

ÁFRICA TOMA A PALAVRA¹

JOSILEY FRANCISCO DE SOUZA*

RESUMO

A arte de contar histórias sempre fez parte da vida humana e, por muito tempo, foi uma atividade essencial das sociedades para garantir a manutenção de memórias e saberes. Um dos lugares onde essa arte se faz presente com vigor é o continente africano. As expressões poéticas da tradição oral têm sido apontadas por diferentes pesquisadores como traço distintivo das culturas africanas. Em terras brasileiras, também é possível encontrar a permanência dessa arte verbal oral e, em muitas narrativas, a África toma a palavra e promove inscrições de uma forte presença de línguas do grupo banto na língua portuguesa.

PALAVRAS-CHAVE: cultura afrobrasileira, arte verbal oral, língua portuguesa, línguas banto.

1 INTRODUÇÃO

Este texto, apresentado no IV SIMELP (Simpósio Mundial de Estudos de Língua Portuguesa), em julho de 2013, foi elaborado a partir de um *corpus* constituído de uma base de dados que totaliza mais de 300 contos de tradição oral, registrados em diferentes regiões do Brasil, e cerca de 150 contos orais registrados em Angola e Moçambique. Todos esses contos foram publicados em livro no período compreendido entre o final do século XIX e início do XXI.

O *corpus* foi inicialmente constituído na pesquisa de pós-doutorado da Profa. Sônia Queiroz, da Faculdade de Letras da UFMG, que

* Professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (FaE-UFMG). É Mestre em Literatura Brasileira, pela UFMG, e Doutor em Literatura Comparada pela mesma universidade. Desenvolve pesquisa com enfoque em expressões poéticas de tradição oral, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.
E-mail: josiley8@yahoo.com.br

realizou um levantamento de contos orais registrados em livro no Brasil, em Angola e Moçambique, entre os quais é possível perceber contatos e diálogos por intermédio do enredo das narrativas. Nessa pesquisa, intitulada *Minas afrodescendente: histórias da tradição banto*, Sônia Queiroz investigou diálogos e ressonâncias entre contos da tradição oral registrados em Angola, Moçambique e no estado de Minas Gerais. O levantamento mais amplo realizado pela pesquisadora foi disponibilizado para minha pesquisa de doutorado, intitulada *Do canto da voz ao batuque da letra: a presença africana em narrativas orais inscritas no Brasil*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG. No desenvolvimento dessa pesquisa de doutorado, foram localizados e acrescentados alguns novos contos ao *corpus*.

Atualmente, na Faculdade de Educação da UFMG, desenvolvo a pesquisa *Vozes africanas nas Américas: a palavra banto em contos orais afrobrasileiros e afrocubanos*,² que tem o objetivo de estudar ressonâncias e relações transculturais entre contos de tradição oral publicados em livro no Brasil, em Cuba, Angola e Moçambique. Essa pesquisa, em fase inicial, busca identificar os modos de contatos transtextuais entre esses contos por intermédio da análise comparativa de enredos, personagens e palavras inscritas nas narrativas que indicam remanescentes de línguas e culturas banto. A partir desse estudo, pretende-se desenvolver propostas pedagógicas para o ensino de Língua Portuguesa e Literatura que explorem contos de tradição oral africanos, afrobrasileiros e afrocubanos. Atualmente, esse *corpus* vem sendo ampliado, sobretudo, com a inclusão de contos orais registrados em Cuba.

2 OS CONTATOS ENTRE LÍNGUAS AFRICANAS E LÍNGUA PORTUGUESA NOS CONTOS

A busca por vocábulos africanos nos contos orais registrados em terras brasileiras foi orientada pela identificação de palavras de provável origem africana não totalmente incorporadas ao léxico da língua portuguesa falada no Brasil.³ Dentre as palavras de origem africana que integram o português brasileiro, existem muitas totalmente incorporadas à língua, cuja origem africana não é percebida pela maioria

dos falantes.⁴ Conforme observa Yeda Pessoa de Castro (2005, p. 25), várias palavras de origem africana já se encontram documentadas na língua literária desde o século XVII, por exemplo, na poesia de Gregório de Matos. A pesquisadora também destaca o fato de que muitas palavras de línguas banto substituem palavras de sentido equivalente da língua portuguesa, como: *corcunda* por *giba*, *moringa* por *bilha*, *molambo* por *trapo*, *xingar* por *insultar*, *cochilar* por *dormitar*, *bunda* por *nádegas*, *dendê* por *óleo-de-palma*, *marimbondo* por *vespa*, *carimbo* por *sinete*, *cachaça* por *aguardente* (CASTRO, 2005, p. 27).

Dentre os vocábulos totalmente incorporados ao léxico do português brasileiro, Yeda Pessoa de Castro (2005, 28) chama a atenção para a palavra *caçula*, única conhecida e usada pelos brasileiros para se referir ao filho mais jovem de uma família. Nesse caso, pode-se observar a ausência do uso do correspondente em língua portuguesa: *benjamim*.

Desse modo, buscou-se identificar nos contos da tradição oral brasileira vocábulos cuja origem africana não passe despercebida. Ou seja, palavras que nas narrativas podem provocar uma espécie de estranhamento e chamar a atenção da maioria dos falantes do português brasileiro. Graças a isso, tais palavras contribuem para que se perceba nas narrativas uma evidente inscrição de vozes e culturas negro-africanas.

Nessa perspectiva, os contos orais registrados no Brasil revelaram 80 narrativas que apresentam cerca de 260 palavras de provável origem africana. Desse total, 75% foram identificadas como de origem banto.⁵

Ao se analisar a ocorrência dessas palavras nos contos, foi possível perceber que 70% delas vocábulos se destacam em duas situações nas narrativas: em nomes de personagens e em cantos que se intercalam às histórias.

A ocorrência de palavras de provável origem africana em nomes de personagens destaca-se nas histórias dos encantados, que emergem das trilhas que levam às ressonâncias de vozes da África negra em contos da tradição oral registrados em terras brasileiras.

