

TAMBOLINGUÍSTICA E AUTOETNOGRAFIA: POSSIBILIDADE TEÓRICO-METODOLÓGICA PARA O ESTUDO DAS LÍNGUAS DE TERRITÓRIOS PRETOS AFRODIASPÓRICOS

TAMBOLINGUISTIC AND AUTOETHNOGRAPHY: THEORETICAL-METHODOLOGICAL POSSIBILITY FOR THE STUDY OF THE LANGUAGES OF BLACK AFRODIASPORIC TERRITORIES

Davidson Martins Viana Alves*

RESUMO

Este trabalho busca apresentar uma possibilidade teórica inovadora em relação aos estudos de contato linguístico com ênfase em questões étnicorraciais e históricas e em diálogo com a espiritualidade. Objetiva-se propor um caminho de análise e observação linguística transdisciplinar, que compreende o necessário aprofundamento científico entre racialidade negra e linguagem, haja vista o pilar fundamental para se entender as africanidades seja conceber sua religiosidade ancestral. A base teórico-metodológica desta investigação dialoga com o método autoetnográfico (Ellis, 2004), com a concepção de língua ritual e língua de santo (Pessoa de Castro, 1980; Bordieu, 1982; Póvoas, 1989) e os estudos contracoloniais (Bispo, 2007), também denominados decoloniais/descoloniais por possuírem uma base comum relacionada ao destaque de olhares do sul global. Essa perspectiva linguística está intimamente relacionada a vertentes da Sociolinguística, como Sociologia da Linguagem e Etnolinguística. No entanto, avança e se diferencia dessas ao focalizar o par língua-espiritualidade, que nada corresponde à ciência da religião, mas sim à intersubjetividade de corpos que compartilham práticas e representações coletivas que se mantêm em resistência, mesmo após o maior genocídio racial da humanidade. Dessa maneira, ao se debruçar em territórios afrodiaspóricos brasileiros (terreiros, quilombos, favelas e escolas de samba), será possível construir um acervo de materiais para diversas áreas de conhecimento, rompendo com modelos investigativos eurocêntricos (cartesiano e positivista). Por fim, espera-se que estas pesquisas africanistas da linguagem, em longo prazo, possam minimizar o racismo acadêmico que há na ciência, promovendo a heterogeneidade dos sujeitos e sendo referência ao fomento das manifestações linguístico-culturais negras.

Palavras-chave: Tambolinguística; Autoetnografia; Contato linguístico; candomblé; Português afro-brasileiro.

ABSTRACT

This work seeks to present an innovative theoretical possibility in relation to studies of linguistic contact with emphasis on ethnic and historical issues and in dialogue with spirituality. The objective is to propose a path of transdisciplinary linguistic analysis and observation, which comprises the necessary scientific deepening between black raciality and language, considering the fundamental pillar to understand the africanity is to conceive their ancestral religiosity. The theoretical-methodological basis of this study dialogues with the autoethnographic method (Ellis, 2004), with the conception of ritual language and language of saint (Pessoa de Castro, 1980; Bordieu, 1982; Póvoas, 1989) and the contracolonial studies (Bispo, 2015), also called decolonial/decolonial because they have a common basis related to the prominence of looks from the global south. This linguistic perspective is closely related to sociolinguistics, such as sociology of language and ethnolinguistic. However, it advances and differs from these by focusing on the language-spirituality pair, which corresponds nothing to the science of religion, but rather to the intersubjectivity of bodies that share practices and collective representations that remain in resistance, even after humanity's greatest racial genocide. Thus, by focusing on brazilian afrodiasporic territories (*terreiros*, *quilombos*, *favelas* and *samba schools*), it will be possible to build a collection of materials for various areas of knowledge, breaking with eurocentric investigative models (cartesian and positivist). Finally, it is expected that these africanist researches of language, in the long term, can minimize the academic racism that exists in science, promoting the heterogeneity of the subjects and being a reference to the promotion of black linguistic-cultural manifestations.

