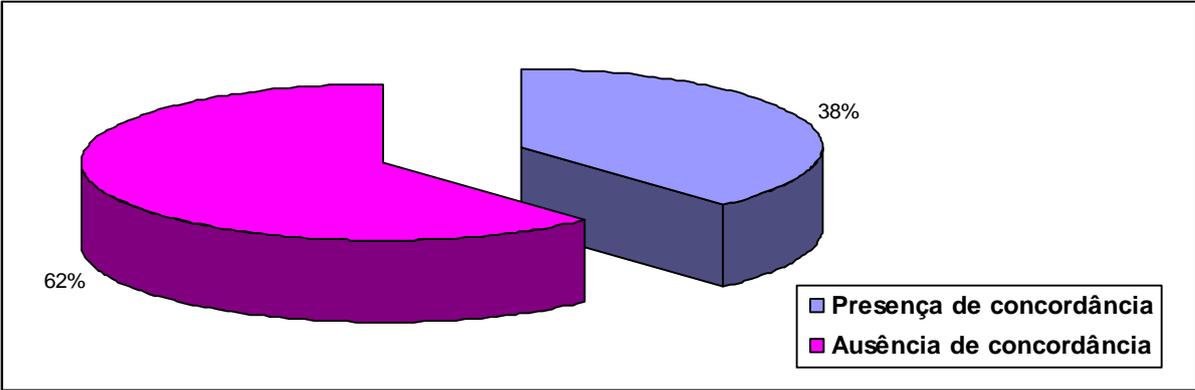


Gráfico 33 – Variação da concordância com a 1ª pessoa do plural – forma *nós*. Fonte: autora.

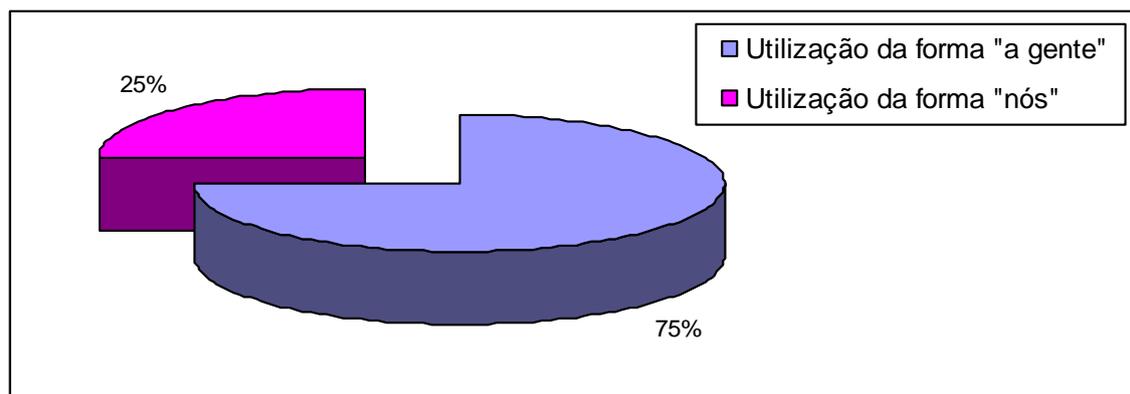


Gráfico 34 – Resultado da utilização das formas *nós/a gente*. Fonte: autora.

Comentários

Pudemos observar, já nos exemplos elencados de sujeito no plural anteposto ao verbo, que, em Caiana, é marcante que o sujeito na terceira pessoa do plural não concorde com os verbos no presente do indicativo, pretérito perfeito ou imperfeito. No gráfico 28, temos que 83% da mostra, ou seja, 54 das 65 ocorrências observadas, apontam para a incidência da falta de concordância plural. Também podemos percebermos, ainda a partir desse gráfico, que 17% da mostra revelam a presença da marca plural no sujeito e verbo respectivo. Nessas ocorrências constatamos a perda da nasalidade na marca de plural, principalmente em verbo da 1ª conjugação no pretérito imperfeito do indicativo (*brincavam* → *brincavu*, *falavam* → *falavu*, *plantavam* → *plantavu*) e em verbos das três conjugações no pretérito perfeito do indicativo (*falaram* → *falaru*, *brincaram* → *brincararu*, *beberam* → *beberu*, *comeram* → *comeru*, *foram* → *foru*).

Com relação a sujeito posposto ao verbo, percebemos variante zero de plural. Na tabela onde apresentamos os números da CV em Caiana, podemos observar que todas as ocorrências onde o sujeito na terceira pessoa do plural aparece depois do verbo apresentam verbos na forma singular.

Com relação à ausência de concordância entre o sujeito na terceira pessoa do plural e o verbo, temos, com base no gráfico 29, que das 71 ocorrências analisadas, 76%, ou seja, 54 casos referem-se a sujeito anteposto ao verbo, enquanto que 24%, ou seja, 17 ocorrências são de sujeito posposto ao verbo. Esse resultado contrasta com a afirmação de Scherre e Naro (2007, p. 99), quando esses comentam que: “Já é de conhecimento de todos nós que, no português brasileiro, o sujeito à esquerda do verbo favorece de forma robusta mais variante explícita de plural no verbo do que sujeito à sua direita”. Os dados encontrados em Caiana

revalidam a posição de Lucchesi (2008, p. 377), quando este afirma, com base nos resultados da concordância verbal segundo a posição do sujeito no português afro brasileiro, que:

A variação observada no português afro-brasileiro diferencia-se estruturalmente da observada na norma culta por não estar fortemente condicionada pela posição do sujeito [...] em que a diferença na frequência de aplicação da regra de concordância entre o sujeito anteposto e posposto não passa de três pontos percentuais.

Os gráficos 30 e 31 têm o propósito de ilustrar a variação da concordância verbal com sujeitos no plural antepostos ao verbo. Os dados do gráfico 30 demonstram que a terceira pessoa do plural é a mais propensa à ausência de concordância (73%, ou seja, 54 das 74 ocorrências observadas são de sujeitos femininos e masculinos na terceira pessoa do plural). Já no gráfico 31, percebemos que, o sujeito no plural mais propenso a concordar com o verbo é a forma coloquial da primeira pessoa do plural *a gente*, que apresentou, com relação aos outros sujeitos observados, o maior índice de concordância com o verbo (77%, ou seja, 74 das 95 ocorrências analisadas). Lembrando que, a expressão nominal *a gente* concorda com verbos no singular; portanto, quando destacamos no gráfico 32, a ocorrência de 5% de ausência de concordância entre o sujeito *a gente* e verbos, referíamos-nos a ocorrências desse sujeito e verbos no plural: “*a gente temo aqui*”, “*a gente somu das ponta da rama*”, “*a gente criam...*”, “*a gente cremu...*”.

No gráfico 33, demonstramos a variação da concordância com a primeira pessoa do plural, na forma *nós*. Foram coletados 26 casos em que temos o emprego desse sujeito. Desses, (62%), ou seja, 16 não apresentam concordância com o verbo. Nos 10 casos em que temos a concordância sujeito/verbo, ou seja, 38% da mostra, percebemos supressão do *s* final, como em: *nós somu/somos*, *nós discutimu/discutimos*, *nós temu/temos*; e em alguns casos, supressão do *s* e aféreses, como em: *nós tamu/estamos*.

Por fim, ainda observamos o grau de utilização das formas *nós* e *a gente*. O gráfico 34 revela que em Caiana, assim como ocorre de forma geral entre os falantes do português popular do Brasil, há uma inclinação ao uso da forma pronominal *a gente*. Das 104 ocorrências em que há emprego do sujeito na primeira pessoa do plural, 75%, ou seja, 78 casos referem-se à utilização de *a gente*, contra 25%, o equivalente a 26 casos em que há emprego do *nós*. Sobre isso, Amaral, na observação do falar paulista caipira já havia mencionado, que o *a gente* ao invés do *nós* e o *você* no lugar do *tu* são formas pronominais correntes na linguagem popular brasileira.

3.2.3 Estruturas de Negação

Em Caiana dos Crioulos, a partir da análise de 275 orações negativas em Sintagmas Verbais pudemos perceber aspectos das três distintas estruturas de negação existentes no PB. Dessa forma, levamos em consideração não apenas as estruturas de dupla negação, comuns na fala popular, e compreendidas por alguns teóricos como traço morfossintático proveniente do contato com falares africanos, mas, também, as estruturas de negação pré-verbal e pós-verbal dentro de orações absolutas, principais, subordinadas, reduzidas e adverbiais, em que destacamos a partícula negativa *não* e a variante fônica *num* como caracterizadoras da negação e os vocábulos *nem*, *nada*, *ninguém*, *nenhum* e *nunca*, como reforçadores do valor negativo da mensagem. Nos exemplos a seguir, as partículas negativas *não* e *num* estarão em itálico, os verbos que compõem as orações estarão sublinhados, os vocábulos de reforço negativo, indicados por setas e o complemento verbal entre parênteses.

Estrutura de negação pré-verbal

ORAÇÕES ABSOLUTAS

- (1) *Não* vi nada → vocábulo de reforço negativo
- ↑
vocábulo de reforço negativo
- (2) nada de lá *num* disseru
- (3) a gente *num* serta a casa da gente (asserta)
- (4) ali *num* tem uma barriguda
- (5) a terra *num* ajuda
- (6) *num* trabaio nessa terra
- (7) a gente *num* sabia de nada → vocábulo de reforço negativo
- (8) agora *não* é seca
- (9) a gente *não* fica calado
- (10) as testemunha *não* dava apresente

ORAÇÕES PRINCIPAIS (Em orações subordinadas e reduzidas)

- (11) *num* sei qué que foi
 ↓
 o que é
- (12) eu *num* sabia o que era

- (13) *num deixava eu dançar*
 (14) eu *num saio* pra *olhar*
 (15) a gente *num tem* terra pá *trabaiá*

ORAÇÕES SUBORDINADAS

- (16) eu *disse* que *num ia*

ORAÇÕES ADVERBIAIS

- (17) se a gente *não aplanta num tinha*
 (18) se *num tem* trabaio é pá sofrê

Estrutura de negação pós-verbal

ORAÇÕES ABSOLUTAS

- (1) eu *tinha* esses gasto *não* (verbo transitivo direto – complemento verbal realizado)

- (2) a gente nunca *viu não* (verbo intransitivo – complemento verbal inexistente)
- ↑
vocábulo de reforço negativo

- (3) ninguém nunca *buliu* com esse negóssu *não* (verbo transitivo indireto – complemento verbal realizado)
- ↑
vocábulos de reforço negativo

- (4) nunca *gostei não* (verbo transitivo direto ou indireto – complemento verbal não-realizado)
- ↑
vocábulo de reforço negativo

- (5) eu *sou* pedêru *não* (verbo predicativo)
 (6) *gosto* de crente *não* (verbo transitivo indireto – complemento verbal realizado)

- (7) nunca *fii* consulta *não* fia (verbo transitivo direto – complemento verbal realizado)
- ↑
vocábulo de reforço negativo
- ↓
fiz

ORAÇÕES SUBORDINADAS

- (8) *bota* pá eu *fazê não* (verbo transitivo direto – complemento verbal não-realizado)

(9) ninguém → vocábulo de reforço negativo
ingunorava que eu tava ijagerada *não* (verbo predicativo)

(10) minha mãe nunca gostou de vendê nada em fêra *não* (verbo transitivo direto –
 complemento verbal realizado) → vocábulos de reforço negativo

Estrutura de dupla negação

ORAÇÕES ABSOLUTAS

- (1) pôtu canto ele num deixava *não* (verbo transitivo direto – complemento verbal não-realizado)
- (2) *não* era *não* cumádi! (verbo intransitivo – complemento verbal inexistente)
- (3) eu num falo *não* fia (verbo intransitivo – complemento verbal inexistente)

- (4) num aprendi nada *não* (verbo transitivo direto – complemento verbal realizado) → vocábulos de reforço negativo
- (5) num falta munta água *não* (verbo intransitivo – complemento verbal inexistente)
- (6) num tem raça de africano *não* (verbo transitivo direto – complemento verbal realizado)
- (7) ela num era branca *não* (verbo predicativo)
- (8) eu num sô nêga *não*! (verbo predicativo)
- (9) num passei munta fome *não* (verbo transitivo direto – complemento verbal realizado)
- (10) num tem crente salvo *não* (verbo transitivo direto – complemento verbal realizado)

ORAÇÕES REDUZIDAS

- (11) ela num deixava eu ir *não* (verbo intransitivo – complemento verbal inexistente)

ORAÇÕES SUBORDINADAS

- (12) acho que nesse tempo num tinha *não* (verbo transitivo direto – complemento verbal não-realizado)

ORAÇÕES PRINCIPAIS

- (13) num fáí isso *não* que é pecado (verbo transitivo direto – complemento verbal não-realizado)

Gráficos

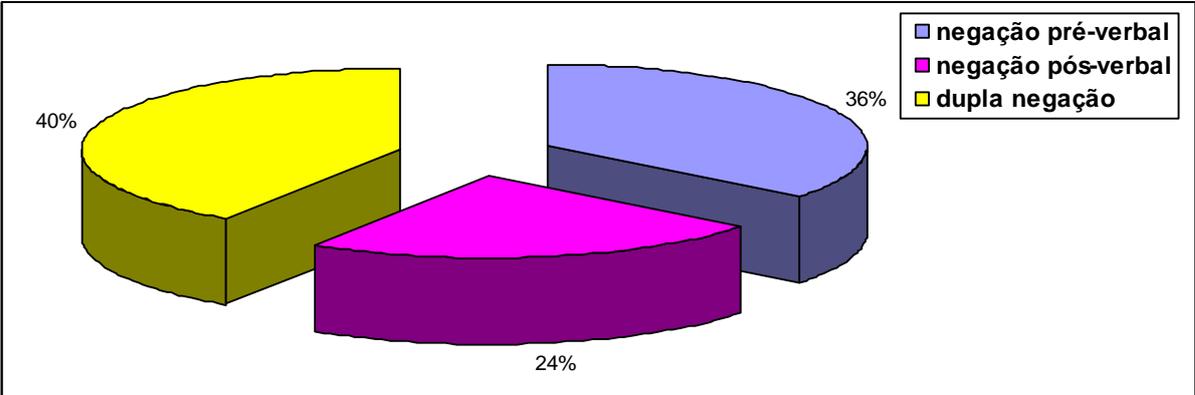


Gráfico 35 – Distribuição das estruturas de negação em Caiana dos Crioulos. Fonte: autora.

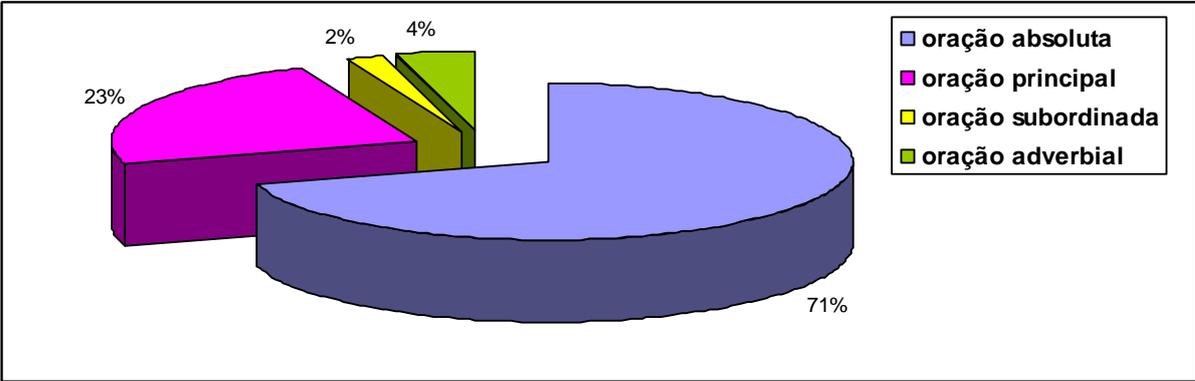


Gráfico 36 – Negação pré-verbal segundo a variável tipo de oração. Fonte: autora.

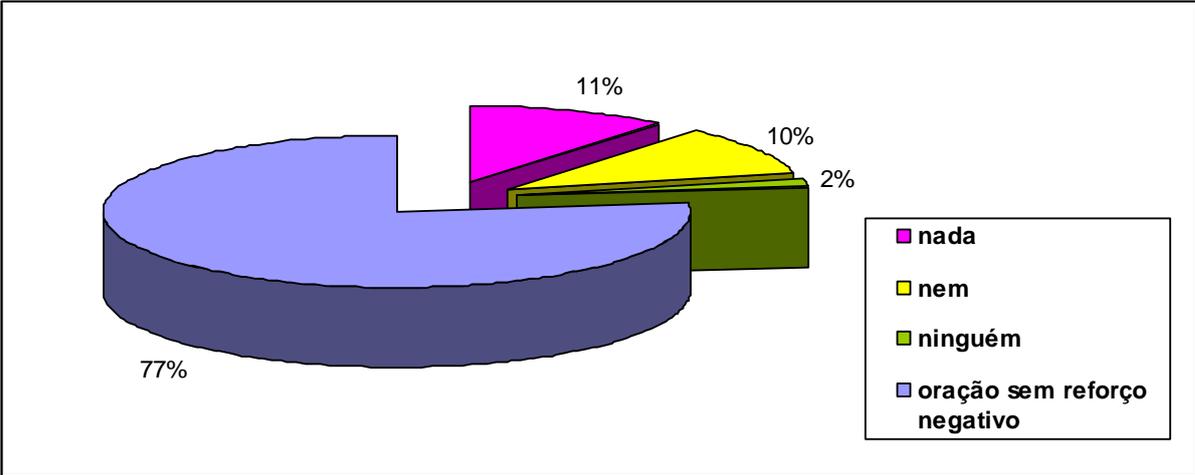


Gráfico 37 – Palavras que reforçam o valor negativo em orações com negação pré-verbal. Fonte: autora.

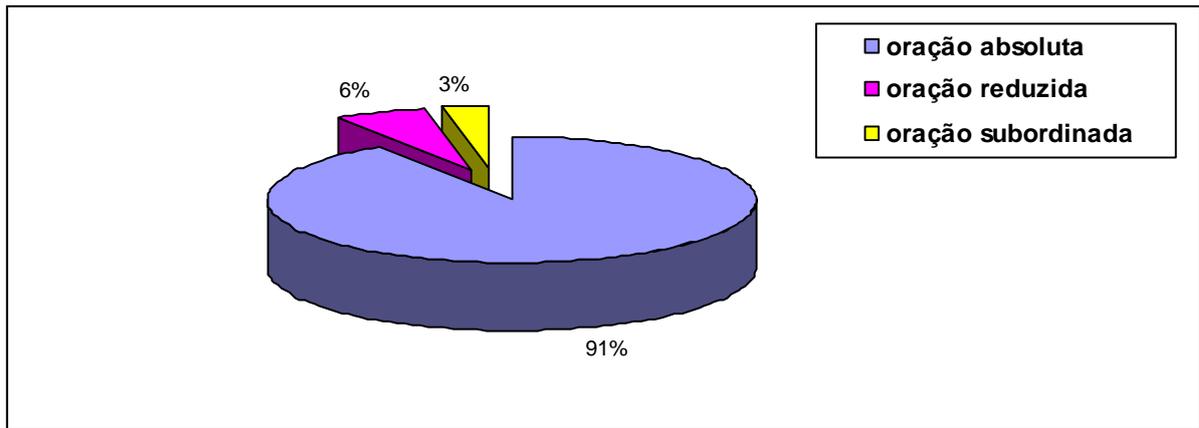


Gráfico 38 – Negação pós-verbal segundo a variável *tipo de oração*. Fonte: autora.

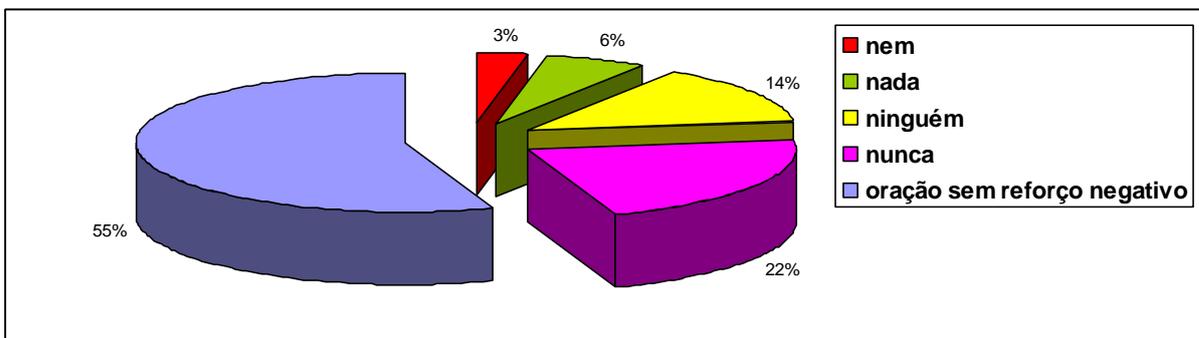


Gráfico 39 – Palavras que reforçam o valor negativo em orações com negação pós-verbal. Fonte: autora.

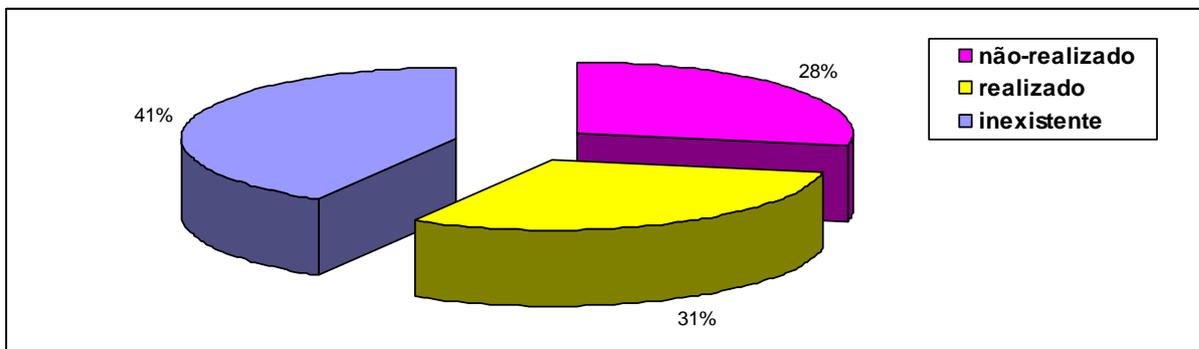


Gráfico 40 – Complemento verbal em orações com negação pós-verbal. Fonte: autora.

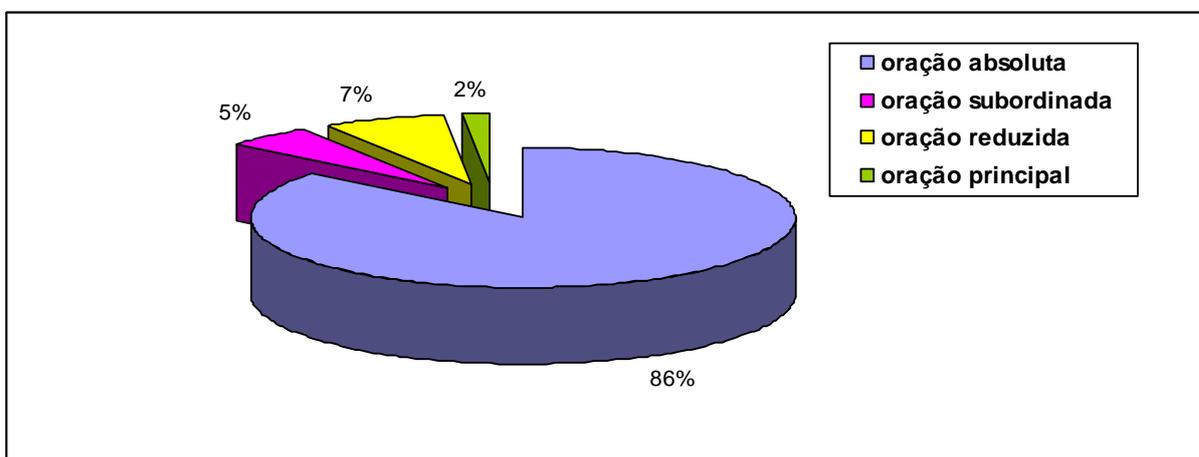


Gráfico 41 – Estrutura de dupla negação segundo a variável *tipo de oração*. Fonte: autora.

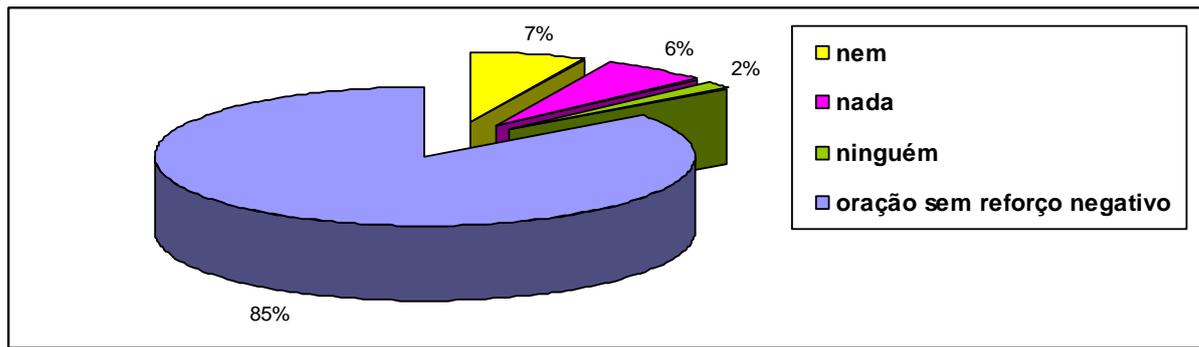


Gráfico 42 – Palavras que reforçam o valor negativo em orações com dupla negação. Fonte: autora.

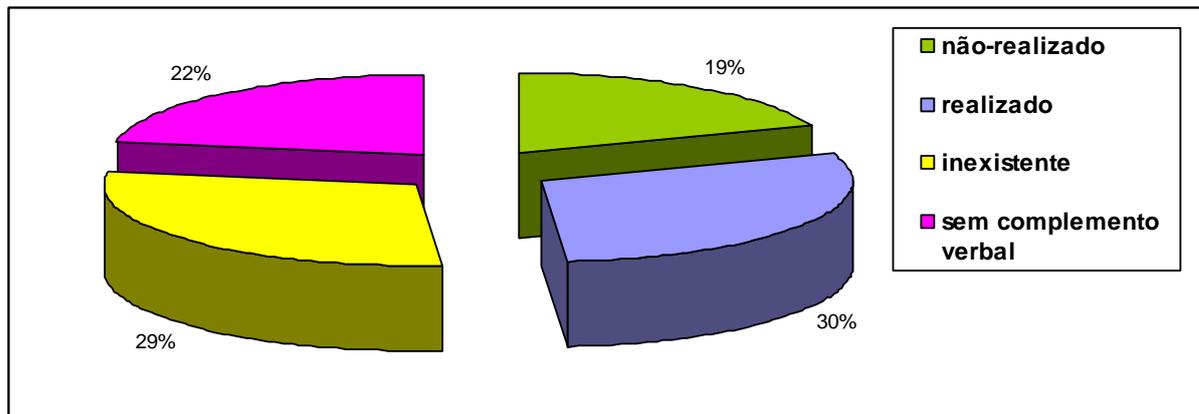


Gráfico 43 - Complemento verbal em orações com dupla negação. Fonte: autora.

Comentários

Foram analisadas 276 estruturas de negação dentro do sintagma verbal. Focalizamos a partícula *não* e sua variante fônica *num*. Outras palavras de valor negativo como *nem*, *nada*, *ninguém*, *nenhum* e *nunca* foram consideradas apenas como vocábulos de reforço ao sentido negativo da frase. No gráfico 35 percebemos a distribuição das estruturas de negação em Caiana, donde tiramos que: o falar caianense apresenta as três formas distintas para se negar existentes no português brasileiro, com distribuição aproximada, onde as diferenças quantitativas entre estrutura de dupla negação e estrutura de negação pré-verbal são suaves. Da mostra, uma pequena maioria, 40%, ou seja, 113 ocorrências referiam-se à estrutura de dupla negação, seguida por orações com estrutura de negação pré-verbal (36%, ou seja, 98 orações). As orações com estrutura pós-verbal ocorreram com menor frequência (24%, ou seja, 65 orações).

Primeiramente analisamos as orações com estrutura de negação pré-verbal, onde consideramos a variante *tipos de orações e vocábulos que reforçam o valor negativo das estruturas de negação*. Dessa forma, temos, no gráfico 36, que as orações que mais favorecem

a ocorrência de estrutura negativa pré-verbal são as orações absolutas, como *eu não digo* ou *a gente num usa*, que totalizaram 71% das ocorrências, ou seja, 69 das 98 orações com negativas pré-verbais analisadas. No tocante às palavras que reforçam o valor negativo das orações com negação pré-verbal, percebemos que há o aparecimento dos vocábulos *nada*, *nem* e *ninguém* entre as estruturas analisadas, sendo *nada* e *nem*, os vocábulos mais recorrentes, com 11% e 10% respectivamente. Contudo, constatamos que o aparecimento desse reforço negativo não é tão recorrente nas estruturas negativas pré-verbais, uma vez que, 77% das orações apresentam apenas a partícula *não* ou *num* para indicar a negação.

As estruturas de negação pós-verbal foram analisadas a partir de três perspectivas: variável *tipos de orações*, relevância de vocábulos que reforçam o valor negativo da oração e a relevância do tipo de complemento pós-verbal. Assim sendo, temos, a partir do gráfico 38, que das 65 orações com estrutura de negação pós-verbal analisadas, 91%, ou seja, 59 do total são orações absolutas, referindo-se o restante (6%) a orações subordinadas e reduzidas de infinitivo. Percebemos também, com base nos dados do gráfico 39, que os vocábulos que reforçam o valor negativo são significativos nessa estrutura, pois 45% da mostra apresentaram pelo menos uma dessas palavras: *nem* (3%), *nada* (6%), *ninguém* (14%) e *nunca* (22%). Quanto à relevância do tipo de constituinte pós-verbal, verificamos que, os verbos intransitivos e consequentes complementos inexistentes (41%, ou seja, 27 orações) favorecem a realização da estrutura negativa pós-verbal. Mas, na mostra também encontramos ocorrências onde verbos transitivos diretos e indiretos ora apresentaram complementos (31%, ou seja, 20 orações), ora não apresentaram, sendo considerados assim, complementos não realizados (28%, ou seja, 18 orações) (gráfico 40).

Por fim, analisamos as estruturas de orações com dupla negação, novamente a partir das três perspectivas supracitadas. Dessa forma, percebemos, com base na observação de 113 orações com dupla negação, que mais uma vez, é proeminente a realização dessa estrutura de negação em orações absolutas, uma vez que, 86% das frases analisadas, ou seja, 97 orações apresentaram períodos simples formados por verbo ou por locução verbal (gráfico 41). Ao que se refere a palavras que reforçam o valor negativo da oração, temos em Caiana, um índice pequeno de realização dos vocábulos *nem* (7%), *nada* (6%) e *ninguém* (2%) como agentes fortalecedores da dupla negatividade oracional, totalizando apenas 15%, ou seja, 17 casos de aparecimento desses vocábulos, contra 85%, ou seja, 96 casos de ausência (gráfico 42). Quanto ao tipo de constituinte pós-verbal, percebemos que há uma distribuição aproximada entre os tipos de complemento verbal, onde, 30% (33 orações) referem-se a casos de transitividade direta ou indireta com consequentes objetos diretos e indiretos realizados, 29%

(32 orações) referem-se a verbos intransitivos e complementos inexistentes, 22% (25 orações) não apresentam complementos verbais, pois se tratam de orações com verbos predicativos e 19% (22 orações) tratam-se de verbos transitivos diretos ou indiretos sem complemento realizado (gráfico 43).

3.2.4 Os Pronomes Pessoais

Em Caiana, a partir da análise de 839 orações, pudemos perceber o uso dos pronomes pessoais do singular e plural do caso reto e oblíquo. Esses pronomes e as funções sintáticas que possuem no SV formam um panorama pronominal similar ao proposto por Lucchesi e reproduzido na tabela nomeada *os pronomes pessoais no português afro brasileiro*²⁹. Nos exemplos a seguir, os pronomes referidos estão em itálico, os verbos que se referem aos pronomes estão sublinhados e alguns aspectos específicos relevantes estão indicados por setas.

Flexões dos pronomes pessoais em Caiana dos Crioulos

Primeira Pessoa do Singular

CASO RETO

Como sujeito:

- (1) *Eu* fico chique!
 (2) *Eu* era uma pessoa que tinha veigonha de falá.

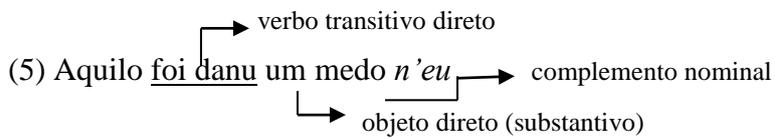
Como objeto direto:

- (3) Meu pai nem cum mulé num deixava *eu* dançar
 ↗ verbo transitivo direto
 ↘ objeto direto

Como objeto indireto:

- (4) Isso num dá pá *eu*
 ↗ verbo transitivo indireto
 ↘ objeto indireto

²⁹ Ver página 65.

Como complemento nominal:**CASO OBLÍQUO ÁTONO – ME*****Junto a verbo pronominal***

- (6) Eu me lembu de um casamento
 (7) Quando eu me entendia de gente
 (8) Me criei no quilombo

Como objeto direto

- (9) Se ele tivesse me convidado
 (10) Só me chamava D. Finha

Como objeto indireto

- (11) O dotô me deu remédio
 (12) A ciranda me ajudou mái

CASO OBLÍQUO TÔNICO – MIM***Como objeto indireto***

- (13) Esse que é o tempo pá mim
 (14) Eu sei de mim
 (15) Os povo deu razão a mim
 (16) Ela ligou pá mim

Como sujeito

- (17) Não deu pá mim vê
 (18) Aí dá um saquim pá mim cumê

CASO OBLÍQUO TÔNICO – COMIGO***Como objeto indireto***

- (19) Falaru comigo assim
 (20) O povo fica falanu cum eu

- (21) Tá falanu *cum eu* bem pu Finha
 (22) Você aqui *cunvessanu mais eu*
 (23) Eu e uma menina que *tabaiava mais eu*

Segunda Pessoa do Singular

CASO RETO – TU/VOCÊ

Como sujeito em orações principais

- (1) *Tu sôi* amarelo insuado
 (2) *Tu só qué ser* branca né menina?
 (3) *Tu é* nêga tamém
 (4) *Você não tem* um travaio
 (5) *Você tá* aqui
 (6) *Você vem* na minha casa

Como complemento em orações subordinadas

- (7) Ninguém olha (se *você* tem namorado bonito)
 (8) Ninguém tá reparanu (se *você* briga)

Como objeto indireto

- (9) Eu num *digo* a *você*?

CASO OBLÍQUO ÁTONO – TE

Como objeto direto

- (10) Eu *te ajudo* visse?

Como objeto indireto

- (11) *Tô te* dizenu hômi!

CASO OBLÍQUO TÔNICO – CONTIGO

- (12) Ele só *qué casá cum tu* puquê ele num presta
 (13) Ninguém *bulia cum você*

Terceira Pessoa do Singular

CASO RETO – ELE/ELA

Como sujeito

- (1) *Ele* num deixava ir pôtu canto não
- (2) *Ele* sempi trazia a garrafa dele
- (3) *Ela* num ia cum vestido de noiva
- (4) *Ela* era toda intera

Como objeto direto

- (5) Eu acho *ele* munto pagador
- (6) Nunca vi *ele* atender
- (7) Num pude visitar *ela* no mei da semana
- (8) Num posso deixar *ela* só

Como objeto indireto

- (9) Eu briguei com *ele*
- (10) A gente olhava pá *ele*
- (11) Eu cheguei e disse a *ela*
- (12) A gente só ia cum *ela*

Primeira pessoa do plural

CASO RETO – NÓS/ A GENTE

Como sujeito

- (1) Antigamente *nói* brincava aqui
- (2) *Nói* fumu ajeitá
- (3) A *gentes* dua que fica sempi
- (4) A *gente* namorava im todo canto mulhé
- (5) A *gente* olhava pá ele e já se gostava

Como objeto direto

- (6) Jesui alumiou *nós* todo
- (7) Os pai chamava *a gente*

Como objeto indireto

- (8) Não tá junto com *a gente*
 (9) Tem muntas pessoa (que lutou com *a gente*)

Segunda pessoa do plural

CASO RETO – VOCÊS

Como sujeito

- (1) *vocês* tão venu comé a vida aqui na comunidade

Como objeto direto

- (2) O reinado vai pegar *vocês*

Como objeto indireto

- (3) Eu vou falá a vedádi *pocês*
 ↘ pra vocês

Terceira pessoa do plural

CASO RETO – ELES/ELAS

Como sujeito

- (1) *Eles* memu brincavu com a famia toda
 (2) *Eles* butaru o pé atrái dos mininu
 (3) *Elas* mora tudo aí pertim
 (4) *Elas* fica mais em casa mermu

Como objeto direto

- (5) Eu tem *zeles* dôi e a menina que tá durminu
 (6) Nunca vi *eles*

Como objeto indireto

- (7) Fizeru a encanação d'água pra *eles*
 (8) E eu passava pra *elas*

Gráficos

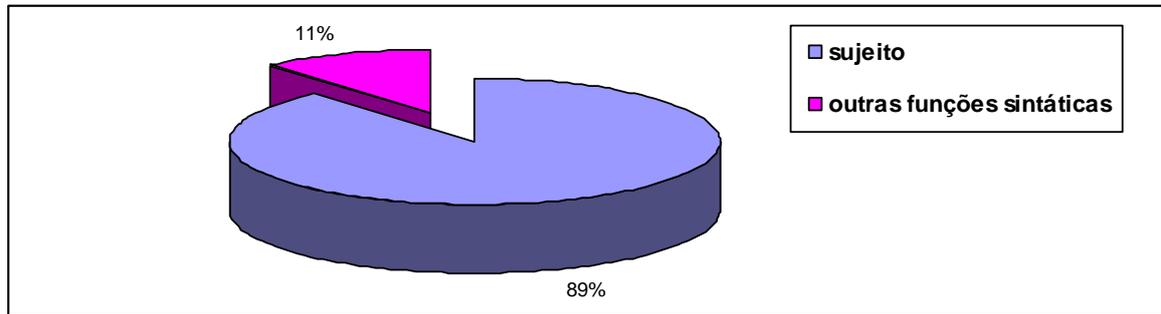


Gráfico 44 – Função sintática da primeira pessoa do singular do caso reto nas orações analisadas. Fonte: autor.

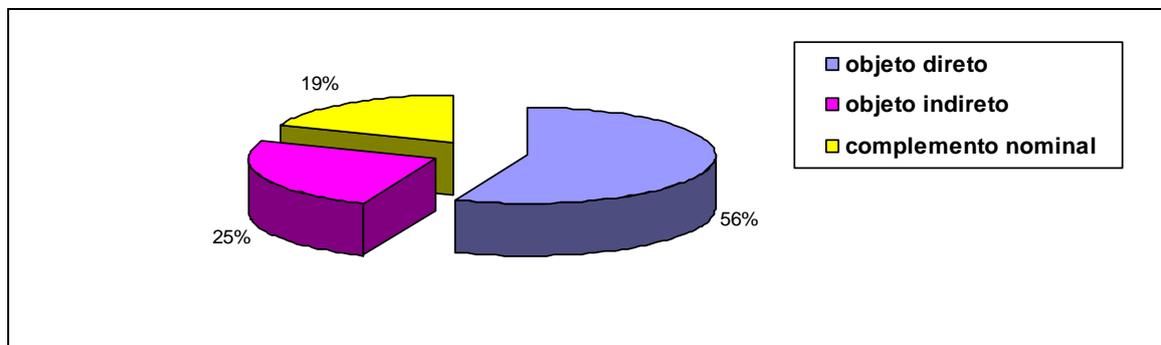


Gráfico 45 – Funções sintáticas da primeira pessoa do singular do caso reto diferentes de *sujeito da oração*. Fonte: autora.

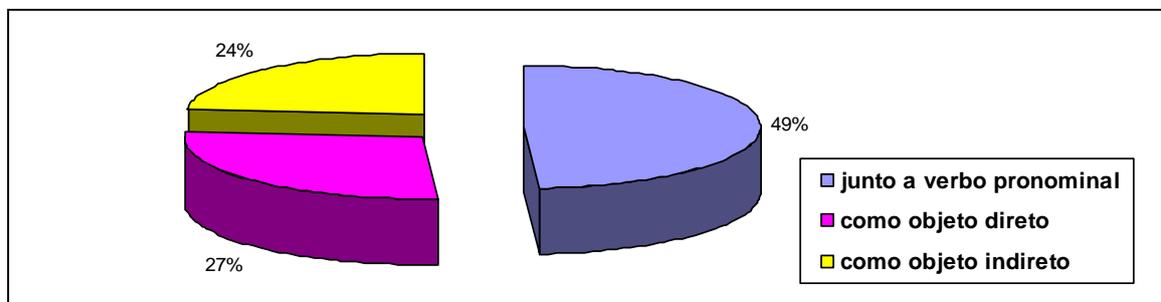


Gráfico 46 – Funções sintáticas do pronome oblíquo átono *me*. Fonte: autora.

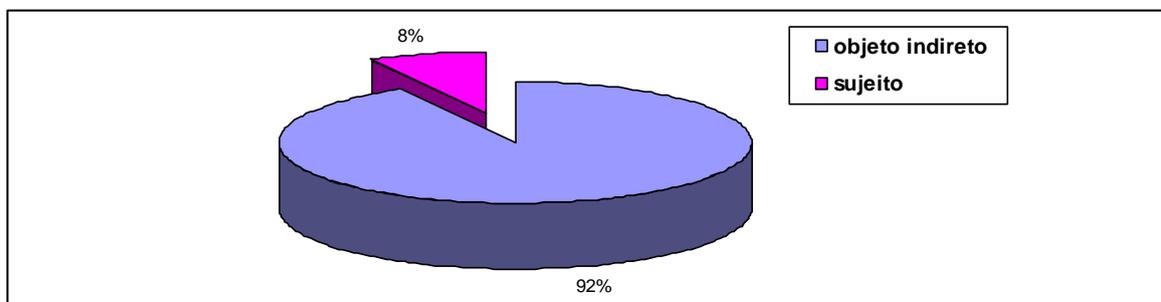


Gráfico 47 – Funções sintáticas do pronome oblíquo tônico *mim*. Fonte: autora.