Roger Bastide (2001, p. 268), ao caracterizar o candomblé em comparação com outras expressões religiosas, afirmou que os encantados pertencem a cultos de mestiços de índio. Os estudos acerca de práticas religiosas no Brasil mostram que esses seres se encantaram

no entrecruzamento de diferentes expressões culturais e transcenderam cultos atribuídos a povos indígenas.

Um exemplo de ocorrência dos encantados pode ser observado na pajelança amazônica, que congrega elementos de diferentes culturas e é praticada, sobretudo, em comunidades caboclas que vivem em áreas rurais do Norte do Brasil.

[...] chamo de “pajelança cabocla” a uma forma de culto mediúnico, constituído por um conjunto de crenças e práticas muito difundidas na Amazônia, que já têm sido estudadas por outros pesquisadores. Tendo provavelmente, segundo Galvão (1976), origem na pajelança dos grupos tupis, esse culto, que hoje se integra em um novo sistema de relações sociais, incorporou crenças e práticas católicas, kardecistas e africanas, e recebe atualmente forte influência da umbanda. (MAUÉS, 1992, p. 199-200)

Os pesquisadores Raymundo Heraldo Maués e Gisela Macambira Villacorta (2004, p. 15), ao estudarem a pajelança amazônica no estado do Pará, chamaram a atenção para a importância dos encantados nessa prática. Eles observam que a crença fundamental da pajelança concentra-se na figura do encantado. Apesar da existência de algumas diferenças na região da Amazônia, a crença nos encantados refere-se a seres que, geralmente, não podem ser vistos por pessoas comuns e que vivem “no fundo”. O “fundo” é considerado uma região abaixo da superfície terrestre, que pode ser subterrânea ou subaquática, conhecida como o “encante”.

Na região da Amazônia, dois encantados se destacam: Cobra Norato, personagem que se tornou famoso em virtude do poema do gaúcho Raul Bopp, e o Rei Sebastião, cuja origem remonta à história de Portugal (MAUÉS; VILLACORTA, 2004, p. 17-18).

A presença dos encantados pode ser observada também em outras regiões do Brasil. O encantado São Sebastião, por exemplo, está presente em práticas religiosas ao longo do litoral de Belém e São Luís, em cultos que congregam elementos de culturas indígenas e africanas (MAUÉS; VILLACORTA, 2004, p. 17).

No Maranhão, estado que contou com forte presença de africanos no período da escravidão, os encantados surgem em práticas como o terecô. O *terecô* é o nome dado a uma religião afrobrasileira muito

difundida no Maranhão, e com forte presença no município de Codó, uma das principais cidades do estado.

Embora o terecô tenha se originado de práticas religiosas de escravos das fazendas de algodão de Codó e de suas redondezas, sua matriz africana é ainda pouco conhecida. Apesar de exibir elementos jeje e alguns nagô, sua identidade é mais afirmada em relação à cultura banto (angola, cambinda) e sua língua ritual é, principalmente, o português. (FERRETI, 2004, p. 63-64)

A pesquisadora Yeda Pessoa de Castro observou a presença africana na própria palavra *terecô*, que poderia ser uma derivação de *intelêkô*, palavra de origem banto que tem o mesmo significado de *candomblé* (FERRETI, 2004, p. 65).

As manifestações dos encantados seguem em diferentes regiões do Brasil, passando pela pajelança, umbanda e candomblé. Em meio ao entrecruzamento de culturas em terras brasileiras, em que se revelam variados contatos e diálogos transculturais, as pesquisas em torno de práticas religiosas mostram a existência de inúmeros desses seres. Além de Cobra Norato e Rei Sebastião, existem muitos outros encantados.

Os pesquisadores Reginaldo Prandi e Patrícia Ricardo de Souza (2004, p. 234-244), por exemplo, ao estudarem o tambor de mina na Casa das Minas de Tóia Jarina, em São Paulo, apresentaram uma lista de nove famílias de encantados.⁶ Dentre essas famílias, cada uma é constituída por vários encantados. A família da Turquia, por exemplo, liderada pelo Pai Turquia, também chamado de Dom João de Barabaia, rei mouro que teria lutado contra os cristãos, é composta por 59 encantados guerreiros, cujas cantigas abordam guerras e batalhas no mar: Rei da Turquia, Mãe Douro, Mariana, Guerreiro de Alexandria, Menino de Léria, Japetequata, Tabajara, Itacolomi, Tapindaré, Jaguarema, Herundina, Balanço, Ubirajara, Maresia, Mariano, Guaraci, Caboclo Nobre, Guapindaia, Mensageiro de Roma, João da Cruz, João de Leme, Menino do Morro, Jaracema, Candeias, Sentinela, Caboclo da Ilha, Flecheiro, Ubiratã, Caboclinho, Aquilital ou Aquilitá, Cigano, Rosário, Princesa Floripes, Jururema, Caboclo do Tumé, Camarão, Guapindaí-Açu, Júpiter, Morro de Areia, Ribamar, Rochedo, Rosarinho, Irajá e Irajá, Pindaí, Água Serena, Maçarico, Roxo, Ita, Basílio, Tupinambá, Princesa Flor da Manhã, Princesa Flor da Barra, Princesa do Dia,

Princesa Flor da Aurora, Princesa Flor do Mar, Princesa Flor das Neves, Princesa Flor Divina e Princesa Barra do Dia.

No intenso encontro de culturas que se revelam por intermédio dos encantados, percebe-se que esses seres são marcados por movências, metamorfoses e dualidades.

Os encantados tanto podem provocar o mal como o bem. Eles podem ser perigosos, responsáveis por doenças, ou, então, atraírem pessoas para o fundo de matas e rios para encantá-las. No entanto, eles também podem surgir como seres que auxiliam os homens em suas dificuldades. Os caruanas, por exemplo, são encantados que funcionam como guias, auxiliando o pajé em suas ações (MAUÉS, 1992, p. 204).