Keywords: Tambolinguistic; Autoethnography; Linguistic contact; Candomblé; Afro-Brazilian Portuguese.

INTRODUÇÃO

Inicia-se este estudo citando o grande *griot* (sábio preto velho) Nego Bispo, líder quilombola e antropólogo de Saco do Curtume (São João do Piauí, PI), uma das figuras de maior destaque da intelectualidade negra deste século. Segundo Bispo (2007) é necessário contracolonizar as mentes para se compreender o seu real lugar no mundo, suas práticas e sua performance interseccional (sua identidade racial, de gênero e de classe). O autor

* Doutor em Línguas e Culturas em Contato pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. alves.dmv@gmail.com <<https://orcid.org/0000-0003-2160-8851>>.

estabelece que quando a favela perder o medo do quilombo e o quilombo se aliar às favelas (que também é quilombo em sua essência), o asfalto derrete, e, ainda, reforça que os falantes do português popular (denominado não-culto) deve enfeitar a língua, ao continuar preenchendo a língua portuguesa de neologismos, sotaques múltiplos e tantas outras riquezas imateriais. Desse modo, de forma intencional, o falante popular da língua portuguesa será incompreendido pelo seu inimigo, o regulador de suas práticas translíngues. Nego Bispo também ressalta o fundamental papel do tempo cíclico para observar a sociedade (começo, meio e fim), através da confluência de práticas circulares no estilo *Sankofa* (símbolo adinkra que denota olhar ao passado para se entender o presente), reconhecendo a oralidade como primordial mecanismo de fortalecimento do povo negro, que se constitui por trajetórias rotacionais e remissivas e não teorias engessadas que buscam a linearidade e um padrão para tudo. A riqueza para os povos originários está na dúvida, nas múltiplas possibilidades, no incompreensível que é compreendido e na certeza do sobrenatural.

Ao passo que se versa, de maneira preliminar, sobre os aspectos social e espiritual deste trabalho, evidencia-se a necessidade de apresentar os aspectos científicos do trabalho. Sob o esquema dialético de Fanon, que propunha a serem usadas as armas do inimigo a fim de vencê-lo, chega-se à academia, às universidades e a outros ambientes acadêmicos para remodelar as estruturas científicas vigentes. Parte-se à realidade sociolinguística de territórios pretos afrodiáspóricos com base na autoetnografia como método basilar genuíno dos povos originários, tendo em vista a episteme afroameríndia ser sempre intersubjetiva e coletivamente delimitada. Faz-se primordial reconhecer o ser negro como agente, sujeito participativo da construção de nossa história, da história do Brasil. Assim, caminha-se a um processo de reconstrução do ser negro a partir do compartilhamento, do autoconhecimento e do respeito à coletividade ancestral e humanizada em territórios pretos afrodiáspóricos e contra a corrente colonial de tentativa de apagamento de nossa memória.

Para este artigo, decidiu-se falar sobre o candomblé, território preto mais abrangente do país, sendo policêntrico de acordo com suas nações/etnias e que pode ser compreendido como território remanescente de quilombo, de resistência negra e de manutenção da cultura africana e afro-brasileira. Todo terreiro de candomblé centenário foi um quilombo formado por negros escravizados no período colonial/imperial do Brasil e outros terreiros mais jovens são formados a partir de seus descendentes. Ou seja, a perspectiva de Abdias do Nascimento e Andreilino Campos sobre quilombismo e aquilombamento nunca foi tão real e pujante.

Este trabalho adota o desenho metodológico da autoetnografia, baseando-se, primordialmente, em Ellis (2004). Esta autora estabelece que a autoetnografia se desenvolve a partir de abordagens mais tradicionais qualitativas, como a etnografia e a história oral e é influenciada por perspectivas pós-coloniais. Nesse viés analítico, o cientista utiliza sua própria experiência pessoal como parte de seu objeto, a partir de uma reflexão crítica sobre sua vivência e buscando compreender questões mais amplas relacionadas a grupos linguísticos, sociais, culturais e históricos dos quais ele faz parte.