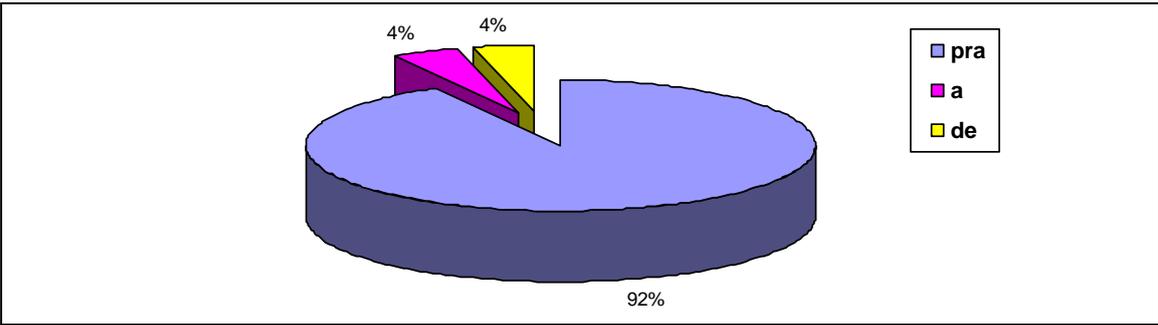


Gráfico 48 – Regência das preposições no pronome oblíquo tônico *mim*. Fonte: autora.

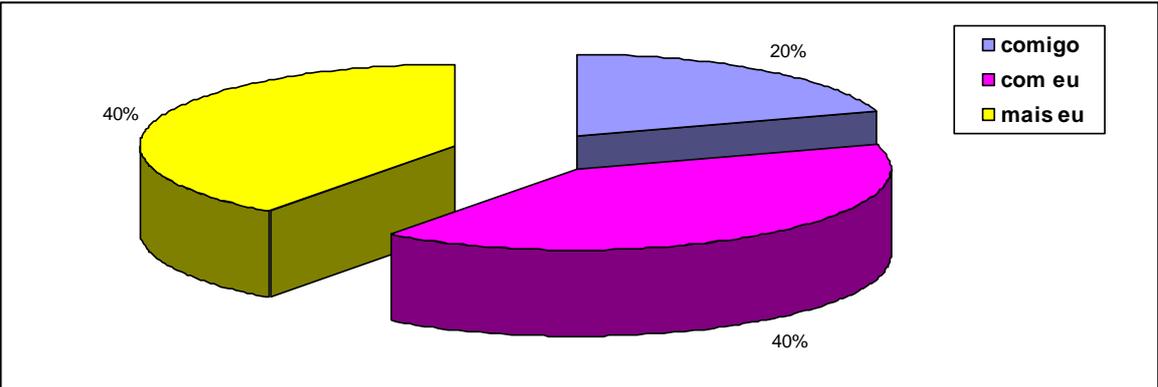


Gráfico 49 – Formas do pronome oblíquo tônico. Fonte: autora.

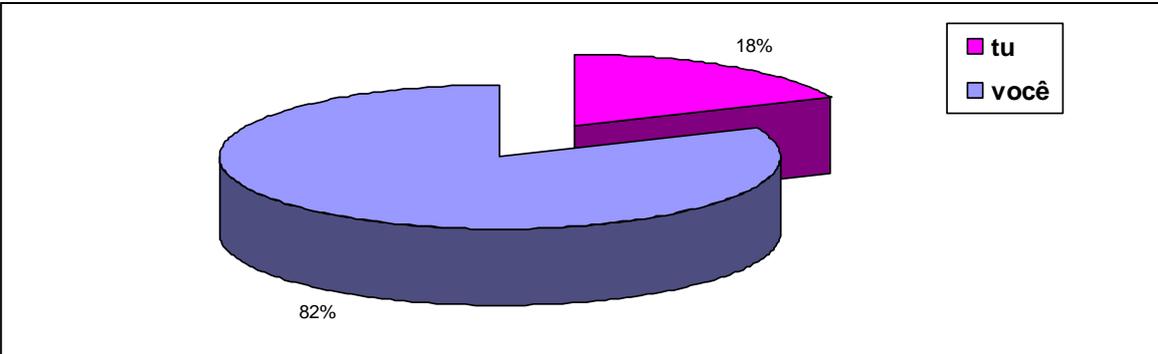


Gráfico 50 – Segunda pessoa do singular na função de sujeito da oração. Fonte: autora.

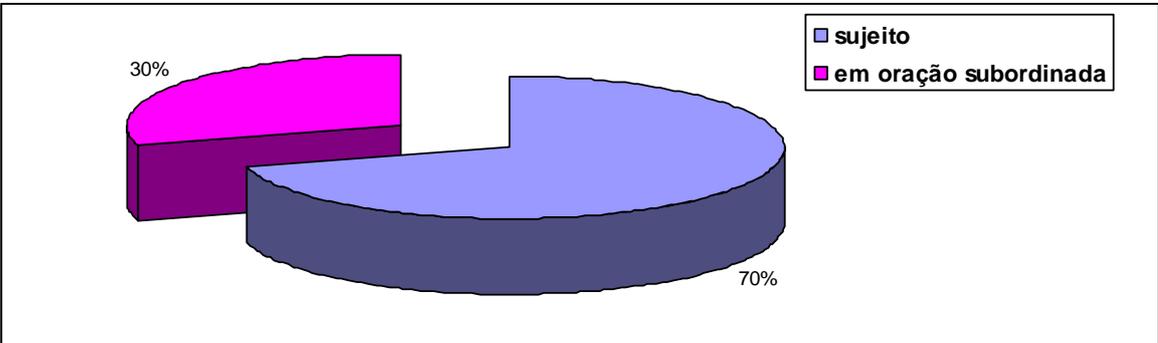


Gráfico 51 – Posição do pronome *você* como segunda pessoa do singular no Sintagma Verbal. Fonte: autora.

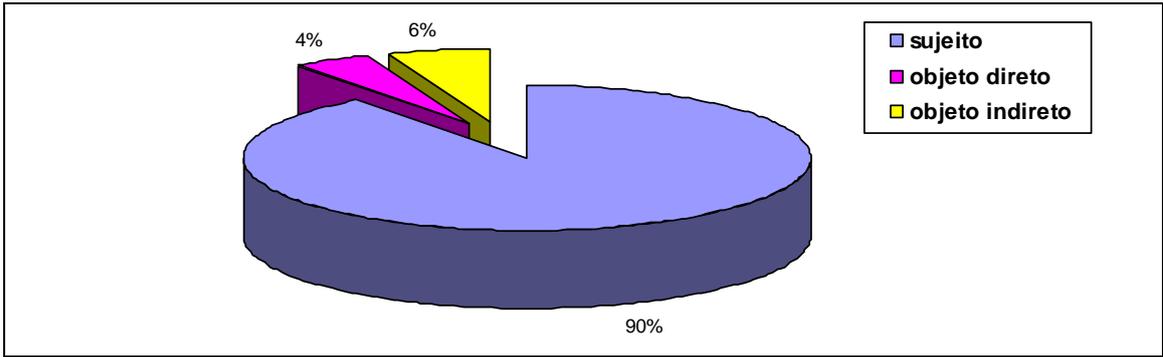


Gráfico 52 – Função sintática da 3ª pessoa do singular do caso reto. Fonte: autora.

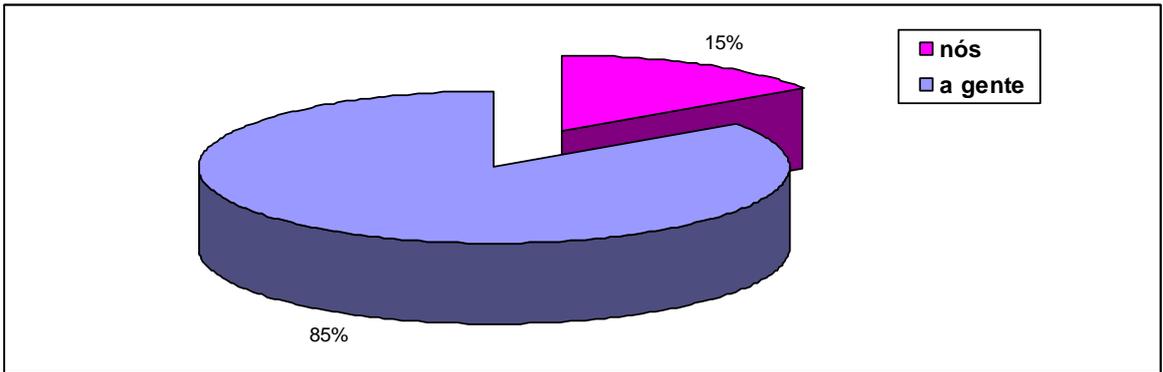


Gráfico 53 – Realização da primeira pessoa do plural *nós* e a forma nominal *a gente* como sujeito da oração. Fonte: autora.

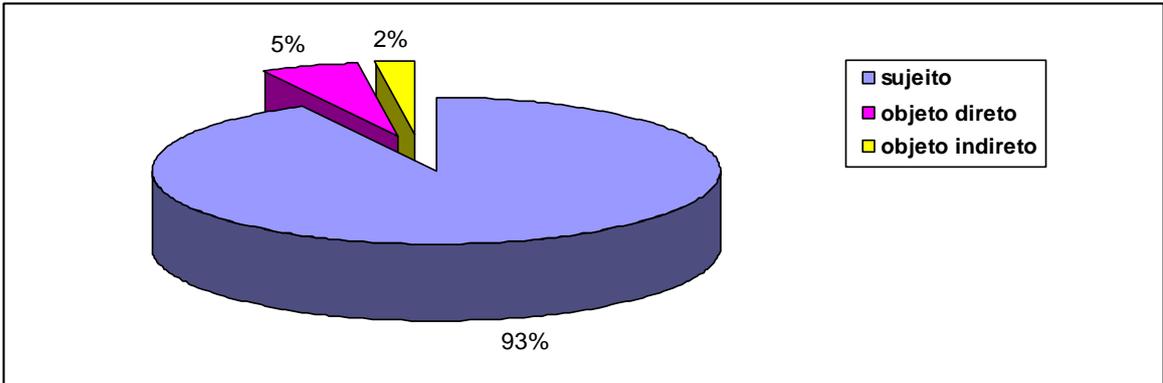


Gráfico 54 – Funções sintáticas da primeira pessoa do plural *nós* e a forma nominal *a gente*. Fonte: autora.

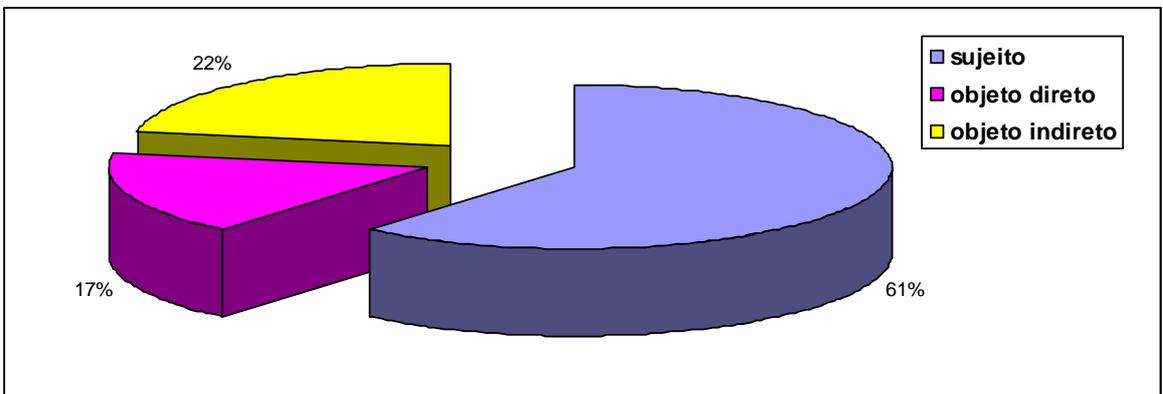


Gráfico 55 – Funções sintáticas da segunda pessoa do plural – *vocês*. Fonte: autora.

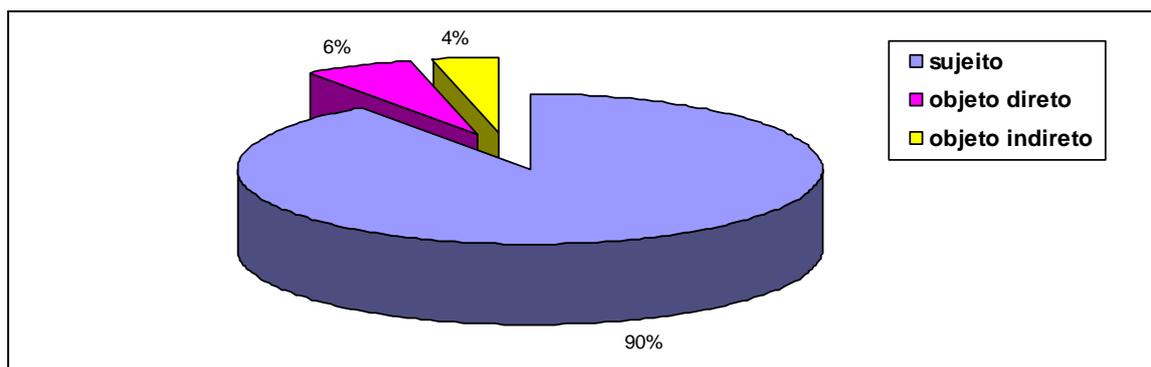


Gráfico 56 – Funções sintáticas da terceira pessoa do plural nas formas masculina e feminina. Fonte: autora.

Comentários

Ainda que não seja expressivo o aparecimento do pronome da 1ª pessoa do caso reto (eu) em funções sintáticas diferentes de ‘sujeito da oração’, percebemos em Caiana, que, das 142 orações analisadas, 16 (11%) referem-se ao “eu” em funções como objeto direto, indireto e complemento nominal (gráfico 44). Das 16 orações, 9 (56%) referem-se ao “eu” como objeto direto da oração (gráfico 45), como ocorre no exemplo (3) do tópico *primeira pessoa do singular – caso reto*, anteriormente elencado.

Com relação ao pronome oblíquo átono *me*, observamos que em Caiana, é comum seu aparecimento acompanhando verbos pronominais, como *casar*, *aposentar*, *lembrar*, *acostumar*, etc. Das 51 orações registradas, 25 (49%) são constituídas por verbos pronominais, contra 14 orações com verbos transitivos diretos e 12 com verbos transitivos indiretos, onde o *me* funciona como objeto direto e indireto, respectivamente (gráfico 46). O pronome oblíquo tônico *mim* apareceu em 25 orações, sendo em 23 (92%) com função de objeto indireto e em 2 orações, ou seja, apenas 2 ocorrências (gráfico 47) como sujeito antes de verbos na forma infinitiva (exemplos 17 e 18). Sobre esse último pronome, ainda observamos que prevaleceu a preposição *pra* (92%) como elemento que liga o pronome ao verbo (gráfico 48). O pronome oblíquo tônico *comigo* e suas formas populares *cum eu* e *mais eu* apareceram em apenas 10 orações. Mesmo sendo pequena a amostragem, podemos dizer que o coletado em Caiana corrobora com o encontrado por Marroquim (2008) nos falares pernambucano e alagoano, pois foi mais recorrente o uso de *cum eu* (40%) e *mais eu* (40%), como nos exemplos 20 a 23, do que o uso do *comigo* (20%) (gráfico 49).

A segunda pessoa do singular do caso reto foi analisada em 52 orações. Em apenas sete casos pudemos encontrar a forma *tu* como sujeito da oração (exemplos 1, 2 e 3 do item

segunda pessoa do singular). Nas outras 45 ocorrências analisadas, prevaleceu a forma *você*, tanto como sujeito da oração principal (exemplos 4, 5 e 6), como participante da oração subordinada (exemplos 7 e 8). No gráfico 50 percebemos que, das 38 orações com *tu* ou *você* como sujeitos, é a forma nominal que prevalece, com 82% das ocorrências, ou seja, em 31 frases. No gráfico 51 temos a ocupação do pronome *você* no Sintagma Verbal, onde percebemos que, em 70% dos casos, vemo-lo como sujeito e em 30%, em orações subordinadas, principalmente adverbiais. Registramos apenas um caso em que o *você* aparece como objeto indireto (exemplo 9).

O pronome oblíquo *te* aparece somente em duas orações, uma, como objeto direto do SV (exemplo 10) e outra como objeto indireto (exemplo 11). Em Caiana, não registramos o uso do pronome *contigo*. Em seu lugar, como exemplificamos nas orações 12 e 13, utilizou-se *cum tu* e *com você*, complementando o sentido do verbo transitivo indireto.

O uso da terceira pessoa do singular no masculino e feminino foi observado em 255 orações. Dessas, 90%, ou seja, 229 orações apresentaram os pronomes *ele* e *ela* como sujeitos do sintagma. Os outros 10% dividiram-se nas funções de objeto direto (4%) e objeto indireto (6%) (Gráfico 52), como podemos notar nos exemplos 5 a 12 do tópico *terceira pessoa do singular*.

A primeira pessoa do plural *nós* e sua forma nominal *a gente* foram observadas em 186 orações. Em 169 dessas orações, temos as duas formas como sujeito do SV, onde observamos que prevaleceu o uso do *a gente* (85%), sendo registrado o *nós* e sua variante fônica *nói* em apenas 26 (15%) dessas orações (gráfico 53). No gráfico 54 podemos observar as funções sintáticas do *nós* e do *a gente*, onde temos que: em 93% dos casos, o *nós* e o *a gente* aparecem como sujeito (como nos exemplos de 1 a 5), em 5% dos casos, como objeto direto (como nos exemplos 6 e 7) e em apenas 2%, como objeto indireto (exemplos 8 e 9). Não há registro do pronome oblíquo *conosco*, em seu lugar figura a forma *com a gente*, mais comum na linguagem coloquial de maneira geral.

A segunda pessoa do plural *vós* foi encontrada em apenas uma oração: “*Como foi que vós falou?*” Assim como nos falares pernambucano e alagoano, esse pronome foi empregado conservando-se o verbo na terceira pessoa do singular, o que, segundo Marroquim (2008) é comum no tratamento cotidiano. Em substituição a essa forma, encontramos *vocês*, pronome comum nas linguagens popular e culta brasileiras. Em 18 orações, o pronome *vocês* se dividiu entre as funções de sujeito (61%, ou seja, em 11 orações), objeto indireto (22%, ou seja, em 4 orações) e objeto direto (17% ou seja, em 3 orações) (gráfico 55).

Por fim, analisamos em 85 orações, os pronomes da terceira pessoa do plural *eles/elas*. Foi predominante o aparecimento desses pronomes como sujeitos da oração (90%), embora também tenhamos registrado-os como objeto direto (exemplos 5 e 6 do item *terceira pessoa do plural*), em 6% das orações. Em função de objeto indireto do SV, os pronomes apareceram em 4% das orações (como nos exemplos 7 e 8). Também é digno de nota, a posposição do pronome ao plural *s*, resultando em formas como “eu tem *zeles* dois”, “aí *zeles* se alimentava”, “*zeles* nunca se assume”. Amaral (1982) já havia encontrado formas similares no dialeto caipira de São Paulo: “zele fôro zimbóra”. Mendonça (1948, p. 126) também chamou à atenção para esse fato, explicando que esse tipo de fonema nasce da ligação de um *s* prostético a palavras no sintagma como: *os óio* → *u.zó.io* ou *os êles* → *zeles*.

3.2.5 O Grau Diminutivo

Em Caiana dos Crioulos é comum o uso da forma diminutiva principalmente em substantivos e adjetivos, tanto no feminino como no masculino. Diferentemente de Marroquim (2008)³⁰, colhemos a palavra *pequenito* como diminutivo do adjetivo *pequeno*. Percebemos que a pronúncia do sufixo no feminino não costuma sofrer variação, o que difere do masculino, onde percebemos a apócope do sufixo³¹. A seguir uma tabela para ilustrar as ocorrências dos diminutivos na comunidade estudada.

Tabela com diminutivos encontrados em Caiana dos Crioulos

| USO DO GRAU DIMINUTIVO EM CAIANA DOS CRIoulos | | | | | | | |
|---|-------------|-----------------------|-------------|-------------------|-------------|--------------------|-------------|
| SUBSTANTIVO FEMININO | | SUBSTANTIVO MASCULINO | | ADJETIVO FEMININO | | ADJETIVO MASCULINO | |
| grau diminutivo | grau normal | grau diminutivo | grau normal | grau diminutivo | grau normal | grau diminutivo | grau normal |
| coisinha | coisa | dinherim | dinheiro | todinha | toda | moreninho | moreno |
| pédinha | pedra | gatinho | gato | branquinha | branca | pretim | preto |
| bonequinha | boneca | carrim | carro | arvinha | alva | prontim | pronto |
| panelinha | panela | acessozim | acesso | bunitinha | bonita | piquininho | pequeno |
| mesinha | mesa | recessozim | recesso | feitinha | feita | bonzim | bom |
| casinha | casa | milhim | milho | milhózinha | melhor | caladinho | calado |
| Mariquinha | Maria | terrenim | terreno | pôquina | pouca | pôquim | pouco |
| Ritinha | Rita | roçadim | roçado | arrumadinha | arrumada | quilaruzim | claro |
| Finha | Severina | papézim | papel | branquinha | branca | novim | novo |
| tardezinha | tarde | barraquim | barraco | moreninha | morena | fofim | fofo |
| carrerinha | carreira | copim | copo | veínha | velha | nêquim | negro |
| mocinha | moça | vazim | vazo | pequininha | pequena | pertim | perto |

³⁰ Ver página 66.

³¹ A apócope do sufixo foi tratada no capítulo 1 desse trabalho, no item 1.3.10, na página 51.

| | | | | | | | |
|---------------|------------|------------|-----------|-------------------------------|------------------------|------------------------------|------------------------|
| portinha | porta | tiquim | tico | igualzinha | igual | direitim | direito |
| burrinha | burra | foguim | fogo | prontinha | pronta | caidim | caído |
| vaquinha | vaca | mulequim | moleque | graudinha | graúda | taludim | taludo |
| cômpinha | compra | presépin | presépio | cansadinha | cansada | piquinim | pequeno |
| enxadinha | enxada | jumentim | jumento | bãozinha | boa | fraquim | fraco |
| lutinha | luta | cafézim | café | boazinha | boa | quentim | quente |
| lagoinha | lagoa | povim | povo | limpinha | limpa | molim | mole |
| pareinha | pareia | bébézin | bebê | | | feitim | feito |
| escapulidinha | escapulida | bunequim | boneco | | | divagázim | devagar |
| bandinha | banda | banquim | banco | | | piquinito | pequeno |
| escolinha | escola | pauzim | pau | | | | |
| cestinha | cesta | carrim | carro | ADVÉRBIO MASCULINO | | PRONOME MASCULINO | |
| menininha | menina | rapazim | rapaz | grau diminutivo | grau normal | grau diminutivo | grau normal |
| oraçãozinha | oração | troquim | troco | cedim | cedo | tudim | tudo |
| Elzinha | Elza | poiquim | porco | | | | |
| aguinha | água | golim | gole | | | | |
| cisterninha | cisterna | minutim | minuto | | | | |
| migalhinha | migalha | pedacim | pedaço | | | | |
| bolinha | bola | saquim | saco | | | | |
| terrinha | terra | fugãozim | fogão | | | | |
| rôpinha | roupa | remedózim | remédio | | | | |
| ajudinha | ajuda | recursim | recurso | | | | |
| quiancinha | criança | pirãozim | pirão | | | | |
| bestêrinha | besteira | trabalhim | trabalho | | | | |
| crisinha | crise | ramim | ramo | | | | |
| perninha | perna | grupim | grupo | | | | |
| barriguinha | barriga | lugarzim | lugar | | | | |
| pipoquinha | pipoca | casalzim | casal | | | | |
| cachoêrinha | cachoeira | jacarézim | jacaré | | | | |
| falinha | fala | bichim | bicho | | | | |
| ferinha | feira | garranchim | garrancho | | | | |
| flôzinha | flor | bucadim | bocado | | | | |
| favinha | fava | cantim | canto | | | | |
| | | mutirãozim | mutirão | | | | |
| | | lotim | lote | | | | |
| | | bãezim | banho | | | | |

Tabela 24. Diminutivos encontrados em Caiana. Fonte: autora.

3.3 ANÁLISE LÉXICO-SEMÂNTICA DOS FALARES E PRÁTICAS CAIANENSES

Tentaremos descrever e analisar, nesse item, os dados extraídos de nosso *corpus*, reunindo as lexias selecionadas em sete campos, a partir do que consideramos redes associativas. Levamos em consideração tanto os aspectos linguísticos, como os não-linguísticos pertinentes à constituição dos significados, uma vez que, não há, em nossa opinião, como desconsiderar a imbricada relação que existe entre a língua, a sociedade e sua herança cultural. Acreditamos que o estudo da história caianense a partir de campos léxico-semânticos pode contribuir para um maior conhecimento da realidade e dos valores desse povo.

3.3.1 Campo léxico-semântico: identidade quilombola

Lexias analisadas: *quilombo, quilombola, comunidade quilombola.*

A lexia *quilombo*, na África *ki-lombo*, referia-se, originariamente, conforme Munanga (1996), a uma sociedade composta por diferentes grupos étnicos que tinham como missão maior, a formação de guerreiros. Os quilombos eram grupos africanos de iniciação e treinamento militar que objetivavam potencializar as habilidades de luta de seus membros, com o fim de proteção do próprio quilombo e de conquista de novos territórios.

De acordo com Munanga (1996, p. 60):

A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos. O quilombo amadurecido é uma instituição transcultural que recebeu contribuições de diversas culturas: lunda, imbangala, mbundu, kongo, wovimbundu etc.

Ainda segundo o autor, o vocábulo quilombo é originário do tronco banto *umbundo* e foi transportado para o vocabulário brasileiro com o mesmo teor de resistência que originariamente possuiu, e relacionado a ações subversivas à ordem escravocrata existente no Brasil por quatro séculos. Aqui, como na África, os quilombos eram “campos de iniciação à resistência (...) abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos)” (MUNANGA, 1996, p. 63).

Corroborando a definição de Munanga (1996), Houaiss (2009) também se refere a quilombo, como sociedade organizada que abrigava negros fugidos de cativos, além de índios e brancos socialmente desprivilegiados. Ferreira (2004) e Castro (2001) relacionam o vocábulo ao povoado formado por escravos fugidos, trazendo Ferreira também a variante *mocambo* para designar esse tipo de povoado. Houaiss (2009) e Ferreira (2004) ainda trazem em suas acepções algumas informações geográficas do lugar, referenciando-o como um local escondido, normalmente na mata, com características de esconderijo.

Aos homens e mulheres refugiados nos quilombos chamou-se *quilombolas*. Estima-se que hoje, no Brasil, haja mais de três mil comunidades quilombolas³², que tendo sua gênese no período do regime escravocrata, resistiram ao passar dos anos, empreendendo novas lutas e

³² Informações do INCRA (2013).

conquistas, em prol do estabelecimento de uma organização social, política e cultural que lhe garantisse condições básicas de sobrevivência.

As *comunidades quilombolas*, também conhecidas como quilombos contemporâneos ou remanescentes de quilombos, são compreendidas como:

(...) grupos étnicos – predominantemente constituídos pela população negra rural ou urbana –, que se autodefinem a partir das relações com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias (INCRA, 2013).

Na Paraíba, de acordo com informações das entidades AACADE – Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afro-Descendentes e CECNEQ – Coordenação Estadual de Comunidades Quilombolas da Paraíba, possuímos 38 comunidades quilombolas atualmente³³, a saber:

| Nome da comunidade | Localização (município) | Número de famílias (estimado) | Nome da comunidade | Localização na Paraíba | Número de famílias (estimado) |
|--|-------------------------|-------------------------------|--|------------------------|-------------------------------|
| Comunidade quilombola de Aracati | Cacimbas | 30 | Comunidade quilombola de Negro das Barreiras | Coremas | - |
| Comunidade quilombola de Areia de Verão | Livramento | 10 | Comunidade quilombola Os Daniel | Pombal | - |
| Comunidade quilombola de Barra de Oitis | Diamante | 150 | Comunidade quilombola Os Rufinos | Pombal | - |
| Comunidade quilombola de Caiana dos Crioulos | Alagoa Grande | 140 | Comunidade quilombola de Paratibe | João Pessoa | 62 |
| Comunidade quilombola de Contendas | São Bento | 38 | Comunidade quilombola de Pau de Leite | Catolé do Rocha | - |
| Comunidade quilombola de Cruz da Menina | Dona Inês | 50 | Comunidade quilombola de Pedra d'Água | Ingá | 160 |
| Comunidade quilombola de Curralinho | Catolé do Rocha | 50 | Comunidade quilombola de Pitombeira | Várzea | 50 |
| Comunidade quilombola de Domingos Ferreira | Tavares | 38 | Comunidade quilombola de Santa Tereza | Coremas | 150 |
| Comunidade quilombola de Fonseca | Manaíra | 30 | Comunidade quilombola de São Pedro dos Migueis | Catolé do Rocha | 38 |
| Comunidade quilombola do Grilo | Riachão do Bacamarte | 71 | Comunidade quilombola de Senhor do Bonfim | Areia | - |

³³ Informações colhidas em janeiro de 2014. Disponível em: <http://quilombosdapaiba.blogspot.com.br/>

| | | | | | |
|-------------------------------------|----------------------|-----|--|---------------|-----|
| Comunidade quilombola de Gurugi | Conde | 253 | Comunidade quilombola de Serra do Abreu | Nova Palmeira | - |
| Comunidade quilombola de Ipiranga | Conde | 50 | Comunidade quilombola de Serra do Talhado | Santa Luzia | 40 |
| Comunidade quilombola de Lagoa Rasa | Catolé do Rocha | 32 | Comunidade quilombola de Serra Feia | Cacimbas | - |
| Comunidade quilombola de Livramento | São José de Princesa | 39 | Comunidade quilombola de Sussuarana | Livramento | 25 |
| Comunidade quilombola de Mãe d'Água | Coremas | 125 | Comunidade quilombola de Urbano do Talhado | Santa Luzia | 200 |
| Comunidade quilombola de Matão | Gurinhém | 31 | Comunidade quilombola de Umburaninha | Cajazeirinhas | 18 |
| Comunidade quilombola de Matias | Serra Redonda | 50 | Comunidade quilombola de Vaca Morta | Diamante | 48 |
| Comunidade quilombola de Mituaçu | Conde | 225 | Comunidade quilombola de Vila Teimosa | Livramento | 15 |
| Comunidade quilombola de Mundo Novo | Areia | - | Comunidade quilombola de Vinhas | Cajazeirinhas | 15 |

Tabela 25. Relação das comunidades quilombolas da Paraíba e o número estimado de famílias. Org: autora.

Caiana dos Crioulos foi uma das primeiras comunidades paraibanas a ser considerada legítimo quilombo pela Fundação Cultural Palmares em junho de 2005, ainda que sua regularização fundiária, pelo INCRA, esteja em fase de tramitação. Embora seja uma comunidade legitimada há quase nove anos como quilombo e que haja atualmente um forte trabalho de conscientização sobre as questões negras³⁴ na comunidade, ainda não é simples a compreensão, por parte de alguns caianenses, dos sentidos que trazem lexias como *quilombo* ou *quilombola* e sua intrínseca relação com a ancestralidade africana:

É difíci, é difíci. Eu conheço pu Caiana dos Criolo, mas quilombo sei dizer não... (Inf. 3A-I).

Inté aqui num preguntaru essa história dos quilombola não. Até aqui num sei nada inda não. (Inf. 2A-II).

(...) eu acho que aqui num tem raça de africano não, sangue de africano não, acho que não, eu sei que tem raça de português, mái de africano, que

³⁴ Entidades como Bamidelê (Organização de Mulheres Negras na Paraíba) e AACADE veem implementando ações junto à comunidade que visam o combate à pobreza, ao racismo e ao sexismo, à conscientização da história negra, à valorização da cultura negra e do papel da mulher negra na comunidade, além de assessorar as áreas de educação e saúde e fomentar atividades geradoras de renda.

fica muito distante a África (...) Portugal se considera como brasileiro. Porque tem mais português aqui no Brasil que africano. Acho que aqui na Paraíba tem muitos português, mái eu num sei se tem africano não. Acho que num veio ninguém da África distribui semente aqui não, difícil (...) mermu com aquela guerra lá, que tem até hoje, mái, eu acho que não, num sei né? É difícil as coisas, explicar né? (Inf. 1B-II).

Percebemos no depoimento do terceiro informante citado, que muitas informações se ligam e se confundem. Embora ele mostre algum conhecimento sobre a colonização portuguesa e sua relação com o povo africano, ele demonstra não acreditar na veracidade desse relacionamento, devido à grande distância que separa o Brasil da África.

Entretanto, outros caianenses entrevistados mostraram conhecer a estreita conexão que existe entre o passado escravagista brasileiro e a formação dos quilombos, relacionando o vocábulo *quilombo* ao espaço formado por negros fugidos da escravidão e à herança deixada por eles a seus descendentes.

Aqui é o quilombo do nego, num é? (...) Os nego saiu escapulino lá, correndo pá cá, se escondeno mó dos escravo, era munta escravidão. Aí, sairo de lá fugino, e chegou aqui, aqui nesse quilombo de nego, aí se situou, foi se casano, e depois foi tendo os filho, e dos filho foi criano a famia, a famia foi se casano e foi como começou aqui, aqui nessa Caiana, morano aqui (...) minha mãe dizia assim. Foi assim... Os nego aqui, já vei de lá, da África e situou aqui (Inf. 15A-II).

Os nego correu tudo paqui. Se esconderam aqui, correram de lá, se esconderam tudim aqui, por isso que tem nenhum branco aqui, tudo de uma cor só, tudo moreno (...) viero da África, se esconder aqui (Inf. 19A-II).

(...) o quilombo é tudo terra da gente mermu, aí foi passanu de geração em geração. Os pai foru morreno e deixano pus fio, os fi vão cresceno, fái que nem di o ditado, vão teno famia, vão passano um pu oto, e assim nós tamo chegano lá té hoje (Inf. 8A-II).

Para o vocábulo *quilombola*, temos o sentido geral de ‘habitante de um remanescente de quilombo que é, comumente, descendente de escravos fugidos do cativeiro’. Essa definição é diferente daquela encontrada em Houaiss (2009), Ferreira (2004) e Castro (2001). Segundo esses autores, *quilombola* é o mesmo que ‘escravo fugido para o quilombo, ou refugiado em quilombo’. Não há referência, pois, aos sentidos atualizados dessa lexia.

É porque é uma comunidade toda negra. Eu acho assim né? Eu me considero quilombola, eu sou negra, sou quilombola... Nascime e me criei no quilombo (Inf. 9A-I).

(...) ser quilombola, no meu entender, as pessoas falam que ser quilombola é porque fugiu de um lugar pra outro, mas eu considero quilombola por ser uma comunidade, com gente de pele mais escura, onde todo mundo trabalha e não tem distanciamento, tá sempre seguindo a cultura (Inf. 8B-I).

É os nego daqui, nascido e criado aqui nessas serra braba (Inf. 19A-II).

Quilombola são os negro de Caiana dos Crioulos, são os negro daqui... (Inf. 3B-II).

O passado de escravidão e suas consequências à trajetória histórica do negro também estão presentes na definição de *quilombola* dada pela caianense a seguir. Ela acredita que a escravidão ainda não acabou, está apenas *mascarada* em outras formas de subjugação da população negra.

Olha, ser quilombola tem exclamação, mas também tem muita interrogação (...) Até isso onde vai? O que isso vem trazer futuramente? Porque a gente sabe que a escravidão não acabou. Eu confirmo pra você que eu acho, que a escravidão ela está, ela continua de forma diferente, mas que ela existe, existe. Só que muitas vez, tem munta gente que faz, talvez não com munta consciência, quem sofre a escravidão, talvez assim num tem um olhar assim (...) o que é escravidão, o que é ser escravo, como escravizar, talvez pur'esse fator de munta gente num saber fazer essa separação, aí achar, que a escravidão acabou, e eu pra mim não, tem muito fator de escravidão aí, e que talvez a gente não teje munto alerta pus caso de escravidão, e que isso vem refritir muito pra mim, nas minhas interrogação do ser quilombola, do ser comunidade quilombola, do até ser negra, puque tem algumas coisa que tem aparência de ser bom, mas que eu tenho muito, uma interrogação assim, será que essas aparência num tem algumas máscaras? (Inf. 7A-I).

Compreendemos assim, que os quilombos foram espaços de resistência cultural, onde, inicialmente, o negro tentou reproduzir a organização social africana e suas estruturas de poder. As comunidades quilombolas, hoje, ressignificadas, buscam a formação de uma nova identidade étnica e racial através, primeiramente, da conquista dos territórios ocupados. São esses territórios que abrigam o passado e o presente dessas comunidades, através da preservação de suas memórias, tradições e cultura; e do compartilhamento das práticas do cotidiano.

Subcampo: tempos de fome

Lexias analisadas: *caboco, cravatá, macaíba, maniçoba braba, beiju, mistura, teju, punaré, rato calunga, rato de cana, badoque.*

As narrativas sobre as origens de Caiana dos Crioulos são envoltas em conjecturas, mistérios e silêncios. Embora haja pressuposições que tentem explicar como se deu a formação do povoado, não há dados nem documentação que comprove, por exemplo, a procedência dos primeiros grupos a habitarem o lugarejo. Os descendentes da história de Caiana relatam um passado obscurecido pelo esvaecimento dessa história, ocorrido, segundo a informante a seguir, por um esforço de esquecimento de todo o sofrimento vivido.

Agora, só que como essa história, ela num foi registrada assim, passando de pai pa filho, o iníssu, como se começou então hoje, a gente tem dificuldade de saber realmente como foi a chegada, ninguém sabe. Ninguém hoje sabe, agora, quem já faleceu, eu acredito que sabia, mas, só que não passou, pelo fato da história ser muito triste, com certeza que foi, né? Então por esse motivo, que quem chegou aqui foi na questão do esconderijo memo, então tem aquele medo de não relatar: eu tô aqui escondido. Então acho que isso fez com que as pessoa guardasse essa história e não comentasse. Mas eu ouvi algumas pessoa falar: _ Minha vó foi pegada a dente de cachorro! Ora! Qué que isso quer dizer? Né? Muita coisa se você for analisar (...). (Inf. 7A-I).

A expressão “pegada a dente de cachorro”, de acordo com o pensamento da informante, relaciona-se à perseguição de negros fugidos de cativeiros. Contudo, conforme Gandon (1997), essa expressão aparece com frequência em relatos orais registrados nas várias regiões do Brasil e comumente é relacionada à captura de *caboclos brabos* que viviam escondidos nas matas brasileiras e, conseqüentemente, à mestiçagem entre negros e índios na formação de alguns quilombos brasileiros. Sobre esses caboclos, temos os registros a seguir:

*Minha mãe mermo passou pá mim: _Isso aqui é torrão do **caboco brabo!** (Inf. 7A-I).*

*(...) aqui na Caiana, fáí que nem di o ditado, chegaro assim que, ninguém num sabe nem como eles chegaro, aí ficaro aqui (...) chegaro sortero, depois foro arrumano casamento, se casaro (...) fáí que nem di o ditado, os pessoá diz que isso é, uns pessoá **pegado no mato a dente de cachorro**, aqui na famia da gente tem, que são os **caboco**, e fáí que nem di o ditado, e aí, foro, vivendo aqui, foro, fáí que nem di o ditado, foro tendo famia, foru se ajeitano, pronto, ficou aqui, todo mundo parente. (Inf. 8A-II).*

*(...) quando Deus fez o seu mundo, fez o **caboco**, que é os indiozim, tá vendo? E fez os nego (...) Isso aqui é nego e índio, e branco num existia (...) no Brasil, né? Aí chegou esse português e tomou conta do Brasil (...) Agora*

isso aqui tudo era terra de índio. Aí foro cabando c'uns índio, os índio foi fartando, foi fartando, sobrou só os nego... A gente tudim são fii de índio. Num tem branco, num tem moreno, num tem nada, puque o branco misturou c'uns índio, e misturou c'uns moreno, compreendeu? É como Caiana, metade era índio, moreno era pôco, e hoje em dia é coberto aí ó... Um da cor de café, ôto da cor de carvão (...) (Inf. 3B-II).

A partir desses fragmentos de memórias podemos suspeitar, que, embora Caiana dos Crioulos seja hoje composta por famílias, em sua maioria, negras, houve em sua formação, assim como ocorreu com a maioria dos quilombos brasileiros, a presença do elemento indígena.

Assim, embora não encontremos clareza nas explicações sobre o surgimento de Caiana, nem tampouco uma cronologia precisa dos acontecimentos, depreendemos desses fragmentos, dados importantes que contribuem para o conhecimento da história desse remanescente de quilombo.

Ainda que alguns informantes tenham uma melhor percepção do período escravagista, enquanto outros não consigam apontar a conexão que existe entre a formação de Caiana e esse período, o fato é que, em comum, os caianenses compartilham as memórias de um passado de sofrimento e fome. Na fala dos mais velhos, há sempre o relato de tempos em que pais e avós “escaparam” da morte por fome e das estratégias utilizadas para sobreviver:

Teve uma época que foi pesado. Num chegou na minha época não. Meu sôgo que contava munto. Qu'ele pegava pedaço de cravatá pá cume lá, côro véi de chinela pá cozinha, pá comer. Ele contava munto. Comia rato de cana. Foi em cinquenta e três, deu uma crisezinha pesada aqui tamém. Eu já era já taludim já, mas eu num passei fome não. Meus pai era prevenido, sempre prantava munto esse negóssu de roça, deixava aqueles capitão, nego ia, rancava aqueles capitão, fazia aquele golado e comia né? Pá escapar... Muntos morreu de fome, vou dizer que morreu não, que morreu.. Tinha nada pá comer. Saía p'essas mata, arrancar aquelas maniçoba braba que tem nos mato pá fazer o beiju, pá comer, pá escapar, senão morria... Agora aqueles mais véi que era mei prevenido sempí arrancava as mandioca, deixava sempí queles pauzim mái fraco, aquilo ia criano, pôco mái ficava capitão, pronto... Chegava num tempo desse assim, o cara já apuveitava, se escapava. (Inf. 2B-II).

Minha mãe contava que quand'era de premera era uma fome, que saía daqui, ia pegar macaíba pá comer (...) Era munta fome, num sabe? No tempo da minha mãe era munta fome. (Inf. 11A-II).

Os mai vei fala de fome. Eles dizia que comia solado de chinela ou cozinhava palma pá comer. Mai eu num peguei esses tempo não. (Inf. 13A-II).

Já teve muita fome, na época dos avô... Por exemplo, a minha mãe... Ela com oito anos passou fome... Fome... De trabalhar o dia, chegar em casa e não ter nada para comer. O que tinha para comer era pedra d'água ou uma pedra de sabão para colocar na boca e enxaguar com um gole d'água, porque não existia comida, de jeito nenhum. (Inf. 25A-I).

O que mais chama a atenção nesses relatos são os elementos utilizados como comida em períodos de fome extrema, como *couro de chinela* ou *pedra de sabão*. Segundo as narrativas, era comum, quando inexistia qualquer outro recurso alimentício, que o couro de chinela fosse cozido e consumido, ou mesmo pedaços de sabão. Assim como a palma, esses elementos eram comidos por serem, muitas vezes, os únicos provimentos existentes para sobreviver aos períodos críticos de escassez de comida, ou, nas palavras de Castro (2003, p. 202), com o único propósito de “enganar por mais algumas horas a fome devoradora”.