É importante destacar que os encantados não devem ser confundidos com espíritos. Esses seres são considerados pessoas que não morreram, mas que se encantaram e foram levadas para lugares distantes por outros encantados. Dessa forma, em muitos locais acredita-se que pessoas desaparecidas podem ter se transformado em encantados (MAUÉS, 1992, p. 204).

A caracterização dos encantados como seres que são resultados de metamorfoses sofridas por humanos foi feita, por exemplo, pelo pai de santo Francelino de Shapanan, fundador e dirigente da Casa das Minas de Tóia Jarina, em São Paulo:

Encantado é um termo genérico para designar entidades que não os voduns, orixás ou inquices. No tambor-de-mina, são divindades que descem ao mundo dos vivos com o mesmo prestígio que os deuses africanos, tendo com estes grandes correlações, relações de respeito e culto quase que paralelos. 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 egum. 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. Está presente entre nós, mas não o vemos. Ele encantou-se e permaneceu com a mesma idade cronológica que tinha quando esse fato se deu. (SHAPANAN, 2004, p. 318-319)

Nas publicações que reúnem registros de contos de tradição oral feitos no Brasil, os encantados se destacam em *Os mitos africanos no*

Brasil: ciência do folk-lore, livro do baiano Souza Carneiro, lançado em 1937. O pesquisador publicou dezoito histórias de dez encantados: Quibamba (ou Chibamba), Aquilão Grilo, Gunocô, Dudu Calunga, Mandus, Tutu Zerê, Tutu Moringa, Corumba (ou Calunga-Ngombe), Quipongo e Quibungo.

A designação dos personagens como encantados aparece em diferentes histórias registradas por Souza Carneiro. Na narrativa do Quibamba, que também aparece como Chibamba, o personagem surge em uma festa em meio a outros seres designados como encantados.

Vou contar um alô que um cambuto que nasceu nos meios dos matos contou a meu avô.

Os bichos encantados marcaram um dia ao que todos deviam se juntar para combinarem o que deviam fazer, mas, por medo uns dos outros, ficaram pelos caminhos ou nos matos, até mesmo o camondongo que era o menor de todos.

Quibamba ia (pois Quibamba não tem medo de nada e ninguém se mete com a vida dele, pois sabe no que está), mas, no caminho, viu umas mutambas, vestidas só com umas saias de folhas de bananeiras, dançando como iundus –, e meteu-se no meio delas tocando puíta, com as asas e garganteando u’a maconha. (CARNEIRO, 1937, p. 218)

É possível perceber que nos registros das histórias de encantados realizados por Souza Carneiro, as narrativas dialogam com contextos religiosos afrobrasileiros. Quase todas as histórias foram narradas por praticantes de religiões de matriz africana. Das dezoito histórias de encantados publicadas por Souza Carneiro, quatorze foram narradas por integrantes de terreiros. Das quatro restantes, três foram contadas por dormideiras – mulheres que trabalhavam nas casas de brancos e que usavam suas histórias para fazerem as crianças dormirem – e uma história foi contada por um trabalhador rural (CARNEIRO, 1937).

Verifica-se no nome desses personagens a presença de palavras banto. Em *quibamba* ou *chibamba*, por exemplo, é possível identificar a junção de *mbamba* – cujo significado em quimbundo e quicongo é “autoridade, mestre em qualquer assunto” – ao prefixo *ki-*, que, nessas línguas, confere sentido aumentativo ou depreciativo (CASTRO, 2001, p. 166, 322). Desse modo, está expresso no próprio nome desse personagem sua principal característica, já que o Quibamba se destaca por sua força.

Entre os encantados ele é caracterizado como o mais poderoso, aquele que detém o maior poder de operar mutações em sua forma e, por isso, aparece frequentemente como um líder entre esses seres.

Dentre esses encantados, merece destaque o Quibungo, personagem de um ciclo de narrativas registradas no Brasil por diferentes pesquisadores. O Quibungo, geralmente, amedronta; é uma espécie de bicho-papão, com uma enorme boca nas costas por onde engole crianças, e, em algumas narrativas, aparece sob diferentes formas e denominações. Esse personagem surge como um lobo fantástico, um cão selvagem ou como um ser antropomórfico, e é chamado também de Bicho Pondê, Bicho-Homem, Titi-Maruê e Bicho Cumujarim.

No tempo do quibungo, menino não podia sair à noite sozinho. O quibungo andava ao redor das casas, gemendo: – hum! hum! hum! Quando encontrava algum menino, pegava para comer. Havia uma mulher que tinha uma filha. A menina gostava muito de sair todas as noites para andar abaixo e acima, pela casa dos parentes e dos vizinhos. A mãe dela sempre dizia: – Minha filha, não saia de casa de noite, que o quibungo lhe pega e lhe come!... (MAGALHÃES, 1960, p. 241-242)

Diferentemente dos outros encantados, cujas ocorrências se concentram nos registros de Souza Carneiro, realizados na Bahia, o Quibungo é encontrado em registros de contos orais realizados no estado de Minas Gerais.

Segundo Yeda Pessoa de Castro (1978), a publicação de narrativas do ciclo do Quibungo foi iniciada em *Contos populares brasileiros*, de Lindolfo Gomes, cuja primeira edição é de 1918. Nesse livro, foi publicado “O Bicho Pondê”, conto registrado pelo próprio autor em Minas Gerais, no município de Juiz de Fora.

No *corpus* mencionado anteriormente, existe ainda mais uma ocorrência de narrativa do Quibungo registrada em Minas Gerais: “História do Chibungo”, registrada em Araçuaí, em 1978, por Francisco van der Poel, o Frei Chico, e publicada em *O rosário dos homens pretos*, em 1981.

O folk-lore no Brasil, de Basílio de Magalhães, publicado pela primeira vez em 1928, reúne sete contos do ciclo do Quibungo. Nesse livro, foram publicadas seis narrativas registradas por João da Silva Campos

na região do Recôncavo Baiano: “A menina e o Quibungo”, “O Bicho Cumujarim”, “Titi-Maruê”, “O Bicho-Homem”, “A aranha caranguejeira e o Quibungo” e “O Quibungo e o menino do saco de penas”. Ainda nessa obra, há “O Quibungo e o filho Janjão”, registrado pelo próprio Basílio de Magalhães na cidade de Salvador.