Com isso, este artigo configura-se como uma maneira de combater a falsa ideia de que estudos sérios e caracterizados como científicos devam possuir métodos tradicionais, prezando pela objetividade, imparcialidade e anti-ideologia. Sabe-se que não há escolha sem uma intenção, pois todo fazer científico é baseado em ideologias e crenças pessoais dos pesquisadores. Privilegia-se uma neutralidade cega, em detrimento da subjetividade constitutiva dos seres que formam um corpo social, um coletivo que preza pelas experiências pessoais compartilhadas entre si. A abordagem autoetnográfica na linguística pode contribuir para uma maior diversidade epistemológica na área, rompendo com o tão enraizado paradigma positivista, ao valorizar a perspectiva do observador como uma das fontes legítimas de conhecimento investigativo.

Aliada à perspectiva discutida acima entre teoria sociolinguística e abordagem autoetnográfica, este trabalho possui a tarefa de descrever os principais elementos linguísticos da *Sociolinguística de Terreiro*, estabelecendo esta vertente teórica como uma potente possibilidade de análise para a ciência da linguagem e postulando a *Tambolinguística* como um caminho investigativo teórico-metodológico que pode compreender de uma maneira mais abrangente as particularidades de um território preto afrodiáspórico, sendo seu correspondente o termo *linguística do axé*. O termo *tambolinguística* surge a partir de discussões teóricas sobre a linguagem de ritos e rituais, em Bordieu (1982), e língua de santo, em Pessoa de Castro (1980) e Póvoas (1989).

De acordo com Bordieu (1982), há um equívoco nas formulações saussurianas em realizar uma dicotomia entre a ciência da língua (linguística interna) e a ciência dos usos sociais da língua (linguística externa) e rejeita o argumento de que as palavras fazem “coisas”, como propunha o próprio título da obra do pragmático Austin *How*

to do things with words. Para Bordieu a linguagem ritual não deve ser concebida de forma autônoma, independente das condições institucionais de sua produção e recepção, a ação discursiva (que ele chama de mágica) fornece para a natureza a ação verbal que, através de alguns aspectos, chega ao falante e ao ouvinte, constituindo o que se chama magia social (e linguística, haja vista não há sociedade sem língua(s) nem língua sem sociedade(s)). Ademais, o autor explica que, nesse contexto, é importante compreender as noções de autoridade e legitimidade na práxis do diálogo entre linguagem e ritualística. Sempre há um sujeito autorizado a realizar determinada prática linguística e uma conjuntura de fatores que o legitima a fazê-lo, ao passo que também há sujeitos que assumem outras posições discursivas delimitadas hierarquicamente pela natureza do rito. Dessa maneira, a linguagem ritual está circunscrita e intimamente relacionada a um grupo de aspectos interdependentes que compõem o ritual social.

A magia dos ritos, seja a partir da linguagem verbal ou não-verbal, é ordenada pelo sistema das relações sociais constitutivas do próprio conceito aqui discutido, que está ancorado ao discurso do dito e do não-dito e, ainda, do conteúdo essencial da consciência coletiva e do pensamento humano. Todos os ritos sempre possuem a regra máxima e incorruptível de que o acesso a eles se dará de forma diferente entre iniciados e não-iniciados em cada situação ritualística, característica esta que serve de base para a validade e para o reconhecimento do rito como construto epistêmico na sociedade, que, por sua vez, se constitui em conhecimento linguístico.

O termo neológico *tambolinguística* também se configura como a correlação empírica entre a importância da linguagem rítmica e musical dos tambores para as religiões de matrizes africanas e a alusão ao povo de terreiro como povo do tambor. Assim, faz-se necessária a compreensão da musicalidade como linguagem que, em muitas situações ritualísticas, fala mais que mil palavras, indicando práticas, comportamentos e expressões específicas. Além disso, o termo surge para ressignificar a palavra *tambor* que é concebida algumas vezes na sociedade brasileira como um símbolo negativo do povo negro, com alusão à feitiçaria, tanto que existem no senso comum as expressões pejorativas “tocar um tambor” ou “bater um tambor para alguém”.