Nesses períodos, segundo as narrativas, também era recorrente o consumo de recursos vegetais como as “comidas bárbaras”, as “raízes, sementes e frutos silvestres de plantas incrivelmente resistentes à dessecação do meio ambiente” (CASTRO, 2003, p. 202). Em Caiana, como depreendemos dos relatos lidos, consumia-se o cravatá, a maniçoba braba e a macaúba. Do bulbo das duas primeiras plantas obtinha-se uma farinha utilizada para fazer beiju.

Do cardápio extravagante do sertão faminto fazem parte as seguintes iguarias bárbaras: farinha de macambira, de xique-xique, de parreira brava, de macaúba e de mucunã; palmito de carnaúba nova, chamada de guandu; raízes de umbuzeiro, de pau-pedra, de serrote ou de mocó, maniçoba e maniçozinha; sementes de fava-brava, de manjerioba, de mucunã; beijus de catolé, de gravatá e de macambira mansa. Quando o sertanejo lança mão destes alimentos exóticos é que o martírio da seca já vai longe e que sua miséria já atingiu os limites de sua resistência orgânica. (CASTRO, 2003, p. 202-203).

Outra prática corriqueira nos períodos de fome era a caça no mato. Normalmente eram os homens que embrenhavam-se nas matas próximas à procura de animais. O que conseguiam encontrar servia de *mistura* às refeições complementadas com papa de farinha. Na linguagem popular, o vocábulo *mistura* relaciona-se comumente a algum tipo de carne que acompanha uma refeição.

(...) quando eles tava em casa, os marido tava em casa, eles se tacava nos mato caçar caça do mato: era preá, era tatu, era peba, era o que fosse de caça do mato, eles pegava, camaleão, teju, punaré, que tem o preá e o punaré, tem o cuêio, tem o rato calunga, tem o rato de cana, isso tudo, eles pegava, o que pegasse, era carne, era mistura, aí ar mulé que ficava em

casa, fazia umas bolinha de barro, qu'era pumó deles caçari no final de semana, eles caçava c'um tal dum badoque, era aquelas frecha dos índio. Era de que, fái que nem di o ditado, os pessoa vivia antigamente. (Inf. 8A-II).

Os home pegava uma baleeira, ia pu mato, matava um passarim, qualquer um... Um bichim do mato e assava e comia um pedacim. Cadê carne? Carne, ninguém via. A gente via um quilo de carne, que carne? Cabeça de boi. A mistura, se achasse uma galinha era pra seis, oito, dez, pessoa e todo mundo comia. (Inf. 13A-II).

Os períodos mais críticos são relacionados aos tempos de seca. As poucas plantações cultivadas nos roçados extinguíam-se aos poucos e os animais rareavam, morrendo ou buscando eles próprios a sobrevivência em outras terras. Com auxílio de instrumentos como badoques, que são artefatos construídos com madeira flexível, nos quais são presos elásticos e com que se atiram pedrinhas, os caianenses conseguiam, quando tinham sorte, abater a pouca caça que encontravam nas matas próximas, como tatus, roedores ou lagartos que eram assados e consumidos.

Hoje, embora ainda tenham grandes dificuldades relacionadas à saúde, ao trabalho, ao acesso à educação, dentre outros direitos de ordem social; os caianenses sempre se referem à fome como algo do passado, que marcou seus familiares e a própria formação do mocambo. Entretanto, sua luta por reconhecimento e consolidação da posse das terras em que vivem é exemplo vívido da preocupação perene em garantir que eles e suas futuras gerações tenham resguardado seu direito à sobrevivência, que se relaciona diretamente ao cultivo de suas terras e à criação de seus animais, enfim, ao provimento básico das necessidades alimentares de seu povo.

3.3.2 Campo léxico-semântico: racismo

Os sentidos da lexia *raça* modicam-se conforme os diferentes espaços discursivos e tempo histórico em que essa palavra circula. Para a biologia do século XIX, por exemplo, o conceito de *raça* atrelava-se à divisão dos grupos humanos a partir de características físicas e habilidades particulares. São essas ideias, segundo Lopes (2004, p. 557) que fundamentam o conceito de *racismo*, “doutrina que afirma a superioridade de determinados grupos étnicos, nacionais, linguísticos, religiosos etc. sobre outros”.

Para Munanga (2004), o racismo nasce exatamente quando se relacionam intrinsecamente características biológicas a qualidades morais, psicológicas, intelectuais e

culturais, como fez Carl Von Linné³⁵ ao classificar, no século XVIII, o *homo sapiens* em quatro raças, num dos melhores exemplos de classificação por hierarquização:

Americano: moreno, colérico, cabeçudo, amante da liberdade, governado pelo hábito, tem corpo pintado.

Asiático: amarelo, melancólico, governado pela opinião e pelos preconceitos, usa roupas largas.

Africano: negro, flegmático³⁶, astucioso, preguiçoso, negligente, governado pela vontade de seus chefes (despotismo), unta o corpo com óleo ou gordura (...)

Europeu: branco, sanguíneo, musculoso, engenhoso, inventivo, governado pelas leis, usa roupas apertadas (MUNANGA, 2004, p. 9).

De acordo com Moore (2007, p. 21), os principais estudos do século XX a respeito do racismo dirigiram-se para a análise e interpretação de “dois grandes desastres na história da humanidade”: o holocausto judeu e a escravidão negro-africana. O segundo “desastre” teve incalculável impacto na formação da sociedade brasileira, e seu legado repercutiu ao longo do tempo, nas dimensões políticas, identitárias, econômicas e culturais do país.

Os quilombolas de Caiana dos Crioulos, ao serem questionados sobre racismo/preconceito racial, relataram que o simples ato de sair de Caiana dos Crioulos e ir até Alagoa Grande era um problema há alguns anos, situação que foi mudando com o passar do tempo:

Antigamente, a gente tinha muito, tinha assim, quando subia pá Alagoa Grande memu, quando passava pela pêmêra rua, aí muita gente dabochava da gente (...), dizia assim: _ Nega preta! nega preta! N’era? A gente ficava tudo com raiva. Ali no rabo da gata num é? A gente ficava tudo com raiva, sem pudê dizê mai nada. Ia simbora. Agora hoje ninguém fala mai (...) mai naquele tempo era triste minha fia. (Inf. 1A-I).

(...) lá atrás era com muita frequência, a gente quando ia assim, pá cidade, aqui em Alagoa Grande, a gente ia assim, até pensava como ia, puque a gente era munto, assim discriminado, a gente sofria munto essa questão. A gente ia e aí, quando a gente chegava assim, logo no iníssu da rua, do povoado ali do final da rua, vindo de lá pra cá, a gente era chamada de... Não só eu, mái todo mundo: lá vem os nego da Caiana! A mata pegou fogo, é... Um monte de coisa, e a gente também reagia, a gente não ficava calado. (Inf. 7A-I).

Embora as demonstrações explícitas de racismo tenham diminuído, conforme relato dos informantes, manifestações veladas ainda estão presentes na vida diária dos caianenses.

³⁵ Naturalista sueco, também conhecido no Brasil como Lineu, foi quem fez a primeira classificação racial das plantas (MUNANGA, 2004).

³⁶ Que revela calma excessiva, lento (HOUAISS, 2009).

Nos relatos a seguir, o informante descreve-nos dois episódios em que sentiu o preconceito racial expresso em forma de olhares de reprovação:

Racismo? Já sofri munto! Assim, quando eu fui estudar na cidade mesmo, lá no colégio estadual, eu sofri munto, porque eu era o único dentro da sala que era negro e aí eu sofri munto, porque cada um que olhasse pra mim com olhar diferente. É tanto que o professor reunia pra fazer trabalho, assim, eu sempre era o único que sobrava, eu sempre ficava. E eu percebia que era por conta da cor. E até mesmo assim, até a professora também, as vezes, eu percebia que por parte dela (...) tinha a questão do (...) que ela tinha preconceito comigo. (Inf. 7B-I).

Eu sei que existe ainda o racismo, existe o preconceito, vai sempre existir... Eu acho... A gente sempre é discriminado em tudo. Questão de emprego... Eu lembro que quando eu terminei o magistério e fui lá na secretaria, a fim de uma sala de aula, na época, quando eu cheguei lá, a secretária olhou pra mim e disse: _ Você veio fazer o que? Aí eu: _Terminei meu curso e tô procurando um emprego como professor. E eu lembro como se fosse hoje, que ela olhou pra mim, assim, dos pés à cabeça e não precisou dizer mais nada. Eu já conhecia esse olhar de outras vezes. (Inf. 7B-I).

O primeiro relato confirma o pensamento de Munanga (2005, p. 15), ao apontar a escola como um dos espaços inter-raciais mais conflituosos, onde preconceitos permeiam “(...) o cotidiano das relações sociais de alunos entre si e de alunos com professores”. Esses preconceitos, ainda consoante o autor, apresentam-se no currículo escolar, nos instrumentos pedagógicos e nas contradições e silenciamentos incapazes de criar um ambiente que conscientize o alunado da diversidade étnica e da “importância e riqueza que ela traz à nossa cultura e identidade nacional”.

O racismo anti-negro está presente em todos os segmentos da sociedade e manifesta-se ora de forma velada, ora de forma desmascarada e cruel. O certo é que, dissimulada ou explicitamente, os insultos raciais praticados contra a população negra são antigos e sempre reforçaram a institucionalização da inferioridade desse grupo e legitimaram a existência de uma hierarquia social baseada na ideia de raça. São as manifestações explícitas desses insultos, evidenciados em forma de xingamentos, que analisaremos mais profundamente a seguir.

Subcampo: insultos

Lexias analisadas: *nego/nega de Caiana, nego preto/ nega preta, munguengo de Caiana, urubu.*

O vocábulo *insulto* é comumente conceituado como palavra, comportamento ou gesto que expressa uma opinião extremamente negativa sobre alguém ou alguma coisa. Entretanto, conforme Leach (1983 apud GUIMARÃES, 2000, p. 32), insultar é mais que emitir uma opinião negativa, implica romper com uma dada norma social. Para o pesquisador, o insulto “significa a violação de um tabu, ou seja, consiste na expressão de nomes, atos ou gestos socialmente interditos que geralmente se referem aos muito próximos ou muito longínquos de si”.

Ao serem questionados sobre os tipos de insultos mais ouvidos, os caianenses apresentaram, principalmente, relatos de ofensas vindas dos moradores da “rua”, ou seja, da área central do município de Alagoa Grande. Contudo, algumas vezes, os insultos vinham de pessoas bem próximas, mas de pele um pouco mais clara:

Uma vez eu tava numa conversa cuã menina, uma colega da época, que os pai dela morava na cidade né? (...) e a gente conversano lá, aí entramo em algum detalhe, ela usou a palavra de nego, nego preto, num sei o quê, e lá se vai. Aí eu fui, rematei né, a história dela... Muito pelo contrário, num era o que ela pensa não. Negro também é gente, negro também tem direito, não é só quem é branco, que ela num era branca não, que ela só tinha a pele clara. Eu disse: tu só quer ser branca né menina? Tu num é branca não! Tu é negra também. Ela disse: _Eu? Num sou negra não! Disse: _Você é! E você tá pensando que negro também num é gente não? (Inf. 7A-I).

Pronto, até agora, quando entrei na universidade mesmo, entrei na UVA, né, que na minha turma, também só tinha eu, assim de cor bem escura mesmo assim, tudinho... E tinha um menino, meu colega, que a gente estudou junto desde a sexta série, mas assim, eu sempre discutia com ele, por conta disso, ele me chamava de nego, eu chamava ele de amarelo... E era aquela coisa. Aí quando foi agora na universidade, eu não sei porque, ele disse, quando terminou a aula, ele disse: _ Tu observou alguma coisa diferente aqui na sala? Inocentemente eu disse: _ Não! Observei nada não. Aí ele disse: _Tu observou que aqui na sala só tem tu de negro? Aí eu não sei porque ele observou isso e disse isso daquele jeito. Eu me senti mal. Mas, deixei pra lá. (Inf. 7B-I).

Considerando que a condição social dos negros no Brasil já é historicamente determinada por um longo e antigo processo de subjugação, o simples emprego dos vocábulos “negro” ou “negra”, em determinado contexto, pode ser ofensivo, como depreendemos dos relatos lidos.

Assim, negro ou preto passam a ser uma síntese verbal ou cromática para toda uma constelação de estigmas referentes a uma formação racial identitária. Mais que o termo, a própria cor adquire função simbólica, estigmatizante, como bem o demonstram os sinônimos listados em dicionários de língua vernácula: sujo, encardido, lúgubre, funesto, maldito, sinistro, nefando e perverso, entre outros (GUIMARÃES, 2000, 34).

Em Houaiss (2009), atestando o dito por Guimarães (2000), encontramos para o vocábulo *nego*, com a rubrica de regionalismo, “pessoa indeterminada, gente, indivíduo, neguinho”. O vocábulo *negro*, em Ferreira (2004), além de referir-se a “aquele que tem cor muito escura” apresenta “sombrio, triste, melancólico, funesto” ou mesmo “odioso, perverso, mau”, com a rubrica de *sentido figurado*.

Para a lexia *preto*, dentre outras acepções, Houaiss (2009) traz “complicado, difícil”, também com a rubrica de regionalismo. Ferreira (2004), além de referir-se a preto como “corpo que apresenta a cor mais escura”, apresenta, como sentido figurado, “algo que é difícil, perigoso”.

Os insultos raciais seguem a lógica do distanciamento existente entre o insultador e o insultado, relacionando o segundo a algo que é inferior ou nocivo. Segundo Elias e Scotson (1994 apud GUIMARÃES, 2000), existem modos particulares de estigmatizar um grupo determinado, sendo eles: referência à pobreza ou à anomia social, atribuição de deficiência de limpeza e higiene e pelo tratamento do outro como animal.

Com base nesse pensamento, podemos dizer que os quilombolas de Caiana, ao serem chamados *nego de Caiana* ou *munguengo de Caiana*, por exemplo, são estigmatizados por pertencerem a uma ordem social anômica, uma vez que o adjunto *de Caiana*, por si, carrega forte carga semântica relacionada a um passado de escravidão, fuga, sofrimento, enfim, de enfrentamento e resistência à ordem social estabelecida.

Chamava de munguengo de Caiana, nera? Era! Munguengo de Caiana. A gente dizia assim: _ Nós sono preta, mai temo o que cume! (risos) Era... Eu dizia assim, eu mermo eu disse, puque eu tinha raiva, a gente assim, no seu canto quieto, num é? Num tá bulino com ninguém, mexeno cum ninguém. Pá que mexê com a vida dos ôto? Aí eu dizia... Se eu sô uma nega pêta... Eu sô peta, mai tu sô amarelo. Poi eu disse, mai menino qu'eu num disse? Eu disse! (Inf. 2A-II).

(...) ainda tem preconceito, mais diminuiu, mais ter, ainda tem. Hoje até tem medo de falar né? Mas antigamente, meu Deus! Era nega preta, nega de Caiana, essas coisa. Hoje, quem fala é quiancinha assim, tudo bestera né? Sua cor é essa que Deus lhe deu, a minha é essa que Deus me deu. Num foi a gente que fei. Se fosse a gente que fei seria tudo de uma cor só, ou branco ou

preto, todo mundo devia se respeitar, puque vai tudo pum buraco só. É a pior bestera. E o pai é um só. (Inf. 9A-I).

Outra forma característica de estigmatizar, como vimos, é a atribuição de animalidade ao insultado. Segundo Guimarães (2000, p. 34), “quando se trata de um insulto propriamente racial, a animalidade é atribuída principalmente através dos termos *macaco* e *urubu*, usados indistintamente para ambos os sexos.” Em Caiana, não temos registro do vocábulo *macaco* utilizado com o intuito de ofender. O segundo, no entanto, figura com alguma frequência, e nesse relato a seguir, compõe o trecho de um “versinho” racista:

(...) antigamente era munta discriminação, a gente num podia nem ir nessa tal de Lagoa Grande, puquê quando ia, quando os pessoá descia pá Lagoa Grande, pronto, quando a gente ia chegano na rua, os pessoá já ficava dizendo: _ Eita, a mata pegou fogo! Eita, o céu tá tão azul... Num morreu boi, nem cavalo, donde vem tanto urubu!? (Inf. 8A-II).

Em outro depoimento, o cheiro do negro é comparado ao cheiro do *urubu*, configurando um bom exemplo de modo de estigmatizar por atribuição de deficiência de limpeza e higiene ao insultado. Segundo Guimarães (2000, p. 36), o estigma da sujeira é reforçado por termos como “fedida, merda, podre, fedorenta, porqueira, nojento e sujo”. No depoimento a seguir, os sintagmas “catinga de nego” ou “catinga de urubu” reforçam a ideia que o negro tem como condição natural o mal cheiro.

Aí, a seclétária de saúde, a coordenadora do programa da família, aí colocou a importância de a gente chegar nas casa, saber chegar, pra ir com fardamento, né? Se apresentar pás família, tudo mais, aí nessa questão toda, uma senhora, já bem de idade assim (...) aí ela foi disse que, num tava feito besta, saí pá trabalhar, todos os dias com uma cômisa só, com um fardamento só, pra saí com uma catinga de urubu, uma catinga de nego não (...) Ela num disse diretamente comigo, mas como eu tava lá, pra mim foi munto forte. E eu jamais fiquei calada, imediatamente, eu fiquei cega, num olhei nem quem tava, disse: _Minha filha, pra você que não sabe, nego não fede não, quem fede é a sujeira, independente de ser nego ou branco! (Inf. 7A-I).

Diante do lido, percebemos que os insultos elencados reforçam, como dito, a institucionalização do negro como um ser inferior. Concordamos com Guimarães (2000, p. 47), quando este compreende o insulto como um meio simbólico de “fazer o insultado retornar a um lugar inferior já historicamente constituído e reinstituir esse lugar”. No senso comum, o insulto racial é visto como recurso de ataque num conflito interpessoal. Em Caiana, percebemos, de outro modo, que as ofensas não foram motivadas pela alteração dos ânimos

de pessoas envolvidas em uma discussão calorosa, uma vez que, em nenhum dos relatos há a narração de uma briga que motivasse tais insultos. Diferentemente disso, os relatos demonstram uma predisposição racista do ofensor e um desejo gratuito de diminuir o insultado, com o intuito de demarcar a separação racial existente entre quem ofende e quem é agredido.

3.3.3 Campo léxico-semântico: ciranda e coco de roda

Subcampo: ritmos e danças.

Lexias analisadas: *batuque, coco e ciranda*.

A *ciranda* e o *coco de roda* são, de acordo com Carneiro (1961), modalidades do *batuque*. Segundo esse autor, podemos encontrar o *batuque* em três zonas distintas: a zona do coco (Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas), zona do samba (Maranhão, Piauí, Bahia e São Paulo) e zona do jongo (Estrada do Rio e São Paulo).

Discorrendo sobre hábitos e práticas culturais do negro em situação de escravidão, Rugendas (1972, p. 154) descreve a formação e os movimentos que compõem esse ritmo:

A dança habitual do negro é o batuque. Apenas se reúnem alguns negros e logo se ouve a batida cadenciada das mãos; é o sinal de chamada e de provocação à dança. O batuque é dirigido por um figurante; consiste em certos movimentos do corpo que talvez pareçam demasiado expressivo; são principalmente as ancas que se agitam; enquanto o dançarino faz estalar a língua e os dedos, acompanhando um canto monótono, os outros fazem um círculo em volta dele e repetem o refrão.

Sobre o item lexical *batuque*, observamos em glossários e dicionários, tanto acepções que o relacionam ao som que é produzido por movimentos ritmados de batidas, quanto à dança cadenciada, executada a partir desse som. Essas definições podem ser encontradas em Ferreira (2004) e Houaiss (2009). Para Castro (2001, p. 172), *batuque* é o “ruído, som muito forte, ação de fazer ruído com batimentos rítmicos” e *batucar* seria a ação de “dançar batuque”.

Em Caiana, ao discorrermos sobre o assunto *Ciranda*, observamos o vocábulo *batuque*, ser relacionado à dança acompanhada de instrumentos de percussão e seu derivado *batucada*, referir-se ao baile em que se toca e dança ao som desses instrumentos:

[...] *aí aquela zoada... Eu escutei memu. Onde é esse batuque meu Deu?!* (Inf. 5A-I).

[...] *quando tem a gente chama as colega, vai tudo feliz p'as batucada.* (Inf. 8A-II).

Embora seja apontado por Carneiro como oriundo do *batuque*, ainda existe muito debate sobre as verdadeiras origens do *coco de roda*. Vilela (1980) acredita que o ritmo é originário do Quilombo de Palmares, de onde se propagou relacionado à atividade de quebrar o coco. Ayala e Ayala (2000), de outro modo, pontuam a imprecisão das origens dessas manifestações e rejeitam a tese de Vilela (1980), assinalando a falta de registro das fontes.

Além do estabelecimento das origens do *coco*, diversos autores preocuparam-se em apresentar uma classificação dessa prática dançante. Assim, Albin (2006) entende que haja quatro tipos de *coco*: coco de praia, coco de sertão, coco de usina e coco de roda. Essa classificação difere da realizada por Pimentel (2005), que distingue os cocos de acordo com a métrica literária: coco de quadras, coco de embolada, coco solto, coco de dois pés e coco de palmas. Já Andrade (1984), o classifica de acordo com a temática abordada, havendo dessa forma para o autor, o coco de usina, coco de mulher, coco de bichos, coco da terra, coco de homem e dos muitos outros assuntos abordados.

Segundo Rabello (1979), foi do coco de roda que se proliferava principalmente nas comunidades do litoral de Pernambuco que surgiram as cirandas de adultos no Nordeste. Para o autor:

(...) quando a ciranda começou a se formar e a princípio, um tanto timidamente a aparecer na zona norte de Pernambuco, a dança preferida por ali era o coco, dançado por trabalhadores rurais, moradores das pontas-de-rua, das vilas e cidades, pela gente do mar, nas praias (RABELLO, 1979, p. 19).

Pimentel (2005) também entende serem pernambucanas as raízes das cirandas nordestinas. O autor relata que o ritmo surgiu em 1950 na zona da mata pernambucana, de onde migrou para o litoral de Pernambuco até chegar às vilas de pescadores paraibanas, devido ao avanço do ritmo nos municípios limítrofes do Estado.

Os moradores de Caiana, embora não soubessem esclarecer com precisão as diferenças entre coco de roda e ciranda, relacionaram, de uma maneira geral, o primeiro ritmo dançante às práticas realizadas pelos mais antigos e o segundo, à modernidade, aos tempos atuais. Essa relação corrobora a tese de Rabello (1979), de que a ciranda originou-se das rodas de coco.

A gente chamava coco na ciranda: _ Vamu pu coco! Vamu pu coco! Tem um coco hoje. Juntava todo mundo e ia. A noite todinha. (Inf. 5A-I)

É. Eu num sei puque, puque os antigo morrerri, aí começaro esses novato butaro o nome de ciranda. Os pessoal de fora vinha, viu, aí butou o nome de ciranda. Aí pu ciranda agora ficou. (Inf. 6A-II)

Mudaro o nome puque agora é ciranda, num é coco. (Inf. 3B-II)

Referindo-nos aos significados do termo *coco*, temos, em Houaiss (2009), Lopes (2004) e Ferreira (2004) uma correlação tanto a um gênero de dança de roda, quanto a um tipo de canto, em que alguém (solista, coqueiro, cantor) interpela, enquanto o restante do grupo (dançarinos, coquistas) responde em coro.

O item lexical *ciranda*, segundo Diniz (1960), um dos primeiros estudiosos do tema, vem do vocábulo espanhol *zaranda*, utensílio utilizado no peneiro de farinha. Já para Houaiss (2009), a etimologia desse item lexical é de origem obscura. O autor apresenta cinco acepções para o termo, sendo a primeira, similar à apresentada por Diniz (1960). Apenas na quinta acepção, o autor faz menção à dança de roda, que segundo ele, pode ser infantil ou adulta. Em nenhum dos dois observamos referência à ciranda como uma dança e um estilo de música.

Rabello (1979), buscando a origem do vocábulo *ciranda*, arrolou 18 dicionários e obras editadas em Portugal, Áustria, Alemanha, França e Brasil. Dessas, três obras apresentaram a lexia com significado relacionado à prática de dança de roda: Novo Dicionário da Língua Portuguesa de Ferreira, Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa de Aulete, Dicionário Prático Ilustrado de Seguíer.

Ciranda, em Caiana dos Crioulos, é uma manifestação cultural que envolve uma complexa rede simbólica, em que estão presentes elementos como: tradição, cultura, memória e identidade³⁷. Exatamente por isso, ao indagarmos sobre os significados do item *ciranda*, não encontramos definições objetivas e técnicas, mas, de outra forma, percebemos o entrelaçar de definições subjetivas. A ciranda é compreendida como um ritmo, uma dança, um conjunto de poesias cantadas em coro, mas também é a própria representação dos sujeitos que se percebem não apenas como dançantes/brincantes, mas como pertencentes a uma determinada história, e a um específico grupo social.

Deste modo, sobre o item *ciranda*, elaboramos duas perguntas: *O que é a ciranda?* e *Quando se fala em ciranda, o que vem a cabeça?* Para a primeira pergunta temos os

³⁷ *Tradição, cultura, memória e identidade* aqui referidas vinculam-se à definição de Bosi (1994). Para a autora, *memória* é um depósito do passado e tem um papel fundamental na preservação das *tradições* e *identidades culturais* de um lugar.

significados correlatos aos encontrados por Houaiss (2009), Ferreira (2004) e Cascudo (2012): dança, dança de roda, brincadeira de roda. A quarta informante sugere que a ciranda é o movimento de rodar, dar um giro: rodada. A quinta informante acrescenta o fato da ciranda se diferenciar do coco pela batida da percussão:

É as brincadeira da comunidade. Os pai da gente, os avô que brincavu né? Eles memu brincavu, com a famia toda. (Inf. 3A-I)

(...) se ajunta um mundo de moça pá dançar. (Inf. 2A-II)

(...) quando tem um grupo de roda, um contô (cantor)...batedô de coco. (Inf. 5A-I)

A ciranda é quando faz aquela rodada sabe? Aí dança e a pessoa bota assim, cumé que se diz (...) cum batido do zabumba. (Inf. 1A-I)

Aqui em Caiana, tem quatu tipo de dança. Tem dois tipo de ciranda e dois tipo de coco. Depende da pancada do bumbo. (Inf. 13A-II)

Referente à segunda pergunta, percebemos maior conforto na elaboração das respostas.

Na minha [cabeça] vem sentimento. (Inf. 2A-II)

Quando tem um grupo de ciranda assim (...) Ave Maria! Aí vai tudo né? Aí vai tudo contente, tão alegue, porque vai se divirti cas colega, cuns povu, vai ver a comunidade, né? (Inf. 1A-I)

A gente fica tudo alegre, eu fico chique! (Inf. 4A-I)

(...) eu gosto munto da ciranda, eu amo a ciranda, de coração... (Inf. 8A-II)

Pai deixava pá ciranda, num sabe?... Pôtu canto ele num deixava não. (Inf. 10A-II)

É puquê, eu me lembu cô'neu dançava né? Era muntu bom (...) Era tipo uma festa. (Inf. 5A-I)

Meu pai nem cu'mulé num deixava eu dançar. Só na ciranda. Aí dançava tudim puquê na ciranda podia. (Inf. 4A-I)

(...) antigamente nói brincava aqui, puque era as tradição que tinha aqui na Caiana, era a ciranda. (Inf. 7A-I)

Podemos observar nos primeiros quatro trechos que a narrativa apresenta-se no presente, ao contrário dos quatro trechos finais, que sugerem a lembrança de um tempo passado. A primeira e a quarta informante relacionam a ciranda a sentimentos fortes, como o

amor. Já a terceira e a sexta informante compreendem-no como uma festa, algo que traz alegria ao grupo. A quinta e a sétima informante compartilham o sentimento de liberdade ao pensarem em ciranda, o verbo *deixar* nos dois relatos denota a permissão paterna para participação na brincadeira, algo colocado por elas como uma exceção, uma vez que só o faziam quando se tratava da ciranda. O sentimento de pertença a um grupo fica evidenciado nos relatos da segunda e oitava informante. A ciranda é compreendida por essas mulheres como uma possibilidade de estar com o grupo e de compartilhar uma tradição própria do lugar³⁸.

Subcampo: Instrumentos musicais.

Lexias analisadas: Zabumba, Ganzá, Triângulo e Pífano

Em Caiana dos Crioulos, temos atualmente dois grupos de ciranda e coco de roda, formados a partir da dissociação do grupo mais antigo da localidade: o *Ciranda e coco de roda Margarida Maria Alves*. Nos anos de 2003 e 2007, o grupo de cirandeiras gravou dois CDs³⁹: o *Caiana dos Crioulos – ciranda, coco de roda e outros cantos* e o *Desencosta da parede – ciranda e coco de roda*. O instrumental desses CDs foi composto por ganzá, triângulo e zabumba. Segundo Luiz (2009), esse instrumental formou-se, possivelmente, da banda de pífano de Manuel Preto, antigo morador da localidade.

Sobre o zabumba, Dantas (2011, p. 57) esclarece que se trata de “um tambor cilíndrico oco, que tem suas extremidades cobertas por duas membranas, uma em cada lado, onde uma produz um som mais grave e a outra um som mais agudo.” O ganzá, por sua vez, seria uma espécie de chocalho de bambu ou folha de flandres, contendo sementes em seu interior. O triângulo é um instrumento feito de ferro, muitas vezes aberto num dos lados e percutido por um pequeno bastão de ferro de seção normalmente redonda. Segundo Albin (2012), esse instrumento musical é usado na Folia do Divino⁴⁰ e por isso é considerado um objeto sagrado, seus três lados são interpretados pelos foliões como uma representação da Santíssima Trindade. Por fim, o pífano, segundo Mendes (2012), é um instrumento artesanal cilíndrico e aerofônico com um orifício para o sopro e seis para a digitação.

³⁸ Reportamo-nos a *lugar* aqui, como espaço onde se articulam as experiências humanas, dotado de valor e significado, tal como é compreendido pela Geografia Humanista. Para Hayden (1979 *apud* Ferreira 2000), o conceito de lugar está intimamente relacionado ao conceito de memória, seja essa pessoal ou coletiva.

³⁹ Os CDs gravados com o grupo de cirandeiras de Caiana dos Crioulos é fruto do Projeto *Memória Musical da Paraíba* realizado pela cantora paraibana Socorro Lira.

⁴⁰ A Folia do Divino é uma das manifestações mais populares dos festejos do Divino Espírito Santo (tradicional festa católica). Os foliões do divino formam grupos precatórios que percorrem as regiões onde ocorrem as festas do divino para pedir esmolas para a festa (SOPAS, 2008).

Os instrumentos musicais foram elencados pelos moradores de Caiana, a partir da pergunta *Quais os instrumentos musicais utilizados na ciranda?* e em diversos momentos em que a temática da conversa era a ciranda. Quando inquiridos sobre as especificidades dos instrumentos, procuravam explicar sua funcionalidade dentro de um contexto mais geral.

É o zabumba, o gozá (ganzá) e o triê (triângulo). (Inf. 2A-II)
Porque tinha a bandinha de pife, dois pife, um zabumba, um tambor, um triângulo. (Inf. 5A-I)

(...) os pessoá se divertia rezando, querá aqui, a comunidade católica, aí, era rezando póçissão, terço, fáí que nem di o ditado, saí cáquela pocissão de santo num andor, aí quando chegava na casa do otu, aí rezava aquela novena, já tava o contrato pá í pá lá, aí rezava aquela novena, cuã bandinha de pífano. (Inf. 8A-II)

Embora o termo *zabumba* também se refira ao som produzido com uma pancada ou ao grupo que toca esse instrumento (Houaiss, 2009), encontramos em Caiana apenas o significado relativo ao instrumento musical. *Ganzá* e *pífano*, da mesma forma, figuram apenas como instrumentos musicais em Caiana. Outros significados como *dança* para o primeiro e *quem toca o pífano* para o segundo (Houaiss, 2009) não apareceram em nosso inquérito.

Subcampo: Participantes da ciranda

Lexias analisadas: *cirandeira, cirandeiro (mestre), zabumbeiro, tocador.*

A ciranda e o coco de roda são danças realizadas por mulheres, homens e crianças. Os dançarinos (normalmente mulheres, as cirandeiras) formam um grande círculo e ao som de uma música executada por um cantor (comumente um homem chamado *mestre cirandeiro*) movem-se lateralmente, dando passos para dentro e para fora do círculo. Em Caiana, as cirandeiras costumam realizar giros completos em torno de si, sem o abandono do compasso e da marcação da dança. Essa marcação é feita pelo batedor de zabumba, ou zabumbeiro, acompanhado dos tocadores de ganzá e triângulo.

Sobre os integrantes da ciranda, temos as seguintes referências colhidas no nosso *corpus*:

Ela me colocou puquê pensou qu'eu era neta do cirandêro. (Inf. 13A-II)

Meu pai era batedô de ciranda. (Inf. 3A-I)

(...) que agora eu num danço mai não. Quem tá é as ôta mulhé. Eu dancei quandu era jovi, que tinha aqui cantadô... Uns batedô de coco, mái fai muitos ano, já morreri, tudo quem batia, tudo já morreu sabe? Desse novato agora eu num fui não. (Inf. 5A-I)

(...) aí no terrero se fazia aquela roda de coco, na novena, e quando num era na novena, quando num tinha novena, nôtu sábu já tinha um zabumbêro só pá dançar ciranda e coco de roda, aí pronto, já ia pá ota casa, era aquela festa do coco. (Inf. 8A-II)

Em Caiana dos Crioulos tem o grupo das mulhé, as cirandeiras e o da capoeira. (Inf. 23A-I)

As ota da ciranda, do jeito que bater vai. Eu não. A ciranda pode até ter, mas as vez não tem batedô pra mim dançar não. (Inf. 13A-II)

(...) quando terminava aquela novena, aí os tocador entrava pá dentu, bêjava, fái que nem di o ditado, se beijava o santo, era aquela maior alegria (Inf. 8A-II)

Como dito, existem três tipos de integrantes no universo da ciranda de adultos: quem canta, quem dança e quem toca as cirandas. Para os executores dos movimentos de dança, encontramos as lexias *cirandeira* e *dançador*. Para os músicos, colhemos os seguintes termos: *batedor*, *zabumbreiro* e *tocador*. O mestre cirandeiro foi sempre referenciado através dos vocábulos: *cantor*, *cantador* ou *cirandeiro*. No caso de Caiana, particularmente, essa função é exercida por uma mulher, que também é coordenadora geral do grupo.

A ciranda é uma das mais representativas manifestações culturais da comunidade e um reflexo da importância feminina do lugar. Além de cantarem e dançarem, as cirandeiras demonstram atualmente o desejo de tocarem os instrumentos, de forma a manterem vivas as práticas tradicionais:

[...] eu num sei tocar, puque eu fico tão empogada só im cantar, que eu me esqueço da batucada (...) as ota tamém, tem uma menina que ela já bate até uma coisinha, aliás, duas, no grupo de ciranda, (...) elas dua sabe bater, mái só que kondu a gente tá assim num canto, a gente num quer bater, a gente quer dançar, e aí, a vida continua desse jeito. Mai seria munto bom se a gente memu subesse tocar. (Inf. 8A-II)

Através da prática da ciranda, percebemos que os homens e as mulheres caianenses representam suas experiências, projetando valores, sentidos e significados através do canto e da dança. Os brincantes das cirandas ao se incorporarem à roda, ao se posicionarem ao lado uns dos outros, ao perceberem os sons dos instrumentos e ao entoarem as canções, não apenas festejam, mas se percebem no mundo, comunicando a sua identidade.

3.3.4 Campo léxico-semântico: lendas caianenses

Subcampo: lenda da pedra do reinado encantado

Lexias analisadas: *letreiro, encantado, reinado encantado, pedra do reinado, desencantar*

Para o povo caianense, a comunidade de Caiana dos Crioulos é um espaço de vivência e memória. As narrativas colhidas demonstram um entrecruzar dos relatos vivenciados pelos informantes com os relatos rememorados, contados há muito tempo por seus antepassados. Essas narrações estão relacionadas à natureza, às práticas sociais e culturais e aos significados atribuídos a esses elementos.

Ao informar as histórias de família, a importância dos elementos da natureza, como a terra e a água, as origens da comunidade e a formação dos espaços geográficos, por exemplo, as narrativas representam a realidade caianense, assim como é percebida pelo informante. Nessas representações convivem elementos do cotidiano e do imaginário cultural e coletivo dos moradores do vilarejo.

Nessa perspectiva, compreender o imaginário popular, as credences, as lendas e as superstições de um lugar, é compreender sua realidade, uma vez que o “real”, o palpável e cotidiano é o referente, o suporte para que possamos traduzir as diferenças entre o comum e o fantástico, o vivido e o não-vivido, o conhecido e o desconhecido, o familiar e o que é temido.

Sobre a relação entre o real e o imaginário, Pesavento (2005, p. 47) explica:

O real é sempre o referente da construção imaginária do mundo, mas não é o seu reflexo ou cópia. O imaginário é composto de um fio terra, que remete às coisas, prosaicas ou não, do cotidiano da vida dos homens, mas comporta também utopias e elaborações mentais que figuram ou pensam sobre coisas que concretamente não existem.

Nesse contexto, os relatos de histórias fantásticas⁴¹ passadas de pais para filhos, colhidos em Caiana dos Crioulos, permitem, não apenas, o conhecimento de um mundo sobrenatural, mas, e principalmente, a percepção da cultura e de espaços não visíveis da comunidade.

Em Caiana, uma lenda, em particular, desperta curiosidade e atenção. Trata-se da *lenda da pedra do reinado encantado*. Como conhecíamos superficialmente sua história,

⁴¹ O termo *fantástico* aqui é usado como algo fora do comum, extraordinário, prodigioso (HOUAISS, 2009).

perguntamos: ‘*E a lenda da pedra do reinado? Do que trata?*’. A partir disso, conhecemos temores reais de uma dimensão mítica e de acontecimentos “encantados”.

Em uma das muitas paisagens caianenses, existe um lugar, descrito pelos moradores como ‘encantado’. Lá há diversas rochas, de onde escorre um curso d’água. No meio dessas rochas encontra-se uma pedra, conhecida pelos moradores como “pedra do reinado”. Segundo eles, a pedra tem letras que formam um “escrito” indecifrável, que se decodificado transformará toda a Caiana num lugar diferente, bonito e luxuoso. O autor do feito também pode encontrar um tesouro e enriquecer.

Aqui na Caiana existe aqui, uma pedra que se chama o Reinado Encantado. Fica da minha casa pra baixo. É um riacho, nesse riacho, tem um lajedo, e nesse lajedo tem um letrêro. Já veio muita gente pra descobrir que palavra está escrita ali. Mai até hoje ninguém descobriu (Inf., MELO, 2011)⁴².

Enrica... É... Quem descobri ali, enrica... Puquê é encantado... É o reinado encantado. (Inf. 2A-II)

A gente via os letrêro. Tinha mermo uma carrerinha assim ói.. M, A, B, C, N... Tudo tinha... Bunitinha... Bem feitinha as lêta... Kaké pessoa chegava ali, se pudesse lê... (Inf. 4A-I)

O *letreiro*, dessa forma, é a inscrição, a junção das letras, o conteúdo da pedra, que se descoberto, desencantará o reinado encantado da comunidade. O significado do termo *encantado*, por sua vez, parece relacionar-se, de certo modo, com o proposto por Shapanan (2004), ao diferenciar entidades da religião afro-brasileira de entidades não africanas:

Encantado é o termo genérico para designar entidades que são os voduns, orixás e inquices. No tambor-de-mina, são divindades que descem ao mundo dos vivos com o mesmo prestígio que os deuses africanos [...] Para o povo do tambor-de-mina, o encantado não é o espírito de um humano que morreu, que perdeu seu corpo físico, não sendo, por conseguinte, um egum⁴³. Ele se transformou, tomou outra feição, nova maneira de ser. Encantou-se, tomou nova forma de vida, numa planta, **num acidente físico-geográfico**, num peixe, num animal, virou vento, fumaça (SHAPANAN, 2004, p. 318, grifo nosso).

Temos em Caiana de forma semelhante, objetos e seres encantados que surgem e desaparecem no lugar onde está a pedra, suscitando ao mesmo tempo, curiosidade e medo.

⁴² Alguns relatos foram colhidos da dissertação intitulada *O ambiente cantado e contado pelos brincantes de coco de roda e ciranda da Paraíba*. Não encontramos problemas nisso, uma vez que, a autora apresentou relatos completos dos mesmos informantes entrevistados por nós.

⁴³ O egum é o espírito do morto, a alma humana; o espírito desencarnado dos antepassados no culto nagô-queto (CASTRO, 2001, p. 226).

A cumadi Mariquinha viu um sapato, um pá de sapato. Novim, chega alumiava, aí ela foi chamá seu Mariano, quanu vortou num tava mai. Se ela tivesse pegado, desincantava... (Inf. 2A-II).

A minha irmã já viu um mulequim tocanu, aí ela fez carrêra, quanu vortou num tava mai (Inf. 3A-I).

Minha cunhada outro dia tava descendo também, e tinha um homem, escondidinho, com uma tira amarrada nas pernas, tipo um índio, e cheio de pena assim na cabeça. E uma tira amarrada na cintura, chamando ela. Só que ela não teve coragem de ir. (Inf., MELO, 2011).

Em outros casos, o encantamento aparece de forma diferente. Coisas e pessoas são “ouvidas” dentro da pedra, mas não podem ser vistas.

Tinha uma pedra do reinado que o pessoar via os musiquero tocando na pedra do reinado encantado. E foram lá olhar [...] chegava lá e não tinha ninguém, só aqui dentro da pedra tocando pra dentro pra trás. Aquela banda de música, diz que é as mil maravilha. A minha mãe mesmo viu, chegou a ver. Quando ela ia pra um missão de frei Damião. Ela viu um reinado encantado. Pelo jeito era uma banda de música dentro da pedra só que ninguém via ninguém. Só fazia só ouvir. Só escutava, mas não via quem tava tocando. Outra mulé, mais pra lá, fai que nem di o ditado, ouvia a pedra costurando como a costureira que passa aquela máquina no pé da pedra, tá tá tá tá tá tá, como se fosse um pessoa costurando, mas não via ninguém (Inf. 8A-II, MELO, 2011).

E ainda existem relatos em que o acontecimento misterioso não foi visto nem ouvido pelo informante, mas apenas “sentido” por ele.

Esse medo eu num sei o que foi, num sei se foi alguma coisa... Eu sei qu'eu passava todo dia, nesse dia quandu eu fui passá pulá, foi desse jeito. Uma coisa que tava pá amarrá minhas perna, e esse medo n'eu... Eu saí foi desembestada. Sei lá o que era, não vi nada, num sei que foi. Quem que sabe o que é que tinha pulá? Pá amarrá minhas perna? Foi carrerão... Aí toda vez que eu passo pulá, mulé, é com medo (Inf. 2A-II).