Nina Rodrigues (1982) registrou dois contos do ciclo do Quibungo – “O Quibungo e o homem” e “O Quibungo e a cachorra” –, publicados em *Os africanos no Brasil*, que teve sua primeira edição lançada em 1933. Esses contos foram registrados também em Salvador, no final do século XIX.

Ainda mais três contos do ciclo do Quibungo – “Quibungo-rei”, “Quibungo Alaiberu” e “Quibungo na festa da aranha” – foram registrados por Souza Carneiro e publicados em *Os mitos africanos no Brasil: ciência do folk-lore*. A exemplo das narrativas de outros encantados publicadas pelo pesquisador, os registros desses contos também foram feitos no Recôncavo Baiano.

Além desses registros, alguns acompanhados de análise das narrativas do ciclo do Quibungo, esses contos mereceram a atenção de pesquisadores que se dedicaram ao estudo da cultura de tradição oral no Brasil, como Arthur Ramos que, em *O folclore negro do Brasil*, dedicou um capítulo – “Os contos do Quibungo e o ciclo da transformação” – a esse ciclo de histórias; e Luís da Câmara Cascudo, que publicou um estudo intitulado “Quibungo”, em *Geografia dos mitos brasileiros*. Em todos os estudos do ciclo do Quibungo, é unânime a filiação dessas narrativas à África. No entanto, o termo *quibungo* levantou discussões acerca de sua origem.

Nina Rodrigues, em *Os africanos no Brasil*, atribuiu os contos do ciclo do Quibungo à cultura banto. Para ele, a história desse personagem estaria ligada à própria história dos povos africanos da família linguística banto.

É para notar que na língua Lunda o lobo é chamado *chibungo*. Mas, para ter-se uma ideia exata da concepção popular da entidade Quibungo, é preciso ir mais longe e remontar à história dos povos bantos.

Buscando penetrar no significado preciso do termo *quimbundo*, escreve Major Dias de Carvalho:

“Sem nos importar agora a origem dos povos da região central do continente africano, o que me parece não oferecer já dúvida alguma é que daí vieram os povos por diferentes emigrações para a costa ocidental, e lá encontramos o vocábulo *cabunda*, mas com um significado que não é bem o *bater* de Cannecattim, que me parece melhor tornar conhecido tal como me foi explicado. Suponha-se um grupo de homens armados, que vêm de longe sem ser esperados a uma terra estranha; os povos desta, atemorizados por gente que lhes é inteiramente desconhecida, fogem-lhe, ou humilhados e surpreendidos sujeitam-se às suas imposições. Aqueles, esfomeados, a primeira coisa de que tratam é de correr imediatamente às lavras e devastar tudo para comerem, e em seguida vão-se apossando do que encontram, incluindo mulheres e crianças. Se lhes convém a terra, estabelecem nela a sua residência permanente: senão seguem o seu caminho.

A ação que esse grupo praticou chamam *cumbundo*, e a cada indivíduo que faz parte do grupo, *quimbundo*, o que eu creio ter interpretado bem por *invadir*, *invasor*.”

Da ideia e dos sentimentos de terror e desprezo, inspirados pelo quimbundo invasor, talando de surpresa os campos e roubando crianças e mulheres, associados à ideia e ao terror inspirados pelo lobo, *chibungo*, nasceu evidentemente na imaginação popular a concepção dessa entidade estranha – o Quibungo, que os bantos transmitiam às nossas populações do Norte e nelas persiste agora, mesmo após o desaparecimento dos povos em que teve origem. (RODRIGUES, 1982, p. 204-205)

A partir do estudo dos contos registrados por Nina Rodrigues, com o acréscimo de outros registros feitos na Bahia, Souza Carneiro, em *Os mitos africanos no Brasil: ciência do folk-lore*, criticou a filiação dessas narrativas à cultura banto e associou esse personagem à cultura iorubá. O pesquisador estabeleceu relação entre as palavras *quibungo* e *mungo*; esta última, cujo sentido é “rinoceronte”, foi considerada por ele de origem iorubá. De acordo com Souza Carneiro, *quibungo* foi “um termo que serviu aos nagôs para, defendendo o seu totem, o rinoceronte – *mungo*, feito, na Língua Geral Africana, *Quimungo* e logo chamado *Quibungo* –, humilharem, por todos os meios, todos os bantos, especialmente aqueles que tinham o *Quibungo* – lobo – por totem” (CARNEIRO, 1937, p. 288).

Em estudo publicado no final da década de 1970, Yeda Pessoa de Castro destacou a presença da cultura banto nas narrativas desse personagem. A pesquisadora apontou equívocos na análise de Souza Carneiro e mostrou que a palavra *mungo* tem, na verdade, origem banto.

A palavra *quibungo* vem do étimo banto MBUNGU, a hiena, o cão selvagem, com prefixo nominal classe 7 que dialetalmente pode ser KI ou CHI, sendo que o prefixo CHI pode dar uma ideia depreciativa ou pejorativa ao sentido da palavra, e às vezes também aumentativa. Na África banto, entre os bacongo (Zaire, República Democrática do Congo e Angola) e entre os ambundo (Angola), embora a forma XIBUNGO, de pronúncia dialetal, seja menos frequente do que QUIBUNGO, ambas ocorrem para designar um ente fantástico com as mesmas características e propósitos do QUIBUNGO do recôncavo baiano.

[...]

Acontece, porém, que “mungo” não é étimo iorubá, mas banto, e vem de MUNGO que, a depender da diferenciação estabelecida pelos acentos tonais – as línguas também são línguas tonais –, significa rinoceronte ou dorso, costas, nesse último caso a raiz encontrada na palavra MONGONGO e em BICHO MONGONGO, que por decalque em português passou a ser BOCA NAS COSTAS, denominações que Souza Carneiro e só ele registra para o QUIBUNGO na Bahia, provavelmente correntes na região do Recôncavo e na cidade de Salvador, áreas onde ele realizou suas pesquisas. (CASTRO, 1978, p. 19-20)

Yeda Pessoa de Castro (2001, p. 212) também informa sobre a existência de descrições, feitas em território africano banto, de um ser de mesmo nome e com as mesmas características do Quibungo registrado em terras brasileiras. Essas descrições foram realizadas no final do século XVII, pelo padre João Antônio Cavazzide Montecuccolo, em *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*.