Desse modo, tem-se um amálgama inovador de vertentes teórico-metodológicas, construído a partir da clássica e consolidada corrente da ciência da linguagem, a Sociolinguística. Da Sociolinguística parte-se para a Sociolinguística de Contato, que, por sua vez, caminha para a Sociolinguística de Terreiro que, por fim, aponta à *tambolinguística* ou linguística do axé. Assim, tem-se o seguinte esquema, na figura 1:

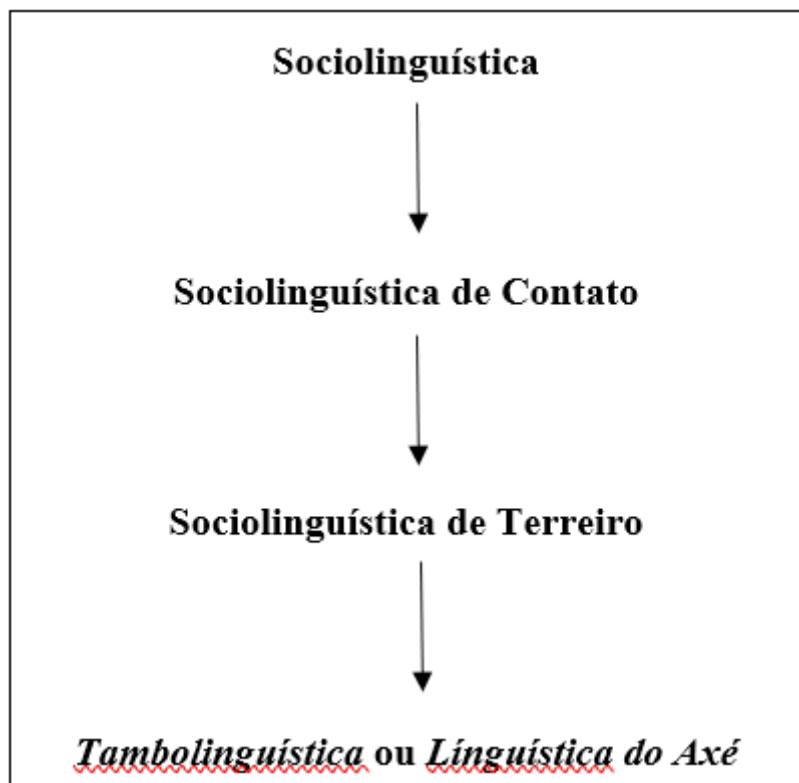


Figura 1: Esquema teórico-metodológico da pesquisa linguística de terreiro.

Fonte: autoria própria.

Este posicionamento investigativo surge como uma nova concepção de análise linguística, a partir da observação do olhar teórico-metodológico que os estudos gramaticais de base prescritiva/normativa se constituíram e, também, alguns estudos descritivos de base estruturalista/gerativista, em que o cerne da investigação científica era a gramática *per se*, sem analisar ou não dar enfoque aos fatores extragramaticais, que seriam a base formadora da própria gramática e, conseqüentemente, de línguas.

Todo esse material é de grande importância para o estabelecimento da Linguística no Brasil e, sobretudo, para a difusão desta área como potência científica. Sobre isso não há dúvidas, porém o que se propõe aqui é uma análise linguística pensando muito mais nos aspectos sócio-históricos, culturais e antropológicos do que em aspectos simplesmente gramaticais de análise de níveis canônicos como fonologia, morfologia e sintaxe. Assume-se esta posição ao compreender que a língua como conceito fundamental da ciência Linguística é a expressão histórica de um grupo de usuários, que falam ou sinalizam, marcada e socialmente em grupos étnicos, dotada de aspectos culturais caracterizadores de comunidades formadas há séculos e que se constituem diariamente, em uma relação de força centrípeta dos usuários em que o eixo de rotação e foco central do movimento é o contato linguístico.