Comprendemos dessa forma, que o “reinado”, como é chamado pelos informantes, é uma experiência sobrenatural particular, que se apresenta de maneiras diversificadas para quem experiencia. De acordo com os relatos, parece haver um horário em que os “reinados” são mais recorrentes.

De seizi e de doze, de meio dia lá. Meio dia e seis hora. Deur'mi livre, vou lá nunca não. Todas hora eu passo lá, só não passo ele holálio. Doze hora e meio dia, ou da noite. É meio dia do dia e doze hora da noite. Mãe saiu de seis hora, mãe. O reinado de mãe foi de seis hora. (Inf. 4A-I)

Esse holálio assim, de seis hora tá quilaro, aí ela foi tirá uma bassora, toda tardezinha gosta de tirá uma bassora. Aí viu uma coberta branca, arviiiinha: _ Oche, meu deu do céu! Qué isso? Foi chamá, quanu voltou... Nada! Mai nada. (Inf. 4A-I)

Pai dizia assim. Você fica lá até doze hora, até sei que hora, abra o ôi, que o reinado lá pega vocês, de lá a gente saía na carrêra, saía correnu. (Inf. 2A-II)

O que há de comum entre as histórias, além do medo sentido por quem diz ter vivenciado o “reinado”, é o fato do “desencantamento” não ter ocorrido, por falta da coragem de quem consegue ver, ouvir ou sentir o encanto. Os moradores de Caiana acreditam que dentro da pedra do reinado há uma nova Caiana, prestes a ser descoberta. Uma Caiana próspera e desenvolvida, com aspecto de cidade grande.

Se conseguir desencantar vira uma cidade, e a gente num acerta a casa da gente, puquê virou de cidade... Cumé que a gente vai acertar a casa da gente? Pia mermo! A gente num vai saber onde tá, puque virou em cidade. Mai até agora num teve uma, a ter coragem de descobri, quanu vê a coisa sai correnu. (Inf. 1A-I)

Como seria fia? Só pode ser... Seria como é... Alagoa Grande, João Pessoa... Assim, chei de casa. Tudo casa. (Inf. 1A-I)

O reinado de um lado a ôtu é só ouro. (Inf. 2A-II)

Não é uma benção se chegasse uma pessoa que descobrisse? A gente tamo no meio de uma cidade, mas ninguém descobriu ainda. Eu não sei se vai nascer ainda a pessoa pra descobrir ou se vai vim de outra cidade pra descobrir. (Inf., MELO, 2011).

Para eles, quem vive o “reinado” é alguém especial, um escolhido. Se esse for merecedor e tiver coragem suficiente, desvendará o mistério da pedra e “desencantará” o reinado.

Acho que esse negóssu assim, tem uma pessoa... Todo mundo num vê não. Ali é aquela pessoa que tem... Sei lá... Todo mundo fosse pumóde vê, todo mundo via nera? Todo mundo acho que num vê as coisa não. A côsa ali, as vez tem munta gente as vez que tem, que vê as coisa, tem muita gente que num vê as coisa. (Inf. 2A-II)

A lenda é essa. Viu uma bota. Virava, quando olhasse pra trás não tava mais. Vê e pegar. Essa pessoa era a escolhida. (...) Tem o guardião que aparece. O que eu vi é um homem verde. Com esses olhos eu vi. Mas virei as costas ele sumiu. Pra você ver esses mistérios não é qualquer um. Acho que tem que tá em contato mesmo com o ambiente. Ali, entendeu? Eu acredito. Nesse mundo tudo existe. (Inf., MELO, 2011).

Histórias de pedras mágicas não são incomuns. A *lenda da pedra do reinado encantado* de Caiana assemelha-se a *pedra encantada dos índios Tapeba*, pesquisada por Cavalcante (2010). Segundo rezadeiras entrevistadas pela autora, a pedra encantada abre-se para alguns escolhidos, revelando mundos diferentes e seres encantados que tentam levar os humanos para junto deles.

Subcampo: outras lendas

Lexias analisadas: *papa-figo, comadre Fulozinha e Lampião.*

Além da história da *pedra do reinado encantado*, outras lendas figuram em Caiana. Personagens conhecidos como o papa-figo e a comadre Fulozinha são protagonistas de “causos” caianenses. Até mesmo Lampião aparece nos relatos com características fantásticas, o que nos fez referenciá-lo como uma das lendas da comunidade.

O papa-figo, segundo Cascudo (2012, p. 526), “é a pessoa que mata crianças para comer o fígado, curando-se da lepra ou morfeia⁴⁴”. Freyre (1987, p.83-85), ao resgatar lendas do Recife velho que retratam o que ele chamou de “sobrenatural folclórico”, conta a história de um certo homem rico, assolado por uma doença devastadora, que após recorrer a diversos doutores, aceita as recomendações de um “negro velho”:

Ioiô só fica bom comendo figo de menino [...].

Diz-se que o próprio negro velho se encarregou de sair pelos arredores do Recife com um saco ou surrão às costas. Ia recolhendo menino no saco e dizendo que era osso para refinar açúcar. Mas era menino. Carne de menino e não osso de boi ou de carneiro. Quanto mais corado e gordo o meninozinho, melhor. (FREYRE, 1987, p.83-85)

Os relatos caianenses sobre os papa-figos assemelham-se à lenda recifense narrada por Freyre (1987). Contam os moradores de Caiana, que, antigamente, homens estranhos à comunidade procuravam crianças e mulheres grávidas para arrancar-lhes o fígado. Não encontramos em Freyre (1987), em Cascudo (2012) ou nas definições dos dicionários consultados, referências sobre “mulheres grávidas” como vítimas do papa-figo. Outra particularidade caianense é o fato desses homens chegarem, às vezes, de carro, utilizando-os para levar embora suas vítimas.

⁴⁴ Doença infecciosa crônica causada pelo *Mycobacterium leprae* ou bacilo de Hansen, que se inicia, após uma incubação muito lenta, por pequenas manchas despigmentadas onde a pele é insensível e não transpira, e evolui para a forma tuberculosa (a mais comum), lepromatosa ou ainda intermediária; lepra (HOUAISS, 2009).

Os papa-figo era gente... Gente que pegava e levava [...] Era gente, era hõmi. (Inf. 4A-I)

(...) Só pegava muié buchuda e quiança. Aí as quiança quanu saía de casa, chegasse certa hora: _ Vocês feche as porta mó dos papa-figo! Naquele tempo dava munto papa-figo no mei do mundo. (Inf. 2A-II)

Pegava as criança, tirava os figo das criança. Ouvi munto dizer. Comia os figo das criança, num era não? Era... Das criança e mulé buchuda. (Inf. 4A-I)

Tinha os que andava com os carro, pegava os carro e aí butava dentu e ia simbora... Vi muntu dizer essa história, viu? (Inf. 3A-I)

Ar'mãe contava que esses papa-figo carregava os menino, butava dentu do carro e ia s'imbora. (Inf. 3A-I)

De acordo com Moreira (2009), histórias como a do papa-figo em Caiana dos Crioulos refletem o medo do outro. Para compreensão desse fator é importante atentar para as dimensões sociológicas que marcam a história do negro no Brasil. O temor pelo sequestro das crianças por pessoas estranhas parece relacionar-se, de certo modo, segundo a autora, aos tempos de escravidão, em que era comum a separação coerciva de mães e filhos.

Outra história conhecida que vive no imaginário coletivo caianense é a da comadre Fulozinha. Diferente do papa-figo, a comadre Fulozinha não é uma pessoa estranha à comunidade, mas, um conhecido habitante das matas. Caracterizada como uma moça de longos cabelos pretos, a entidade parece unir, segundo Cascudo (2012, p. 217), propriedades do Curupira⁴⁵, que “detesta pimenta no seu mingau” e do Caipora⁴⁶ que “adora fumo”, sendo, uma espécie de mescla desses dois seres fantásticos na versão feminina.

Porque falam que ela é uma moça encantada. Uma moça encantada. Comadre Fulozinha, diz que é uma moça do cabelão preto. Eu já vi num livro, ela montada no porco espinho. Não é bonita não. Só tem esse nome bonito, porque ela não é bonita não. (Inf., MELO, 2011).

Tem gente que tem tanto medo, que quando anda assim, anda com pimenta. E antigamente os rapazes que iam pra casa da namorada, que moravam mais distante andava com pimenta ou fumo. (Inf., MELO, 2011).

⁴⁵ O curupira é representado por um anão, cabeleira rubra, pés ao inverso, calcanhares para frente. [...] Demônio da floresta, explicador dos rumores misteriosos, desaparecimento de caçadores, esquecimento de caminhos, pavores súbitos, inexplicáveis [...] (CASCUDO, 2012, p. 246).

⁴⁶ Entidade fantástica da mitologia tupi, muito difundida na crença popular, talvez derivada da crença no curupira, do qual seria uma variante, e que é associada às matas e florestas e aos animais de caça, dele se dizendo que aterroriza as pessoas e é capaz de trazer má sorte e mesmo causar a morte. (HOUAISS, 2009).

Em geral, a comadre Fulozinha é retratada como uma entidade que vive nas matas, protegendo os animais de caçadores. É ágil, travessa e gosta de fazer traquinagens com as pessoas. Embora não seja vista, sabe-se que ela esteve ou está num lugar quando os cavalos aparecem com as crinas ou rabos trançados ou ouve-se um assobio característico e arrepiante, que pode desorientar quem escuta, fazendo-o perder-se na mata.

Antigamente ninguém via ela não. Só sabia que ela existia porque se escutava o assobio. (Inf. 8A-II, MELO, 2011).

Ela dá nos cachorros, ela faz trança nos cavalos. (Inf., MELO, 2011).

O povo falava muito na Fulozinha. Isso aconteceu no meu quintal! [...] Faltava uns cinco minutos pra meia noite, eu tive que ir no sanitário. Filha, aquilo fez 'fiiiii...'. Eu tava já no sanitário. E quando eu ouvi esse assobio, eu corri... (Inf., MELO, 2011).

Eu tirava muita lenha, muita dessa mata, pra cozinhar. E a gente se perdemo dentro dela. Ouvimo aquele assuveio, e a gente fomo atrás. E entremo nessa mata, era 8 do dia. Diz que hora conseguimos sair? Era 5 da tarde. E saí lá embaixo, lá no rio que tem. Perdida. Eu e mais três amiga. A gente ouviu um assovio. E a gente fomo atrás do assovio. Que assovio foi esse que nós se perdemo. Aqui dentro dessa mata. Isso é mata enorme. (Inf., MELO, 2011).

A entidade também é conhecida por punir os caçadores que insistem em capturar os animais que estão sob sua proteção, aplicando-lhes severos corretivos.

Essa história também é verídica. Ele é vivo, esse homem. Que tinha uma cotia que ninguém conseguia pegar. [...] Os caçadores não conseguiam matar. Aí um dia ele saiu de casa dizendo que matava aquela cotia, mostrava que matava. E matou mesmo. Só que [...] um grupo de caçadores vinham da mata pra casa, e quando chegou no caminho, ele apanhando. Ele só sentia umas pauladas no corpo. E gritava e o povo olhava pra trás e não via nada. Aí o pessoal que vinha com ele dizia que era mentira. Só que ele ficou todo quebrado de pau. Ficou doente. Ele dizia que tinha apanhado, apanhado muito e que tava dolorido. [...] Aí disseram: 'Você matou aquela cotia, você falou que mostrava como matava aquela cotia. Foi Comadre Fulozinha. (Inf., MELO, 2011).

Em Caiana, segundo relatos, é possível fazer um acordo com a comadre Fulozinha. Se for deixado fumo em determinado lugar, a entidade permite ao caçador a captura da caça pretendida, ou mesmo, deixa-o livre para seguir seu caminho.

Aí os pessoar, antigamente que só vivia de negócio de caça no mato, fazia um contrato com ela pra mó de dá a caça pra dá fumo. Ai quando os homi ia

caçar no mato, fazia esse contrato com ela pra butar fumo numa gaia de manga ou num toco, ou em qualquer um ponto, pegava aquele fumo de rola, botava lá num pau, e saia pro mato caçar. Quando fazia contrato com ela, achava o que pegar. Era peba, era tatu, era negocio de preá. E se não butasse o fumo ninguém achava nada. Agora fizesse o contrato certo com ela, e dissesse. (Inf. 8A-II, MELO, 2011).

Tem um vizinho aqui da gente que fazia um contrato com ela de dar o fumo, mas não era pra caçar não [...] Aí ele viajava muito pra Campinas, no dia que ele não botava fumo, ela acompanhava ele até certos meio do caminho. Ele só ouvindo o assubio dela atrás. Tinha dia que ele tava sem o fumo, não tinha o dinheiro pra comprar. Pronto, aí ela ficava perturbando ele por esse fumo. Quando ele comprava o fumo, botava o fumo no lugar, aí ela não perturbava mas ele não. (Inf. 8A-II, MELO, 2011).

Além da lenda da pedra do reinado encantado, papa-figo e comadre Fulozinha, ainda figuram em Caiana histórias fantásticas de Lampião. Há nos relatos, uma mescla de realidade e fantasia. Misturam-se conhecimentos históricos, como o fato da personagem ser um temido cangaceiro perseguido pela polícia, com acontecimentos míticos, como sua transmutação em toco.

História que Lampião passou aqui, meus pais contavam. Ele descia... Naquela ladeira que vocês passam, quando atravessa o riacho, ele passava ali, subia aquela outra ali. Aí pai dizia que vinha aquele bandão de polícia atrás dele, correndo atrás dele e ele na frente. Era Lampião e Antônio Silvino. Era eles dois, que era os dois cangaceiro. Aí quando ele via aquelas polícia correndo atrás dele. Pega mas num pega, pega mas num pega. Ele pow! Se virava em um toco. A polícia passava por cima e o toquinho, só a fumacinha do cigarro subindo e ninguém sabia quem era, não sabia pra onde ele tava. Ai quando a polícia passava ele se transformava em gente de novo, aí procurava o destino dele. (Inf. 8A-II, MELO, 2011).

Meu pai era quem dizia, que por aqui tinha uns hõmi que andava nas casa, uns tal de Lampião e Antônio Silvino. Aí meus avô se escondia, porque esses cangaceiro se virava num toco, aí se desvirava e chegava nas casa e aí perguntava assim: _ Esse tal de Antônio Silvino é perigoso, né? Aí se a pessoa dissesse que ele era perigoso, ele judiava daquela pessoa. Era pra dizer que ele era bom, aí ele num judiava não, porque era ele mermo que tava perguntano. (Inf. 3B-II)

Outro fator que marca a mistura da realidade com o mítico é a fuga conjunta de Lampião e Antônio Silvino pelas matas caianenses. Embora ambos tenham sido famosos cangaceiros caçados pela justiça, não há relatos que liguem seus bandos e suas atividades. A historiografia do cangaço relata que o ano de 1920 marca a entrada de Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião, para o cangaço, período em que Silvino completa seu sexto ano de prisão.

Segundo Cascudo (2012, p. 59), “Rifle de Ouro” como Antônio Silvino era conhecido, foi capturado em 1914 e indultado apenas em 1937, não retornando ao cangaço.

O conhecimento das lendas caianenses ajudou-nos a conhecer o lugar, pois cada relato vivenciado ou rememorado, fruto da relação entre recordação e imaginação dos informantes, era composto de informações sobre o passado, a natureza, as crenças e os hábitos dos moradores da localidade. Essas histórias contadas por ancestrais e passadas para os mais novos criam uma rede de significações que auxiliam a compreensão do que é a comunidade quilombola de Caiana e quem são seus habitantes.

3.3.5 Campo léxico-semântico: casamentos

Lexias analisadas: *latada, cozinha do casamento, palma, capela, maleiro, companheiras, companheiros, testemunhas, cortejo, dar à benção, cota.*

Em Caiana dos Crioulos, a cerimônia de casamento é mais que a união civil e religiosa de duas pessoas. Assim como as cirandas e cocos de roda, as lendas, a religiosidade, dentre outros aspectos da cultura caianense, o casamento é uma marca da identidade quilombola, e uma forma de valorização da ascendência negra e das tradições locais.

Normalmente, as uniões são feitas entre as pessoas de “dentro” da comunidade. Os nubentes são, normalmente, jovens de Caiana que depois de temporadas de trabalho em centros urbanos, regressam à comunidade para concretizar os enlaces nupciais. A categoria “de dentro”, ou seja, parte integrante do grupo social, segundo Barth (1998), é uma identidade básica, que implica no reconhecimento de pertença a um grupo étnico e consequente aceitação de valores e códigos de moralidade comuns. Seu duplo, ou seja, o “de fora”, é por conseguinte, aquele que é estranho ou não integra esse grupo social.

O casamento é assim, um evento que vem unir as famílias, fortalecer os laços de parentesco, inscrever os indivíduos na cultura local e solidificar sua identidade. A preservação do antigo cerimonial, obedecido pelos caianenses há décadas, demonstra o esforço na defesa das memórias históricas do lugar e o resguardo das tradições caianenses.

Desde os preparativos até a execução da festa, é perceptível o ativo envolvimento dos moradores da comunidade, que assumem importantes e diferenciadas funções no evento. Há quem se preocupe com a arrumação da noiva, quem a acompanhe até a igreja, quem construa a latada e a cozinha do casamento, quem se ocupe da feitura dos alimentos a serem servidos,

quem se dedique a arrumação da casa da noiva, dentre outras atividades que os inserem num clima de comemoração e afirmação dos laços de fraternidade.

O ritual matrimonial caianense divide-se em dois ambientes: Alagoa Grande, onde acontecem a cerimônia religiosa e a compra de presentes, e Caiana dos Crioulos, onde ocorrem as festividades. Podemos dizer que os preparativos iniciam-se com a confecção da latada e a cozinha do casamento, espaços que servirão para o forró e para o preparo da comida da festa, respectivamente. A latada, segundo Rodrigues (2011, p. 108), é uma “construção feita com folhagens, galhos e troncos das árvores para abrigar as festividades”. A cozinha do casamento é estruturalmente semelhante à latada, diferenciando-se por conter fogões à lenha, panelas e a comida a ser servida no casamento.

Em cerimônia realizada em janeiro de 2008 na comunidade, Moreira (2009) observou o preparo do cardápio da festa, que contava com cabidela, carne de boi, porco e bode, picado, buchada, farofa, salada, arroz, macarrão e salgadinhos, acompanhados por refrigerante e cerveja. Comidas e bebidas costumam ser preparadas no dia que antecede a festa.

Na manhã do dia do casamento, as amigas da noiva (as companheiras) reúnem-se na casa da noiva e aguardam-na ser vestida, maquiada e penteada para a cerimônia. As noivas vestem-se com longos vestidos brancos e ornam-se com palma e capela, que seriam o arranjo de flores que levam nas mãos e o adorno que enfeita sua cabeça, respectivamente.

São essas companheiras que acompanham a noiva até a igreja, em kômbis ou caminhonetes. Esses carros também levam o noivo, seus companheiros e as testemunhas do casamento. Uma singularidade nos casamentos caianenses é a ausência dos pais dos noivos na cerimônia religiosa. Esses permanecem na comunidade, aguardando os recém-casados para o rito das bênçãos e para as festividades que se seguirão.

Segundo os relatos colhidos, as carreatas hoje observadas compõem uma atualização da tradição. Nos casamentos de antigamente, o cortejo de companheiras e companheiros dos noivos seguia a pé por um trajeto de 12 km até Alagoa Grande, num percurso realizado durante a madrugada, que levava cerca de duas horas para ser realizado.

Antigamente, os casamento de antigamente era diferente dos de hoje, em tudo pú tudo, puque, antigamente, a gente quando ia casar, assim como eu, que eu fui uma vítima disso, a gente tinha que sair daqui de pé pá Lagoa Grande, pá casar ia de pé, e vortava de pé, num tinha carro, tinha estrada, mái, os carro, fái que nem di o ditado, carro era pá quem era mar melhorado. (Inf. 8A-II)

Meu casamento foi na igreja e no civil. No tempo mais atrás, de setenta pra cá, de oitenta pra cá (...) antigamente aqui o pessoal ia de pés, doze

quilômetros daqui lá. Dependendo da caminhada da pessoa, quem andasse mais apressado era duas hora, duas e meia. Aqui sempre saía a madrugada. Umás duas horas. Levava a roupa numa mala. Se hospedava na casa de um amigo, da família, de lá se banhava todo mundo, trocava de roupa e ia pra igreja. Aí depoi do casamento, vinha todo mundo de pé, andando pelo mundo. E o poeirão... A nuvem de poeira no mundo. Chegava em casa todo sujo. (Inf. 3B-II)

Algumas vezes a noiva acompanhava a comitiva montada em um jumento. Esses animais também eram incumbidos de transportar os dois maleiros dos noivos. Em um maleiro iam as roupas da noiva e de suas companheiras, noutro, as vestimentas do noivo e de seus companheiros.

Era malêro, chamava malêro. Era ar'mala do vestido do noivo e da noiva. Aí fazia duas mala, da parte do noivo e da parte da noiva, duas mala, dos companheiro do noivo e das companheira da noiva. Levava no bicho mermo, no jumento... Sofria... (Inf. 3A-I)

Aí a gente vinha de pé, o guarda-sol armado assim (...) e o pessoá tudo acumpanhanu, aí os malêro vinha logo na frente, a mala do lado, as mala dos pano, num sabe? O malêro cum burro, num sabe? Era uma mala do lado, uma mala do ôto, ele ia amuntado. A gente tinha o maió cuidado. Era assim. (Inf. 11A-II)

Carro num tinha. A gente ia p'Alagoa Grande tudo é de pé. A roupa levava nos malêro, no animar, no cavalo, junto c'os convidado. Agora é tudo de carro. Hoje em dia, é três, quato carro de uma vêi. (Inf. 1A-I)

Outro ritual observado nas últimas décadas é a espera na praça pela compra dos presentes. Após a cerimônia religiosa seguida da sessão de fotos na igreja de Alagoa Grande, os noivos aguardam na praça que as amigas da noiva comprem presentes, normalmente utensílios domésticos.

Já no período da tarde, os mesmos carros que saíram da comunidade cedo da manhã, regressam a Caiana, trazendo os recém-casados. Esses carros alugados são pagos pelas testemunhas dos noivos, que, simbolicamente, exercem a função de padrinhos. Segundo relatos, com a chegada dos veículos na década de 1960, havia um rateio entre companheiras e companheiros dos noivos para o pagamento do aluguel dos carros. Mais recentemente, essa missão é assumida apenas pelas testemunhas.

Agora tá mutcho bom! Pra ir, ia de pé e vinha no carro, mai tinha que ter a passagi e agora não, agora tá bom dimai [...] agora tudo é os tistimunho que vai pagar: os doi tistimunho, da parte da noiva e da parte do noivo. (Inf. 2A-II)

Nesse tempo, no meu tempo, quem pagava a rural era quem ia, era os companheiro do noivo, mas hoje quem paga é o tistimunho. (Inf. 12A-II)

Assim que chegam à comunidade, os recém-casados dirigem-se às casas de seus pais, que os aguardam para o ritual das bênçãos. Em sinal de reverência, a noiva ajoelha-se num travesseiro propositalmente colocado, onde é abençoada. O mesmo rito acontece na casa dos pais do noivo.

Pra receber a bênção fica tudo assentado assim, um aqui, a toainha, só a noiva que ajoeia. (Inf. 4A-I)

É. Os pai fica esperando em casa memuu... Os noivo, pros noivo ajoear. (Inf. 2A-II)

Percebemos que o ritual de recebimento de bênçãos matrimoniais em Caiana assemelha-se, de certa forma, ao canto nupcial iorubá⁴⁷, e pode ser reconhecido como um possível resquício dessa tradição africana. De acordo com Almeida (2006), seguindo as tradições iorubás, as noivas, em dia determinado, ajoelhavam diante de seus pais e cantavam, em reconhecimento aos esforços feitos para sua criação, e para pedir-lhes bênçãos para seguir com sua nova vida.

No dia marcado, a moça cantava para seus pais, ajoelhada, expressando gratidão e rezando para que eles fossem recompensados pelo trabalho que tiveram com ela, e pedindo a bênção, para ser feliz, não ser estéril nem dar à luz um abikú⁴⁸. Era crença iorubá que a bênção dos pais era essencial no início da nova vida de uma noiva. Pedia-lhes que rezassem para ela ser feliz com os novos parentes. (ALMEIDA, 2006, p. 59).

Passada a solenidade caianense, chega o momento da entrega dos presentes à noiva, que já é aguardada pelo noivo e por seus convidados. Inicia-se então o almoço, que é servido a todos, pelo grupo de mulheres incumbido da cozinha. É costume na comunidade que os noivos permaneçam impecavelmente vestidos até o fim das festividades. À meia-noite, quando o bolo é cortado ao som de ‘parabéns para você’, o casal pode, finalmente, mudar os trajes, permanecendo a noiva apenas com a grinalda, que deve ser retirada somente pelo noivo.

⁴⁷ Povo africano do Sudoeste da Nigéria, com grupos espalhados também pela República de Benin e pelo Norte da República do Togo, trazido em grandes levadas para o Brasil, onde recebeu a denominação de nagô. (HOUAISS, 2009).

⁴⁸ Espírito de criança morta; natimorto (CASTRO, 2001, p. 137).

[...] elas faz dôi vestido, um de noiva, e o ôto pá trocar, e kondu era da meia noite im diante, aí, aquela noiva ia e trocava o vestido, tirava o vestido de noiva e vestia ôto vestido, que era o vestido que ela ia pá casa, só que ela inda ficava com véu e a capela na cabeça, quem tinha direito de tirar aquele véu e aquela capela era o noivo, kondu ela chegava na casa dela, aí os padim, as tistimunha chamava aquele noivo, o noivo entrava, ela tava lá sentada na cama, aí lá, ele ia tirava aquele véu, e a capela da cabeça dela (Inf. 8A-II)

Durante a noite, as festividades continuam na latada e se prolongam até o amanhecer. É comum que seja cobrada uma pequena taxa, para que os pais possam pagar o forrozeiro responsável pela animação do casamento. Essa cota, normalmente paga pelos homens, também serve, muitas vezes, para o pagamento de algum policiamento contratado para garantir a paz da festa.

Vamo supor... O rapai que dançava com a moça tinha que pagá né? A cota né? Vamu supor... Tinha um casamento. O rapai paga pá dança com a moça né? Até a moça paga. Só que ela é mais pouco [...] Pá pagar ao tocador né? Pagar puliça, pagar o tocador, o cantador. Casamento tinha que convidar puliça senão dava briga. (Inf. 5A-I)

O baile do meu casamento já foi aqui na minha casa, aqui, a latada aí fora. (Inf. 11A-II)

Cedo da manhã, ao fim do forró, os convidados dirigem-se para a casa dos pais do noivo. É o último momento da festa. Mais comida e mais bebida são servidos no café da manhã que representa o fim do ciclo das festividades matrimoniais caianenses.

[...] os pai do noivo fazia aquele café lá, a festa era na casa do pai da noiva, e no ôto dia tinha o café na casa do noivo que era o pai do noivo que dava aquele café. Era na casa do noivo mermo, o pai ia preparar, konéra três hora, duas hora da madugada, aí, ia pá casa do noivo, abia as porta, e lá preparava aquele café pá kondu o povo chegasse o café já tá pronto. O café era kase bem dizer, um armoço, era com tira-gosto de galinha, era vinho, era bolacha, era tudo... Aí kondu o povo tomava tudo aquele café, todo mundo vinha s'imbora, aí ficava aqueles dois noivo em casa. (Inf. 8A-II)

Como dito anteriormente, as cerimônias de casamento em Caiana simbolizam, principalmente, o esforço pela preservação das tradições. A valorização do matrimônio está representada em diversos cocos e cirandas caianenses, que trazem lexias como *aliança*, *palma* e *capela* como símbolos de um acontecimento de grande valor social.

Aliança no dedo da moça, oiá lá como tanto alumeia.

Alumeia, alumeia, alumeia, brejim de areia. (ciranda – Aliança no dedo da moça).

*Eu encontrei com a donzela, olhei pra ela, meu coração palpitou.
Se ela fosse o meu amor, eu dava palma e capela.* (ciranda – Poço da Curimã).

*Fui tomar banho com uma aliança no dedo.
Morena, eu tive medo, pra ela não marear.* (coco – Tomar banho).

Na primeira ciranda e no coco, o brilho da aliança (símbolo da indissolubilidade do casamento) é evidenciado. Na ciranda, o brilho da aliança é tão grande que é enxergado até mesmo em Brejo de Areia⁴⁹. No coco, há a preocupação da joia não marear, ou seja, oxidar, perder o brilho. Na ciranda *Poço de Curimã* percebemos a valorização dada à mulher donzela, que deve ser presenteada com o casamento.

No coco *Lourinha*, não apenas o casamento é reverenciado, mas a união endogâmica, um dos traços que sinaliza o empenho na preservação da identidade quilombola.

*Pra onde tu vais Lourinha? Eu vou!
Volta pra trás Lourinha! Eu também vou!
Papai não quer que eu me case com você,
lourinha tão bonitinha, faz a gente enlouquecer.* (coco – Lourinha, grifo nosso).

Diferentemente de muitos outros cocos e cirandas que enaltecem as morenas e negras, nesse, é representada a mulher branca, que embora tenha atributos atrativos, não deve ser fonte de interesse dos homens da comunidade. A estrofe *Papai não quer que me case com você* evidencia a preferência ao vínculo matrimonial entre caianenses.

3.3.6 Campo léxico-semântico: religiões

Subcampo: catolicismo.

Lexias analisadas: *bendito, marcha, santo, Nossa Senhora da Boa Viagem, Santo Antônio, São João, São Pedro, Nossa Senhora da Conceição, Santa Luzia, novena do Menino Jesus, tirar o terço, ladainha, incelença.*

A comunidade de Caiana dos Crioulos convive, atualmente, com diversos credos, com base católica, protestante e umbandista. Contudo, ainda que haja alguns grupos evangélicos, e forte presença da prática do candomblé, a maioria dos caianenses entrevistados se declarou

⁴⁹ Referência à Areia, município da Paraíba localizado na microrregião do Brejo Paraibano.

católico, fato que ficou evidenciado nos santuários residenciais expostos logo na entrada das casas, nas festas tradicionais dedicadas aos santos católicos, nas práticas religiosas que agregam os moradores, como as novenas; e nos benditos e marchas presentes no cancioneiro do lugar.

Sobre as lexias *benditos* e *marchas* temos que, benditos são cânticos ou orações que se caracterizam por principiarem com a palavra *bendito*. Já as marchas são composições musicais que servem para acompanhar as procissões (HOUAISS, 2009). No cancioneiro caianense encontramos exemplos desses dois tipos de canto:

Bendito de N. Sra. da Conceição

*Viva Maria Santíssima
que é humilde de coração!
Ela é nossa padroeira,
Senhora da Conceição
a Igreja é casa santa
onde Deus fez a morada;
toda incensada de ouro,
e de ouro toda ornada.*

(bendito)

Bendito de São José

*Divino José, São José ditoso;
que da mãe de Deus,
vós sois o esposo.
Vós sois o esposo da mesma senhora;
mais de que um só...
Tão belos os que adoram!
Também sois meu santo!
Que de Jesus Cristo, mereceste tanto.
Mereceste tanto de Deus o amor;
sois pai prestativo de nosso Senhor.
De nosso Senhor nascido em Belém;
rogais por nós todos, pra sempre amém!
Louvemos a fé! Viva o patriarca
senhor São José! (bendito)*

Viva São José

*Oh, viva São José!
Oh, viva São José!
Oh, viva São José!
E a Conceição!
(marcha)*

Dentre as manifestações religiosas ocorridas em Caiana, destacam-se as festas de tradição católica. O calendário festivo caianense inicia-se na primeira semana de fevereiro, com a festa de Nossa Senhora da Boa Viagem, padroeira de Alagoa Grande. Em Caiana, essa celebração é marcada por novenas, onde se rezam terços e ofícios. No meio do ano ocorrem as festas de Santo Antônio, São João e São Pedro, em 13, 24 e 29 de junho, respectivamente. Nessas ocasiões, são queimadas grandes fogueiras e há uma junção da parte sagrada, caracterizada pelas novenas e procissões, com a parte profana, representada pelas brincadeiras de cirandas e cocos.

Ninguém via uma moça pulá'de fora, era tudo arrumadinha, era a lamparina nas festa [...] lá no cumpade Damião, que tinha as novena de [...] de São Pêdu, Sontontoim (Santo Antônio). (Inf. 2A-II).

[...] meu pai tocava, quand'era na noite de sã joão era uma festa lá em casa. Era a novena de sã joão. Minha mãe todo ano fazia. E eu era pequena, era mocinha nova, num sabe? Aí via minha mãe ajeitava, enfeitava o artar, eu apendi tudim. Aquelas florzinha qu'ela cortava tudim, pá enfeitar o artar. Só num sei fazer o artar, que mãe fazia o artar bem feitim, mái eu só faço na

parede mêmo, enfeito ele. Aí ponto, quano era de noite, ajuntava gente, quel'aquele festona. Aí minha mãe morreu, ponto, o sã João passou pá minha casa. (Inf. 11A-II).

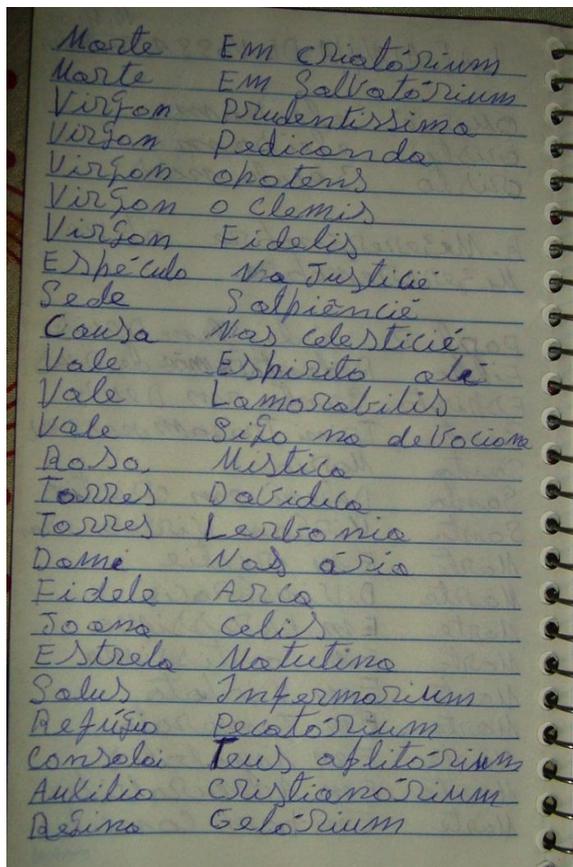
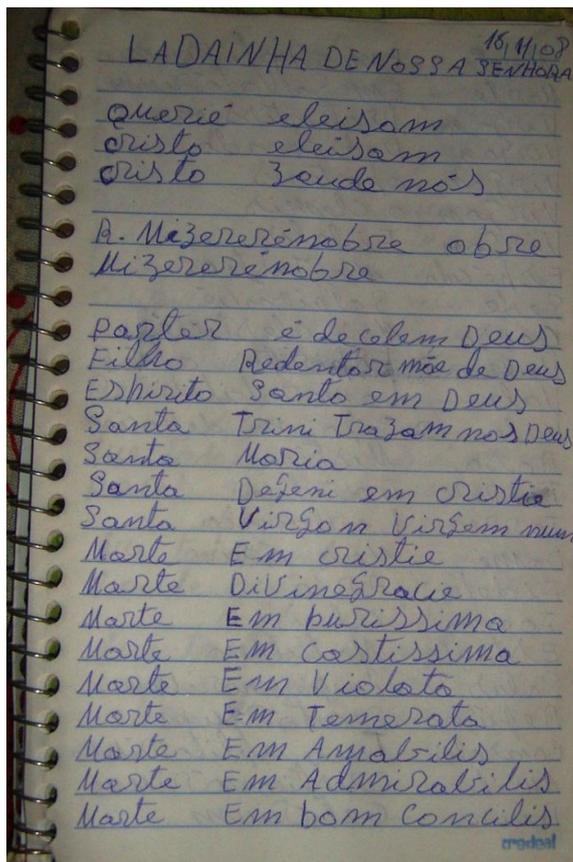
[...] antigamente nói brincava aqui, puque era as tradição que tinha aqui na Caiana, era a ciranda, e então novena, cum pócissão, antigamente [...] num existia rádio, num existia televisão, num existia nada, os pessoá se divertia rezando, querá aqui, a comunidade católica, aí, era rezando pócissão, terço, fáí que nem di o ditado, saí cáquela pocissão de santo num andor, aí quando chegava na casa do oto, aí rezava aquela novena, já tava o contrato pá í pá lá, aí rezava aquela novena, cuã bandinha de pífano, aí, pronto, quando terminava aquela novena, aí os tocador entrava pá dentu, beijava, fáí que nem di o ditado, se beijava o santo, era aquela maior alegria, aí depois que tomava o café, aí saíam pu terrero, aí no terrero se fazia aquela roda de coco. (Inf. 8A-II).

Dezembro também é um mês marcado por festividades. Já no início do mês, no dia oito, especificamente, a comunidade comemora a festa de Nossa Senhora da Conceição, seguida, no dia 13 de dezembro, pela festa de Santa Luzia. Em 25 de dezembro é celebrado o natal ou festa do menino Jesus. Semelhantemente à festa de Nossa Senhora de Boa Viagem, essas datas são marcadas pela celebração de rituais sacros, que envolvem novenas, procissões e rezas de terços e ofícios.

Sou católica, gaças a Deus! Num sei lê não, mais sei tirar o terço, sei, gosto munto de rezar, eu faço, rezo as novena do menino Jesui, as nove noite. (Inf. 11A-II)

Tem a novena do menino Jesui tamém, a novena do menino Jesui é nove noite, cada uma casa, nove casa. Aí eu rezo aqui tamém, as pessoa vai pá casa todinha, as nove casa, todas ela vai, as mulhé, os homi num vão não. (Inf. 13A-II)

Em trabalho de campo realizado na comunidade de Caiana, pudemos acompanhar uma novena e observar uma ladainha rezada em “latim”. Uma celebrante recitava versos manuscritos em um caderno, que eram repetidos pelo restante do grupo que acompanhava o ritual. Esses versos representavam a ladainha de Nossa Senhora. Observando trechos da transcrição no caderno e comparando com a letra original da ladainha em latim, podemos constatar que foram transcritos a partir da audição da prece.



LADAINHA DE NOSSA SENHORA EM LATIM

Kyrie, eleison.
 Christe, eleison.
 Kyrie, eleison.
 Christe, audi nos.
 Christe, exaudi nos.
 Pater de caelis Deus, miserere nobis
 Fili, Redemptor mundi, Deus, miserere nobis
 Spiritus Sancte Deus, miserere nobis
 Sancta Trinitas, unus Deus, miserere nobis
 Sancta Maria, ora pro nobis
 Sancta Dei Genitrix, ora pro nobis
 Sancta Virgo virginum, ora pro nobis
 Mater Christi, ora pro nobis.
 Mater divinae gratiae, ora pro nobis.
 Mater purissima, ora pro nobis.
 Mater castissima, ora pro nobis.
 Mater inviolata, ora pro nobis.
 Mater intemerata, ora pro nobis.
 Mater amabilis, ora pro nobis.
 Mater admirabilis, ora pro nobis.
 Mater boni consilii, ora pro nobis.

Mater Creatoris, ora pro nobis.
 Mater Salvatoris, ora pro nobis.
 Virgo prudentissima, ora pro nobis.
 Virgo veneranda, ora pro nobis
 Virgo praedicanda, ora pro nobis.
 Virgo potens, ora pro nobis.
 Virgo Clemens, ora pro nobis.
 Virgo fidelis, ora pro nobis
 Speculum justitiae, ora pro nobis.
 Sedes sapientiae, ora pro nobis.
 Causa nostrae laetitiae, ora pro nobis.
 Vas spirituale, ora pro nobis.
 Vas honorabile, ora pro nobis.
 Vas insigne devotionis, ora pro nobis.
 Rosa mystica, ora pro nobis.
 Turris Davidica, ora pro nobis.
 Turris eburnea, ora pro nobis.
 Domus aurea, ora pro nobis.
 Foederis arca, ora pro nobis.
 Janua caeli, ora pro nobis.
 Stella matutina, ora pro nobis.
 Salus infirmorum, ora pro nobis.
 Refugium peccatorum, ora pro nobis.
 Consolatrix afflictorum, ora pro nobis.
 Auxilium christianorum, ora pro nobis.
 Regina angelorum, ora pro nobis.

Foto 13. Páginas de caderno com ladainha escrita supostamente em latim. Fonte: autora.

Embora a ladainha vista anteriormente seja uma invocação à virgem Maria, essas preces também podem invocar Jesus Cristo ou santos e santas da igreja católica, caracterizando-se principalmente por serem formadas de orações curtas, recitadas por um celebrante e repetidas pela reunião de fiéis presentes. Essas invocações, segundo Costa (2008), objetivam ora louvar as entidades da igreja, ora solicitar-lhes ajuda ou graças. Na ladainha de Nossa Senhora, especificamente, temos um encadeamento de sequências de tom laudatório seguidas pela súplica *ora pro nobis* (rogai por nós).

Nos velórios caianenses também é possível observar uma manifestação tipicamente católica. As incelenças, ou por corruptela, excelências, são cantigas fúnebres de lamento, executadas repetidamente com a função de velar o corpo de um morto e encomendar sua alma ao céu.

A incelença é pá incaminhar o coipo ao céu. É uma reza penosa dimai. (Inf. 6B-II)

Rezava. Hoje em dia inda reza a incelença aqui na Caiana. Eu alcancei... Desde pequeno que eu vejo rezano. Esses pessoal mai de idade, vai pra casa daquele homi que morreu, é muita gente, fica rezano, rezano, rezano, reza o ofício lá pá meia noite. Fica lá rezano até quato da madrugada. Quando dá quato, aí vai saindo, vai saindo [...] vai se ocupar pá levar pro enterro, inté a sepultura. Aí pronto, cabou-se. (Inf. 6B-II)

É. Incelença é uma reza que canta, mai num é igual à novena de festinha, novena de São João, novena de natal, a essas reza não. É separada, só pra os defunto. (Inf. 18A-II)

Segundo Fonseca Neto (2009, p. 26), em comunidades rurais é comum percebermos manifestações materializadas em “cantorias e lamentações feitas por devotos que entoam incelências a partir de um latim matuto que cultiva a lágrima e irriga a dor”. Essas rezas e cantigas também podem ser representadas por ladainhas, ofícios e benditos que são recitados em sequência durante todo o velório.