A pesquisadora também chama a atenção para o significado de “pederasta”, que é atribuído à palavra *quibungo* no Brasil. Segundo Yeda Pessoa de Castro (2001, p. 112), uma vez que esse nome é resultado da junção do prefixo nominal *ki-*, que pode indicar aumentativo, mas também pode acrescentar uma conotação depreciativa ao substantivo *mbungu* – “lobo, cão selvagem” –, o sentido de pederasta teria sido

favorecido no Brasil pela imagem do lobo que come crianças do mundo europeu.

É possível observar a ocorrência desse vocábulo, com o sentido destacado por Yeda Pessoa de Castro, na obra de Jorge Amado. No trecho abaixo, por exemplo, extraído de *Gabriela, cravo e canela*, o vocábulo aparece com sentido observado pela pesquisadora baiana, em que se percebe a emergência de uma conotação depreciativa, envolta em preconceitos, na referência ao homossexual.

Na Papelaria Modelo, João Fulgêncio e Nhô-Galo desfilavam hipóteses. O cozinheiro, pelo jeito e pelos olhares lançados a torto e a direito, era decididamente invertido. Tratar-se-ia de um crime torpe? Andava rondando Chico Moleza. O delegado interrogou o jovem garçom, que se danou:

– Gosto é de mulher!... Não sei nada desse chibungo. Outro dia quase lhe meto o braço, ele se fez de besta.

Quem sabe, talvez tivesse sido vítima de gatunos, Ilhéus hospedava numerosos malandros, vigaristas, batedores de carteira, gente pouco recomendável fugida da Bahia e de outras praças. Substituíam agora os jagunços na paisagem humana da cidade. O delegado e os soldados bateram o porto, o Unhão, a Conquista, o Pontal, a ilha das Cobras. Nacib mobilizou seus amigos: Nhô-Galo, o sapateiro Felipe, Josué, os garçons, vários fregueses. Reviraram Ilhéus, sem resultado. (AMADO, 2001, p. 350)

Ainda outros sentidos da palavra *quibungo* foram registrados por Nina Rodrigues. Na época de suas pesquisas, ele observou que a palavra *quibungo* era usada pela população baiana com diferentes sentidos: “diabo”, “feiticeiro”, “indivíduo desasseado”, “maltrapilho”, “ser estranho” ou “animal selvagem” (RODRIGUES, 1982, p. 204).

As discussões que ocorreram acerca da origem do nome do personagem Quibungo acabam por apontar para uma realidade de pesquisas dedicadas à presença de línguas e culturas africanas no Brasil. Como observou Sônia Queiroz (1998, p. 26-27), há uma grande dificuldade para se determinar as origens dos africanos escravizados trazidos para o Brasil. Essa dificuldade se deve à falta de documentos históricos e ao fato de a escravidão ter homogeneizado os povos africanos, o que provocou a perda da noção de grupos étnicos.

Por isso, estudiosos que se dedicaram ao estudo da presença dos negros africanos em terras brasileiras, muitas vezes, incorreram em equívocos. Um desses equívocos foi provocado pelo que Yeda Pessoa de Castro (2001, p. 53) denomina de “continuísmo metodológico”. Esse “continuísmo metodológico” deu-se a partir da publicação, em 1933, do livro *Os africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues. Nesse livro, publicado postumamente, o pesquisador destacou a presença dos povos oeste-africanos na Bahia, um fato novo para a época, ao estudar terreiros de candomblé em Salvador. Na época da pesquisa de Nina Rodrigues, havia uma predominância dos povos iorubá na capital baiana em virtude de sua introdução numerosa e recente durante o período do tráfico ilegal, a partir de 1813. Posteriormente, outros pesquisadores, entre eles nomes importantes como Roger Bastide e Pierre Verger, contemplaram os mesmos terreiros focalizados na obra de Nina Rodrigues (CASTRO, 2001, p. 50-51).

Uma das consequências desse “continuísmo metodológico” foi uma divisão do Brasil, ao se abordar a presença dos africanos, destacando-se os povos nagô-iorubá na Bahia e banto no restante do Brasil (CASTRO, 1980, p. 5). A atenção voltada para os povos nagô-iorubá também acabou por gerar outras ideias equivocadas, como a tendência a se “interpretar os aportes africanos no Brasil através de uma óptica iorubá, mesmo quando não o são” (CASTRO, 2001, p. 53). Com isso, o termo *nagô*, por exemplo, foi usado frequentemente como sinônimo de africano ou de qualquer língua africana.

Yeda Pessoa de Castro (1978, p. 54) também observa que esse “continuísmo metodológico” contribuiu para reforçar estereótipos em torno de uma suposta inferioridade dos povos banto, uma vez que apenas a presença de povos oeste-africanos era destacada.

A análise dos contos com ocorrência de palavras de origem africana, sobretudo os contos dos encantados, contribui para que tais equívocos sejam questionados e se evidencie a significativa presença banto na língua e cultura brasileiras. Tal presença pode ser evidenciada por intermédio do próprio vocabulário dos contos orais registrados no Brasil, que compõem o *corpus* já mencionado, em que, conforme informado anteriormente, prevalecem termos de línguas banto, especialmente das línguas quimbundo, umbundo e quicongo.

3 DIÁLOGOS TRANSCULTURAIS

Percebe-se, assim, por intermédio do personagem Quibungo, um movimento dinâmico de diálogos transculturais em que a língua portuguesa assume matizes variadas, em que é possível observar a persistência de vozes historicamente silenciadas. Tais vozes, por intermédio de personagens como o Quibungo, podem tomar a palavra e inscrever memórias e histórias de sujeitos forçados a habitarem um novo território, uma nova cultura, uma nova língua.