Nesse viés observacional, compreende-se que as investigações em *tambolinguística* vem revelando a importância da memória oral e dos processos de criação e manutenção de tradições religiosas para a história social e cultural do Brasil. Os contatos das línguas africanas com o português, e com outras línguas utilizadas no período escravocrata do Brasil de consolidação do português brasileiro, promoveram um hibridismo linguístico que pode ser observado nos falares dos terreiros de candomblé. Os sinais visuais e sonoros nos terreiros são elementos que têm função fundamental na comunicação entre os seres divinos e humanos, estabelecendo um diálogo que se concretiza no movimento dos corpos, no canto, na música e na dança.

As línguas africanas constituem um patrimônio linguístico e cultural da humanidade que deve ser preservado e valorizado, por sua importância histórica e por seu potencial como instrumento de luta contra a discriminação e a exclusão social. O candomblé é uma religião (para se usar um termo eurocêntrico) que nasceu da experiência do povo africano no Brasil e que se caracteriza pela fusão de elementos culturais de origem africana e indígena, formando uma nova expressão religiosa que é ao mesmo tempo um testemunho da resistência cultural e um modo de construir identidades. O candomblé, na verdade, é uma prática espiritual de ancestralidade dos povos originários do Brasil e não possui dogmas e proibições inquisitórias a partir de um manual de instrução. A experiência de terreiro é um espaço privilegiado para se compreender as relações entre língua, cultura e identidade, pois nesse contexto as práticas discursivas estão imbricadas com as práticas religiosas e sociais e os sujeitos são constantemente desafiados a negociar sua posição em relação aos valores e às normas estabelecidos pela sociedade dominante.

Comunidades que utilizam a língua ritual como forma de resistência e manutenção de tradições culturais têm sido objeto de interesse de profissionais de diversas áreas do conhecimento das ciências humanas, com exceção da Linguística. Nesse sentido, a presente pesquisa, que se insere na perspectiva *tambolinguística* da linguagem, objetiva compreender como a língua ritual do candomblé é utilizada como instrumento de resistência, representação e identidade do povo de terreiro, contribuindo, assim, efetivamente com pioneirismo no rol da linguística. A língua ritual é, antes de tudo, um espaço de luta e resistência, na medida em que reflete a continuidade de práticas e tradições que remontam aos tempos da escravidão, período em que foi necessário manter vivas as crenças, as tradições, a religiosidade e, conseqüentemente, a língua.

A relação entre candomblé e linguagem é um tema complexo e multifacetado. Uma das questões centrais é a preservação das línguas africanas e sua influência no português falado nos terreiros de candomblé. Os cânticos, rezas, orações e invocações são realizados em línguas africanas, muitas vezes sem que os participantes do ritual compreendam seu significado literal, mas entendendo seu valor simbólico e sua importância para a conexão com as divindades e os ancestrais. Outro aspecto importante é a relação entre linguagem e identidade no candomblé. A linguagem utilizada nos rituais é uma forma de afirmar a identidade afro-brasileira e de resistência cultural frente à dominação branca e europeia.

A utilização de línguas africanas e a valorização da oralidade também são formas de afirmação da cultura negra e de resistência à imposição da cultura escrita e letrada, tendo uma dimensão política e social. Ademais, sua utilização como forma de transmissão de conhecimentos e valores pode ser vista como uma forma de resistência ao modelo eurocêntrico de educação. Assim, é importante destacar que a relação entre candomblé e linguagem não é unívoca, mas sim plural e dinâmica. Há diferentes formas de utilização do aporte linguístico nos rituais e

essa utilização pode variar de acordo com o terreiro, a tradição e a região do país, desde a influência da língua portuguesa e de outras línguas até a realidade na prática dos rituais, relação de contato que pode ser vista de formas distintas, dependendo do contexto e da visão de cada praticante.