Em pesquisa realizada na comunidade quilombola de Custaneira no Piauí, foi colhido o seguinte bendito, rezado por carpideiras⁵⁰ da comunidade (MORAIS, 2011, p. 8):

Oh Miguel escuta a voz de quem te chama
 Vai buscar aquela alma
 Há três dias que ela clama
 Oh de casa oh de fora
 O inferno estremeceu
 Eu vim buscar esta alma
 Quem mandou foi o meu Deus (trecho do *Bendito das Almas*).

⁵⁰ Mulheres pagas para rezar e chorar em funerais (Houaiss, 2009).

Santana (2011, p. 87), embora reconheça que a incelência é uma prática mais comum no nordeste brasileiro, afirma que o rito fúnebre também pode ser observado nos mais diversos estados do país, como Goiás, Minas Gerais, São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul. O pesquisador afirma que o canto lúgubre pode se apresentar como um ‘atestado de óbito’, pois vem confirmar à comunidade o falecimento do indivíduo, apresentando-o como morto a seus amigos e parentes.

Uma incelência – minha Virgem da Vitória,
Despeça desta alma que ela hoje vai s’embora;
Ela hoje vai s’embora – Vai com dor no coração:
Despeça de seu povo e diga adeus a seus irmãos.
Despeça de seu povo e diga adeus a seus irmãos (SANTANA, 2011, p. 87).

Ainda segundo Santana (2011, p. 89) há incelências que se propõem a ajudar o moribundo a morrer, como a *Excelência do ajudamento*: “Jesus vai contigo, de todo o coração/ Valei-me Jesus com toda aflição”. Da mesma forma, encontram-se excelências que são cantadas se o indivíduo morre durante a tarde, excelências que cantam as partes do corpo do falecido, excelências da mortalha e excelências de despedida e saída do caixão: “*Fulano*, quando tu passar/ No caminho do Bom Jordão/ E perguntares – ‘O que tu leva?’/ Tu dirás – ‘Levo ceras e cordão’”.

Cascudo (2012, p. 286) ainda destaca a *excelência das horas*, que marca o tempo do falecimento: “Já é uma hora que os anjos vieram te ver/ E ele vai, e ele vai, e ele vai também com você./ Já são duas horas que os anjos vieram te ver/ E ele vai, e ele vai, e ele vai também com você, e assim sucessivamente”.

Em comunidades rurais como Caiana, ornar altares domésticos com imagens de santos e cruzeiros, comemorar as festas religiosas do ano, executar novenas, ofícios e terços, “encomendar” a alma de mortos através das incelências, são práticas que simbolizam o catolicismo popular. Esses costumes, segundo Poel (1976), embora tenham sido paulatinamente sacrificados pelo catolicismo tradicional e conciliar, sobrevivem, e ocupam um espaço relevante na vida dos moradores dessas comunidades, refletindo como ao longo dos anos as manifestações de fé foram se organizando através de métodos próprios, que revelam importantes traços da identidade coletiva desses grupos.

Subcampo: candomblé e umbandismo

Lexias analisadas: *espiritismo, candomblé, santo, macumba, trabalho, rezador, xangozeiro, terreiro, umbanda, caboclo, Preto Velho, Pomba-Gira, mestre de sala, guias, desarnar, Zé da Jurema e Zé Pelintra.*

O silenciamento e a negação foram respostas comuns em Caiana, quando indagamos sobre as religiões de base africana. O caráter misterioso e secreto das práticas umbandistas da comunidade, ou mesmo a rejeição aos credos de origem africana revelam um legado discriminatório, imposto, segundo Ortiz (1978), pela cultura dominante, a exemplo de intelectuais, Igreja Católica e Estado. Ainda segundo o autor, a partir da abolição, o negro, então trabalhador livre, foi considerado cidadão de segunda categoria, sendo suas práticas sociais e culturais, a exemplo da religiosidade, consideradas como inferiores ou mesmo inaceitáveis.

Olha eu num acho que esses espiritismo veio parar aqui inda não. (Inf. 1B-II)

Tem a religião católica. Tem é... Como é que diz? [...] tem espírita também, mái muntho pôco memu. Também sei não né? Sei de mim que eu num frequento essas coisa não, gosto não. Eu sou católica. (Inf. 9A-I)

Tem religião espírita. Eu não entendo, porque se eu fosse disso, eu sabia, mai eu nunca fui p'essas coisa, eu não sei pá onde é, pá onde num é. (Inf. 17A-II)

Aqui tem não. Que eu saiba não. Eu não acredito nessas coisa não, negócio de curador... Eu num acredito nisso não. (Inf. 6B-II)

Acho que é terreiro... Eu nunca fui lá não... Participo não. Só escuto né? Eu num gosto dessas coisa não. (Inf. 5A-I)

A rejeição às religiões de base africana ou afro-brasileira colaborou durante anos para o obscurantismo que permeia os ritos, a filosofia e a estrutura dessas religiões, contribuindo para a confusão ou mesmo, incompreensão dos conceitos que diferenciam esses dogmas. Dessa forma, embora tenham em comum “a crença nos espíritos e a aceitação da possessão como meio pelo qual os espíritos se comunicam com os vivos”, tratando-se, pois, de religiões espiritistas e mediúnicas, há peculiaridades que distinguem as doutrinas de base espírita (LANG, 2008, p. 172).

Essas doutrinas, segundo Lang (2008, p. 173), apresentam a seguinte divisão principal: kardecistas, umbandistas e adeptos do candomblé. O espiritismo de vertente kardecista

compreende a doutrina codificada por Allan Kardec, na França, no século XIX, e se caracteriza por se assumir como “fé raciocinada” marcada pela “consciência, sobriedade e ética”, além de se apresentar como ciência, filosofia e religião.

O espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática ele consiste nas relações que se estabelecem entre nós e os espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que dimanam dessas mesmas relações (KARDEC, 1997, p. 54).

Em Caiana, como percebemos nos trechos de transcrições anteriormente apresentados, ao serem indagados sobre as religiões de base africana, havia uma imediata relação com o termo *espírita/espiritismo*. Os vocábulo *umbanda* e *candomblé* foram menos registrados e figuraram apenas, entre os informantes com maior grau de escolaridade ou mais politizados, como, por exemplo, as lideranças comunitárias.

Tem a igreja católica como a maior né? A maioria. Aí tem também a questão do condrombé, que talvez fique em segundo lugar, assim, pá você identificar é difícil, porque zeles num se assume. (Inf. 7A-I)

Eu acho que também tem candomblé... Acho que é... Mas eu num sei falar, porque eu num vou lá não. (Inf. 23A-I)

Tem assim, as pessoas que são do candomblé. Não sei se entra em religião. (Inf. 7B-I)

Aqui em Caiana tem a católica, tem a evangélica e tem a espírita [...] É muito falado umbanda não, é mais espiritismo mesmo. (Inf. 8B-I)

O candomblé foi a religião africana trazida para o Brasil por negros de dois grandes grupos civilizatórios: civilização do Kongo e civilizações da região do Golfo da Guiné. Com o tráfico negreiro, homens feitos escravos dessas duas regiões ocuparam quase todo o território brasileiro, ficando algumas regiões mais marcadas pela presença de grupos específicos. O Maranhão, por exemplo, teve grande presença daomeana (habitantes de Daomé, atual República de Benim). Já em outras partes do Nordeste e Sudeste, foi mais representativa a presença de grupos congo-angolanos. Na Bahia, especialmente em Salvador, foi mais marcante a concentração de grupos jeje-iorubanos, que ficaram conhecidos como *nagôs* (LOPES, 2004).

De acordo com Prandi (2004, p. 223), o candomblé, aliado a outras denominações religiosas, como o xangô em Pernambuco, o tambor-de-mina no Maranhão e o batuque no Rio

Grande do Sul formavam até meados do século XX, “uma espécie de instituição de resistência cultural, [...] de resistência à escravidão e aos mecanismos de dominação da sociedade branca e cristã que marginalizou os negros e mestiços mesmo após a abolição da escravatura”.

Sendo assim, além de “religião dos orixás”, o candomblé instituiu-se como instrumento de enfrentamento à subjugação imposta pelo branco e de manutenção de sua identidade étnica.

Com o batismo, a sociedade acreditava piamente que os negros esqueceriam suas crenças, seus costumes, o seu passado. Ledo engano. Mesmo escravizados, massacrados, torturados, separados dos seus familiares, os negros lutaram, mantiveram vivas as tradições ancestrais, reconstruíram as crenças africanas: a fé em *Olorum* – divindade suprema – a fé na força cósmica dos *orixás*, *inquices*, *voduns* e *encantados*, a prática de seus rituais e oferendas, tendo sempre à frente o *Orixá Exu* (SILVA, 2009).

O termo *orixá* segundo Castro (2007, p. 309) refere-se à “designação genérica das divindades africanas cultuadas no Brasil”. Esses orixás, ou *santos*, como também são chamados, são convocados nos ritos e cerimônias, comumente, para solucionar problemas de saúde, afetivos, econômicos, ou de outras ordens. Em Caiana, segundo relatos, é mais comum que os santos sejam invocados para o tratamento de doenças ou macumbas lançadas.

Algumas pessoas vão lá quando adoecem e acham que é catimbó, acham que é mau olhado. Aí vão pra lá, pra ele rezar, pedir ao santo... Aí dançam e ele faz um ritual de cura. Aí o pessoal bota aquelas saiona e começam a cantar e dançar... Tem batuque também. (Inf. 7B-I)

A *macumba* ou *catimbó* a que se referiam, tratava-se de magia negra ou feitiçaria, realizada, geralmente, com o propósito de causar malefícios ao outro.

Vai na casa do rezador, aí ele reza você, tira os negócio, tudinho. Aí diz que foi feito no valor de tanto, aí ele vai desmancha, diz o que foi que foi feito, tudinho... Diz que fizeram a macumba com vela, essas coisa. (Inf. 7B-I)

Teve uma vez que eu tava doente, tudinho... Aí eu fui, cheguei lá e a primeira vez ele disse que alguém tinha feito mal, que tinha feito macumba pra mim, tudinho, por inveja, essas coisa, mas que eu ia ficar bom e realmente eu fiquei. (Inf. 7B-I)

A rezadeira, ela sempre habita com sessão esprita também, mas quando as vez, o povo vai se rezar, aí depende do povo, aí eu não sei, eu não entendo dessas coisa não. Ela luta com essas coisa de sessão esprita, negócio de sessão de macumba, essas coisa. (Inf. 17A-II)

A pessoa vai, tá doente mermo... Aí ele diz: _Olhe, fizeram um trabalho pra você, uma macumba no valor de tanto, se você quiser, eu desmancho, eu tiro... Aí a pessoa vai, começa o tratamento, aí, de repente, fica boa. (Inf. 24A-I)

Como podemos depreender dos relatos, os rituais realizados para proteção do indivíduo, cura de macumbas lançadas, ou mesmo, para curar enfermidades, costumam ter um valor financeiro específico, determinado pelo pai de santo, ou, como é mais comum em Caiana, curandeiro ou rezador. As práticas ritualísticas com objetivo de proteção e cura são chamadas de *trabalhos*.

Fui eu mermo que resolvi ir, quer dizer que quando eu era moça em casa, minha mãe já ia pá casa desses povo, minha mãe já ia... Aí, me casei, dei pu sorte deu ir, aí eu fui [...] A gente fala que vei se consultar e ele fai o trabalho. Ele reza, é só reza [...] no tempo que eu fui era vinte real. (Inf. 24A-I)

Tem, na consulta. Você vai pra lá, tem uma consulta que você paga vinte reais da consulta, aí depois, se a pessoa tá com [...] vamos dizer assim, com uma macumba, aí [...] ele diz que quem fez aquilo, fez no valor de tanto. Aí você vai pagar de acordo com a pessoa, de acordo com o valor que a pessoa fez [...] O valor do trabalho pode ser bem baixo e pode ser muito alto, duzentos reais, trezentos reais e a pessoa paga [...] Se você tiver pra dá na hora, você dá. Se não tiver, você dá depois... De pouquim, pouquim. (Inf. 7B-I)

Contudo, embora em Caiana seja mais comum a prática de trabalhos para a cura, há também, conforme os informantes, a realização de trabalhos para fins maléficis. Em Caiana há uma clara distinção terminológica entre os dois tipos de celebrantes desses rituais.

Aí tem aqui, sei onde... Uma mulher que tanto tira quanto coloca. No caso de quem cura é rezador, rezadeira, benzedor... Quem coloca, macumbeira, porque faz pro mau e pro bem. (Inf. 7B-I)

Assim, há quem pratique rituais de benzeção com objetivos de afastar o mal. Esses são chamados rezadores, benzedores ou curandeiros. Os que praticam feitiçaria “para o bem ou para o mal”, indiscriminadamente, são chamados de maneira depreciativa, de macumbeiros, ou xangozeiros.

Aqui tem rezador. Agora eu faço que nem di o ditado, pur’ aqui o pessoá sempre reza, gosta de rezar. (Inf. 8A-II)

Pa se benzer, munta gente é benzedor. Até eu as vezi, eu mermo me benzo. (Inf. 7A-I)

Aqui tem assim, as pessoas que são curandeiros. São pouco, mas dizer que tem, tem. (Inf. 17A-II)

Eu sei que por aí tem uns macumbeiro, mas num sei dizer quem não. (Inf. 8B-I)

Tem gente purá que é xangozeiro. Mai eu num dou valor a isso não. A maior parte é invenção do Satanás. (Inf. 4B-II)

A realização dos trabalhos dá-se em *terreiros*, denominação dada aos locais onde ocorrem os rituais e mesmo aos grupos que lá congregam. Cada terreiro é independente e liderado por uma mãe ou pai de santo. Essa independência e o espírito de competição entre os terreiros, segundo Prandi (2004), colaborou para a fragilidade das religiões de base africana. Esse fato, unido ao preconceito que permeia a prática do candomblé e da umbanda, e ao esforço de outras religiões para obtenção de adeptos, têm, gradativamente, dissipado as religiões afro-brasileiras.

[...] os terreiros competem fortemente entre si e os laços de solidariedade entre os diferentes grupos são frágeis e circunstanciais. [...] Grande parte da fraqueza das religiões afro-brasileiras advém de sua própria constituição como reunião não organizada e dispersa de grupos pequenos e quase domésticos, que são os terreiros. [...] Fragmentada em pequenos grupos, fragilizada pela ausência de algum tipo de organização ampla, tendo que carregar o peso do preconceito racial que se transfere do negro para a cultura negra, a religião dos orixás tem poucas chances de se sair melhor na competição – desigual – com outras religiões. Silenciosamente, assistimos hoje a um verdadeiro massacre das religiões afro-brasileiras (PRANDI, 2004, p. 229-231).

Na comunidade de Caiana dos Crioulos, conforme informações obtidas, atuam três terreiros independentes que funcionam em torno de uma mãe e dois pais de santos.

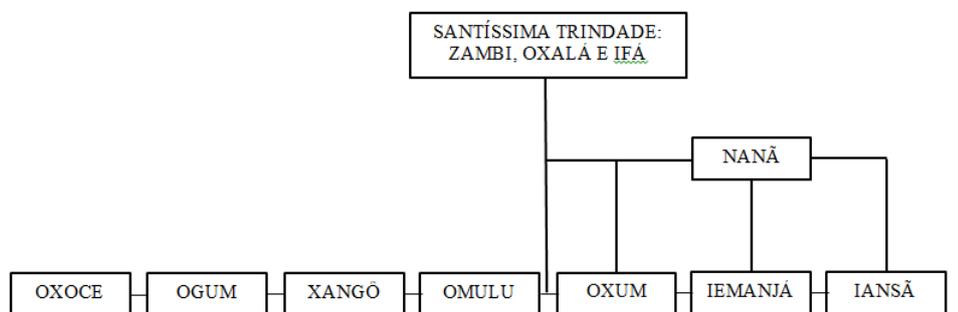
Tem um que ele é mais habitado, mas num momento como hoje, você num consegue localizar a pessoa que atua, que ela morou aqui, ela é daqui, mas só que no momento ela tá moranu na cidade. Aí ela vem só no dia dos culto deles. [...] Todas terça-feira, ela atua. O ôto que tem aqui é bem próximo, num é tão próximo, mas também não é longe. É lá pá baixo, é o mai conhecido [...] E tem um que ele pratica, mái num é munto como um terrero, já vi assim, comentaro, que ele atende né? Agora assim, num é que ele véve atendeno assim na prática, porque, tem esses dois lídi mais forte, aí se procura mais esse dois. Mas tem ôto rapaz que ele trabalha também, agora nunca cunvessei com ele, e nem nunca vi ele atender. (Inf. 7A-I)

Era difissu achar um terreiro, mas agora você acha fácil, agora num é que todo mundo participe, é, fáí que nem di o ditado, inda tá uma coisa meia devagar, máí, que eu saiba memu só tem dôi, um fica logo aqui imbaxu, e oto fica lá em cima, aliás, trêi, tem doi lá im cima, e aqui imbaxu tem um. Eu sei que existe, só que eu mermo nunca fui. Eu num sei nem cumu é que é, e ao mermo tempo tô sabeno, porque nesses incronto que a gente fáí se ajunta tudo né? Aí sempre a gente vê, e são meus amigo. (Inf. 8A-II)

Muitas das práticas candombleicas são observadas igualmente na *umbanda*, a exemplo do local onde ocorrem os rituais. A *umbanda*, compreendida por muitos estudiosos, como “a religião brasileira por excelência”, uniu, ainda segundo Prandi (2004, p. 223), “o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra; e símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, inspirando-se assim, nas três fontes básicas do Brasil mestiço”.

Segundo Ramos (2001, p. 114), o sincretismo religioso que no Brasil fez as religiões de base africana serem “resultantes de uma mescla curiosa”, já havia começado na África, com a aceitação das leis de carma do hinduísmo, com a adesão às normas de caridade e fraternidade do cristianismo e com as práticas de evocação dos mortos do espiritismo. Desse sincretismo, orixás passaram a ser associados a santos católicos, o que constituiu-se na época da escravidão, numa estratégia de resistência dos negros escravizados à religião dos brancos e num disfarce que possibilitava o culto a suas entidades.

De acordo com Pery (2013, p. 21), embora não haja consenso exato sobre quais são os orixás da *umbanda*, existem pelo menos, sete orixás básicos que emanam de um “complexo de energias” extraído das forças da natureza. São eles: Oxoce, Ogum, Xangô, Omulu, Oxum, Iemanjá e Iansã. Com o propósito de melhor compreender sua divisão e hierarquia, a pesquisadora e mãe de santo distribuiu-os no seguinte organograma:



Organograma 3 – Os sete orixás básicos. Fonte: PERY, 2013, p. 22.

Dessa forma, temos a santíssima trindade composta por *Zambi* (pai), *Oxalá* (filho) e *Ifá* (santo espírito). As três divindades representam a energia primeira, o Deus supremo, que

está acima dos orixás, sendo mesmo, a conjugação de todos eles. Na umbanda, todos somos filhos de Zambi, criador do primeiro homem e da primeira mulher (PERY, 2013; LOPES, 2004; CASTRO, 2001).

Nanã, como podemos perceber, está abaixo da santíssima trindade e acima dos demais orixás, com eles se relacionando através do ciclo das águas. Representa a entidade soberana das águas, a primeira mãe, o princípio da fertilidade. Com o sincretismo religioso é associada a Santa Ana, mãe de Maria.

A água nascendo numa mina (*Nanã*) rolando pelas pedras (*Xangô*), em queda formando uma cachoeira (*Oxum*), que corre pela Terra (*Omulu*), germinando esta terra para o nascimento dos vegetais e árvores (*Oxoce*), as águas indo desaguar no mar (*Iemanjá*), o sol aquecendo (*Ogum*) provocando a evaporação e precipitação na terra em forma de chuva (*Iansã*), reiniciando assim o processo (PERY, 2013, p. 27).

Oxoce ou *Oxossi* é o orixá das matas e da caça, simboliza a vitalidade e seu elemento é a terra. É equivalente a São Jorge e São Sebastião, no catolicismo. É representado pelos caboclos, que são, segundo Castro (2001, p. 183), personificações “de espíritos indígenas brasileiros, também cultuados pelos iniciados ao lado das divindades africanas, mas tidos na categoria de ‘entidades nobres’ e não de ‘santos’”.

Com os espíritos não... A pessoa chega lá e fala com ele, dá a mão, aí parece que desce um caboco... Aí ele começa a rezar, a tirar as coisas que tem na pessoa. (Inf. 7B-I)

[...] quando Deus fez o seu mundo, fez o caboco, que é os indiozinho, tá vendo? (Inf. 3B-II)

Divindade do fogo, *Ogum* simboliza força e tenacidade. É o orixá do ferro e da guerra e com o sincretismo é associado ora a São Jorge, ora a Santo Antônio. *Xangô* é o orixá da justiça e do conhecimento, dos raios e do trovão. Seus elementos são o ar e a terra. A partir dos desdobramentos de *Xangô* temos suas relações com os santos católicos. Assim, *Xangô Velho* ou *Aganju* é identificado com São Pedro, *Xangô jovem* ou *Obalaiê*, com São João, *Xangô Alafim*, com São Jerônimo e *Xangô Agodô*, com São João Batista (PERY, 2013; CASTRO, 2001).

Omulu é um dos orixás mais “mal interpretados” da umbanda. Alguns correlacionam-no a São Lázaro, sendo pois, associado a doenças de pele e a varíola. Outros acreditam no seu caráter de proteção aos bichos peçonhentos, sendo dessa forma, ligado a São Bento. *Omulu* simboliza a própria força da gravidade e seu desdobramento mais conhecido são os populares

Pretos Velhos, entidades tomadas como “os espíritos purificados de antigos escravos” (PERY, 2013, p. 34; LOPES, 2004, p. 543; CASTRO, 2001, p. 307; RAMOS, 2001, p. 130).

As entidade que baixa? Preto Velho..Preta Velha, Zé Pelintra [...]. (Inf. 7B-D)

Os últimos orixás básicos são Oxum, Iemanjá e Iansã, todos entidades das águas. *Oxum* é o orixá das cachoeiras, rios e águas doces, protetor das crianças no ventre materno, simboliza o amor, o sentimento e a harmonia. Com o sincretismo religioso é relacionado à Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Candeias ou Nossa Senhora das Graças. *Iemanjá*, orixá dos mais populares, é a senhora dos mares e oceanos, e, assim, das águas salgadas. Grande provedora dos bens materiais, é a protetora da família. A partir de seus desdobramentos, conhecemos suas relações com as santas católicas. Assim, *Iemanjá Sobá* é sincretizada com Nossa Senhora da Glória, *Iemanjá da Guia*, com Nossa Senhora Auxiliadora, e *Iemanjá da Coroa*, com Santa Rita de Cássia. Por fim, temos *Iansã*, orixá dos ventos, raios, trovões e tempestades. Simboliza o raciocínio e a tecnologia e é relacionada à Santa Bárbara com o sincretismo religioso (PERY, 2013; LOPES, 2004; CASTRO, 2001).



Foto 14. Orixás *Ogum* e *Oxum* pintados na parede da escola de Caiana dos Crioulos. Fonte: autora.

Além dos orixás citados, cabe ressaltarmos, dada sua importância nas práticas ritualísticas da umbanda, a divindade *Exu*. Segundo Pery (2013, p. 60), essa é uma das

entidades mais incompreendidos da umbanda. Exu é um ente espiritual capaz de praticar o bem e o mal, por constituir-se como espírito em evolução e, principalmente, por ter uma “vibração” muito próxima dos homens. Seu lado fêmeo, conforme Castro (2001, p. 317), é a conhecida *Pomba-Gira*, representada como mulher branca e sedutora, “protetora das prostitutas”.

[...] Me lembrar agora eu num tô conseguindo, mai sei que baixa Preto Velho, a Pomba-Gira [...] (Inf. 24A-I)

Com o sincretismo, Exu foi erroneamente identificado com o Diabo. Por possuir características contraditórias e uma conduta por vezes imprópria à sociedade, Verger (1999 *apud* PRANDI, 2001, p. 46) relata que “os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus”. Essa interpretação, segundo Prandi (2001, p. 49), condenou Exu a ser “o orixá mais incompreendido e caluniado do panteão afro-brasileiro”, o que veio a obscurecer seu lado mais representativo, que é o fato de ser guardião e defensor dos homens e quem “faz uma ponte” entre esses e o mundo dos orixás.

Religião de tradição oral, a umbanda é aprendida e transmitida através da prática. O ritual, segundo relatos fornecidos pelos caianenses, é iniciado pelo “mestre de sala”, mais conhecido na umbanda como “mestre de iniciação”, título dado àquele que foi iniciado na doutrina e já conseguiu um nível de lapidação de sua mediunidade, que o tornou apto a instruir novos adeptos.

A cerimônia acontece dentro de casa, assim... Tem o mestre da sala, tudinho... Tem as mulheres que também elas recebem os espíritos ali, tudinho... Aí começam a dançar e baixar os guias [...] quem abre os trabalho é o mestre de sala. Depois que ele inicia os trabalhos, aí tem os pessoal ali, tudinho, que também trabalham, aí eles começam a trabalhar. Aí começam a cantar, vai pro centro da sala, tudo misturado, cantando. (Inf. 7B-I)

A mediunidade é uma característica das religiões de base espírita e refere-se, segundo Lang (2008, p. 172), a uma espécie de “canal de comunicação entre espíritos desencarnados e encarnados”. O intermediador entre espíritos e pessoas é chamado de *médium*. Na umbanda, através de um trabalho de aprimoramento da mediunidade, os médiuns passam a ser aptos a incorporar os *guias* ou entidades espirituais que os protegem e orientam.

Tem pessoas, quando vai pra lá, eles descobrem que essa pessoa tem corrente pra trabalhar, e o mestre lá, que ele é quem desarna essas pessoas. Essas pessoas quando descobrem que tem corrente vai pra lá, o espírito abaixa e já percebe, e já diz que ele tem corrente pra trabalhar também. Só o mestre que vai desarnar aquilo ali, fazer com que a pessoa aprenda aquilo ali. O mestre coloca a pessoa no meio, coloca a mão na cabeça, a pessoa começa a andar e a receber os guia ali. Nesse momento o espírito desarnou. (Inf. 7B-I)

Em Caiana, as pessoas que têm “corrente pra trabalhar” são os possíveis médiuns. Eles são descobertos pelo mestre de sala, que tem o poder de “desarnar” os espíritos ou entidades que esses escolhidos incorporam. Segundo Póvoa (2002, p. 137), a expressão *desarnar* é uma variação de “*desasnar*”, que, por sua vez, pode referir-se tanto ao ato de ensinar, dar instruções; quanto ao ato de aprender algo, ativar, avivar, deslanchar, despertar para algo. Na comunidade de Caiana, ao perceber a mediunidade dos envolvidos nos rituais, o mestre inicia um trabalho de apuro desse dom. Só ele tem autoridade para conduzir o aprimoramento da mediunidade, que vai levar ao despertar dos entes espirituais incorporados pelos médiuns.

Há diversos guias incorporados pelos médiuns. Entre eles, foram mencionados em Caiana: Preto-Velho, Preta-Velha, Caboclo, Pomba-Gira, Criança (equivalente a Erê na umbanda), Zé-Pelintra e Zé da Jurema.

[...] Me lembrar agora eu num tô conseguindo, mai sei que baixa Preto Velho, a Pomba-Gira e tem... Como é meu Deu? [...] Zé Pelintra, tem um espírito também [...] Zé da Jurema e tem um espírito que eu vi duas vezes, que é criança também. (Inf. 24A-I)

Como já mencionado, Preto-Velho, Caboclo e Pomba-Gira são entidades espirituais que representam antigos escravos, índios e mulheres (lado feminino de Exu), respectivamente. Os erês, por sua vez, são espíritos infantis, caracterizados por falarem com voz de criança e fazerem traquinagens (LOPES, 2004; CASTRO, 2001).

Zé Pelintra e Zé da Jurema, para umbanda, são entidades da linha da Jurema, “árvore que floresce no agreste e na caatinga nordestina [...] e se constitui enquanto núcleo de várias práticas mágico-religiosas de origem ameríndia” (BRANDÃO E NASCIMENTO, 1998, p. 74). Na umbanda, Jurema ou Juremal, por sua vez, constitui-se num reino espiritual, composto, segundo Cascudo (2012, p. 609), por “cidades, serras e florestas”, onde residem os seres encantados: mestres e caboclos. De acordo com o pesquisador, alguns estudiosos e umbandistas dizem haver cinco reinos encantados, enquanto outros acreditam haver sete desses reinados:

Os cinco reinos são Vajucá, Juremal, Tenema, Urubá e Josafá. Os sete reinos são Vajucá, Tigre, Canindé, Urubá, Juremal, Fundo do Mar e Josafá. [...] Os reinos mais conhecidos, povoados pelos mestres (espíritos que “acostam” para receber consultas) poderosos e curadores, são Vacujá e **Jurema** (CASCUDO, 2012, p. 609, grifo nosso).

Na Jurema vivem os caboclos e os mestres. Essas entidades têm em comum, um grande conhecimento em ervas e plantas curativas. Segundo Brandão e Nascimento (1998) é comum que sejam ofertados a esses guias, comidas (carnes e raízes), bebidas (vinho, refrigerante, sucos ou cachaça) e fumo (para os cachimbos ou charutos). Em Caiana, não é comum a oferta de comida para os guias, apenas bebida (vinho) e fumo são pedidos pelas entidades.

Eles não levam comida, sempre levam bebida, vinho [...] A bebida que eles pede é sempre o vinho, alguns guia que abaixa ali, eles pede pra fumar [...] Comida não! Mais bebida e fumo sim. (Inf. 7B-I)

Como dito, Zé da Jurema é uma das entidades da falange ‘Jurema’, que tem na figura de Zé Pelintra, uma de suas representações mais conhecidas e populares. Esse último tem por características marcantes a extrema semelhança com o malandro carioca, refletida em seus trajes e trejeitos, além de ser grande conhecedor de ervas (LOPES, 2004). Em Houaiss (2009), embora não haja a lexia *Zé Pelintra*, temos os significados separados dos termos Zé e Pelintra que são, respectivamente, “indivíduo comum, do povo, zé ninguém” e “o que não sente vergonha, descarado, peralta”.

Em Caiana, a entidade Zé Pelintra aparece nas letras de cantigas entoadas em rituais de umbanda, para sua chegada e acolhimento.

*Lá no meu reinado, lá num vai ninguém.
Só vai seu Zé Pelintra, nas hora de Deus, amém!
Ô viva Deus, ô viva Deus, senhor seu mestre,
seu Zé Pelintra já chegou, senhor seu mestre.* (inf. 24A-I)

Embora a maioria dos caianenses professe a fé católica, os rituais de umbanda estão vivamente presentes no cotidiano da comunidade. Essas práticas continuam a ser ocultadas até hoje, conforme Prandi (2004), pelos resquícios ainda existentes de um passado repressor que imprimiu, na história do negro, a negação de sua cultura religiosa e consequente submissão à religião católica, doutrina oficial e durante muito tempo, única “tolerada”.

Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável, antes de mais nada, ser católico. Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, frequentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, no fim do século XIX, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial e deixou de ser a única religião tolerada no país (PRANDI, 2004, p. 225).

Dessa herança histórico-religiosa, permaneceram vivos entre os negros, o medo de perseguições, o forte preconceito contra os ritos de origem africana, e mesmo, o sentimento de culpa, por um possível “desvio” do caminho considerado correto.

O condrombé era munto coisado aqui. Eu tiro até por mim, porque isso assim, foi uma coisa que colocaro na cabeça da gente, que isso é feio, que num pode fazer, que é pecado, então assim, tem gente que acha que realmente é pecado, que tá no pecado, que num pode dizer pá ninguém, que os ôto vai ignorar, aquela coisa toda. Tem. [...] Você pá perceber isso é munto complicado, munto difïssu. Pá gente se assumi. (inf. 7A-I)

Sobre essas questões eles não gostam de responder, porque algumas pessoas não aceitam isso de jeito nenhum. Discriminam muito, diz que é coisa do diabo. Não tem isso aí, como religião não. Não é muito divulgado. As pessoas vão, mas é tudo sigiloso que só! A maior parte da comunidade participa. Vão pra lá, tudinho [...] Vários católicos vão tudinho. (inf. 7B-I)

É, aqui ninguém fala nisso não. Porque tem gente que não gosta, acha que é errado. Tem muntos que acha que tá errado. (inf. 24A-I)

As práticas religiosas sincréticas observadas na comunidade negra de Caiana dos Crioulos nos sugere uma complexa imbricação dos dogmas católicos aos ritos de base africana e indígena, tudo isso, sob uma forte influência espírita. Todavia, embora haja uma evidente confluência de doutrinas, há um grande obscurantismo do lado umbanda desse sincretismo, que ainda hoje apresenta resquícios do caráter de clandestinidade que o marcou por décadas e que o caracterizou como uma prática ilegítima e nociva.

3.3.7 Campo léxico-semântico: curandeirismo

Subcampo: doenças e plantas medicinais

Lexias analisadas: *mau-olhado, quebranto, espinhela caída, arruda, alecrim, manjeriço, erva-cidreira, comer ofendido, boldo, louro, angico, pau-d'arco, folha do caju roxo, folha do jenipapo, quentura, lambedor, garrafada, romã, folha de eucalipto, piteira, folha de abacate, vassourinha, aroeira, jucá, encosto, sal-grosso, capim-santo, malva-rosa, benjoim.*

Como anteriormente discutido, as práticas de cura na comunidade de Caiana dos Crioulos combinam “os poderes místicos da religião e os truques da magia aos conhecimentos da medicina popular”. Curandeiros, benzedores ou rezadores, em Caiana, aliam dois tipos de saberes: o domínio da ritualística sincrética da religião umbanda ao conhecimento dos poderes curativos de determinadas plantas, com a finalidade de curar ou recuperar, não apenas a saúde física, mas também a plenitude psicológica e/ou espiritual dos indivíduos que com eles se consultam (OLIVEIRA, 1985, p. 25).

Curandeirismo é uma atividade que se aprende, segundo Quintana (1999), de duas formas: através de uma experiência sobrenatural, em que o dom de curar é transmitido por uma espécie de guia espiritual ou por meio de um processo de aprendizagem a partir da observação das práticas de um mestre. Em Caiana, as duas formas figuraram nos relatos.

[...] a pessoa chega, lá e fala com ele, dá a mão, aí parece que desce um caboco [...] Aí ele começa a rezar, a tirar as coisas que tem na pessoa. (inf. 7B-I)

Eu aprendi rezar olhano. Foi um rezador [...] Minha sogã diz que mulher pode ensinar pá home, e home pá mulher, mai mulher pá mulher, diz que num pode. (inf. 7A-I)

É comum entre rezadores, a crença que mulheres não devem ensinar mulheres a rezar, bem como homens não devem aprender a reza com outros homens. Acredita-se que uma transmissão do ensinamento da reza entre pessoas do mesmo sexo enfraquece-a, fazendo, muitas vezes, o rezador perder o dom que possui (SANTOS, 2007).

O ofício da cura através da reza remonta aos tempos coloniais no Brasil. Nessa época, o curandeirismo foi extremamente difundido, devido à carência de profissionais da medicina, e mesmo à imaturidade da prática médica, constituindo-se, muitas vezes, como única alternativa no tratamento de doenças (RIBEIRO, 2004). Em Caiana, a acessibilidade

insuficiente ao atendimento médico, unida à crença no poder da benzeção e no caráter curativo de ervas e plantas explica porque até hoje, os caianenses recorrem a rezadores e seus procedimentos de cura.

Antigamente não tinha posto por aqui, né? Os remédio era do mato e nós todo mundo ficava curado. Os mato que existia antigamente [...] Que a gente não sabia que existia doutor nunca. O jeito que era, era no mato. (inf. 13A-II)

O povo quando tão incomodado vão pas rezadeira. Doente, aí vão procurar saúde. É elas que sabe o que é bom pá munta coisa de doença, num sabe? Puque já aprendero. (inf. 25A-I)

Eu tava com uma herna e ele (o rezador) curou minha herna sem me operar, só com reza. Foi com reza, foi com reza [...]E me ensinou o remédio pa eu ir tomando, pa eu ir combateno. (inf. 20A-II)

A atividade do curandeiro é envolta numa atmosfera sobrenatural. Ele aparece nos relatos como um intermediador de Deus, alguém com conhecimentos específicos e principalmente, com uma capacidade divina de curar por meios de seus procedimentos e rezas. Segundo Lévi-Strauss (1996, p. 194), a eficácia de tais “práticas mágicas” só ocorre com a junção de três aspectos complementares: “a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; a crença do doente que ele cura, no poder do próprio feiticeiro e finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva [...]”, constituindo-se o processo ritual de cura através da reza, numa atividade essencialmente de fé.

[...] até eu as vezi, eu mermo me benzo, que eu aprendi. Os menino tá aí mei caidim, eu pego um ramim, começo rezar. Eu uso assim minhas oraçãozinha mermo que eu aprendi assim, sabe? Porque eu acho que quem cura é a própria fé, num é a forma de tá rezano. (inf. 7A-I)

A reza da espinhela é a rezadeira que reza. Ela abre um cordão, aí mede aqui ói, aí amarra daqui, aqui. Aí dobra e estira o cordão e amarra aqui ó. Aí ela diz que vai rezar, segura o cordão e ela fica puxano e rezano. Pai Nosso, Ave Maria, Pai Nosso, Ave Maria, puxano, puxano, puxano [...] Tem gente que inté desmaia com a reza que a rezadeira tá rezano, num aguenta, as vez dá agonia. Eu mermo [...] quando dei fé, caí de uma vez... Aí eu aprendi a reza, que Jesui quando andou no mundo, toda doença ele curou, aí eu fiquei rezano eu, c’us poder de Deus [...] porque quem cura fia, é os poder de Deus. (inf. 15A-II)

Como apreendido dos relatos acima, o processo de cura envolve uma série de etapas que somente tem significado e conseqüente eficácia, se compuser um todo ritual. Dito de outra forma, benzer com raminhos ou cordões, ministrar chás e entoar cantos só surtem os

efeitos almejados, se houver observância de um determinado processo ritual, que normalmente inclui três etapas, de acordo com Quintana (1999): o diálogo, a benção e a prescrição.

Num primeiro momento, é comum que ocorra uma conversa entre benzedeiro e cliente, em que o segundo expõe os motivos da visita ao primeiro. Contudo, ainda segundo Quintana (1999, p. 57), esse primeiro encontro não se detém apenas ao “conhecimento da sintomática” do consulente, mas também, a observância do “posicionamento do paciente em relação à terapêutica solicitada”, momento em que o rezador procura fortificar a relação de confiança entre ele e seu cliente, tranquilizando-o sobre a eficácia do tratamento.

Eu fui três vez. Fui três vez. Cheguei lá, prestei atenção, eu nunca tinha ido pá esses canto, não sei que era, não sei que num era, sei que quando eu tava sentada na cadeira eu dizia assim: Ai meu Deus! Esse lugar não é meu não! Eu tô ocupando lugar dos ôto. Eu era fria, gelada como gelo. Aí pronto [...] aí ele chegou, conversou mais eu, aí ele rezou meus oio [...] rezou uma herna que eu tenho na barriga, não sei que altura [...] Aí disse que eu ia ficar boa. Aí quando eu fui as três vez, eu disse que num ia mai não [...] porque minha natureza num pedia pá eu tá nesses canto não. (inf. 17A-II)

Em Caiana, também é comum que esse primeiro encontro sirva para que o rezador identifique se o problema pode ser tratado com rezas e chás, ou se é o caso de procurar tratamento médico.

Porque lá ele diz, se a pessoa tiver, se for dele curar, ele diz [...] Se não for, ele manda procurar o posto. (inf. 24A-I)

A pessoa só paga se a pessoa tiver trabaio [...] se a pessoa num tiver trabaio, puque num teve nada, num tiver encosto, ele num faz nada. [...] Se a pessoa tiver, paga. Tem gente que vai e num tem nada. (inf. 24A-I)

Agora ele diz quando é que o problema é mais na parte de medicina, que você tem que ir no médico, aí ele já diz. Porque tem pessoas que vai pra lá e o problema não é nada de macumba, essas coisa. Aí ele diz: _ Não! Seu problema você tem que ir pro médico mesmo. Aí ele nem cobra. (inf. 7B-I)

O segundo momento, que normalmente vem acompanhando a conversa inicial, é o rito da benção propriamente dito. Conforme Quintana (1999), esse rito apresenta características ora de prece, ora de feitiço, transitando entre a religião e a magia.

[...] entre o feitiço e a prece, assim como entre a magia e a religião, existe uma grande variedade de graus intermediários. Certas preces, com efeito,

são por alguns ângulos de visão, verdadeiros feitiços (QUINTANA, 1999, p. 93).

É principalmente no ato da benzeção que o rezador expressa suas crenças e visões de mundo, sendo por isso, uma ação individualizada, que o particulariza e o diferencia dos demais rezadores.

O modo como cada profissional encaminha a sua benzeção revela a sua formação religiosa e sua visão de mundo, da qual a sua benzeção é uma das expressões. No ato da benzeção, cada pessoa que benze revitaliza determinados símbolos sagrados (OLIVEIRA, 2013, p. 70).

Orações, gestos e objetos compõem o ritual da benzeção. Pena de galinha, velas, terços, panos, linha, agulha, copo com água, galhos, barbantes, dentre outros objetos, são escolhidos pelos rezadores devido a uma relação simbólica existente entre o objeto e a doença a ser curada. O ramo, por exemplo, é conhecido por seus poderes de absorção dos males causados por “mau-olhado”. Acredita-se que o mesmo murcha após absorver tais males.

Quando a pessoa tá esmorecida de mau-olhado cura c'os ramim [...] essa que é a reza tradicional. (inf. 24A-I)

Até eu as vezi, eu mermo me benzo (rs). Os menino tá aí mei caidim, eu pego um ramim, começo rezar. (inf. 7A-I)

O mau-olhado, de acordo com a crença popular, é uma doença causada pelo “olhar de inveja” lançado por alguém “carregado de energias negativas”, que pode trazer prejuízos de ordem física e psicológica a quem a contrai. Figueiredo e Ferreira (2008, p. 181), discutindo sobre o sentimento da inveja, lembram que a própria etimologia da palavra, “formada pelos étimos latinos *in* (dentro de) + *videre* (olhar), indica claramente o quanto esse sentimento alude a um olhar mau que penetra no outro”, conceito que acabou por disseminar-se em expressões como “mau olhado, olho grande, olhar que seca pimenteira”, entre outras.

A consequência do mau-olhado ou ‘olhado’ é a sensação de esmorecimento do corpo, cansaço e falta de energia. Esse conjunto de sintomas caracteriza o que popularmente é conhecido como “quebranto”.

A pessoa fica fraca demais. Com quebranto no coipo todo [...] é diarréia, é tudo que pode dá. (inf. 25A-I)

A gente fala que vei se consultar e ele (rezador) fai o trabalho. Ele reza, é só reza [...] no tempo que eu fui era vinte real... A gente pode ir até sem nada pá fazer a primeira consulta [...] e ota vez quando a gente for, a gente pode levar, aí paga [...] Aí ele rezou, aí saiu toda quebração do corpo, em duas vez que eu fui lá. (inf. 24A-I)

Além dos raminhos utilizados para cura do mau-olhado, é comum em Caiana, o uso de garrafa d'água e cordões. O elemento água é comumente usado para afastar dor de cabeça. Esse elemento junto com o fogo, segundo Quintana (1999), simbolizam a limpeza e a purificação. Já objetos como cordões ou barbantes são utilizados, junto a determinadas rezas, para cura de “espinhela caída” e “imprensão”.