Desse modo, no lugar de uma imposição da cultura do colonizador e, conseqüentemente, do silenciamento de expressões culturais autóctones, emerge o dinamismo da transformação e da apropriação nos contatos entre diferentes línguas e culturas em terras brasileiras. Nesses contatos, destacam-se relações de transculturação que, conforme o conceito cunhado por Fernando Ortiz (1978) na análise da sociedade cubana, promovem trânsitos e múltiplos processos de intrincadas transmutações no diálogo de diferentes culturas. Por intermédio desse diálogo transculturador, torna-se possível a persistência de vozes negro-africanas diante de tentativas de imposição de uma cultura estrangeira.

É interessante perceber que esse movimento dinâmico de apropriações e transformações no encontro de diferentes culturas desenvolve-se já em terras africanas desde os primórdios do período colonial. Como observou Appiah (1997, p. 25-26), os colonizadores nunca detiveram o pleno controle sobre as tradições do continente africano. Segundo o filósofo de Gana, a maioria dos africanos que viveu durante o período colonial pôde perceber uma persistência de suas próprias tradições em eventos sociais, como funerais, e na prática de expressões artísticas, como na música e na dança. Nessa persistência, instaurava-se uma espécie de conspiração: se, por um lado, o colonizador procurava, por exemplo, estigmatizar as religiões africanas, por outro, os africanos ocultavam o desdém pelo cristianismo europeu por intermédio de fusões e transformações de ideias religiosas em solo africano.

Em terras brasileiras, a presença de vocábulos e personagens como o Quibungo faz com que a língua portuguesa seja atingida pelo próprio encantamento das narrativas orais. Essa língua é, assim, encantada por uma espécie de africanização que faz com que ela também ganhe matizes afrobrasileiras.

É interessante destacar que essa africanização da língua portuguesa pode ser observada na própria literatura escrita. Para o filósofo Appiah (1997, p. 20), de Gana, os escritores africanos, apesar dos riscos, enfrentam a necessidade de utilização das línguas europeias. Appiah considera esse uso de uma língua estrangeira inevitável para que as obras literárias de autores africanos ultrapassem as fronteiras de suas próprias comunidades e sejam reconhecidas, tanto nacional, quanto internacionalmente.

Entre o perigo e a necessidade de se produzir uma literatura africana em língua europeia, o que se percebe é que essa literatura, ainda que escrita em línguas estrangeiras, pode garantir uma permanência da voz africana. Essa permanência pode ser observada, sobretudo, à medida que os textos literários produzidos na África afastam-se de modelos europeus.

Nos países africanos de língua portuguesa, pesquisadores apontam na história da literatura escrita um processo em que os textos, inicialmente marcados pela imitação de padrões literários europeus, progressivamente, distanciam-se desses moldes e adquirem matizes próprias.

Numa perspectiva mais historicista, Patrick Chabal (1994) refere-se ao relacionamento do escritor africano com a oralidade e propõe quatro fases abrangentes das literaturas africanas de língua portuguesa. A primeira é denominada *assimilação*, e nela se incluem os escritores africanos que produzem textos literários imitando, sobretudo, modelos de escrita europeus. A segunda fase é a da *resistência*. Nessa fase o escritor africano assume a responsabilidade de construtor, arauto e defensor da cultura africana. É a fase do rompimento com os moldes europeus e da conscientização definitiva do valor do homem africano. Essa fase coincide com a conscientização da africanidade, sob a influência da negritude de Aimé Césaire, Léon Damas e Léopold Senghor. A terceira fase das literaturas africanas de língua portuguesa coincide com o tempo da afirmação do escritor africano como tal e, segundo o teórico, verifica-se depois da independência. Nela o escritor procura marcar o seu lugar na sociedade e definir a sua posição nas sociedades pós-coloniais em que vive. A quarta fase, da atualidade, é a da consolidação do trabalho que se fez em termos literários, momento em que os escritores procuram traçar os novos rumos para o futuro da literatura dentro das coordenadas de cada país, ao

mesmo tempo que se esforçam por garantir, para essas literaturas nacionais, o lugar que lhes compete no *corpus* literário universal. (FONSECA; MOREIRA, 2007, p. 13-14)

A literatura torna-se, assim, uma instância em que, como observou Roland Barthes (s/d, p. 16), pode acontecer uma “trapaça salutar”. Por intermédio do exercício artístico, é possível, então, “trapacear com a língua” e “trapacear a língua”, enfrentando forças instauradas em um idioma.

Desenvolve-se nessa “trapaça salutar” a apropriação e a transformação do português na arte literária produzida na África, que permitem que essa língua torne-se também africana. Benjamin Abdala Junior (2007, p. 274-275) observa que na África, a língua portuguesa, muitas vezes, elemento de alienação, tornou-se instrumento de libertação por intermédio da apropriação nacional e social. Segundo o pesquisador, as mesclas linguísticas, que congregam língua portuguesa e línguas africanas nas obras de escritores africanos, apontam para uma estratégia em que são inscritas nas obras formas sociais da textualidade cultural africana. Desse modo, afasta-se do texto de escritores africanos o “convencional pretensamente elevado”, presente na modalidade escrita e na tradição literária, e imbrica-se o texto literário no “chão onde circulam os atores sociais”.

Muitas vezes, tal africanização acontece por intermédio da inclusão de vocábulos de origem africana no texto escrito, a exemplo do que ocorre nas narrativas de tradição oral. Tal recurso é encontrado, por exemplo, na obra de escritores como o moçambicano Mia Couto, que, no seu exercício poético, afirma produzir textos em que brinca, namora e possui a língua portuguesa, transformando-a e a tornando africana (Disponível em: <<http://www.ciberduvidas.pt/articles.php?rid=118>>). Nos livros de Mia Couto, muitas vezes são incluídos glossários, como em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, ou notas, como em *Antes de nascer o mundo*, que informam o sentido de vocábulos africanos que aparecem nos textos.