1. DISCUSSÃO TEMÁTICA

1.1 Os estudos tambolinguísticos de territórios pretos afrodiáspóricos

Retomando a significativa ideia supramencionada, entende-se que não se estuda nem se documenta substancialmente uma língua descrevendo apenas seu sistema intralinguístico e os aspectos gramaticais de análise porque uma língua é muito mais do que apenas um conjunto de regras gramaticais. Ao estudar e documentar uma língua, é importante considerar seu contexto sociolinguístico, histórico, cultural e pragmático. Ao se concentrar apenas nos aspectos gramaticais, a análise linguística perde a riqueza e a complexidade da língua como um todo histórico/social/cultural. Uma das possíveis concepções de linguagem é a de que ela é uma forma de comunicação que se desenvolve em uma determinada comunidade de falantes e é influenciada por fatores culturais, sociais e históricos. Ignorar esses aspectos significa perder informações valiosas sobre como a língua é usada, como ela se adapta e evolui ao longo do tempo, e como ela reflete a identidade cultural de seus falantes.

Portanto, para documentação substancial de uma língua, é necessário serem levados em conta tanto os aspectos intralinguísticos quanto os extralinguísticos, a fim de obter uma compreensão abrangente e precisa do sistema linguístico em questão. Dessa maneira, verifica-se que a concepção de Linguística aqui discutida compõe o rol dos estudos sociais e que somente na interrelação e no contato profícuo entre as ciências dessa grande área é que o conhecimento humano se materializa, se consolida e se renova.

Neste cenário, faz-se importante uma observação de Fanon (1968, p. 26), que diz que “o colonizado descobre o real e transforma-o em suas ‘práxis’, no exercício da violência, em seu projeto de libertação”. Diante dessa realidade de força libertadora, do projeto de justiça social do Sul Global colonizado, parece pertinente promover a reflexão sobre a política aplicada à diversidade linguística no Brasil, bem como dedicar-se à análise da conduta avaliativa (crenças, atitudes, representações e práticas sociais) dos indivíduos envolvidos nessa realidade linguística de prestígio em oposição ao estigma, do não-marcado em detrimento ao marcado. Reconhecer as verdadeiras causas e as condições em que esse fenômeno se concretiza seria, deste modo, uma contribuição para o objetivo de fortalecer a identidade linguística dessas comunidades, desmistificando-as de crenças que vêm perpassando séculos.

Nas comunidades de prática em questão, terreiro-quilombos de candomblé, essa questão pode ser observada a partir dos usos linguísticos serem determinados conforme as funções sociorreligiosas da ocasião. Em um dado contexto informal, se usa o português popular, da periferia; outras vezes se usa um português mais polido, mais próximo à norma padrão, sendo que, neste momento, agregado a itens lexicais estrangeiros do fongbè, do yorubá, do kimbundu do árabe e/ou do francês e, por último, ainda se encontra o uso total dessas línguas estrangeiras, que não são mais estranhas (como em seu sentido etimológico), mas essenciais e necessárias para o devido momento, geralmente uma ocasião litúrgica.

Sobre a relação entre candomblé e linguagem, já se discutiu brevemente, mas, neste momento, objetiva-se aprofundar um pouco mais na temática. Entende-se que uma questão central desta associação é a preservação das línguas africanas e sua influência no português falado nos terreiros de candomblé. A linguagem é um aspecto fundamental para a transmissão e perpetuação das tradições do candomblé, pois é por meio dela que os conhecimentos são transmitidos pela oralidade, tendo uma função simbólica muito forte. Como dito anteriormente, os cânticos, as rezas, as orações e as invocações são realizadas em línguas africanas, muitas vezes sem que os participantes do ritual compreendam seu significado literal, mas entendendo seu valor simbólico e sua importância para a conexão com as divindades e ancestrais.

Do ponto de vista linguístico, o candomblé é um construto de análise produtivo para a sociolinguística e um dos pilares da *tambolinguística*, pois apresenta uma série de características que desafiam as teorias linguísticas tradicionais. Por exemplo, as línguas usadas no candomblé são altamente ritualizadas e codificadas, com um vocabulário específico e uma gramática própria. Além disso, é usada para fins específicos, como a invocação de espíritos e a realização de cerimônias religiosas, o que as torna formas de línguas bastante especializadas.