Ela (rezadeira) rezava a cabeça, espinhela. Rezava a cabeça no sol. Ela botava uma garrafa d'água, um frasco d'água na cabeça e imboicava e rezava, pra tirar as coisa da cabeça. Pa espinhela, butava a mão no meu estombo [...] imprensão [...] era com uma tira, um cordão que ela botava no estombo, atacava pra tirar imprensão. (inf. 15A-II)

A espinhela caída é uma doença caracterizada “pelo resfriamento dos músculos do tórax e depois principalmente pela queda e compressão da cartilagem mucronada (apêndice xifóide)” (CAMPOS, 1967, p. 69). Na linguagem popular, espinhela caída ou peito aberto é doença adquirida por grande esforço físico, que tem por consequência o rompimento de um *nervinho* localizado no tórax. Segundo Campos (1967, p. 70), a benzedura é o “único caminho” para tratar a doença, que só é diagnosticada através da medição com um barbante da “distância que vai do dedo mindinho (braço estendido) ao cotovelo, depois, de ombro a ombro”. A enfermidade se confirma se a medida de um lado a outro não coincidir.

Em Caiana, para cura da espinhela caída ou peito aberto, devem ser recitados os dizeres a seguir, juntamente com todo o conjunto de gestuais.

Eu quando eu tô com a minha espinhela caíno, aí o sol vem saino, o sol vem saino, levanta bem cedim, aí o sol vem saino, a gente abre o braço, assim ó, mermo assim, aí a gente diz: _ Lá vem o sol saino, com seu resplendor! Aí a gente vorta pa trái: _ Jesui quando andou no mundo, espinhela caída e peit'aberto levantou! Aí a gente faz assim [...] Aí a torna a vortar de novo: _ O sol saino com seu resplendor, Jesus Cristo quando andou no mundo, toda doença ele curou, de peit'aberto a espinhela caída, alevantou. [...] Aí a gente se benze, reza um Pai Nosso, uma Ave Maria, pelas cinco chagas de nosso senhor Jesus Cristo. Esses três dias que a gente faz. (inf. 15A-II)

As jaculatórias, os objetos e os gestos utilizados nas benções compõem, como dito anteriormente, o segundo momento do processo de benzeção. Depois disso, segundo Quintana

(1999), há a última etapa, caracterizada pela prescrição de chás, remédios, banhos e defumações que devem ser feitos em dias e horários determinados.

Ele (o rezador) manda tomar o arruda, chá de foia de arruda, a foia de alecrim. Ele benze, depois passa os chá. (inf. 24A-I)

Ele (o rezador) indica as erva que é adequada pra tratamento com ervas cheirosas como manjerição, arruda, uma planta chamada arruda, essas plantas assim, cheirosas, pra preparar aqueles banhos [...] Sempre de manhã, meio-dia e seis da noite, sempre esses horário assim, na segunda e na sexta. E nos dia que a lua tá nova ou tá cheia. (inf. 7B-I)

A arruda, o alecrim e o manjerição, mencionados nos relatos, são plantas comumente utilizadas para proteção espiritual. Em forma de banhos e infusões são ervas empregadas para o combate ao mau-olhado. Segundo Almeida (2011, p. 99), o interesse pela arruda tem crescido atualmente, dada a eficácia comprovada de sua “ação anti-inflamatória e analgésica, antirreumática, antimicrobiana e antifúngica”, além de melhorar a memória. O alecrim, ainda segundo a autora, além de ação anti-inflamatória e antimicrobiana, tem ação antioxidante e auxilia o combate da asma e de úlceras.

O manjerição e o alecrim, em Caiana, também foram referenciados como ervas de combate aos males digestivos. Junto a erva-cidreira, o boldo e o louro, essas ervas são prescritas para o tratamento de males como “dor no estômago”, “barriga inchada” e “comer ofendido”; males comumente associados à ingestão de alimentos mal conservados.

O chá que sei é que quando tá doente, pega um bocado de erva-cidêra, quando tá com a barriga inchada, toma erva-cidêra, quando tá cum comer ofendido, fai um chá de boldo, quando num quer um chá de boldo, faz um chá de louro. (inf. 25A-I)

Ele (rezador) manda tomar alecrim, toma tudim quando tá cum dor. O alecrim é bom quando tá cum dor no estombo [...] é um santo remédio. (inf. 20A-II)

Além dessas ervas, é comum, de acordo com os relatos colhidos, a prescrição de plantas como o angico, o pau d’arco, a folha do caju roxo e a folha do jenipapo. Angico e pau d’arco são plantas utilizadas para o combate de problemas respiratórios e pulmonares como bronquite e asma. A folha do caju roxo, por sua vez, é indicada para o tratamento da diabetes e inflamações vaginais e dor de dente. E finalmente, a folha do jenipapo é usada como antidiarreico.

Ele manda tomar chá de alguma erva que ele indica pra você, tipo uma planta chamada angico, pau d'arco, são essas plantas assim, tem a questão da folha do caju roxo, que eles sempre indicam também, a folha do jenipapo, depende de cada problema que tiver. (inf. 7B-I)

Para febre ou “quentura” costumam usar o cordão-de-são-francisco, erva também utilizada para problemas respiratórios, fraqueza, anemia, dentre outros. Os lambedores e garrafadas são preparados com produtos como romãs, folhas de eucalipto, piteira e abacate. Esses elementos têm em comum, o fato de serem expectorantes e auxiliarem o tratamento das afecções da garganta.

Minha mãe quando a gente tava assim, com quentura, minha mãe pegava, sei se vocês conhecem, minha mãe pegava cordão-de-são-francisco [...] dava pra gente e a gente miorava. Foi de eucalipto, piteira, de abacate... Isso tudo é bom. O remédio que eu tô fazendo agora, é negócio de raiz. Por exemplo, eu fiz um lambedor, peguei a entrecasca de aroeira, a raiz de alecrim, a foia de eucalipto, a foia de abacate, romã [...] me senti miozinha. Agora é saber tomar, puquê remédio do mato, envenena... Por exemplo, lambedor. Eu tomo três colherinha por dia, que num pode encher a barriga de lambedor. (inf. 14A-II)

Lambedores são bebidas utilizadas como remédio, e preparadas, de acordo com Chaves (2008, p. 3), “com açúcar, rapadura ou mel”, além de “plantas propícias para problemas respiratórios”. A garrafada, por sua vez, embora tenha formulações bastante variadas, pode ser definida, conforme Souza Filho (2011, p. 21), como “forma antiga, tradicional e singular de se fabricar remédios à base de produtos naturais, mais notadamente plantas com alguma potencialidade medicinal” agregada a produtos alcoólicos, como vinho e cachaça.

Era os remédio de garrafada, a gente tomava remédio de garrafada [...] Eu lembro, menino, que eu cá doente, quase morro, eu era um garoto ainda. Minha mãe me pegou no colo, dando remédio p'eu tomar e eu doente [...] ensinaram um chá da... Da bassourinha, foi fazer, e eu miorano... Chá da bassourinha. Tem muitos nome purá. Tem gente que faz chá daquela bicha... Angico, parece... Aroeira, chá de jucá, da foia do jucá, e daí por diante. (inf. 6B-II)

Ainda encontramos nos relatos caianenses, referências à vassourinha, aroeira e jucá, como plantas utilizadas para tratamento de enfermidades. O chá da vassourinha é utilizado principalmente para os males pulmonares. Aroeira e jucá são ervas empregadas para o tratamento de afecções gastrointestinais, além de ambas serem anti-hemorragicas.

As rezas e os chás de ervas, como vimos, são prescritos para o tratamento de enfermidades consideradas mais simples, ou, nas palavras de Hoffmann-Horochovski (2012, p. 132), das chamadas “doenças de benzedeadas”, a exemplo do “cobreiro, doenças de pele, dor de cabeça, dor de dente, peito aberto, espinhela caída, entre outras”. O oposto disso, ou seja, as doenças mais graves devem ser tratadas pela medicina oficial.

A benzedeadora reconhece que às vezes a reza não é suficiente para tratar alguns males e aí recomenda ao paciente que procure auxílio médico. Na pesquisa de campo presenciei, pelo menos por duas vezes, ela afirmar a importância de consultar um médico [...] Nesses casos, por mais que a prece ajude, não é suficiente (HOFFMANN-HOROCHOVSKI, 2012, p. 132).

Além das enfermidades do corpo, como também vimos anteriormente, a prática de benzeção propõe-se ao cuidado do espírito. Acredita-se que determinados estados de saúde relacionem-se a energias malélicas vindas das “forças dos maus espíritos” ou *encostos* como citado em Caiana dos Crioulos, que seriam responsáveis por males como o “esmorecimento” do corpo (QUINTANA, 1999, p. 144).

Eu já fui curada com reza [...] Eu tava com [...] Quer dizer, num tava bem em mim, mai tava na minha sombra [...] Com encosto. Eu fiquei boa. Fui pa casa do rezador, teve dança, teve dança... Tem dia que dá gente, munta gente lá [...] Eu sentia meu corpo esmorecido, doente mermo, num fazia nada. Doente mermo, sempe vomitano, era... Esmorecida mermo... Eu fui, fiquei boa. (inf. 24A-I)

Para a cura das enfermidades provocadas por encostos recomenda-se, em Caiana, o sal-grosso, o capim-santo, a malva-rosa e a utilização de goma de benjoim. Mesmo sendo produtos de natureza diferenciada: o benjoim, uma resina balsâmica extraída do benjoeiro; a malva-rosa, uma planta da família das malváceas; o capim-santo, uma erva da família das ciperáceas e o sal-grosso, o cloreto de sódio tal como é obtido das salinas; esses produtos têm em comum, o fato de serem apontados como poderosos elementos contra as “forças do mal”, capazes de atrair as boas energias e expulsar as ruins.

A gente pega a foia de capim-santo, bota pá cozinhar, toma banho e bebe um poquim. Toma banho, num se enxuga [...] tem que tomar três banho, de cinco horas da tarde, moia o corpo todo, até a cabeça. (inf. 24A-I)

Mandou dar defumador dentu de casa [...] É uma sementinha que a gente compa na rua, e chega em casa e bota num prato, aí bota brasa e fica fumaçano... A sementinha é benjoim [...] fumaça da cozinha pá frente. Fai umas três vez, de cinco hora [...] Aí joga do lado que o sol nasce, joga pá

trai, joga assim pá trai. Isso é pá limpar a casa de esprito ruim [...] Encosto. (inf. 24A-I)

Ele manda preparar banho com malva-rosa, capim-santo, preparar os banhos e tomar, aí usa também, eles recomendam também o sal-grosso pra aguar a casa [...] Tem outras plantas que eles recomendam também pra queimar, pra dá fumaça, dá defumador na casa, tipo incenso. (inf. 7B-I)

Como vimos, na prática da benzeção, chás, remédios, banhos, incensos, jaculatórias e gestos unem-se na tentativa de promover a cura das enfermidades do corpo, da mente e do espírito. Nesse trabalho, é essencial o papel da palavra, que é compreendida como uma “ação sobre o real”, uma vez que, o ato de benzer ocorre com a ação de falar, de pronunciar verbos como *benzo*, *rezo*, *tiro*, *curo*, como podemos observar nos trechos de rezas colhidos por pesquisadores da prática da benzedura.

(Nome da pessoa), **eu curo** você de isipa⁵¹ podre, de isipa de sangue, de isipa de ferida. Saia dos ossos, saia do tutano, saia da pele, vai para as ondas do mar e que a cruz de Deus está em riba de ti. (SANTOS, 2007, p. 83, grifo nosso).

Em nome de Deus, **eu rezo...** Cobreiro brabo, corto a cabeça e o rabo. (ARAÚJO, 2011, p. 89, grifo nosso).

Eu te benzo por frente e te benzo por trás, e te benzo toda a junta do corpo. Será lançado esse mal que tu tem nas ondas do mar sagrado, para sempre, amém! (ARAÚJO, 2011, p. 89, grifo nosso).

Se foi no trabalho, foi nos pés, nas mãos e na pele. No sangue, nos ossos, nos nervos. Com dois te botaram, com dois **eu te tiro**, com três **eu te benzo**, com três **eu te curo...** Olhado, quebranto, zanga, porqueira. Vai pras ondas do mar sagrado, que aqui tu não faz mais nada! (ARAÚJO, 2011, p. 92, grifo nosso).

Contudo, segundo Austin (1990 apud ARMENGAUD, 2006, p. 100), não é apenas a declaração da palavra, capaz de torná-la ação, mas antes, essa declaração junto a determinadas “condições institucionais de dimensão social”. Dessa forma, segundo esse pensamento, a benzedura ocorre com a expressão verbal da benção, dentro de um contexto determinado e principalmente, proferida por alguém detentor de autoridade para a prática de tal ação.

A tradição da prática da benzedura é uma manifestação cultural transmitida de uma geração para outra. Em Caiana, mesmo com a chegada do posto médico e com o acesso (mesmo que limitado) a diagnósticos e tratamentos da medicina oficial, ainda é comum que os caianenses recorram às rezas populares para o cuidado de enfermidades que necessitam, além

⁵¹ Também conhecida como *erisipela*: doença infecciosa aguda, causada por estreptococos, caracterizada por uma inflamação da pele (HOUAISS, 2009).

de remédios, de acompanhamento espiritual. O curandeirismo sobrevive em Caiana, por apresentar uma aceitação conseguida através de uma eficácia simbólica da prática, além de constituir-se como uma alternativa de tratamento, que, por unir religiosidade e os saberes da medicina popular, perdura desde tempos longínquos, mantendo-se uma tradição forte e viva.

As diferentes análises apresentadas nesse capítulo tiveram o intuito de contribuir com a discussão sobre a influência africana na formação do Português Popular do Brasil, como dito algumas vezes ao longo desse trabalho. Na análise fonética, pudemos perceber que muitos dos fenômenos estudados estão presentes não apenas no falar caianense, mas, de forma ampla, ocorrem na linguagem popular, utilizada principalmente por falantes das classes não alfabetizadas ou semi-alfabetizadas.

Junto a esses metaplasmos, também pudemos observar, em determinadas simplificações de ordem morfossintática, como as variações nas concordâncias nominal e verbal, uma forte contribuição do falar caianense à norma popular, uma vez que, podemos repetir, são as comunidades quilombolas celeiros dos processos linguísticos que configuraram a variação popular da Língua Portuguesa.

Por fim, na análise léxico-semântica, na qual pudemos “ouvir” as vozes caianenses através de relatos sobre aspectos de seu passado e cotidiano, tentamos revelar dados da cultura desse remanescente de quilombo, e retratar, utilizando as palavras de Geertz (2008, p. 4), um pouco dessa complexa “teia de significados” tecida por um povo, que se revela em suas tradições, crenças, memórias e práticas e que forma a sua identidade social e cultural.

GLOSSÁRIO

A

ALECRIM s.m.

[botânica, curandeirismo, LDAE]

Arbusto conhecido por combater os males estomacais e respiratórios, como a asma, pneumonia e bronquite. Em banhos, é utilizado para o tratamento de úlceras, queda de cabelo e caspa.

“O *alecrim* é bom quando tá cum dor no estombo [...] é um santo remédio.” (inf. 20A-II)

Notas linguísticas – do árabe *al-iklil*.

Notas enciclopédicas – estimulante, antiespasmódico e ligeiramente diurético. Atua, também, como colagogo, isto é, sobre a secreção biliar. Também favorece a menstruação. Externamente, é empregado como vulnerário e para combater as dores articulares.

ANGICO s.m.

[botânica, curandeirismo, LDAE]

Planta utilizada para o combate de problemas respiratórios e pulmonares como bronquite, faringite e asma.

“Tem gente que faz chá daquela bicha... *Angico*, parece.” (inf. 6B-II)

Notas linguísticas – de origem obscura.

AROEIRA s.f.

[botânica, curandeirismo, LDAE]

Planta utilizada no tratamento dos problemas gastrointestinais, que tem ação cicatrizante e anti-inflamatória. Em banhos, é empregada para cura de inchaços e alergias.

“Tem gente que faz chá daquela bicha... *Angico*, parece... *Aroeira*, chá de jucá, da foia do jucá, e daí por diante. [...]” (inf. 6B-II)

Notas linguísticas – possivelmente do árabe *daru* ‘lentisco’ + -eira, com aférese do *d*.

Notas enciclopédicas – febrífuga, estimulante, tônica digestiva. A casca é adstringente, diurética, emenagoga (provoca menstruação), tônica, antidiarreica, vulnerária, útil nas feridas, inflamações e tumores. As folhas são dotadas de propriedades cicatrizantes.

ARRUDA s.f.

[botânica, curandeirismo, LDAE]

Planta conhecida tanto pela sua ação calmante, quanto pela sua ação abortiva, além de auxiliar no combate a dores de ossos, dentes e ouvido. Em banhos, é utilizada para afastar mau-olhado, e em defumadores, para defesa e purificação da casa.

“*Ele manda tomar o arruda, chá de foia de arruda [...].*” (inf. 24A-I)

Notas linguísticas – do latim *ruta ae* com provável aglutinação do artigo.

Notas enciclopédicas – é antiescorbútica⁵², antiespasmódica, anti-helmíntica⁵³, sudorífica e emenagoga. Quanto a esta última propriedade é necessário tomar-se certas precauções, pois os seus efeitos são muito fortes. Durante a gravidez, provoca hemorragia grave e, por vezes, aborto e morte.

B

BADOQUE s.m.

var. fonética: bodoque.

[armamento, identidade quilombola, LDAE]

Arco de madeira flexível, no qual são presas cordas nas extremidades, utilizado para atirar pedras.

“*(...) ar mulé que ficava em casa, fazia umas bolinha de barro, qu’era pumó deles caçari no final de semana, eles caçava c’um tal dum badoque, era aquelas frecha dos índio.* (Inf. 8A-II).

Notas linguísticas – de origem grega.

⁵² O que age contra o escorbuto doença aguda ou crônica devida a uma carência de vitamina C, caracterizada por hemorragias, alteração das gengivas e queda da resistência às infecções (HOUAISS, 2009).

⁵³ O que combate vermes. (HOUAISS, 2009).

BATUCADA s.f.

[música, ciranda e coco-de-roda, LDAC]

Reunião festiva em que se toca, canta e dança ao som de instrumentos de percussão.

“[...]quando tem a gente chama as colega, vai tudo feliz p’as **batucada**.” (Inf. 8A-II)

Cf. batuque.

Notas linguísticas – lexia derivada de *batuc(ar)* + sufixo *-ada*.

Notas enciclopédicas – Baile popular, com instrumentos de percussão, palmas, canto uníssono, com ou sem refrão, trejeitando, em gesticulação improvisada, os dançantes.

BATUQUE s.m.

[música, ciranda e coco-de-roda, LDAE]

Dança de origem afro-brasileira realizada ao som de instrumentos de percussão, especialmente o zabumba.

“*Eu escutei memu. Onde é esse batuque meu Deu?!*” (Inf. 5A-I)

Cf. batucada.

Notas linguísticas – flexão de *batucar*. Etimologia - *quicongo/quimbundo* (línguas bantos).

Notas enciclopédicas – Dança com sapateado e palmas, ao som de cantigas acompanhadas só de tambor quando é de negros [...] Os instrumentos de percussão, de bater, membranofones, deram batismo à dança que se originou no continente africano, especialmente pela umbigada⁵⁴.

BEIJU s.m.

[culinária, identidade quilombola, LDAE]

Iguaria feita com farinha de mandioca, que ao ser espalhada em uma chapa aquecida vira um tipo de crepe seco.

“*Saía p’essas mata, arrancar aquelas maniçoba braba que têm nos mato pá fazer o beiju, pá comer, pá escapar, senão morria.*” (Inf. 2B-II).

Notas linguísticas – do tupi *meiu*.

⁵⁴ Pancada com o umbigo que o dançarino solista dá naquele que o vai substituir, nas danças de roda trazidas pelos escravos bantos (HOUAISS, 2009).

BENÇÃO s.f.

var. fonética: bença.
[religião, casamento, LDAE]

Ação de abençoar. Nos casamentos caianenses, o ato de invocar graças e proteção aos noivos.

“*Pra receber a **benção** fica tudo assentado assim, um aqui, a toainha, só a noiva que ajoeia.*”
(Inf. 4A-I)

Notas linguísticas – do latim *benedictio -onis*. No hebraico, a palavra bênção (berekhah) vem de uma raiz (barakeh, beirakheh) que significa *ajoelhar, abençoar, exaltar, agradecer, felicitar, saudar*.

BENDITO s.m.

[catolicismo, religiões, LDAC]

Cântico ou oração que principia por essa palavra.

“*Nesses dia, a gente reza o **bendito** de São José.*” (Inf. 11A-II)

Notas linguísticas – Do latim *benedictus*.

Notas enciclopédicas – canto religioso com que são acompanhadas as procissões e, outrora, as visitas do Santíssimo. Denomina o gênero o uso da palavra *bendito*, iniciando o canto, uníssono.

BENJOIM s.m.

[farmacologia, curandeirismo, LDAE]

Resina balsâmica retirada do benjoeiro, utilizada para tratamento dos problemas respiratórios. Externamente é usado em feridas, queimaduras e micoses. Em incensos, é empregado como aromatizante, capaz de purificar o ambiente.

“*Mandou dar defumador dentu de casa [...] É uma sementinha que a gente compa na rua, e chega em casa e bota num prato, aí bota brasa e fica fumaçano... A sementinha é **benjoim** [...].*” (inf. 24A-I)

Notas linguísticas – do árabe *lubên gauri*.

BOLDO s.m.

[botânica, curandeirismo, LDAE]

Planta conhecida por auxiliar no combate aos problemas hepáticos e digestivos, além de ser utilizada para o tratamento de dores de cabeça, hepatite e insônia.

“*quando tá cum comer ofendido, fai um chá de **boldo** [...].*” (inf. 25A-I)

Notas linguísticas – do araucano *boldu*.

C**CABOCO₁ s.m.**

var. morfossintática: caboclo.

[etnologia, identidade quilombola, LDAE]

Índio mestiço habitante das matas que foi, supostamente, ancestral dos quilombolas caianenses.

“(…) *quando Deus fez o seu mundo, fez o **caboco**, que é os indiozim, tá vendo? E fez os nego (...) Isso aqui é nego e índio, e branco num existia (...).*” (Inf. 3B-II).

Notas linguísticas – *Caboco* vem de *caá*, mato, monte, selva, e *boc*, retirado, saído, provindo, oriundo do mato, exata e fiel imagem da impressão popular, valendo o nativo, o indígena.

Notas enciclopédicas – No extenso capítulo das trocas e alianças entre indígenas e negros nas Américas, a figura do caboclo assume dimensão simbólica extremamente importante. Era, até fins do séc. XVIII, o sinônimo oficial de indígena. Hoje indica o mestiço e mesmo o popular, um caboclo da terra.

CABOCO₂ s.m.

var. morfossintática: caboclo.

[umbandismo, religiões, LDAE]

Espírito de antigo indígena brasileiro que é incorporado por médiuns nos cultos afro-brasileiros.

“*A pessoa chega lá e fala com ele, dá a mão, aí parece que desce um **caboco**.*” (Inf. 7B-I).

Notas linguísticas – No vocábulo *caboco*, vemos a dissimilação do grupo consonantal *cl* de *caboclo*.

Notas enciclopédicas – na umbanda, designação de cada uma das entidades ameríndias da linha de Oxóssi. No candomblé de caboclo, cada uma das entidades principais, reverenciadas como ancestrais dos primeiros habitantes da terra brasileira. No extenso capítulo das trocas e alianças entre indígenas e negros nas Américas, a figura do caboclo assume dimensão simbólica extremamente importante.

CANDOMBLÉ s.m.

var. fonética: condrombé.

[candomblecismo, religiões, LDAE]

Religião africana trazida para o Brasil por negros escravizados do Kongo e civilizações da região do Golfo da Guiné, caracterizada pelo culto às divindades africanas.

“*Aí tem também a questão do **condrombé**, que talvez fique em segundo lugar.*” (Inf. 7A-I).

Notas linguísticas – na variação *condrombé* percebemos três tipos de fenômenos fonéticos: a assimilação do *o* pelo *a* na primeira sílaba, a dissimilação do grupo consonantal *bl* na última sílaba com inserção do tepe na segunda sílaba.

Notas enciclopédicas – A modalidade original consiste em um sistema religioso autônomo e específico que ganhou forma e se desenvolveu no Brasil, a partir da Bahia, com base em diversas tradições religiosas de origem africana, notadamente da região do golfo da Guiné.

CAPELA s.f.

[decoreção, casamento, LDAC]

Adorno de flores utilizado para enfeitar a cabeça da noiva.

“*Quando era da meia noite em diante, aí, aquela noiva ia e trocava o vestido, só que ela ainda ficava cum véu, e a **capela** na cabeça.*” (Inf. 8A-II).

Notas linguísticas – do latim *cappella*.

CAPIM-SANTO s.m.

[botânica, curandeirismo, LDAE]

Erva utilizada como calmante, antidepressivo e expectorante. Em banhos, é empregada com a finalidade de atrair boas energias e afastar energias ruins.

“A gente pega a foia de *capim-santo*, bota pá cozinhar, toma banho e bebe um poquim.” (inf. 24A-I)

Notas linguísticas – 1. Capim – do tupi *ka'pii*. 2. Santo – do latim *sanctu*.

CIRANDA₁ s.f.

[música, ciranda e coco-de-roda, LDAC]

Dança de roda executada principalmente por mulheres, que se movimentam para dentro e fora da grande roda, dando passos cadenciados pelos instrumentos de percussão.

“A *ciranda* é quando faz aquela rodada sabe? Aí dança e a pessoa bota assim, *cumé* que se diz (...) *cum batido do zabumba*.” (Inf. 1A-I)

Cf. cirandeira.

Notas linguísticas – de origem controversa.

CIRANDA₂ s.f.

[música, ciranda e coco-de-roda, LDAD]

Música com o compasso bem marcado por um batido forte do zabumba, acompanhado pelo ganzá e pelo triângulo, apresentando letras e melodias simples, comumente com refrãos.

“A festa aqui a gente *memu* fazia (...) contar história, *duvinhação* (...) cantar *ciranda*.” (Inf. 13A-II)

Cf. cirandeiro.

Notas linguísticas – de origem controversa.

CIRANDEIRA s.f.

[música, ciranda e coco-de-roda, LND]

Integrante da ciranda que executa os movimentos de dança.

“*Em Caiana dos Crioulos tem o grupo das mulhé, as **cirandeiras** e o da capoeira.*” (Inf. 23A-I)

Cf. ciranda₁.

Notas linguísticas – lexia derivada de ciranda + sufixo *-eira*.

CIRANDEIRO s.m.

var. lexical: cantor, cantador.

[música, ciranda e coco-de-roda, LDAE]

Aquele que canta, animando as rodas de ciranda.

“*Ela me colocou puquê pensou qu’eu era neta do **cirandêro**.*” (Inf. 13A-II)

Cf. ciranda₂.

Notas linguísticas – lexia derivada de ciranda + sufixo *-eiro*.

COCO₁ s.m.

var. morfossintática: coco-de-roda

[música, ciranda e coco-de-roda, LDAE]

Dança de roda executada ao som de músicas cadenciadas, a partir da batida da percussão.

“*Aqui em Caiana, tem quatu tipo de dança. Tem dois tipo de ciranda e dois tipo de **coco**.*” (Inf. 13A-II)

Cf. ciranda₁.

Notas linguísticas – do latim *coccus*.

Notas enciclopédicas – Gênero de dança e canção da tradição afro-nordestina, tendo no centro um solista, e cantada sob a forma de interpelação e resposta, frequentemente com solos no estilo da embolada. A roda gira da direita para a esquerda, e os dançarinos marcam com uma pisada forte de ambos os pés a sílaba tônica do final do verso, enquanto balançam o corpo para um lado e para o outro.

COCO₂ s.m.

var. morfossintática: coco-de-roda
[música, ciranda e coco-de-roda, LDAE]

Música cantada nas rodas de dança, em que a letra normalmente rememora o cotidiano e a história caianenses.

*“Eu pedi pro sabiá cantar um **coco** do meu, ele disse: _ Não mande eu, porque meu cantar não dá. (letra do coco caianense – Eu vi cantar o sabiá)”*

Cf. ciranda₂.

Notas linguísticas – do latim *coccus*.

Notas enciclopédicas – A forma dos cocos é uma estrofe-refrão. O refrão ou segue a estrofe ou se intercala nela. Poeticamente, apenas, o refrão é fixo, constituindo o caracterizador do coco. As estrofes, quase sempre em quadras de sete sílabas, são tradicionais ou improvisadas. A estrofe solista, em principal nos chamados especialmente cocos de embolada, revela com frequência o corte poético-musical da embolada.

COMADRE FULOZINHA sint. nom. fem.

var. fonética: cumade Fulozinha. var. lexical: Fulozinha.
[folclore, lendas caianenses, LND]

Entidade mítica feminina que habita as matas caianenses, protegendo certos animais; conhecida por seu assobio fino, permite a captura de animais em troca de fumo.

*“Uma moça encantada. **Comadre Fulozinha**, diz que é uma moça do cabelão preto.”* (Inf., MELO, 2011)

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por nome + nome com valor qualificativo. No vocábulo *fulozinha* percebemos um caso de suarabácti bem típico do falar popular do Brasil.

Notas enciclopédicas – A “Cumadre Fulôzinha” vive na Zona da Mata e sertão pernambucanos. Caboquinha ágil, de grande cabeleira derramada nas costas [...] é zombeteira, malvada, ocasionalmente prestimosa [...] Diverte-se emaranhando crina e cauda dos cavalos, cabelo de menino vagante nos matos, surrando os cães, as crianças fujonas, perseguindo-as, levando-as para longe. Oculta no matagal, desorienta caçadores e viajantes com insistentes e longos assobios assombradores.

COMER OFENDIDO sint. nom. masc.

[gastroenterologia, curandeirismo, LND]

Mal do estômago comumente associado à ingestão de alimentos mal conservados.

“[...] quando tá cum **comer ofendido**, fai um chá de boldo [...]” (inf. 25A-I)

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por verbo substantivado + nome com valor qualificativo.

COMPANHEIRAS s.f.

[cultura, casamento, LDAC]

Amigas da noiva, responsáveis por acompanhá-la no ritual religioso e pela compra dos presentes do casamento.

“Era um bocado de **companheira**, assim umas vinte, umas trinta.” (Inf. 3A-I)

Notas linguísticas – feminino de *companheiro*.

COMPANHEIROS s.m.

[cultura, casamento, LDAC]

Amigos do noivo, responsáveis por acompanhá-lo no ritual religioso do casamento.

“[...] quem pagava a rural era quem ia, era os **companheiro** do noivo [...]” (Inf. 12A-II)

Notas linguísticas – lexia derivada de *companha* + sufixo *-eiro*.

COMUNIDADE QUILOMBOLA sint. nom. fem.

[história, identidade quilombola, LND]

Povoado negro, habitante de zona rural ou urbana, que partilha laços comuns relacionados à ascendência, ao parentesco, à ocupação do território, às práticas sociais e culturais e à preservação das tradições.

“(...) isso vem refritir muito pra mim, nas minhas interrogação do ser quilombola, do ser **comunidade quilombola**, do até ser negra (...)” (Inf. 7A-I)

Cf. quilombo, quilombola.

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por nome + nome com valor qualificativo.

Notas enciclopédicas – O artigo 88 das disposições transitórias da Constituição brasileira de 1988 estabelece: “Aos remanescentes das comunidades de quilombo que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

CORTEJO s.m.

[cultura, casamento, LDAE]

Comitiva de testemunhas e amigos dos noivos que os acompanha no dia do casamento no trajeto Caiana dos Crioulos/Alagoa Grande – Alagoa Grande/Caiana dos Crioulos.

“Antigamente o *cortejo* era a pé [...] hoje as coisa tão mais fácil, vai e vorta de carro.” (Inf. 8A-II)

Notas linguísticas – do italiano *corteggio*. (flexão de *cortejar*).

COTA s.f.

[economia, casamento, LDAE]

Quantia paga para entrada na latada. Pequena contribuição dada pelos convidados para o pagamento do forrozeiro em dias de casamento.

“A *cota* é pra ajudar a pagar o zabumbeiro.” (Inf. 5A-I)

Cf. latada.

Notas linguísticas – variação de *quota*.

COZINHA DO CASAMENTO sint. nom. fem.

[arquitetura, casamento, LND]

Construção de palha e folhagens feita em períodos de casamento para o preparo da comida da festa.

“*Quem decide o que cumê é quem tá na cozinha do casamento*”. (Inf. 9A-I)

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por nome + locução adverbial de lugar.

CRAVATÁ s.m.

var. fonética: cavatá. var. morfossintática: gravatá.
[botânica, identidade quilombola, LDAE]

Planta utilizada para a feitura de mingaus e beijus. Seu bulbo, cozido, exposto ao sol e pilado, transforma-se numa farinha grossa, própria para feitura de determinados alimentos.

“*Meu sôgo que contava munto. Qu’ele pegava pedaço de **cravatá** pá cume (...)*” (Inf. 2B-II).

Notas linguísticas – na variação *cavatá* percebemos a dissimilação do grupo consonantal *cr*.

D**DESARNAR v.**

[umbandismo, religiões, LND]

Ensinar os primeiros passos da umbanda, relativos ao apuro da mediunidade. Fazer despertar os entes espirituais a serem incorporados pelos médiuns.

“*Só o mestre que vai **desarnar** aquilo ali, fazer com que a pessoa aprenda aquilo ali. O mestre coloca a pessoa no meio, coloca a mão na cabeça, a pessoa começa a andar e a receber os guia ali. Nesse momento o espírito desarnou.*” (Inf. 7B-I)

Notas linguísticas – variação de *desasnar*. Observamos um caso de rotacismo na segunda sílaba.

DESENCANTAR v.

[folclore, lendas caianenses, LDAC]

Desfazer o encantamento ou magia que existe num pedaço de rocha localizado em Caiana dos Crioulos, conhecido como *pedra do reinado encantado*, que segundo os caianenses, tem poderes fantásticos.

“*Se conseguir **desencantar** vira uma cidade, e a gente num acerta a casa da gente*”. (Inf. 1A-D)

Cf. encantado, reinado.

Notas linguísticas – lexia derivada de encantar + prefixo *-des*.

E

ENCANTADO adj.

[folclore, lendas caianenses, LDAE]

Diz-se de objetos, seres ou lugares que sofreram encantamentos por forças sobrenaturais.

“*Quem descobri ali, enrica, puquê é encantado.*” (Inf. 2A-II)

Cf. reinado, desencantar.

Notas linguísticas – Do latim *incantatus*; participípio de *encantar*.

Notas enciclopédicas – Designação de cada uma das entidades nos candomblés de caboclo.

ENCOSTO s.m.

[espiritismo, curandeirismo, LDAE]

Espírito desencarnado, comumente maligno, que acompanha alguém, retirando-lhe a energia, e deixando-o debilitado física e psicologicamente.

“*Eu já fui curada com reza [...] Eu tava com [...] Quer dizer, num tava bem em mim, mai tava na minha sombra [...] Com encosto. Eu fiquei boa.*” (inf. 24A-I)

Notas linguísticas – derivado de *encostar*.

ERVA-CIDREIRA s.f.

var. morfossintática: cidreira.

[botânica, curandeirismo, LDAE]

Planta conhecida pela sua ação calmante e por auxiliar o combate aos males digestivos e renais.

“*O chá que sei é que quando tá doente, pega um bocado de erva-cidêra, quando tá com a barriga inchada [...]*”. (inf. 25A-I)

Notas linguísticas – 1. Do latim *herba*. 2. cidra + -eira.

ESPIRITISMO s.m.

[religião, religiões, LDAE]

Doutrina que se fundamenta na crença nos espíritos e na comunicação entre mortos e vivos, possibilitada pelos médiuns.

“*Olha eu num acho que esses **espíritismo** veio parar aqui inda não.*” (Inf. 1B-II)

Notas linguísticas – do francês *spiritisme*.

ESPINHELA CAÍDA sint. nom. fem.

var. morfossintática: espinhela. var. lexical: peito aberto.

[gastreenterologia, curandeirismo, LDAE]

Doença adquirida por grande esforço físico, que tem por consequência dores fortes no *ossinho* localizado na boca do estômago (região do apêndice xifoide⁵⁵).

“*O sol saíno com seu resplendor, Jesus Cristo quando andou no mundo, toda doença ele curou, de peit’aberto a **espinhela caída**, alevantou.*” (inf. 15A-II)

Notas linguísticas – 1. Espinha + -ela. 2. Feminino de *caído*. Lexia complexa formada por nome + nome com valor qualificativo.

F**FOLHA DE ABACATE sint. nom. fem.**

var. fonética: foia de abacate.

[botânica, curandeirismo, LND]

Órgão laminar e verde do abacateiro utilizado para tratamento das afecções da garganta, possuindo ação anti-inflamatória e diurética.

“*O remédio que eu tô fazendo agora, é negócio de raiz. Por exemplo, eu fiz um lambedor, peguei a entrecasca de aroeira, a raiz de alecrim, a foia de eucalipe, a **foia de abacate**, romã [...] me senti miozinha.*” (inf. 14A-II)

Notas linguísticas – lexia complexa formada por nome + locução adverbial de lugar.

⁵⁵ Extremidade inferior do esterno. Fonte: http://medicosdeportugal.saude.sapo.pt/glossario/apendice_xifoide.

FOLHA DO CAJU ROXO sint. nom. fem.

var. fonética: foia do caju roxo.
[botânica, curandeirismo, LND]

Órgão laminar e verde do cajueiro roxo, que, em forma de sumo, é utilizado no tratamento da diabetes, além de combater aftas e dores de dente.

*“Ele manda tomar chá de alguma erva que ele indica pra você [...] tem a questão da **folha do caju roxo**, que eles sempre indicam também.”* (inf. 7B-I)

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por nome + locução adverbial de lugar.

FOLHA DE EUCALIPTO sint. nom. fem.

var. fonética: foia de eucalipe.
[botânica, curandeirismo, LND]

Órgão laminar e verde do eucalipto, utilizado para tratamento dos problemas respiratórios, além de ser cicatrizante e analgésico.

*“O remédio que eu tô fazendo agora, é negócio de raiz. Por exemplo, eu fiz um lambedor, peguei a entrecasca de aroeira, a raiz de alecrim, a **foia de eucalipe**, a foia de abacate, romã [...] me senti miozinha.”* (inf. 14A-II)

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por nome + locução adverbial de lugar.

Notas enciclopédicas – balsâmicas e sudoríficas, as folhas do eucalipto são anticatarrais e muito úteis contra as inflamações das vias respiratórias e contra os catarros gastrintestinais. É bom anti-séptico. O óleo extraído da planta é adstringente, tônico e febrífugo. Não faltam aqueles que o recomendem contra a diabetes.

FOLHA DO JENIPAPO sint. nom. fem.

var. fonética: foia do jenipapo.
[botânica, curandeirismo, LND]

Órgão laminar e verde do jenipapeiro utilizado como antidiarreico e para combate dos males hepáticos.

*“[...] eles sempre indicam também, a **folha do jenipapo**, depende de cada problema que tiver.”* (inf. 7B-I)

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por nome + locução adverbial de lugar.

G

GANZÁ s.m.

var. lexical: mineiro.

[música, ciranda e coco-de-roda, LDAE]

Espécie de chocalho de bambu ou folha de flandres, contendo sementes ou pedrinhas em seu interior.

“A gente só leva o **ganzá**, o zambumba e o tiângu.” (inf. 3A-I)

Notas linguísticas – Etim. *quicongo/quimbundo* (línguas banto). O termo ocorre como variação de canzá, reco-reco.

Notas enciclopédicas – Chocalho cilíndrico de tradição afro-brasileira.

GARRAFADA s.f.

[farmacologia, curandeirismo, LDAE]

Xarope guardado em garrafa e preparado com produtos naturais e bebidas alcoólicas.

“Era os remédio de **garrafada**, a gente tomava remédio de **garrafada**.” (inf. 6B-II)

Notas linguísticas – garrafa + -ada.

Notas enciclopédicas – raízes, cascas, folhas, frutos macerados, depois de lenta cocção, infusões com cachaça ou vinho branco, o líquido é posto na garrafa, enterrado certo tempo, ou posto a *serenar*, durante uma ou várias noites, com ou sem luar, debaixo do cerimonial cabalístico, silêncio, ausência do sexo feminino, exposição ao sol nascente ou lua nova, frio da madrugada ou sol a pino etc. [...] A fórmula infratranscrita, conforme disse um curandeiro, serve para “gálico, dores nas costas, dores na boca do estombo, fraqueza, desintruosidade (ventosidade), caseira (hemorroides), dores do lado, constirpação na cabeça, bolo no estombo depois de cumê, dores nas pernas, calor nas urinas, vexame no coração, repunança na natureza, pano dos figo infuleimado (inflamado), pontada na artura do peito, arrojo (vômito) de sangue e baticum no coração.

GUIA s.m.

[umbandismo, religiões, LDAE]

Entidades espirituais incorporadas pelos médiuns nos rituais de umbanda.

“O mestre coloca a pessoa no meio, coloca a mão na cabeça, a pessoa começa a andar e a receber os **guia ali**.” (Inf. 7B-I)

Notas linguísticas – derivado de *guiar*.

I**INCELENÇA s.f.**

var. morfossintática: excelência.

[catolicismo, religiões, LDAE]

Cantigas fúnebres e lamuriosas, executadas repetidamente com a função de velar o corpo de um morto e encomendar sua alma ao céu.

“A **incelença** é pá incaminhar o coipo ao céu. É uma reza penosa dimai.” (Inf. 6B-II)

Notas linguísticas – variação de *excelência*.

Notas enciclopédicas – É um canto entoado à cabeça dos moribundos ou dos mortos, cerimonial de velório, ainda existente na Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco e, possivelmente, noutros Estados. Cantam sem acompanhamento instrumental, em uníssono, em série de doze versos ritualmente.

J**JUCÁ s.m.**

[botânica, curandeirismo, LDAE]

Planta utilizada para tratamento da diabetes, hemorroidas, problemas cardíacos, pulmonares e gastrointestinais, além de possuir ação anti-inflamatória, anti-hemorragica e antirreumática.

“*Tem gente que faz chá daquela bicha... Angico, parece... Aroeira, chá de jucá, da foia do jucá, e daí por diante..*” (inf. 6B-II)

Notas linguísticas – do tupi *iu'ka* ‘matar’, pois os índios utilizavam tacapes dessa madeira para matar os inimigos.

L

LADAINHA s.f.

[catolicismo, religiões, LDAE]

Prece repetitiva, caracterizada por orações curtas que invocam Jesus Cristo, a Virgem Maria ou os diversos santos da Igreja Católica, através de sequências laudatórias e súplicas.