No documentário *Língua: vidas em português*, o próprio Mia Couto destacou a existência de uma vivacidade na língua portuguesa surgida do seu contato com diferentes terras e lugares. Segundo o escritor moçambicano, nesse contato, o português “perdeu o dono” e foi

apropriado e transformado por falantes de novas terras, “namorando”, “casando” e “sujando-se” na poeira de lugares como Moçambique.

Já o angolano Manuel Rui também aborda essa africanização da língua portuguesa ao observar a possibilidade de uma transgressão das normas instauradas no idioma por intermédio de sua posse e de seu aperfeiçoamento.

Mas transgredir é possuir a língua. Como mulher amada. Com e muito, com ou sem e muito sem as regras de uma gramática que sempre se afigurou finita aos olhos do invadido sedento de norma, mas pelo interdito.

Só que nesta ludicidade da fala e da escrita ou da escrita e da fala, nesse desaperefeioamento aparente, vamos aperfeioando a vida da língua, das falas e das escritas. Também, quem é invadido para ser desaperefeioado tem o direito a se desinvadir para aperfeioar. (Disponível em: <<http://www.ciberduvidas.pt/articles.php?rid=118>>)

Essa africanização da língua portuguesa que se desenvolve, por exemplo, no texto literário de autores como Mia Couto ou Manuel Rui pode ser também percebida além do texto escrito.

O português, na África, também toma várias formas. O de Angola, mais especificamente o de Luanda, aproxima-se do português do Brasil e registram-se numerosos acréscimos, principalmente devido à fusão com as línguas locais. Em Moçambique, no caso de Maputo, o português escrito aproxima-se do de Portugal. A pesquisadora sociolinguista Juju Evangelina Menrigoux, por seu turno, afirma que as tendências atuais da mudança da Língua Portuguesa de Moçambique “estão muito mais para o português do Brasil do que para o português de Portugal”, a partir dos resultados de pesquisa que realizou sobre o uso do português oral naquele país. (MOURÃO, 1985, p. 70)

Além dessa apropriação do português, outros exemplos de apropriações de línguas europeias podem ser destacados na África subsaariana. Os linguistas Alfa Sow, do Quênia, e Mohamed Abdulaziz, da Nova Guiné, ao abordarem os contatos linguísticos na África, destacaram as apropriações e transformações de línguas europeias

por intermédio de *pidgins* e crioulos surgidos em Cabo Verde, Guiné-Bissau, Gâmbia, Serra Leoa e Camarões. Eles observam que essas línguas desenvolveram-se e se tornaram “autênticas línguas negro-africanas”. Segundo Alfa Sow e Mohamed Abdulaziz, no que concerne às características fundamentais (fonologia, sintaxe, semântica), essas línguas são africanas, ainda que o léxico recorra frequentemente às línguas europeias (SOW; ABDULAZIZ, 2010, p. 635-636).

Emerge, assim, um fenômeno em que os povos africanos, em contato com povos ocidentais, tomam posse de culturas e saberes estrangeiros, sempre os transformando e os utilizando conforme suas necessidades.

Em terras brasileiras, no encontro entre língua portuguesa e línguas africanas, observa-se não o impacto de uma língua sobre a outra, mas a possibilidade de uma convivência baseada em trocas, conforme observou Emilio Bonvini (2008, p. 103). Assim, no lugar de uma imposição da cultura do colonizador e, conseqüentemente, do silenciamento de expressões culturais autóctones, emerge o dinamismo da transformação e da apropriação nos contatos entre diferentes línguas e culturas em terras africanas.

Nesses contatos, destacam-se relações de transculturação que, conforme já se observou, promovem trânsitos e variadas transmutações no entrecruzamento de diferentes expressões culturais. Por intermédio de entrecruzamentos e transformações, diferentes culturas não se isolam em espaços estanques e são permeadas por contatos e diálogos, num exercício transculturador que permite descobrir ressonâncias de línguas e culturas afrobrasileiras em contos de tradição oral registrados no Brasil.

AFRICA TAKES THE FLOOR

ABSTRACT

The art of telling stories has always been part of human life, and for a long time, it was an essential way for society to ensure the preservation of memory and knowledge. The African continent is one place where this art is vigorously present. Different researchers have taken the poetic expressions of oral tradition as a distinctive feature of African cultures. On Brazilian soil, it is also possible to witness the maintenance of oral art, and in many narratives,

Africa takes the floor to promote a heavy presence of Bantu languages in Brazilian Portuguese.

KEY WORDS: afrobrasilian culture, oral verbal art, brazilian portuguese, bantu languages.

ÁFRICA TOMA LA PALABRA

RESUMEN

El arte de contar historias siempre formó parte de la vida humana y, durante mucho tiempo, fue una actividad esencial de las sociedades para garantizar la manutención de memorias y saberes. Uno de los lugares en que ese arte se hace presente con vigor es el continente africano. Las expresiones poéticas de la tradición oral han sido apuntadas por diferentes investigadores como rasgo distintivo de las culturas africanas. En tierras brasileñas, también es posible encontrar a permanencia de ese arte verbal oral y, en muchas narrativas, África toma la palabra y promueve inscripciones de una fuerte presencia de lenguas del grupo bantú en la lengua portuguesa.

PALABRAS CLAVE: cultura afrobrasileña, arte verbal oral, lengua portuguesa, lenguas bantú.

NOTAS

- 1 Este texto foi apresentado no dia 2 de julho de 2013, no simpósio 8 do IV SIMELP (Simpósio Mundial de Estudos de Língua Portuguesa), realizado em Goiânia, na Universidade Federal de Goiás.
- 2 Optou-se aqui por grafar a palavra *afrobrasileiro* e seus derivados sem o uso do hífen, contrariando a ortografia prevista, por exemplo, no VOLP (Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa da Academia Brasileira de Letras). A partir da sugestão da etnolinguista Yeda Pessoa de Castro, a escolha por essa grafia se justifica por acreditar-se que a palavra *afrobrasileiro*, ao invés de *afro-brasileiro*, expressa melhor as presenças africanas na cultura brasileira. Devido às inúmeras e importantes contribuições de expressões culturais africanas na constituição da cultura brasileira, torna-se importante desconsiderar uma separação entre *afro* e *brasileiro*. Pelo mesmo motivo, justifica-se a grafia de *afrocubano*.
- 3 O levantamento de palavras de provável origem africana no corpus mencionado foi realizado durante o desenvolvimento de minha pesquisa de doutorado em Literatura Comparada.