Os mecanismos linguísticos do candomblé apresentam uma série de desafios interessantes para os estudiosos da variação linguística e do multilinguismo, a partir de termos da Sociolinguística, porque os elementos extrassistêmicos nessas comunidades linguísticas de práticas são tão essenciais para a manutenção do grupo social que influencia e interfere no sistema linguístico variável dos territórios em questão. Há desafios que interessam profissionais que sabem lidar com a diversidade e se familiarizam com a relação transdisciplinar, haja vista ser impossível compreender as línguas de terreiro sem observar aspectos da Filosofia, Sociologia, Antropologia, Etnologia, Geografia e, sobretudo, da História.

Como o candomblé é praticado em todo o Brasil, a linguagem utilizada no candomblé varia de acordo com a região e com as línguas africanas de origem dos praticantes. Além disso, a linguagem do candomblé é frequentemente usada em contextos multilíngues, em que os praticantes do candomblé precisam se comunicar em português e em línguas africanas ao mesmo tempo. Desse modo, o candomblé configura-se como uma forma de expressão linguística fundamentada pela ancestralidade e marcada historicamente pela população brasileira, que a construiu, ao passo que o português brasileiro era formado em território nacional.

Outro viés de análise sobre essa relação entre língua e religião consiste em conceber a língua como um produto e ao mesmo tempo um produtor da sociedade em que é usada, refletindo as relações de poder, as normas, os valores e as identidades culturais dos falantes. No caso do candomblé, a língua é um elemento central na expressão e na vivência da religião. As línguas africanas, em especial o yorubá, o kimbundu e o fon, foram trazidas pelos escravos para o Brasil e se mantiveram vivas e ativas nas práticas religiosas do candomblé. Essas línguas, além de estarem presentes na comunicação entre os membros da comunidade, são também usadas em cânticos, rezas, invocações e demais rituais. Portanto, mais uma vez para se fixar nesta perspectiva, a língua é uma forma de manutenção e transmissão da tradição e da cultura do candomblé. A sua presença nas práticas religiosas é fundamental para a construção da identidade cultural dos adeptos, bem como para a sua resistência e luta contra a opressão histórica e cultural que sofreram.

Além disso, a língua no candomblé também é um elemento de diferenciação social e de poder. Existem variações linguísticas que distinguem diferentes nações de candomblé, como o yorubá, na nação Ketu, Ijexá, Efon ou Nagô, o kimbundo e kikongo na nação Angola e o fongbe e ewegbe na nação Jeje, sendo cada uma dessas nações mantenedor de sua própria tradição e história. O domínio da língua por parte dos líderes religiosos, e dos seguidores, é uma forma de afirmação da sua autoridade e prestígio dentro do terreiro. Outra perspectiva teórica que pode ser aplicada à relação entre candomblé e linguagem refere-se à da análise do discurso, pois nesse viés teórico a língua é concebida como um elemento constitutivo da ideologia e do poder e as suas formas de uso são analisadas a partir das relações sociais e discursivas em que estão inseridas.

No candomblé, a língua é usada de forma simbólica e ritualística, e as suas formas de uso refletem as relações de poder entre os adeptos, bem como as suas crenças e valores. Por exemplo, as rezas e as invocações em línguas africanas são uma forma de estabelecer uma conexão espiritual com os ancestrais e com os orixás, e a sua pronúncia e entonação são cuidadosamente ensinadas e mantidas pela tradição oral. Assim, a relação entre candomblé e linguagem é complexa e multifacetada, envolvendo elementos culturais, sociais, históricos e discursivos. Essa relação pode contribuir para uma melhor compreensão da língua como fenômeno social e cultural, bem como para a valorização e preservação das tradições e identidades culturais afro-brasileiras.