“*O costume é rezar mai essa... A ladainha de Nossa Senhora.*” (inf. 11A-II)

Notas linguísticas – Do latim *litanía*.

Notas enciclopédicas – De Nossa Senhora, Sagrado Coração, Todos os Santos, etc. São *tiradas* (declamadas) ou cantadas durante os terços, novenas, trios, etc. Sua popularidade, baseada nos *poderes* místicos da imprecação religiosa, é antiga e vasta. São os últimos vestígios dos ladairos, as rogações públicas e coletivas feitas por ocasião de calamidades. Os velhos tiradores de ladainhas no sertão do Nordeste tinham vozes de alta expressão trágica, causando inesquecível impressão pela inflexão sonora e patética, *abalando as almas*. A parte musical das litánias tem merecido atenção dos musicógrafos, apreciando, na simplicidade melódica, o dinamismo da sugestão monótona, acabrunhadora e melancólica, reduzindo o auditório a um estado apático e doloroso de quietismo, resignação e arrependimento contrito.

LAMBEDOR s.m.

[farmacologia, curandeirismo, LDAE]

Xarope caseiro feito comumente com rapadura, mel e plantas ou raízes eficazes para o tratamento de doenças respiratórias.

“*Eu tomo três colhezinha por dia, que num pode encher a barriga de lambedor.*” (inf. 14A-II)

Notas linguísticas – *lamber* + *-dor*.

LAMPIÃO s.m.

[folclore, lendas caianenses, LDAD]

Famoso cangaceiro pernambucano, que, segundo lenda caianense, ao passar em fuga por Caiana dos Crioulos, transformava-se em toco de árvore para despistar a polícia de seu encalce.

*“História que **Lampião** passou aqui, meus pais contavam.”* (Inf. 8A-II)

Notas linguísticas – do italiano *lampione*, “lâmpada grande”.

Notas enciclopédicas – Virgolino Ferreira da Silva nasceu em Vila Bela, Pernambuco em 1897 e morreu numa gruta da fazenda Angicos, em Sergipe, em 1938, abatido com um tiro de fuzil na cabeça. Tornou-se assassino aos 17 anos de idade. Em 1926 já era famoso, celebrado, conhecido e com uma patente de capitão, dada pelo Padre Cícero do Juazeiro. Do Ceará à Bahia foi o mais temível chefe de cangaceiros de todos os tempos sertanejos. Estrategista nato, incomparável conhecedor da topografia regional, enfrentou a Polícia Militar de sete estados, em mais de cem encontros mortíferos, perdendo cerca de 800 homens, mortos ou aprisionados, durante o exercício do cangaço.

LATADA s.f.

[arquitetura, casamento, LDAC]

Abriço feito de folhagens e galhos de árvores utilizado para realização de festividades, como o casamento.

*“O baile do meu casamento já foi aqui na minha casa, aqui, a **latada** aí fora.”* (Inf. 11A-II)

Notas linguísticas – lata + -ada.

LETREIRO s.m.

[grafismo, lendas caianenses, LDAC]

Possível inscrição localizada num pedaço de rocha situado em Caiana dos Crioulos, conhecido como *pedra do reinado encantado*.

*“A gente via os **letrêro**. Tinha mermo uma carrerinha assim ói.. M, A, B, C, N... Tudo tinha... Bunitinha... Bem feitinha as lêta... Kaké pessoa chegava ali, se pudesse lê....”* (Inf. 4A-I)

Cf. pedra do reinado encantado.

Notas linguísticas – letra + -eiro.

LOURO s.m.

[botânica, curandeirismo, LDAE]

Folha do loureiro, árvore da família das lauráceas, utilizada no tratamento de problemas estomacais, reumatismo e febre.

“[...] quando tá cum comer ofendido, fai um chá de boldo, quando num quer um chá de boldo, faz um chá de **louro**.” (inf. 25A-I)

Notas linguísticas – do latim *laurus*.

M**MACAÍBA s.f.**

var. morfossintática: macaúba. var. lexical: barriguda.

[botânica, identidade quilombola, LDAE]

Espécie de palmeira que dá um fruto com polpa comestível.

“*Minha mãe contava que quand’era de premera era uma fome, que saía daqui, ia pegar **macaíba** pá comer (...) Era munta fome, num sabe?* (Inf. 11A-II).

Notas linguísticas – do tupi *makaiba*.

MACUMBA s.m.

var. lexical: catimbó.

[umbandismo, religiões, LDAE]

Magia negra ou feitiçaria, realizada, geralmente, com o propósito de causar malefícios ao outro.

“*Ela luta com essas coisa de sessão esprita, negócio de sessão de **macumba**, essas coisa.*” (Inf. 17A-II)

Notas linguísticas – do quimbundo *makuba*.

Notas enciclopédicas – Na acepção popular do vocábulo é mais ligada ao emprego do ebó, feitiço, coisa-feita, muamba, mais reunião de bruxaria que ato religioso como o candomblé.

MALEIRO s.m.

var. lexical: mala.
[produto, casamento, LDAD]

Recipiente feito de madeira, fibra ou couro utilizado para transportar as roupas dos noivos e de seus convidados até Alagoa Grande, em dias de casamento.

“[...] chamava *malêro*. Era ar'mala do vestido do noivo e da noiva.”. (Inf. 3A-I)

Notas linguísticas – mala + -eiro.

MALVA-ROSA s.f.

[botânica, curandeirismo, LDAE]

Planta utilizada para tratamento de problemas pulmonares, além de possuir ação diurética e laxante. Em banhos, é empregada para proteção e equilíbrio físico e psicológico.

“Ele manda preparar banho com *malva-rosa*, *capim-santo*, preparar os banhos e tomar.” (inf. 7B-I)

Notas linguísticas – 1. Do latim *malva*. 2. Do latim *rosa*.

MANIÇOBA BRABA sint. nom. fem.

var. morfossintática: maniçoba.
[botânica, identidade quilombola, LND]

Planta com raízes ricas em amido, utilizadas no fabrico de farinha.

“Saía p'essas mata, arrancar aquelas *maniçoba braba* que têm nos mato pá fazer o beiju, pá comer, pá escapar, senão morria. (Inf. 2B-II).

Notas linguísticas – lexia complexa formada por nome + nome com valor qualificativo.

MANJERICÃO s.m.

[botânica, curandeirismo, LDAE]

Planta conhecida pelo auxílio no combate dos males digestivos, respiratórios e renais, que é utilizada para o tratamento da depressão e queda de cabelo. Em banhos, é usada para a purificação do espírito.

“*Ele indica as erva que é adequada pra tratamento com ervas cheirosas como **manjeriço**.*” (inf. 7B-I)

Notas linguísticas – de origem obscura.

MARCHA s.f.

[música, religiões, LDAC]

Composição musical realizada em compasso binário, que serve para acompanhar procissões.

“*[...] a gente companha cantano as **marcha**.*” (inf. 22A-I)

Notas linguísticas – derivado de *marchar*.

MAU-OLHADO s.m.

var. morfossintática: *olhado*.

[doença, curandeirismo, LDAE]

Debilidade física e/ou psicológica causada pelo olhar de inveja lançado por alguém detentor de energias negativas e sentimentos maldosos.

“*Quando a pessoa tá esmurecida de **mau-olhado** cura c’os ramim.*” (inf. 24A-I)

Notas linguísticas – 1. Do latim *malus*. 2. Particípio de *olhar*.

Notas enciclopédicas – A crença é universal e milenar. Mau-olhado, *malocchio*, *evil eye*, *bose Blick*, *mal de ojo*, fascínio, olho-grande etc., são outros tantos sinônimos. Os gregos empregavam especialmente a cabeça da Medusa (*Gorgoneion*) para repelir o mau-olhado, e desenhar ou gravar olhos em objetos era defendê-los das forças invisíveis do mal. Os amuletos mais populares, figa, corninho, meia-lua, corcunda, elefante, destinam-se a combater o mau-olhado.

MESTRE DE SALA sint. nom. masc.

[umbandismo, religiões, LND]

Título dado ao médium experiente que tem a função de comandar as sessões de umbanda e transmitir seus conhecimentos a novos adeptos da religião, auxiliando-os no desenvolvimento de sua própria mediunidade.

“*Quem abre os trabalho é o mestre de sala.*” (Inf. 7B-I)

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por nome + locução adverbial de lugar.

MISTURA s.f.

[culinária, identidade quilombola, LDAD]

Iguaria à base de carne servida como acompanhamento nas refeições.

“*A gente via um quilo de carne, que carne? Cabeça de boi. A mistura, se achasse uma galinha era pra seis, oito, dez pessoa e todo mundo comia.*” (Inf. 13A-II).

Notas linguísticas – do latim *mixtura*.

MUNGUENGO⁵⁶ DE CAIANA sint. nom. masc.

[história, racismo, LND]

Tratamento de natureza ofensiva dirigido aos quilombolas de Caiana dos Crioulos.

“*Chamava de munguengo de Caiana, nera? Era! Munguengo de Caiana. A gente dizia assim: _ Nós sono preta, mai temo o que cumel!.*” (Inf. 2A-II).

Cf. nego de Caiana.

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por nome + locução adverbial de lugar.

⁵⁶ A lexia *munguengo* foi definida pelos informantes como elemento de significado não determinado. Na obra, Cabindas: história, crenças, usos e costumes de Joaquim Martins, que trata de aspectos sociais, culturais e geográficos do povo cabinda (negros do norte de Angola), o vocábulo *munguengo* aparece como “tipo de madeira de terceira classe”, único registro dessa palavra que encontramos em nossas pesquisas. Disponível em: <http://dc136.4shared.com/doc/oXzxvbfu/preview.html>.

N

NEGO DE CAIANA⁵⁷ sint. nom. masc.

var. morfossintática: negro de Caiana
[história, racismo, LND]

Tratamento pejorativo dirigido aos quilombolas de Caiana dos Crioulos.

“(…) *ainda tem preconceito, mais diminuiu, mais ter, ainda tem. Hoje até tem medo de falar né? Mas antigamente, meu Deus! Era nega preta, **nega de Caiana**, essas coisa.*” (Inf. 9A-I).

Cf. munguengo de Caiana.

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por nome + locução adverbial de lugar.

NEGO PRETO sint. nom. masc.

var. morfossintática: negro preto.
[história, racismo, LND]

Tratamento de natureza depreciativa dirigido aos indivíduos negros de Caiana dos Crioulos.

“*Os colega da sala sempre comentavam, me chamava de **nego preto**, sei o quê, debochando mesmo, sempre chamava nego da Caiana, e às vezes, eu me aborrecia, mas passou o tempo, e eu disse: _ Não! Não vou fugir disso aí. Eu sou negro mesmo.* (Inf. 7B-I)”.

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por nome + nome com valor qualificativo.

NOSSA SENHORA DA BOA VIAGEM sint. nom. fem.

[catolicismo, religiões, LND]

1. Título de Maria Mãe de Deus, que a relembra como protetora dos portugueses, que saíam em longas viagens pelo novo mundo. 2. Celebração realizada tradicionalmente no início de fevereiro em homenagem a essa santa, padroeira de Alagoa Grande.

“*Oh belo santo cruzeiro/ Salve **Nossa Senhora da Boa Viagem**. (letra de forró alagoagrandense – Nossa Alagoa Grande)*”.

⁵⁷ A lexia *Nego de Caiana* também é utilizada para designar o indivíduo de cor negra pertencente à Caiana dos Crioulos. É comum que os caianenses refiram-se a eles próprios como ‘*negos de Caiana*’, tratamento que se torna ofensivo em situações determinadas e dito por pessoas de fora da comunidade.

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por locução pronominal + preposição + nome com valor qualificativo + nome.

NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO sint. nom. fem.

[catolicismo, religiões, LND]

1. Título de Maria Mãe de Deus, que a relembra como a virgem Maria, pura, concebida sem as manchas do pecado original. 2. Celebração realizada tradicionalmente em oito de dezembro, em homenagem a essa santa.

“Viva Maria Santíssima/ que é humilde de coração!/ Ela é nossa padroeira/ Senhora da Conceição. (letra de bendito caianense – Bendito de N. Sr.ª. da Conceição)”

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por locução pronominal + locução adjetiva.

NOVENA DO MENINO JESUS sint. nom. fem.

[catolicismo, religiões, LND]

Conjunto de orações e atos religiosos praticados por nove dias consecutivos, que se inicia em 16 de dezembro e vai até o dia 25 de dezembro, quando se comemora o natal.

“[...] gosto munto de rezar, eu faço, rezo as novena do menino Jesuî, as nove noite.” (Inf. 11A-II)

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por nome + preposição + locução substantiva.

P

PALMA s.f.

[decoração, casamento, LDAC]

Arranjo de flores que as noivas levam nas mãos.

“Olhei pra ela meu coração palpitou/ Se ela fosse meu amor, levava palma e capela. (letra do coco caianense – Poço da Curimã)”

Notas linguísticas – do latim *palma*.

PAPA-FIGO s.m.

var. morfossintática: papa-fígado.
[folclore, lendas caianenses, LDAD]

Indivíduo mítico que mata crianças e mulheres grávidas para comer-lhes o fígado.

“(…) *Só pegava muié buchuda e quiança. Aí as quiança quanu saía de casa, chegasse certa hora: _ Vocês feche as porta mó dos **papa-figo!** Naquele tempo dava munto papa-figo no mei do mundo.*” (Inf. 2A-II).

Notas linguísticas – o vocábulo *figo* é resultado do fenômeno fonético de síncope em *fígado*.

Notas enciclopédicas – É a pessoa que mata crianças para comer o fígado, curando-se da lepra ou morfeia. Creem que a lepra é degenerescência do sangue. Mal de sangue, mal de fígado. Recupera-se a pureza sanguínea obtendo-se um novo fígado que o gera.

PAU-D'ARCO s.m.

[botânica, curandeirismo, LDAE]

Arbusto utilizado no combate à anemia, problemas respiratórios e infecção urinária, além de conter propriedades antitumorais e anti-inflamatórias.

“*Ele manda tomar chá de alguma erva que ele indica pra você, tipo uma planta chamada angico, **pau d'arco**, são essas plantas assim.*” (inf. 7B-I)

Notas linguísticas – 1. Do latim *pallus*. 2. Do latim *arcus*.

PEDRA DO REINADO ENCANTADO sint. nom. fem.

[folclore, lendas caianenses, LND]

Pedaco de rocha localizado em Caiana dos Crioulos considerado mágico, com supostos escritos indecifráveis, que, segundo a lenda, se forem decodificados, transformarão o vilarejo em um lugar luxuoso.

“*Tinha uma **pedra do reinado encantado** que o pessoar via os musicuêro tocando.*” (Inf. 8A-II).

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por nome + locução adjetiva.

PÍFANO s.m.

var. morfossintática: pífaro. var. lexical: pife.
[música, ciranda e coco-de-roda, LDAE]

Pequena flauta rústica e aguda, com um orifício para o sopro e seis orifícios para o movimento dos dedos.

“(…) *aí rezava aquela novena, cuã bandinha de pífano.*” (Inf. 8A-II)

Notas linguísticas – provavelmente do castelhano *pífano*, alteração de *pífaro* com influência de *tímpano*.

PITEIRA s.f.

[botânica, curandeirismo, LDAE]

Planta utilizada para tratamento dos problemas respiratórios, além de combater inflamações do intestino e irritações dos olhos e da pele.

“*Foia de eucalipe, piteira, de abacate... Isso tudo é bom.*” (inf. 14A-II)

Notas linguísticas – pit(a) + -eira.

POMBA-GIRA s.f.

[umbandismo, religiões, LDAE]

Lado feminino de Exu, representado pela figura de uma mulher branca e sedutora.

“*Me lembrar agora eu num tô conseguindo, mai sei que baixa Preto Velho, a Pomba-Gira.*” (Inf. 24A-I)

Notas linguísticas – o nome deriva do quicongo *mpambu-a-nzila*, em quimbundo *pambuanjila*, “encruzilhada”, através da forma Bombonjira.

Notas enciclopédicas – apesar da origem africana, as Pombas-Giras, figuras arquetípicas ligadas à ideia de sexualidade, nunca são imaginadas e representadas como mulheres negras.

PRETO VELHO sint. nom. masc.

var. fonética: preto véi.
[umbandismo, religiões, LND]

Denominação dada a espíritos de antigos escravos brasileiros que são incorporados por médiuns nos cultos afro-brasileiros.

“*As entidade que baixa? Preto Velho... Preta Velha.*” (Inf. 7B-I)

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por nome + adjetivo.

Notas enciclopédicas – são sempre exemplos de bondade, carinho e sabedoria, agindo como ancestrais protetores, aconselhando e admoestando, quando necessário. Fumam cachimbo, vestem roupas simples, apresentam-se descalços e são chamados de “pai”, “vovô”, “tio” etc.

PUNARÉ s.m.

[mastozoologia, identidade quilombola, LDAE]

Rato grande, de pelagem cinza ou castanha, caçado nas matas para servir de alimento.

“(…) *quano eles tava em casa, os marido tava em casa, eles se tacava nos mato caçar caça do mato: era preá, era tatu, era peba, era o que fosse de caça do mato, eles pegava, camaleão, teju, punaré*”. (Inf. 8A-II).

Notas linguísticas – do tupi *punare*.

Q**QUEBRANTO** s.m.

[doença, curandeirismo, LDAE]

Sensação de esmorecimento do corpo, cansaço e falta de energia, ocasionado comumente por mau-olhado ou feitiço.

“*A pessoa fica fraca demais. Com quebranto no coipo todo [...] é diarréia, é tudo que pode dá.*” (inf. 25A-I)

Cf. mau-olhado.

Notas linguísticas – derivado de *quebrantar*.

Notas enciclopédicas – [...] no Brasil implica sempre a influência exterior maléfica do feitiço, do mau-olhado, as forças contrárias. O quebranto é muitas vezes mal perigoso, por ser feito de uma qualidade venenosa, que subitamente ofende os fascinados, a cujos danos ordinariamente se não acode com os remédios de que necessita, porque ele excita febres, dores de cabeça, e outros sintomas que representarão uma doença de aspecto grave, tratando-se destes males com remédios evacuentes, maior o perigo, porque se debilitam as forças, e se cresce o dano enquanto se não cura o olhado.

QUENTURA s.f.

var. lexical: febre.

[doença, curandeirismo, LDAE]

Febre, elevação da temperatura do corpo.

*“Minha mãe quando a gente tava assim, com **quentura**, minha mãe pegava, sei se vocês conhecem, minha mãe pegava cordão-de-são-francisco.”* (inf. 14A-II)

Notas linguísticas – quente + -ura.

QUILOMBO s.m.

[história, identidade quilombola, LDAE]

Lugar habitado por negros fugidos do cativo, que comumente tinha aspectos geográficos de esconderijo.

*“(...) o **quilombo** é tudo terra da gente mermu, aí foi passanu de geração em geração.”* (Inf. 8A-II)

Cf. quilombola, comunidade quilombola.

Notas linguísticas – Com origem no quimbundo *kilombo*, “acampamento”, “arraial”, “povoação”, “povoado”, “capital”, “união”, “exército”.

Notas enciclopédicas – De variadas dimensões e estruturados em função do número de seus habitantes, eles iam de simples agrupamentos armados até verdadeiras cidades com população de 10 mil a 20 mil habitantes. Em princípio organizados basicamente para defesa, em muitas ocasiões, entretanto, premidos por necessidades vitais, seus componentes organizavam expedições de ataque a vilas e povoados vizinhos.

QUILOMBOLA s.c.

[história, identidade quilombola, LDAD]

Habitante de um remanescente de quilombo que é, comumente, descendente de escravos fugidos do cativoiro.

“(...) *eu considero **quilombola** por ser uma comunidade, com gente de pele mais escura, onde todo mundo trabalha e não tem distanciamento, tá sempre seguindo a cultura*”. (Inf. 8B-I)

Cf. quilombo, comunidade quilombola.

Notas linguísticas – a base etimológica é o vocábulo *quilombo* cruzado com o quimbundo *kuombolola*, “surrupiar”, “levar às ocultas”.

R**RATO-CALUNGA s.m.**

[mastozoologia, identidade quilombola, LDAE]

Camundongo pequeno de pelagem cinza, caçado nas matas para servir de alimento.

“(...) *as vez se tacava nesses mato e só chegava se achasse, pelo meno... com ’é (...) um bichim do mato, um **rato-calunga**, um punaré (...)*”. (Inf. 6A-II).

Notas linguísticas – lexia composta por nome + nome.

RATO DE CANA sint. nom. masc.

[mastozoologia, identidade quilombola, LND]

Mamífero roedor encontrado comumente em canaviais e utilizado como alimento.

“(...) *eles pegava, camaleão, teju, punaré, que tem o preá e o punaré, tem o cuêio, tem o rato calunga, tem o **rato de cana**, isso tudo, eles pegava, o que pegasse, era carne (...)* (Inf. 8A-II).

Notas linguísticas – lexia complexa formada por nome + locução adverbial de lugar.

REINADO ENCANTADO sint. nom. masc.

var. morfossintática: reinado.
[folclore, lendas caianenses, LDAD]

Lugar mágico, luxuoso e sobrenatural oculto dentro da *pedra do reinado encantado*, que só desencantará se alguém decifrar os escritos presentes na pedra.

“A minha mãe mesmo viu, chegou a ver [...] Ela viu um **reinado encantado**. Pelo jeito era uma banda de música dentro da pedra, só que ninguém via ninguém. Só fazia só ouvir.” (Inf. 8A-II, MELO, 2011).

Cf. pedra do reinado encantado.

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por nome + adjetivo.

REZADOR s.m.

var. lexical: benzedor, curandeiro.
[religião, religiões, LDAE]

Aquele que pratica rituais de benzeção com objetivos de afastar o mal ou com fins de cura de doenças.

“Aqui tem **rezador**. Agora eu faço que nem di o ditado, pur’aqui o pessoal sempre reza, gosta de rezar.” (Inf. 8A-II)

Notas linguísticas – rezado (particípio de *rezar*) + -or.

ROMÃ s.f.

[botânica, curandeirismo, LDAE]

Fruto da romãzeira, conhecido por auxiliar no combate das afecções da garganta e problemas cardiovasculares, além de prevenir o envelhecimento celular.

“O remédio que eu tô fazendo agora, é negócio de raiz. Por exemplo, eu fiz um lambedor, peguei a entrecasca de aroeira, a raiz de alecrim, a foia de eucalipe, a foia de abacate, **romã** [...] me senti miozinha.” (inf. 14A-II)

Notas linguísticas – do latim *romana*.

Notas enciclopédicas – a casca do fruto é adstringente e utilizada, em forma de decocção, contra a diarreia; as flores são também, adstringentes. A casca da raiz é um dos melhores remédios que temos contra a teníase. O suco dos frutos é refrescante e possui grandes virtudes medicinais.

S

SAL-GROSSO s.m.

[química, curandeirismo, LND]

Cloreto de sódio tal como é obtido das salinas, conhecido popularmente por proteger e purificar o ambiente, combatendo o mau-olhado e as energias negativas.

“Ele manda preparar banho com malva-rosa, capim santo, preparar os banhos e tomar, aí usa também, eles recomendam também o sal-grosso pra aguar a casa [...]” (inf. 7B-I)

Cf. mau-olhado.

Notas linguísticas – 1. Sal – do latim *salis*. 2. Grosso – do latim *grossus*.

SANTA LUZIA sint. nom. fem.

[catolicismo, religiões, LDAD]

1. Santa católica invocada, principalmente, nas orações relativas à cura de doenças dos olhos e na cegueira. 2. Festa católica popular celebrada tradicionalmente em 13 de dezembro, em homenagem a essa santa.

“[...] porque tem as religião dos crente e tem a igreja católica. Aqui é a de Santa Luzia.” (inf. 8B-I)

Notas linguísticas – 1. Santa – feminino de *santo*. Lexia complexa formada por nome com valor qualificativo + nome.

Notas enciclopédicas – [...] 13 de dezembro, Dia de Santa Luzia, é sagrado para o interior do Brasil e população das praias. Não se caça nem se pesca. Quem amar seus olhos respeite a Santa Luzia. [...] Quando cai um argueiro na vista de alguém, o remédio fácil e pronto é recitar, esfregando a pálpebra: “Corre, corre cavaleiro, / Vai à porta de São Pedro, / Dizer a Santa Luzia/ Que me dê uma pontinha de lenço / Pra tirar esse argueiro”.

SANTO₁ s.m.

[catolicismo, religiões, LDAE]

Alguém ou imagem de alguém que um dia foi canonizado ou que é cultuado por fiéis.

“[...] quando terminava aquela novena, aí os tocador entrava pá dentu, beijava, fái que nem di o ditado, se beijava o **santo**, era aquela maior alegria.” (Inf. 8A-II)

Notas linguísticas – Do latim *sanctus*, ‘que tem caráter sagrado’.

SANTO₂ s.m.

[candomblecismo, religiões, LDAE]

Denominação dada às entidades sobrenaturais africanas cultuadas no Brasil. Lexia equivalente a orixá.

“Algumas pessoas vão lá quando adoecem e acham que é catimbó, acham que é mau olhado. Aí vão pra lá, pra ele rezar, pedir ao **santo**.” (Inf. 7B-I)

Notas linguísticas – Do latim *sanctus*.

SANTO ANTÔNIO sint. nom. masc.

var. fonética: Sontontoim.

[catolicismo, religiões, LDAD]

1. Santidade popular da igreja católica, costumeiramente invocada para achar objetos perdidos e conseguir casamentos. 2. Festividade católica celebrada em 13 de junho, com a queima de uma grande fogueira, e que conta com uma parte sagrada, representada pelas novenas e com uma parte profana, caracterizada pela brincadeira de cirandas e cocos.

“[...] mai antes é a novena de **Sontontoim**.” (Inf. 2A-II).

Notas linguísticas – 1. Lexia complexa formada por nome com valor qualificativo + nome.

Notas enciclopédicas – O Santo Antônio de Pádua ficou sendo o deparador das coisas perdidas. Dessa habilidade decorre a notoriedade de casamenteiro quase infalível. Encontrar noivo é também um milagre da paciência incrível. As moças submetem as imagens de Santo Antônio a todos os suplícios possíveis, na esperança de um rápido deferimento.

SÃO JOÃO s.m.

var. fonética: sã joão
[catolicismo, religiões, LDAE]

1. Santo católico, primo de Jesus Cristo. 2. Festa popular comemorada em 24 de junho em homenagem a esse santo, com realização de novenas e cirandas e quando uma cruz (o cruzeiro de São João) é enfeitada com papéis de seda coloridos e fincada perto da grande fogueira, com o fim de espantar o demônio.

“[...] *meu pai tocava, quand’era na noite de sã joão era uma festa lá em casa.*” (Inf. 11A-II)

Notas linguísticas – Lexia composta formada por nome + nome.

Notas enciclopédicas – São João é festejado com as alegrias transbordantes de um deus amável e dionisíaco, com farta alimentação, músicas, danças, bebidas e uma marca da tendência sexual nas comemorações populares, adivinhações para casamento, banhos coletivos pela madrugada, prognósticos de futuro, anúncio da morte no curso do ano próximo. [...] No Brasil, o São João é festa de inverno e não de verão como na Europa e é preciso excluir, mesmo nesta época e pra todo o Nordeste e Norte do Brasil, que a fogueira seja feita para aquecer ou constitua centro de reunião familiar.

SÃO PEDRO s.m.

var. fonética: são pedu.
[catolicismo, religiões, LDAE]

1. Santo católico, apóstolo de Jesus Cristo. 2. Festa litúrgica em homenagem a São Pedro, comemorada em 29 de junho (data que encerra o ciclo junino) com realização de novenas, cirandas e queima de fogueiras.

“[...] *lá no cumpade Damião, que tinha as novena de [...] de São Pêdu.*” (Inf. 2A-II).

Notas linguísticas – Lexia composta formada por nome + nome.

Notas enciclopédicas – É festejado semelhantemente ao São João, embora em menor escala.

T

TEJU s.m.

[herpetologia, identidade quilombola, LDAE]

Lagarto da família dos teiídeos, habitante da caatinga, restinga ou campos perto d'água, caçado em Caiana dos Crioulos para servir de alimento.

“(…) *quano eles tava em casa, os marido tava em casa, eles se tacava nos mato caçar caça do mato: era preá, era tatu, era peba, era o que fosse de caça do mato, eles pegava, camaleão, teju, punaré*”. (Inf. 8A-II).

Notas linguísticas – do tupi *teyu*.

TERREIRO s.m.

[umbandismo, religiões, LDAE]

Local onde ocorrem os rituais de umbanda.

“*Era difissu achar um terreiro, mas agora você acha fácil.*” (Inf. 8A-II)

Notas linguísticas – do latim *terrarius*.

TESTEMUNHA s.f.

var. morfossintática: testemunho.

[cultura, casamento, LDAC]

Pessoa que atesta o casamento e tem a função de providenciar a locomoção dos noivos e seus companheiros, no trajeto Caiana dos Crioulos-Alagoa Grande/ Alagoa Grande-Caiana dos Crioulos.

“*Nesse tempo, no meu tempo, quem pagava a rural era quem ia, era os companheiro do noivo, mas hoje quem paga é o testemunho.*” (Inf. 12A-II)

Notas linguísticas – companha + -eiro.

TIRAR O TERÇO sint. v.

var. lexical: rezar o terço.
[catolicismo, religiões, LND]

Rezar a quarta parte de um rosário, que consiste na repetição de cinquenta Ave-Marias, intercaladas pelas orações do Pai-Nosso a cada dezena. Essas orações são iniciadas pela sequência: Credo, Pai Nosso, três Ave-Marias e Pai Nosso e finalizada por uma Salve-Rainha.

“*Sou católica, gaças a Deus! Num sei lê não, mais sei **tirar o terço**.*” (Inf. 11A-II)

Notas linguísticas – Lexia complexa formada por verbo + artigo + nome.

TOCADOR s.m.

[música, ciranda e coco-de-roda, LDAE]

Aquele que toca instrumentos de percussão em festejos.

“*A gente tudo de pé, **tocador** acompanhanu, era munto lindo.*” (Inf. 5A-I)

Notas linguísticas – toca(r) + -dor

TRABALHO s.m.

[umbandismo, religiões, LDAE]

Práticas ritualísticas realizadas em cerimônias de umbanda com o objetivo de cura e proteção ou para fins maléficis.

“*A gente fala que vei se consultar e ele fai o **trabalho**. Ele reza, é só reza [...]*” (Inf. 24A-I)

Cf. macumba.

Notas linguísticas – flexão do verbo *trabalhar*.

TRIÂNGULO s.m.

var. fonética: triângu, triê
[música, ciranda e coco-de-roda, LDAE]

Instrumento musical de forma triangular feito de ferro ou metal, muitas vezes aberto num dos lados e percutido por um pequeno bastão também de ferro ou metal.

“A gente só leva o ganzá, o zambumba e o *triângu*.” (inf. 3A-I)

Notas linguísticas – do latim *triangulum*.

U

UMBANDA s.f.

[religião, religiões, LDAE]

Religião brasileira de base africana resultante da união entre a tradição do culto aos orixás do candomblé, o catolicismo, o espiritismo e os rituais de vertente indígena.

“É muito falado *umbanda* não, é mais espiritismo mesmo.” (Inf. 8B-I)

Notas linguísticas – O vocábulo *umbanda* ocorre no *umbundo* e no *quimbundo* significando “arte de curandeiro”, “ciência médica”, “medicina”. Em *umbundo*, o termo que designa o curandeiro, o médico tradicional, é *mbanda*; e seu plural (uma das formas) é *imbanda*.

Notas enciclopédicas – Embora tenha como base o culto a orixás e ancestrais africanos, somado à divinização dos índios (na forma idealizada pela estética do Romantismo brasileiro no século XIX), hoje, sem dúvida, a *umbanda* é um ramo brasileiro do cristianismo que se transforma incorporando novas influências. Da religiosidade tradicional negro-africana, permaneceram o culto a alguns orixás iorubanos, algumas práticas litúrgicas, alguns símbolos, como os colares de contas, bem como algumas formas de sacrifícios e oferendas, além dos tambores, em alguns casos.

URUBU s.m.

var. fonética: *arubu*

[ornitologia, racismo, LDAD]

Tratamento ofensivo que busca animalizar o negro, comparando-o a uma conhecida ave de penas pretas que se alimenta de carniça; semelhante ao abutre.

“(…) quando a gente ia chegano na rua, os pessoá já ficava dizendo: _ Eita, a mata pegou fogo! Eita, o céu tá tão azul... Num morreu boi, nem cavalo, donde vem tanto *urubu*?” (Inf. 8A-II).

Notas linguísticas – Do tupi *uru'wu*.

V

VASSOURINHA s.f.

var. fonética: bassourinha.
[botânica, curandeirismo, LDAE]

Arbusto conhecido por auxiliar no combate aos males respiratórios, como asma, bronquite e tosse.

*“Minha mãe me pegou no colo, dando remédio p’eu tomar e eu doente [...] ensinaram um chá da... Da **bassourinha**, foi fazer, e eu miorano.”* (inf. 6B-II)

Notas linguísticas – vassour(a) + -inha.

X

XANGOZEIRO s.m.

var. lexical: macumbeiro.
[umbandismo, religiões, LDAE]

Aquele que pratica feitiçaria com fins benéficos ou maléficos, indiscriminadamente.

*“Tem gente purai que é **xangozeiro**. Mai eu num dou valor a isso não.”* (Inf. 4B-II)

Cf. macumba.

Notas linguísticas – xangô + -z- + -eiro.

Z

ZABUMBA s.m.

var. morfosintática: bumba.
[música, ciranda e coco-de-roda, LDAE]

Instrumento de percussão oco, de forma cilíndrica, de sonoridade grave, que possui duas extremidades cobertas por membranas feitas de pele animal ou sintéticas.

*“O bojo do meu **zabumba** é feito da macaíba. D’onde tu vem, menina? Eu vem lá da Paraíba (letra da ciranda caianense – O bojo do meu zabumba).”*

Notas linguísticas – do quicongo (*zu*)*nza mbumba*. O termo se origina do verbo *mbumba*, que significa “bater”, ocorrente no quicongo e no umbundo.

Notas enciclopédicas – tambor grande, bombo da percussão afro-nordestina.

ZABUMBEIRO s.m.

var. lexical: batedor.

[música, ciranda e coco-de-roda, LDAE]

Aquele que toca zabumba.

*“(...) nôtu sábu já tinha um **zabumbêro** só pá dançar ciranda e coco-de-roda.”* (Inf. 8A-II)

Cf. zabumba.

Notas linguísticas – zabumba + -eiro

ZÉ DA JUREMA sint. nom. masc.

[umbandismo, religiões, LND]

Entidade espiritual da umbanda que vive num reino encantado, habitado por caboclos e mestres, conhecido por Jurema.

*“[...] tem um espírito também [...] **Zé da Jurema**.”* (Inf. 24A-I)

Notas linguísticas – 1. Zé – hipocorístico do antropônimo *José*. 2. Jurema – de origem tupi. Lexia complexa formada por nome + locução adverbial de lugar.

ZÉ PELINTRA sint. nom. masc.

[umbandismo, religiões, LND]

Entidade espiritual da umbanda, caracterizada pela extrema semelhança com o malandro carioca, refletida em seus trajes e trejeitos.

*“Lá no meu reinado, lá num vai ninguém/ Só vai seu **Zé Pelintra**, nas hora de Deus, amém!”*
(Inf. 24A-I)

Notas linguísticas – 1. Zé – hipocorístico do antropônimo *José*. 2. Pelintra – flexão de *pelintrar*. Lexia complexa formada por nome + adjetivo.

Notas enciclopédicas – a indumentária com que é representado em seus ícones é típica: terno branco, chapéu-panamá caído sobre a testa, gravata e lenço vermelhos, sapatos de duas cores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dito inicialmente, nosso trabalho norteou-se por uma hipótese principal e algumas secundárias que foram confirmadas ao longo da pesquisa. Percebemos, que, assim como pensamos, fenômenos fonéticos e morfossintáticos compreendidos por alguns teóricos como influência das línguas africanas na formação do PPB foram observados no falar de habitantes de uma comunidade remanescente de um antigo quilombo. Além disso, confirmamos que a análise léxico-semântica do falar dessa comunidade nos proporcionou uma melhor compreensão da história, cultura e organização social desse povo.

Assim, entendemos que estudos linguísticos em comunidades afro-brasileiras isoladas auxiliam a produção de dados que contribuem para a afirmação da identidade histórica do povo negro, num momento em que cresce a necessidade do estabelecimento de fatores que determinem esses grupos como comunidades quilombolas, além de contribuir para a compreensão da configuração atual da variável popular da língua portuguesa falada no Brasil.

Sabemos que a variedade linguística é fator identificador do indivíduo. Ela costuma refletir sua origem, sua condição socioeconômica ou mesmo propicia julgamentos estereotipados sobre ele. Estudar o comportamento linguístico de falantes quilombolas rurais foi compreender até que ponto resguardam ou não, laços identitários comuns, que os fazem perceberem-se como possuidores de uma mesma identidade quilombola.

O estudo da fala dos moradores de comunidades negras isoladas, ainda que esta linguagem tenha se alterado profundamente devido à violenta penetração de empreendimentos capitalistas em zonas rurais a partir do início do século XX, é crucial para quem pretende compreender o complexo quadro linguístico brasileiro.

Acreditamos que a ausência de registro das línguas veiculares africanas, que penetraram no fluxo comunicativo que acabou por formar a língua portuguesa falada no Brasil, é reflexo de um profundo e duradouro processo de repressão cultural a que foram submetidos os povos africanos. Esse processo de repressão também se refletiu no plano linguístico, através primeiro, do desinteresse pelo registro e estudo das línguas africanas e depois, pela negação da contribuição africana na formação da língua nacional e preconceito com a linguagem popular.

Hoje, segundo dados da Fundação Cultural Palmares, existem 2.410⁵⁸ comunidades quilombolas no Brasil. Boa parte delas ainda em processo de reconhecimento do direito à

⁵⁸ Informações atualizadas em 25/10/2013. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/>. Acesso em: 15 de mar. 2014.

posse das terras que ocupam. A região Nordeste, onde encontramos 1.506 mocambos, é a região com a maior concentração de comunidades negras rurais, seguida da região Sudeste, que possui 342 dessas comunidades. A região Norte abriga 288 remanescentes de quilombos, a região Centro-Oeste, 130 mocambos e no Sul há o registro de 144 comunidades quilombolas. No Estado da Paraíba, segundo dados recentes da AACADE e CECNEQ, possuímos 38 comunidades quilombolas.

Acreditamos que é exatamente na observância das particularidades da linguagem popular dessas comunidades, como algumas variações fonéticas ou determinadas simplificações morfológicas que transformam regras de concordância nominal e verbal, por exemplo, que percebemos a contribuição mais notável da presença africana na formação da língua falada no Brasil.

Em nossa pesquisa, percebemos que essas particularidades manifestaram-se em cada relato dado pelos caianenses, que ao contarem-nos suas histórias, esforçando-se no exercício de rememoração de fatos relevantes, esqueciam-se da forma do relato, fornecendo-nos um material genuíno, que em nossa opinião, contribuiu com o debate acerca do contributo africano à língua nacional.

Assim sendo, pudemos constatar a recorrência de fenômenos fonéticos como a troca da lateral palatal por /y/ (*iotização*), formando vocábulos como *toalha* → [tu'aya] e *mulher* → [muy'ɛ]. Também registramos alguns poucos casos de *betacismos*, como em *bassoura* e *barrer*, assim como também encontrou Ferreira (1994) na comunidade de Helvécia, na Bahia.

Chamou-nos a atenção, alguns casos de *suarabáctis* como *igualmente* → [ig^wali'mêti] e *claro* → [ki'laru]. Esse último também foi encontrado por Ferreira (1994) em Helvécia. Com relação ao fenômeno de *monotongação*, percebemos que 82% das ocorrências referiam-se à supressão do /i/ no ditongo *ei* em posição antecedente ao tepe alveolar, como em *capoeira* → [kapu'era]. Os dados de nossa pesquisa também demonstraram que, dentro das realizações de *rotacismos*, temos maior incidência em grupos consonantais como em *planta* → ['prãta] e menor incidência em coda silábica, como em *almoço* → [ah'mosu].

Nas ocorrências registradas de *lambdacismo*, percebemos que a maioria referia-se ao processo de alternância do /l/ por /r/ em posição pré-vocálica, como em *horário* → [ɔ'laliu], podendo ocorrer também em encontros consonantais como *fraco* → ['flaku].

No tocante à *assimilação*, tivemos que a maioria ocorreu com a mudança da vogal baixa central /a/ para a média-alta posterior /o/, com influência das nasais *m* ou *n*, como em *também* → [tõ'mêy]. Já com relação à *dissimilação*, percebemos que a maior incidência ocorre

nos grupos consonantais com formação *oclusiva* + *r*, além de casos de dissimilação das fricativas vozeadas alveolares surda e sonora /ʒ/ e /ʃ/, como em *exigir* → [iz'iʒi] e *disse* → [ˈdiʃi], respectivamente.

Na comunidade pesquisada também encontramos casos de *metáteses progressivas* e *regressivas*, ocorrendo principalmente através da transposição da vibrante /r/ em início de palavra, como em *terceiro* → [tre'seru], fato recorrente na linguagem popular, segundo Marroquim, onde o falante confunde-se quanto à utilização dos prefixos *per*, *pre* e *pro*.

Registramos também, grande incidência de casos de *apócopies* da vibrante /r/ nos verbos infinitivos de 1ª, 2ª e 3ª conjugação, além de alguns substantivos, bem como, a *aférese* do verbo *estar* em suas diversas formas verbais e flexões, como *estar* → [ˈta], *estou* → [ˈto], *estamos* → [ˈtãmu], entre outros, entendendo serem essas realizações comuns à fala popular brasileira de maneira geral.

Com relação aos fenômenos de *prótese* e *síncope*, percebemos, com relação ao primeiro fenômeno, ocorrências de prótese do /a/ em verbos, principalmente de 1ª conjugação. É comum também, a síncope do /r/ em coda silábica, ocorrendo principalmente em verbos, substantivos e na conjunção *porque* → [pu'ke]. Finalizando a discussão sobre aspectos da variação fonética da comunidade de Caiana, registramos a incidência da perda da nasalização final em verbos na 3ª pessoa do plural na 1ª, 2ª e 3ª conjugação, assim como, o desaparecimento da nasalidade nos ditongos átonos finais, como *passagem* → [pa'saʒi].

Com relação às variações morfossintáticas, observamos, no que concerne à concordância nominal, as variáveis *posição linear*, *classe nuclear* e *não-nuclear*, e *classe gramatical* dos elementos do Sintagma Nominal. Assim, constatamos que, em 97% das ocorrências analisadas, a classe não-nuclear anteposta na primeira posição pluraliza-se, não concordando com a classe nuclear na segunda posição, que em 94% dos casos apresentou ausência de marca plural. Outro dado relevante refere-se ao registro de variação na concordância nominal de gênero, como em *moça solteiro, uma dia, água cuado e seu cisterna*, fenômenos semelhantes aos encontrados em Helvécia e compreendidos por Ferreira e Lucchesi, como traço crioulizante de origem africana.