- 4 O pesquisador Emílio Bonvini (2008, p. 101) chama a atenção para o fato de que o número de vocábulos de origem africana incorporados à língua portuguesa falada no Brasil é estimado entre 3 mil e 4 mil.
- 5 As línguas do grupo banto são apontadas por pesquisadores como as línguas de presença mais significativa nos contatos estabelecidos entre língua portuguesa e línguas africanas no Brasil. Dentre as línguas banto, as pesquisas apontam três como aquelas que tiveram maior número de falantes no Brasil: quimbundo, umbundo e quicongo. A utilização do termo *banto* para designar uma família linguística foi feita, pela primeira vez, por Wilhelm Bleek, em 1862. Na primeira gramática comparativa das línguas banto, o linguista alemão usou esse termo para designar várias línguas oriundas de um mesmo tronco, chamado *protobanto*, falado há cerca de três ou quatro mil anos. A utilização do termo *banto*, cujo significado é “homens”, plural de *mntu*, foi motivada pela observação feita por Bleek de que essa família de línguas se caracteriza pelo emprego do prefixo *ba-* para indicar plural. As línguas banto compreendem uma família de 300 línguas faladas na região africana subsaariana.
- 6 Segundo esses pesquisadores, o tambor de mina é um culto religioso que teve sua origem no Maranhão. A Casa das Minas de Tóia veio para São Paulo por intermédio de seu fundador e dirigente, o pai de santo Francelino de Shapanan. “O tambor-de-mina, religião afro-brasileira que se formou no Maranhão no século passado, é uma religião de voduns, orixás e encantados. Dois dos antigos terreiros de São Luís, fundados por africanos em meados do século passado, sobreviveram até os dias de hoje e constituem a matriz cultural do tambor-de-mina, a Casa Grande das Minas e a Casa de Nagô. A Casa das Minas, de cultura jeje, é um terreiro de culto exclusivo aos voduns, os deuses jejes, os quais, entretanto, hospedam alguns voduns nagôs, ou orixás, não havendo culto a encantados ou caboclos. Já a Casa de Nagô, de origem iorubá, cultua voduns, orixás e encantados ou caboclos, que são espíritos de reis, nobres, índios, turcos etc.” (PRANDI; SOUZA, 2004, p. 217).

REFERÊNCIAS

- ABDALA JUNIOR, Benjamin. *Literatura, história e política: literaturas de língua portuguesa do século XX*. 2. ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.
- AMADO, Jorge. *Gabriela, cravo e canela*. 85. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- APPIAH, Kwane Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

- BARTHES, Roland. *Aula*. 9. ed. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, [s/d].
- BASTIDE, Roger. *O candomblé na Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BONVINI, Emílio. Os vocábulos de origem africana na constituição do português falado no Brasil. In: FIORIN, Jorge Luiz; PETTER, Margarida (Orgs.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, 2008.
- CARNEIRO, Antonio Joaquim de Souza. *Os mitos africanos no Brasil: ciência do folk-lore*. São Paulo/Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1937.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. 2. ed. São Paulo: Global Editora, 2002.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. A influência das línguas africanas no português brasileiro. SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO DE SALVADOR. *Pasta de textos da professora e do professor*. Salvador: Secretaria Municipal de Educação, 2005. Disponível em: <<http://www.smecc.salvador.ba.gov.br/documentos/linguas-africanas.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2010.
- _____. *Contos populares da Bahia: aspectos da obra de João da Silva Campos*. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1978. [Separata].
- _____. *Os falares africanos na Bahia: um vocabulário afrobrasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- _____. *Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia*. Salvador: UFBA/Centro de Estudos Baianos, 1980. (Série Centro de Estudos Baianos, 89).
- COUTO, Mia. *Perguntas à língua portuguesa*. Disponível em: <<http://www.ciberduvidas.pt/articles.php?rid=118>>. Acesso em: 5 jul. 2010.
- FERRETI, Mundicarmo. Terecô, a linha de Codó. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares; MOREIRA, Terezinha Taborda. Panorama das literaturas africanas de língua portuguesa. *Cadernos CESPUC de Pesquisa, Série Ensaio: Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Belo Horizonte, n. 16, p. 13-69, set. 2007.
- LOPES, Victor. Direção do documentário *Língua: vidas em português*. Rio de Janeiro: TV Zero, Sambascope; Odivelas: Costa do Castelo Filmes, 2004. 1 DVD (105 min.), son. color.

- MAGALHÃES, Basílio. *O folclore no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1960.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo popular e pajelança na região do Salgado: as crenças e as representações. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- MOURÃO, Fernando A. A. A literatura de Angola, Moçambique, São Tomé e Príncipe e o problema da língua. *África*, São Paulo, FFLCH/USP, v. 8, p. 65-76, 1985.
- ORTIZ, Fernando. Del fenomeno social de la “transculturación” y de su importância en Cuba. In: _____. *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- PRANDI, Reginaldo; SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Raízes).
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 6. ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: Ed. UnB, 1982.
- RUI, Manuel. *Da escrita à fala*. Disponível em: <<http://www.ciberduvidas.pt/articles.php?rid=118>>. Acesso em: 5 out. 2011.
- SHAPANAN, Francelino de. Entre caboclos e encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro. In: PRANDI, Reginaldo. (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- SOUZA, Josiley Francisco de. *Do canto da voz ao batuque da letra: a presença africana em narrativas orais inscritas no Brasil*. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.
- SOW, Alfa; ABDULAZIZ, Mohamed. Língua e evolução social. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Eds.). *História geral da África: África desde 1935*. Brasília: Unesco, Ministério da Educação; São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2010. v. 8.