Sobre a variação da concordância verbal, levamos em consideração, perspectivas como: *posição do sujeito em relação ao verbo*, *natureza da oposição singular/plural*, *características morfofonológicas* de algumas ocorrências e *neutralização da 1ª e 3ª pessoas do singular*. Assim, pudemos observar que, em Caiana, é comum a não-concordância entre sujeito na terceira pessoa do plural e verbos no presente do indicativo, pretérito perfeito ou

imperfeito. Com relação a sujeito posposto ao verbo, percebemos variante zero de plural e sobre a ausência de concordância entre o sujeito na terceira pessoa do plural e o verbo, temos que a maioria dos casos refere-se a sujeito anteposto ao verbo.

Os dados registrados também demonstraram que a terceira pessoa do plural é a mais propensa à ausência de concordância, uma vez que, a primeira pessoa do plural (nós) é normalmente substituída pela forma coloquial *a gente*, que tende a concordar com o verbo no singular.

Sobre as formas de negação em Caiana dos Crioulos, levamos em consideração as estruturas de dupla negação, as estruturas de negação pré-verbal e pós-verbal dentro de orações absolutas, principais, subordinadas, reduzidas e adverbiais. Assim, tivemos uma maioria de realizações com estrutura de dupla negação, seguida por orações com estrutura de negação pré-verbal. As orações com estrutura pós-verbal ocorreram com menor frequência. Percebemos também que é proeminente a realização de estrutura de dupla negação em orações absolutas.

Como um último ponto a pesquisar sobre a variação morfossintática, debruçamo-nos sobre o uso dos pronomes pessoais no singular e plural do caso reto e oblíquo. Esses pronomes e as funções sintáticas que possuem no SV formam um panorama pronominal similar ao proposto por Lucchesi, onde a 1ª pessoa do caso reto (eu), porventura, pode aparecer em funções de objeto direto, indireto e complemento nominal.

Sobre a utilização de pronomes oblíquos, chamou-nos a atenção o uso das formas populares *cum eu* e *mais eu*, que corroborou com o encontrado por Marroquim nos falares pernambucano e alagoano. Um aspecto a destacarmos refere-se à utilização dos pronomes da terceira pessoa do plural na função de objeto direto e o caso de posposição do pronome ao plural *s*, resultando em formas como “eu tem *zeles* dois”, “aí *zeles* se alimentava”, “*zeles* nunca se assume”, como elencado por Amaral no dialeto caipira de São Paulo: “zele fôro zimbóra” e por Mendonça.

Com relação ao estudo dos campos léxico-semânticos, chegamos às seguintes considerações: no que concerne ao campo *identidade quilombola*, os remanescentes de quilombos, hoje comunidades ressignificadas, buscam o reconhecimento de sua identidade étnica e racial, através da preservação de sua história e memória, e também, da consolidação da posse das terras em que trabalham e vivem. Os insultos analisados no campo *racismo* mostraram-se como forma de reforçar a ideia de que o povo negro é inferior, além de avigorar uma separação simbólica existente entre quem ofende e quem é ofendido.

Sobre a expressão cultural mais significativa de Caiana: *as cirandas e cocos de roda*, compreendemos que a prática é mais que uma brincadeira dançante, trata-se, antes, de uma forma de compartilhar uma tradição que fortalece o sentimento de pertença a um grupo comum, que deseja comunicar seus valores e sua identidade. No campo *lendas caianenses*, tivemos acesso a narrativas míticas que entrecruzaram as recordações, as experiências e a imaginação dos informantes, ampliando nossa compreensão sobre a complexa rede de significados que formam a cultura de um lugar.

Outra prática tradicional marcante em Caiana são os *casamentos*. Esses ritos também são marcas da identidade quilombola e formas de valorizar a ascendência negra, solidificando os laços familiares e raciais. Sobre o campo *religiões*, observamos em Caiana uma relação entre os dogmas católicos e os ritos de base africana. Essa relação revela um sincretismo religioso que é resultado do processo de fusão das matrizes negras, indígenas e lusitanas que formaram o país; além de percebermos também o obscurantismo das influências religiosas de base negra nesse sincretismo. Por fim, no campo *curandeirismo*, entendemos que a prática da benção e do tratamento com ervas sobrevive em Caiana por ser, além de uma alternativa de tratamento, dada a acessibilidade escassa ao atendimento médico, uma prática de fé que revela a riqueza e a força da sabedoria popular.

No último capítulo de nosso trabalho, expusemos as 110 lexias selecionadas nos campos léxico-semânticos analisados. Obtivemos as seguintes informações de ordem técnica: dos 110 vocábulos, 81 são substantivos (53 masculinos, 27 femininos e 1 comum de dois gêneros), 25 são sintagmas nominais (11 masculinos e 14 femininos), 2 são verbos, 1 é adjetivo e 1 é sintagma verbal. Ou seja, as lexias substantivas foram as mais frequentes (73, 63%).

Os domínios distribuíram-se com relação aos campos estudados. Assim, nos campos *identidade quilombola* e *racismo* prevaleceu o domínio da história. No campo *ciranda e coco de roda*, o domínio da música; no campo *lendas caianenses*, o domínio do folclore. No campo *casamentos*, o domínio da cultura; no campo-domínio *religiões*, consideramos três subdomínios: catolicismo, candomblecismo e umbandismo; e no campo *curandeirismo* prevaleceu o domínio da botânica.

Com relação à dicionarização ou não das lexias, temos que a maioria é dicionarizada (77, 27%, ou seja 85 lexias), distribuídas em: 63 lexias dicionarizadas com acepções equivalentes, 12 lexias dicionarizadas com acepções complementares e 10 lexias com acepções diferentes; 22, 72%, ou seja 25 lexias não são dicionarizadas. Referindo-nos, por

último, às variantes, encontramos 18 variações morfossintáticas, 10 variações fonéticas e 13 variações lexicais.

Com os dados conseguidos e elencados, acreditamos que nosso glossário, bem como os sete campos estudados contribuíram para uma compreensão mais ampla da realidade sociocultural caianense, embora saibamos da necessidade de ampliação desse estudo, uma vez que a percepção das questões sociais e culturais desse grupo social, bem como das comunidades quilombolas, não se limita ao estudo desses campos e ao conhecimento dessas lexias.

Como já dito, esperamos que nosso estudo possa auxiliar o debate sobre a influência africana na formação da língua portuguesa falada no Brasil, unindo-se à literatura científica que objetiva contribuir linguística, geográfica, sociológica e antropológicamente com a história negra, além de colaborar especificamente com as discussões sobre as relações linguísticas que dimensionam as variações diastráticas brasileiras.

REFERÊNCIAS

ABBADE, C. M. de S. A lexicologia e a teoria dos campos lexicais. In: XV Congresso Nacional de Linguística e Filologia, 5, 2011. Rio de Janeiro. **Anais**. Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2011. p. 1332-1343.

ALBIN, Ricardo Cravo. **Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira**. Disponível em: <http://www.dicionariompb.com.br/>. Acesso em: 06 dez. 2012.

_____. **Dicionário Houaiss Ilustrado: Música Popular**. São Paulo: Paracatu, 2006.

ALIB – Atlas Linguístico do Brasil. Disponível em: <www.alib.ufba.br> Acesso em: 13 nov. 2013.

ALMEIDA, Alessandra Preussler de. **A concordância verbal na comunidade de São Miguel dos Pretos, Restinga Seca, RS**. Porto Alegre, 2006. 158f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) – Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

ALMEIDA, Antônio Augusto. **Brejo paraibano: contribuição para o inventário do patrimônio cultural**. João Pessoa, Secretaria de Educação e Cultura, 1994.

ALMEIDA, Maria Inez Couto de. **Cultura Iorubá: costumes e tradições**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.

ALMEIDA, Mara Zélia de. **Plantas Medicinais**. 3. ed. Salvador: EDUFBA, 2011.

ALMEIDA, Napoleão Mendes de. **Gramática Metódica da Língua Portuguesa**. 28. ed. São Paulo: Saraiva, 1979.

AMARAL, Amadeu. [1920] **O dialeto caipira**. 4. ed. São Paulo: Hucitec/Secretaria da cultura, ciência e tecnologia, 1982.

ANDRADE, Mário de. **Os cocos**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1984.

ANDRADE FILHO, João Batista de. **Variação linguística: o caso de Furnas da Boa Sorte. Três Lagoas**, 2007. 104f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Três Lagoas.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombolas: tradições e cultura da resistência**. São Paulo: AORI Comunicações, 2006.

ARAGÃO, Maria do Socorro Silva de. *et al.* **Linguagem religiosa afro-indígena na Grande João Pessoa**. João Pessoa: Fundação Casa de José Américo, 1987.

_____. **A despalatalização e conseqüente iotização no falar de Fortaleza**. Disponível em: <http://www.profala.ufc.br/Trabalho1.pdf>. Acesso em: 04 de jul. 2009.

ARAÚJO, F. L. de. Representações de doença e de cura no contexto da prática popular da medicina: estudo de caso sobre uma benzedeira. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, João Pessoa, n. 18, p. 81-97, set. 2011.

ARMENGAUD, Françoise. **A pragmática**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Editorial, 2006.

AUBERT, Francis Henrik. **Introdução à metodologia da pesquisa terminológica bilíngüe**. 2. ed. São Paulo: FFLCH/CITRAT, 2001.

AYALA, Maria Ignez Novais; AYALA, Marcos (Org). **Cocos: Alegria e devoção**. Natal: EDUFRN, 2000.

BAGNO, Marcos. **Preconceito Linguístico**. O que é, como se faz. São Paulo: Loyola, 1999.

BARBOSA, Maria Aparecida. **Léxico, produção e criatividade: processos de neologismo**. São Paulo: Global, 1981.

_____. Contribuição ao estudo de aspectos da tipologia de obras lexicográficas. In: **Revista Brasileira de Linguística**, vol. 24, n° 3, ano 8, São Paulo: Plêiada, p. 15-30, 1995.

_____. Dicionário, vocabulário, glossário: concepções. In: ALVES, I. M. **A constituição da normalização terminológica no Brasil**. 2. ed. São Paulo: FFLCH/CITRAT, 2001. Caderno de Terminologia.

_____. Estrutura e formação do conceito nas línguas especializadas: tratamento terminológico e lexicográfico. In: **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, vol. 4, n° 1, ano 8, São Paulo: FFLCH-USP, p. 56-86, 2004.

BARCELOS, Maria Emília. O dinamismo lexical: o dizer nosso de cada dia. In: AZEREDO, José Carlos. (Org.). **Língua portuguesa em debate: conhecimento e ensino**. Rio de Janeiro: Petrópolis, 2000.

BARROS, Lúcia Almeida. **Curso básico de terminologia**. São Paulo: Edusp, 2004.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Ph; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Edunesp, 1998.

BAXTER, A. N. A contribuição das comunidades afro-brasileiras isoladas para o debate sobre a crioulação prévia: um exemplo do estado da Bahia. In: D'Andrade, E. e Kihm, A. (Org.). **Actas do Colóquio sobre Crioulos de Base Lexical Portuguesa**. Lisboa: Edições Colibri, 1992.

BECHARA, Evanildo. **Gramática escolar da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Lucerna, 2002.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. **Teoria Linguística: teoria lexical e linguística computacional**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. A ciência da Lexicografia. In: **ALFA: Revista de Linguística**. Universidade Estadual Paulista. São Paulo, SP, v. 28. Supl. Janeiro, 1984, p. 1-26.

_____. As Ciências do Léxico. In: OLIVEIRA, Ana Maria Pinto de; ISQUERDO, Aparecida Negri Isquerdo (Org.). **As Ciências do Léxico: Lexicologia, Lexicografia, Terminologia**. Campo Grande: UFMS, 1998.

BONVINI, Emilio. Línguas africanas e português falado no Brasil. In: FIORIN; PETTER (Org.) **África no Brasil: a formação da língua portuguesa**. São Paulo: Contexto, 2008.

BORBA, Francisco da Silva. **Organização de dicionários: uma introdução à lexicografia**. São Paulo: UNESP, 2003.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade - lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

BOTELHO, José Mário. **História e formação do léxico da língua portuguesa**. Dissertação. Rio de Janeiro, 1993. (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica (PUC) – Departamento de Letras, Rio de Janeiro: PUC-Rio.

BRAGA, Maria Luiza. **A concordância de número no sintagma nominal no Triângulo Mineiro**. Rio de Janeiro, 1977. Dissertação (Mestrado em Linguística) Rio de Janeiro: PUC-Rio.

BRANDÃO, Maria do Carmo Tinôco; NASCIMENTO, Luís Felipe Rios do. **O catimbó-jurema**. Clio – série arqueológica, Recife, v. 1, n. 13, p. 71-94, 1998.

BRANDÃO, Sílvia Figueiredo. **A geografia lingüística no Brasil**. São Paulo: Ática, 1991.

BUENO, Silveira. **Estudos de Filologia Portuguesa**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1963.

CABRÉ, María. Teresa. **La terminologia: Teoría, metodología, aplicaciones**. Barcelona: Editorial Empúries, 1993.

CAIANA DOS CRIoulos. **Caiana dos Crioulos: ciranda e coco-de-roda**. Produção de Socorro Lira. Manaus: Indústria da Amazônia Ltda, 2003. vol. 1. 1 disco compact, (49min e 45seg) digital, estéreo. AA0001000. Memorial Musical da Paraíba.

_____. **Desencosta da parede: ciranda e coco-de-roda**. Produção de Socorro Lira. Ceará: Nordeste Digital Line S/A, 2007. vol. 3. 1 disco compact (56min e 33seg), digital, estéreo. Memorial Musical da Paraíba.

CÂMARA JR. Joaquim Mattoso. Línguas européias de ultramar: o português do Brasil. In: UCHÔA, C. E. F. (Org.) **Dispersos de J. Mattoso Câmara Jr**. Rio de Janeiro: FGV, 1963.

_____. **Dicionário de Linguística e Gramática**. Referente à língua portuguesa. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

CÂMARA JR. Joaquim Mattoso. **Estrutura da Língua Portuguesa**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

CAMPOS, Eduardo. **Medicina popular do nordeste: superstições, crendices e mezinhas**. 3. ed. Rio de Janeiro: Cruzeiro, 1967.

CARDEIRA, Esperança. **O essencial sobre a história do português**. Lisboa: Caminho, 2006.

CARDOSO, Suzana Alice. **Geolinguística: tradição e modernidade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

CARNEIRO, Edison. **Samba de umbigada**. Rio de Janeiro: Campanha de defesa do folclore brasileiro, 1961.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12. ed. São Paulo: Global, 2012.

CASTRO, Josué de. **Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares Africanos na Bahia – Um Vocabulário Afro-Brasileiro**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

CAVALCANTI, Gustava Bezerril. **A natureza encantada que encanta: histórias de seres dos mangues, rios e lagoas narradas por índios Tapeba**. Fortaleza, 2010. 209f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

CEZARIO, Maria Moura; VOTRE, Sebastião. Sociolinguística. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (Org.) **Manual de Linguística**. São Paulo: Contexto, 2011.

CHAVES, T. P. et al. **Lambedor: um conhecimento popular em abordagem científica**. BioFar, Revista de Biologia e Farmácia, Campina Grande, v. 2, n. 1, jan./jun. 2008.

CORREIA, Margarita. Homonímia e polissemia: contributos para a delimitação dos conceitos. **Revista Palavras**, nº 19, p. 55-75, 2000.

COSERIU, Eugênio. **Sentido y tareas de la dialectología**. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, 1982.

_____. **Sincronia, diacronia e história**. Rio de Janeiro: Presença, 1979.

_____. **Princípios e Semântica Estructural**. Madrid: Gredos, 1977.

COSTA, Sérgio Roberto. **Dicionário de gêneros textuais**. São Paulo: Autêntica, 2008.

COUTINHO, Ismael de Lima. **Gramática Histórica**. 7. ed. Rio de Janeiro: Ao livro técnico, 1976.

COUTO, Sandra Loureiro. **A definição terminológica:** problemas teóricos e práticos encontrados na construção de um glossário no domínio da Corrosão. Porto, 2003. 114f. Dissertação (Mestrado em Terminologia e Tradução) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto.

DANTAS, Gledson Meira. **A performance musical do zabumbeiro Quartinha.** João Pessoa, 2011. 145f. Dissertação (Mestrado em Música) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

DIEGUES JÚNIOR, Manuel. **Etnias e cultura no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Brasília: INL, 1976.

DINIZ, Padre Jaime. **Ciranda:** roda de adultos no folclore pernambucano. In: Revista do Departamento de extensão cultural e artística, Recife, 1960.

DUBOIS, Jean, et al. **Dicionário de Linguística.** São Paulo: Cultrix, 2006.

ELIA, Sílvio. **Sociolinguística.** Rio de Janeiro: Padrão, 1987.

_____. **A unidade linguística do Brasil** (condicionamentos geoeconômicos). Rio de Janeiro: Padrão, 1979.

FAULSTICH, Enilde L. de J. Metodologia para projeto terminográfico. In: Simpósio Latino-Americano de Terminologia, II, 1990, Brasília, **Anais.** Brasília: IBICT, 1992, p. 206-217.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.** São Paulo: Positivo, 2004.

FERREIRA, Carlota. Remanescentes de um falar crioulo brasileiro (Helmécia-Bahia). In: _____ et al. **Diversidade do Português do Brasil** – Estudos de dialectologia rural e outros. 2. ed. Salvador: CED, 1994.

FERREIRA, Carlota; CARDOSO, Susana Alice. **A dialetologia no Brasil.** São Paulo: Contexto, 1994.

FERREIRA, L. F. **Acepções recentes do conceito de lugar e sua importância para o mundo contemporâneo.** Revista Território, Rio de Janeiro, ano V, n. 9, p. 65-83, jul./dez. 2000.

FIGUEIREDO, Maria Flávia; FERREIRA, Luis Antônio. Olhos de Caim: A inveja sob as lentes da linguística e da psicanálise. In: FIGUEIREDO, Maria Flávia; MENDONÇA, Maria Célia; ABRIATA, Vera Lúcia Rodella (Org). **Sentidos em movimento:** Identidade e Argumentação. Vol. 3. São Paulo: Unifran, 2008. (Coleção Mestrado em Linguística).

FIORIN, José Luís; PETTER, Margarida (Org.). **África no Brasil:** a formação da língua portuguesa. São Paulo: Contexto, 2008.

FONSECA NETO, Antônio. **Senhores de seu ofício:** arte santeira. Teresina: Superintendência do Iphan no Piauí, 2009.

FREIRE, José Avelar. **Alagoa Grande: aspectos econômicos e fatos outros da sua história.** João Pessoa: Idéia, 1998.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala.** 49. ed. São Paulo: Global, 2004.

_____. **Assombrações do Recife velho.** Rio de Janeiro: Record, 1987.

GANDON, Tania Almeida. **O índio e o negro: uma relação legendária.** Afro-Ásia, 19/20. Salvador: 1997, p.135-164.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **O insulto racial: as ofensas verbais registradas em queixas de discriminação.** Estudos afro-asiáticos. 2000, nº 38, p. 31-48.

HAENSCH, Günter. et al. **La lexicografía: de la lingüística teórica a la lexicografía práctica.** Madrid: Gredos, 1982.

HOFFMANN-HOROCHOVSKI, Marisete T. **Velhas benzedeiros.** Mediações, Londrina, v. 17, n. 2, p. 126-140, jul./dez. 2012.

HOUAISS, Antonio. **O português no Brasil.** Rio de Janeiro: Unibrade-Centro de Cultura, 1985.

_____. **Dicionário Houaiss Eletrônico da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

INCRA. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/>. Acesso em: 15 dez. 2013.

ISQUERDO, A. N. **O fato linguístico como recorte da realidade sócio-cultural.** Araraquara, 1996. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista.

_____. Vocabulário do seringueiro: campo léxico da seringa. In: OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires de; ISQUERDO, Aparecida Negri. (Org.) **As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia.** v. 1. Campo Grande: editora UFMS, 2001.

_____. A propósito de dicionários de regionalismos do português do Brasil. In: ISQUERDO, Aparecida Negri; ALVES, Ieda Maria. (Org.) **As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia.** v. 3. São Paulo: Humanitas, 2007.

JOTA, Zélio dos Santos. **Dicionário de linguística.** São Paulo: Presença, 1981.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos.** Tradução de Salvador Gentile. 112. ed. Araras: IDE, 1997.

KRIEGER, Maria da Graça; FINATTO, Maria José Bocorny. **Introdução à Terminologia: teoria e prática.** São Paulo: Contexto, 2004.

LABOV, William. **Modelos Sociolinguísticos**. Tradução de José Miguel Marinas. Madri: Cátedra, 1972.

LANG, A. B. da S. G. **Espiritismo no Brasil**. Cadernos CERU. São Paulo, v. 19, n. 2, p. 171-185, dez. 2008.

LAUSBERG, H. **Linguística românica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia estrutural**. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1996.

LIMA, Aline Barboza de. **Mapa de Caiana dos Crioulos – Alagoa Grande**. Paraíba: 2010.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LUCCHESI, Dante. O conceito de *transmissão linguística irregular* e o processo de formação do português do Brasil. In: RONCARATI, Cláudia; ABRAÇADO, Jussara (Org). **Português Brasileiro: contato linguístico, heterogeneidade e história**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

_____. Aspectos gramaticais do português brasileiro afetados pelo contato entre línguas: uma visão de conjunto. In: RONCARATI, Cláudia; ABRAÇADO, Jussara (Org). **Português Brasileiro II: contato linguístico, heterogeneidade e história**. Niterói: EdUFF, 2008.

_____. **A importância de se estudar a fala das comunidades rurais afro-brasileiras**. Disponível em: http://www.gelne.ufc.br/revista_ano4_no2_09.pdf. Acesso em: 7 de julho de 2009.

_____. **A variação na concordância de gênero em dialetos despíd-ginizantes e descrioulizantes do português do Brasil**. Em: Zimmermann, Klaus (ed.). *Lenguas criollas de base lexical española y portuguesa*. Madrid: Ibero-Americana, 1997.

LUCENA, Josete Marinho de. **Uma palmeira em muitos termos: a terminologia da cultura agroextrativista, industrial e comercial do coco babaçu**. Fortaleza, 2008. 176f. Tese (Doutorado em Linguística) - Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

LUIZ, J.M. As “cirandeiras” de Caiana dos Crioulos e a arte de reinventar a vida. **Blecaute**, uma revista de literatura e artes, Campina Grande, ano II, n. 4, p. 19-25, 2009.

MARRA, Daniel; MILANI, Sebastião Elias. A constituição interdisciplinar da Sociolinguística. Congresso Norte, Nordeste de Pesquisa e Inovação. 2012, Palmas. **Anais**. Tocantins, 2012.

MARROQUIM, Mário. [1934] **A língua do nordeste** (Alagoas e Pernambuco). 4. ed. Maceió: UFAL, 2008.

MATORÉ, G. **La méthode en lexicologie: domaine français**. Paris: Didier, 1953.

MELO, Gladstone Chaves de Melo. **A língua do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1971.

MELO, Sara. **O ambiente cantado e contado pelos brincantes de coco de roda e ciranda da Paraíba.** Florianópolis, 2011. 295f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

MENDES, Murilo. **Fé no pife: as flautas de pífano no contexto cultural da banda cabaçal dos Irmãos Aniceto.** Florianópolis, 2012. 183f. Dissertação (Mestrado em Música) – Centro de Artes, Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis.

MENDONÇA, Renato. **A influência africana no português do Brasil.** 3. ed. Porto: Livraria Figueirinhas, 1948.

MIRANDA, Félix Bugueño. O que é macroestrutura no dicionário de língua? In: ISQUERDO, Aparecida Negri; ALVES, Ieda Maria. (Org.). **As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia.** v. 3. São Paulo: Humanitas, 2007.

MOLLICA, Maria Cecília; BRAGA, Maria Luiza (Org.). **Introdução à Sociolinguística: o tratamento da variação.** São Paulo: Contexto, 2003.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MORAIS, M. L. de. Lamentos que encantam: as incelências e a religiosidade piauiense. In: XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2011, São Paulo. **Anais.** São Paulo: 2011.

MOREIRA, Alecsandra Pereira da Costa. **A luta pela terra e a construção do território remanescente de quilombo de Caiana dos Crioulos, Alagoa Grande-PB.** João Pessoa, 2009. 116f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Centro de Ciências Exatas e da Natureza, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

MOREIRA, Emília; TARGINO, Ivan. **Capítulos de Geografia Agrária da Paraíba.** João Pessoa: EDUPB, 1997.

MORGAN, René. **Enciclopédia das ervas e plantas medicinais: doenças, aplicações, descrição, propriedades.** São Paulo: Hemus, 1979.

MOTA, Jacyra Andrade; CARDOSO, Suzana Alice Marcelino (Org.) Documentos 2: **Projeto Atlas Linguístico do Brasil.** Salvador: Quarteto Editora, 2006.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP.** São Paulo, n. 28, p. 56-63, 1996.

_____. **Uma abordagem conceitual das noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia.** São Paulo: USP, 2004.

_____. (Org.). **Superando o racismo na escola.** 2. ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

MURAKAWA, Clotilde de Almeida Azevedo. Modelos de verbetes em dicionários clássicos da língua portuguesa. In: ISQUERDO, Aparecida Negri; ALVES, Ieda Maria. (Org.). **As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia.** v. 3. São Paulo: Humanitas, 2007.

NARO, Anthony Julius; SCHERRE, Maria Marta Pereira. **Origens do Português Brasileiro**. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.

NASCENTES, Antenor. **O linguajar carioca**. Rio de Janeiro: Edição da Organização Simões, 1953.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é benzeção**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Eficácia simbólica de cura e razão analógica**. Disponível em <<http://www.ipetrans.hpg.ig.com.br>> Acesso em: 14 de mai. 2013.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda**. Petrópolis: Vozes, 1978.

PERY, Iassan Ayporê. **Umbanda: Mitos e Realidade**. Disponível em: <http://www.caboclopenabranca.com.br/Umbanda_Mitos_e_Realidade.pdf> Acesso em: 22 de abr. 2013.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PIMENTEL, Altimar de Alencar. **Coco de roda**. João Pessoa: Fundo de incentivo à cultura “Augusto dos Anjos”, 2005.

POEL, Frei Francisco Van der. **Deus vos salve, casa santa**. São Paulo, Paulinas: 1976.

POTTIER, B. **Estruturas linguísticas do português**. Tradução de Albert Audubert e Cidmar Pais. São Paulo: Difusão Européia, 1972.

_____. **Grammaire de l’espagnol**. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

_____. **Linguística geral: teoria e descrição**. Tradução de Walmírio Macedo. Rio de Janeiro: Presença/USU, 1978.

PÓVOA, Liberato. **Dicionário tocantinense de termos e expressões afins**. 2. ed. Goiânia: Kelps, 2002.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 8, n. 52, p. 223-238, 2004.

_____. **Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu**. Revista USP, São Paulo, n° 50, p. 46-65, 2001.

PRETI, Dino. **Sociolinguística: os níveis de fala. Um estudo sociolinguístico do diálogo na literatura brasileira**. 9. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A ciência da benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise**. São Paulo: EDUSC, 1999.

RABELLO, Evandro. **Ciranda: dança de roda, dança de moda**. Recife: Editora Universitária (UFPE), 1979.

RAIMUNDO, Jacques. **O elemento afro-negro na Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Renascença, 1933.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995,

RIBEIRO, Márcia Moisés. **Natureza, Doenças e Medicina entre os séculos 18 e 19**. D. O. Leitura. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, n. 2, p. 64-73, jan./fev. 2004.

RODRIGUES, M. de F. F. **Paisagens, Geossímbolos e dimensões da cultura em comunidades quilombolas**. Mercator, Fortaleza, v. 10, n. 22, p. 103-121, mai./ago. 2011.

RUGENDAS, Johan Moritz. **Viagem pitoresca através do Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, 1972.

SÁ NOGUEIRA, Rodrigo de. **Tentativa de explicação dos fenômenos fonéticos em português**. 2. ed. Lisboa: Livraria Clássica, 1958.

SANTANA, M. H. de M. **Incelências: o povo canta seus mortos**. Revista Incelências, Maceió, v. 2, n. 1, p. 86-96, jul./dez. 2011.

SANTOS, Eduardo Fortes. **Do falar quilombola à fala falquejada: um estudo de variação estilística**. Porto Alegre, 2004. 147f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) – Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SANTOS, Francimário Vito dos. **O ofício das rezadeiras: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta/RN**. Natal, 2007. 183f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

SAPIR, Edward. **A Linguagem**. Tradução de Joaquim Mattoso Câmara Jr. (Série Estudos). Rio de Janeiro: Perspectiva, 1969.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHERRE, Maria Marta Pereira. **Reanálise da concordância de número no sintagma nominal em português**. Rio de Janeiro, 1988. Tese (Doutorado em Linguística) UFRJ: Rio de Janeiro.

SHAPANAN, Francelino de. Entre caboclos e encantados: Mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro. In: PRANDE, Reginal (Org.) **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SILVA, Maria Alice Pereira da. **Candomblé**. Revista Vera Cidade, Salvador, v. 4, n. 5, p. 1-21, out. 2009.

SILVA, Moisés Batista da. **A terminologia do sal no RN: uma abordagem socioterminológica**. Fortaleza, 2007. 210f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

SILVA, Thais Cristófar. **Fonética e Fonologia do Português**. Roteiro de estudos e guia de exercícios. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2002.

SILVA NETO, Serafim da. **Fontes do Latim Vulgar – Appendix Probi**. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1956.

_____. **História da língua portuguesa**. Petrópolis: Vozes, 1950.

SOPAS, Maria de Fátima. **A festa do divino Espírito Santo do Maranhão: uma proposta de glossário**. Fortaleza, 2008. 174f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

SOUZA FILHO, Roberto Yoshio de. **Garrafada: o saber popular e a abordagem CTS**. 2011. 46f. Monografia (TCC em Química) – Instituto de Química, Universidade de Brasília, Distrito Federal, 2011.

TARALLO, F. **A pesquisa sociolingüística**. São Paulo: Ática, 1985.

_____. Sobre a Alegada Origem Crioula do Português Brasileiro: mudanças Sintáticas Aleatórias. In: Roberts, I. e Kato, M. (Org.) **Português Brasileiro: uma viagem diacrônica**. Campinas: Unicamp, 1993.

TEIXEIRA, J. A. O falar mineiro. Sep. **Revista do Arquivo Municipal**. v. 45. São Paulo, 1938.

_____. **Linguagem de Goiás**. v. 2. São Paulo: Anchieta, (Estudos de Dialectologia Portuguesa). 1944.

VILELA, José Aloísio. **O coco de Alagoas**. Maceió: UFAL, 1980.

VILELA, Mário. **Gramática da língua portuguesa**. Coimbra: Almedina, 1994.

_____. **Estruturas léxicas do português**. Coimbra: Almedina, 1979.

WILLIAMS, E. B. **Do latim ao português**. Tradução de Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

APÊNDICES

APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO LÉXICO-SEMÂNTICO

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGL

LINHA DE PESQUISA: Discurso e Cultura

PESQUISA: Comunidade quilombola Caiana dos Crioulos – um estudo sociovariacionista

PESQUISADORA: Fernanda Barboza de Lima

ORIENTADORA: Prof^ª. Dr^ª. Maria do Socorro Silva de Aragão

QUESTIONÁRIO LÉXICO-SEMÂNTICO

CAMPO 1. CIRANDA E COCO DE RODA

1. O QUE É CIRANDA?
2. QUAL A DIFERENÇA DE CIRANDA E COCO DE RODA?
3. O QUE SIGNIFICA A CIRANDA PARA VOCÊ?
4. QUAIS OS INSTRUMENTOS UTILIZADOS NA CIRANDA?
5. QUAIS AS FUNÇÕES DAS MULHERES E DOS HOMENS NA CIRANDA?

CAMPO 2. CASAMENTO

1. COMO É A CERIMÔNIA DE CASAMENTO EM CAIANA?
2. HÁ MUITA DIFERENÇA ENTRE A CERIMÔNIA DE ANTIGAMENTE E A CERIMÔNIA DE HOJE?
3. COMO OCORRE O RITO DA BENÇÃO DOS PAIS?
4. QUAL A COMIDA PREPARADA PARA CELEBRAR O CASAMENTO?
5. COMO É A FESTA QUE OCORRE DEPOIS DA CERIMÔNIA RELIGIOSA?

CAMPO 3. BRINCADEIRAS

1. COMO ERAM AS BRINCADEIRAS DE CAIANA ANTIGAMENTE?
2. AS MENINAS PODIAM BRINCAR COM OS MENINOS?
3. AS CRIANÇAS PODIAM BRINCAR COM PESSOAS DE FORA DA COMUNIDADE?

CAMPO 4. IDENTIDADE NEGRA/ QUILOMBOLA

1. QUAL A SUA COR?
2. VOCÊ SE CONSIDERA QUILOMBOLA?
3. O QUE É SER QUILOMBOLA PARA VOCÊ?
4. O QUE SIGNIFICA A PALAVRA *QUILOMBOLA* PARA VOCÊ?

CAMPO 5. PRECONCEITO

1. VOCÊ JÁ SOFREU PRECONCEITO? () SIM () NÃO
2. COMO SE DEU A MANIFESTAÇÃO DESSE PRECONCEITO?
2. COMO OS ALAGOAGRANDENSES TRATAM OS MORADORES DE CAIANA?

CAMPO 6. HISTÓRIA DE CAIANA

1. VOCÊ CONHECE A HISTÓRIA DE CAIANA DOS CRIoulos? () SIM () NÃO
2. COMO COMEÇOU A HISTÓRIA DA COMUNIDADE?
3. O QUE MAIS CHAMA SUA ATENÇÃO NA HISTÓRIA DE CAIANA?
4. VOCÊ SABE EXPLICAR POR QUE O NOME *CAIANA DOS CRIoulos*?

CAMPO 7. LENDA DA PEDRA DO REINADO ENCANTADO

1. O QUE É A LENDA DA PEDRA DO REINADO ENCANTADO?
2. QUEM CONTOU SOBRE ESSA LENDA A VOCÊ?

| |
|---|
| 3. EXISTEM OUTRAS LENDAS CONTADAS EM CAIANA? |
| CAMPO 8. TRABALHO |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. O QUE VOCÊS PLANTAM? 2. QUANTAS HORAS POR DIA DE TRABALHO NO ROÇADO? 2. CRIAM ANIMAIS? QUAIS? 3. COMO SE DÁ O TRABALHO NA FEIRA DE ALAGOA GRANDE? 4. COMO SE DÁ O TRABALHO NA CASA DE FARINHA? 5. ALGUMA VEZ, VOCÊ VIAJOU PARA FORA DE CAIANA EM BUSCA DE TRABALHO? PARA ONDE FOI? TRABALHOU EM QUÊ? COMO ERAM AS CONDIÇÕES DE VIDA NESSE LUGAR? 6. QUAL A RENDA FAMILIAR? |
| CAMPO 9. ENSINO |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. QUANTAS ESCOLAS HÁ EM CAIANA? 2. VOCÊ FREQUENTOU A ESCOLA? POR QUANTO TEMPO? POR QUE ABANDONOU? TEM DESEJO DE VOLTAR A ESTUDAR? |
| CAMPO 10. SAÚDE |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. QUANTOS POSTOS DE SAÚDE HÁ EM CAIANA? 2. QUAIS OS PRINCIPAIS TRABALHOS REALIZADOS NO POSTO DE SAÚDE? 3. HÁ QUANTOS MÉDICOS E ENFERMEIROS? 4. COMO SE DÁ O ATENDIMENTO MÉDICO? |
| CAMPO 11. FAMÍLIA |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. SUA FAMÍLIA TEM QUANTOS INTEGRANTES? 2. QUANTAS PESSOAS MORAM AQUI NESSA CASA? 3. QUANTOS ADULTOS? QUANTAS CRIANÇAS? |
| CAMPO 12. RELIGIÕES |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. QUAL A SUA RELIGIÃO? 2. QUANTAS IGREJAS EXISTEM AQUI EM CAIANA? 3. EXISTE EM CAIANA, ALGUMA RELIGIÃO DE BASE ESPÍRITA? 4. HÁ PRÁTICA DA UMBANDA OU DO CANDOMBLÉ EM CAIANA? |
| CAMPO 13. CURANDEIRISMO |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. VOCÊ CULTIVA PLANTAS MEDICINAIS? 2. VOCÊ REALIZA OU CONHECE ALGUÉM QUE REALIZA TRABALHO DE BENZEÇÃO? 3. QUAIS AS ERVAS OU PRODUTOS MAIS UTILIZADOS PELAS BENZEDEIRAS? 4. QUAIS AS DOENÇAS QUE PODEM SER CURADAS ATRAVÉS DA REZA? |
| CAMPO 14. INFRAESTRUTURA |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. QUAIS AS MAIORES DIFICULDADES ENFRENTADAS PELOS MORADORES DA COMUNIDADE? 2. COMO É A QUESTÃO DA ENERGIA EM CAIANA? 3. COMO É FEITO O ARMAZENAMENTO DE ÁGUA EM CAIANA? 4. COMO FORAM CONSEGUIDAS AS CISTERNAS EXISTENTES EM ALGUMAS CASAS EM CAIANA? 5. NA ÉPOCA MAIS SECA É POSSÍVEL SUPRIR AS PRINCIPAIS NECESSIDADES COM A ÁGUA ARMAZENADA NA CISTERNA? 6. AS CASAS DE TIJOLO DE CAIANA FORAM CONSTRUÍDAS HÁ MUITO TEMPO? |

APÊNDICE C – FICHA DA LOCALIDADE

| | |
|---|-------------------|
| UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGL LINHA DE PESQUISA: Discurso e Cultura PESQUISA: Comunidade quilombola Caiana dos Crioulos – um estudo sociovariacionista PESQUISADORA: Fernanda Barboza de Lima ORIENTADORA: Prof ^a . Dr ^a . Maria do Socorro Silva de Aragão | |
| FICHA DA LOCALIDADE | |
| 1. NOME | 2. GENTÍLICO |
| 3. PERTENCENTE AO MUNICÍPIO DE | |
| 4. DATA DE FUNDAÇÃO | |
| 5. MESORREGIÃO | |
| 6. MICRORREGIÃO | |
| 7. DENSIDADE DEMOGRÁFICA | |
| 8. ÁREA | 9. LIMITES |
| 10. ALTITUDE | 11. TIPO DE CLIMA |
| 12. BASE DA ECONOMIA | |
| 13. INFRAESTRUTURA | |
| EDUCAÇÃO – Número de estabelecimentos escolares | |
| SAÚDE – Número de hospitais ou postos de saúde | |
| COMUNICAÇÃO – Unidades postais ou telegráficas | |
| 14. REPRESENTAÇÕES POLÍTICAS | |
| 15. MANIFESTAÇÕES CULTURAIS | |
| 16. RELIGIÕES MAIS REPRESENTATIVAS | |
| 17. OBSERVAÇÕES GERAIS | |
| 18. DATA DE PREENCHIMENTO | |

APÊNDICE D – FICHA LEXICOGRÁFICA

| | | | | | |
|--|--|-------------------------------------|-------------------------------------|--|--|
| UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGL LINHA DE PESQUISA: Discurso e Cultura PESQUISA: Comunidade quilombola Caiana dos Crioulos – um estudo sociovariacionista PESQUISADORA: Fernanda Barboza de Lima ORIENTADORA: Prof ^{ra} . Dr ^a . Maria do Socorro Silva de Aragão | | | | | |
| FICHA LEXICOGRÁFICA | | | | | |
| 1. LEXIA-ENTRADA | 2. CÓDIGO | | | | |
| 3. REFERÊNCIAS GRAMATICAIAS | | | | | |
| 4. VARIANTES | | | | | |
| 5. DOMÍNIO DE APLICAÇÃO DO TERMO | | | | | |
| 6. CAMPO CONCEITUAL <input type="checkbox"/> Ciranda e coco de roda <input type="checkbox"/> Lendas Caianenses <input type="checkbox"/> Casamentos <input type="checkbox"/> Religiões <input type="checkbox"/> Curandeirismo | | | | | |
| 7. INDICAÇÃO DE DICIONARIZAÇÃO OU NÃO DICIONARIZAÇÃO DAS LEXIAS E SUAS ACEPÇÕES DICIONARIZADA <table style="width: 100%; border: none;"> <tr> <td style="width: 50%; border: none;">DAE – DICIONÁRIO AURÉLIO ELETRÔNICO</td> <td style="width: 50%; border: none;">DEH – DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS</td> </tr> <tr> <td style="border: none;"> <input type="checkbox"/> TND <input type="checkbox"/> TDAE <input type="checkbox"/> TDAD <input type="checkbox"/> TDAD <input type="checkbox"/> TDAC <input type="checkbox"/> TDAC </td> <td style="border: none;"> <input type="checkbox"/> TND <input type="checkbox"/> TDAE <input type="checkbox"/> TDAD <input type="checkbox"/> TDAD <input type="checkbox"/> TDAC <input type="checkbox"/> TDAC </td> </tr> </table> | | DAE – DICIONÁRIO AURÉLIO ELETRÔNICO | DEH – DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS | <input type="checkbox"/> TND <input type="checkbox"/> TDAE <input type="checkbox"/> TDAD <input type="checkbox"/> TDAD <input type="checkbox"/> TDAC <input type="checkbox"/> TDAC | <input type="checkbox"/> TND <input type="checkbox"/> TDAE <input type="checkbox"/> TDAD <input type="checkbox"/> TDAD <input type="checkbox"/> TDAC <input type="checkbox"/> TDAC |
| DAE – DICIONÁRIO AURÉLIO ELETRÔNICO | DEH – DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS | | | | |
| <input type="checkbox"/> TND <input type="checkbox"/> TDAE <input type="checkbox"/> TDAD <input type="checkbox"/> TDAD <input type="checkbox"/> TDAC <input type="checkbox"/> TDAC | <input type="checkbox"/> TND <input type="checkbox"/> TDAE <input type="checkbox"/> TDAD <input type="checkbox"/> TDAD <input type="checkbox"/> TDAC <input type="checkbox"/> TDAC | | | | |
| 8. CONCEITOS DOS INFORMANTES | | | | | |
| Cód. Inf.: | Conceito 1: | | | | |
| Cód. Inf.: | Conceito 2: | | | | |
| Cód. Inf.: | Conceito 3: | | | | |
| Cód. Inf.: | Conceito n: | | | | |
| 9. DEFINIÇÃO FINAL | | | | | |
| 10. CONTEXTO (+ FONTE) | | | | | |
| 11. REMISSIVAS | | | | | |
| 12. NOTAS LINGUÍSTICAS | | | | | |
| 13. NOTAS ENCICLOPÉDICAS | | | | | |
| 14. PREENCHIDA POR | | | | | |
| 15. DATA DO 1º REGISTRO | | | | | |
| 16. DATA DA ÚLTIMA ATUALIZAÇÃO DA FICHA | | | | | |