Desse modo, portanto, a prática linguística dos falantes do candomblé deve ser analisada como uma manifestação do uso social da linguagem, sendo necessário compreender as variáveis sociais, culturais e históricas que a influenciam. Por exemplo, a análise *tambolinguística* dos estilos de fala presentes no candomblé é fundamental para entendermos como a identidade linguística se constrói e se expressa nesse contexto. O candomblé funciona como um espaço de manifestação cultural e religiosa de matriz africana que possui uma língua própria, que se distingue do português padrão e representa uma resistência linguística e cultural dos povos negros, se relacionando com a construção das identidades, bem como com as dinâmicas sociais e políticas da sociedade brasileira.

O candomblé pode ser visto como um território onde a língua portuguesa e as línguas africanas dialogam, se misturam e criam sentidos, novos modos de ver e compreender o mundo. Neste território, há espaços em que a linguagem é vivida em sua plenitude, em que as palavras são encantadas e dotadas de poder, em que a linguagem é um meio de comunicação com os deuses e de afirmação da identidade cultural e social do povo de santo. Sendo a língua no candomblé um espelho da cultura e, ao mesmo tempo, o reflexo de uma ritualística própria construída por mãos e mentes negras africanas no Brasil, entende-se que os espaços comunicativos deste território sejam

preenchidos por um sistema de signos que articula as dimensões simbólicas, estéticas, emocionais e cognitivas da linguagem e do rito. Trata-se de uma forma de comunicação entre os fiéis, os ancestrais, as divindades e o universo, e por isso é carregada de significados e emoções.

A linguagem ritual é uma expressão da cultura afro-brasileira e da resistência do povo negro diante da opressão e da discriminação. Ela é uma forma de afirmar a identidade e a dignidade do povo de santo e de manter viva a tradição e a memória dos ancestrais. Bonvini (2014, p. 51) quando trata das línguas rituais, também chamadas de cultuais, diz:

As línguas cultuais foram empregadas, desde o século XIX, nos cultos ditos afro-brasileiros. Estes são principalmente de dois tipos: os da espécie candomblé, mais próximos da tradição africana, e os da espécie umbanda, que justapõem diversas tradições, africana, indígena e europeia (catolicismo e espiritismo). Os candomblés, segundo suas subdivisões internas (nago-queto, jeje, angola...), empregam diversas línguas: iorubá (majoritária), eve-fon (jeje), quimbundo-quicongo (angola)..., que são consideradas como marcas identitárias utilizadas da mesma maneira que os rituais, para distinguir as diferentes sortes de culto. No plano linguístico, trata-se mais de formas pidginizadas, em razão da proveniência de seu fundo lexical e da ausência do funcionamento gramatical característico da língua epônima de referência. O acesso a elas é, na verdade, difícil pelo fato de serem reservadas, no mais das vezes, aos iniciados. Elas servem de suporte ao ritual: cânticos, saudações, nomes-mensagens de iniciados. Destinam-se também à comunicação no interior da comunidade cultual.

O autor prossegue na definição e classificação de línguas específicas do contato afro-brasileiro e chega às denominadas línguas secretas, evidenciando sua função de substituição simbólica, em que o seu uso se dava, principalmente, para diferenciar a fala do negro da do branco, a língua do africano em diáspora/afro-brasileiro e a língua de seu inimigo e algoz. Assim aponta Bonvini (2014, p. 51): “Elas têm em comum o fato de ser uma espécie de código secreto que serve, de preferência, como meio de ocultar as conversas, principalmente em presença de estranhos”. Muito detalhadamente, o teórico expõe que as línguas africanas historicamente foram atestadas pela oralidade, o que não de todo verdade, haja vista as inscrições e escritas de povos originários como os keméticos e kushitas, Egito e Etiópia.

Ao passo que se estuda sobre a relação entre candomblé e linguagem, chega-se, felizmente, aos pressupostos da professora Yeda Pessoa de Castro. A autora versou, dentre muitos temas africanistas, sobre a língua mina-jeje no Brasil, principalmente em Minas Gerais, sob a obra gramatical basilar de Costa Peixoto. Segundo a autora, a presença da língua mina-jeje no português do Brasil, desde o período colonial até os dias atuais, não pode ser negada e deve ser vista como parte integrante da história da formação do português falado no Brasil. Ademais, existe a máxima de que os africanos que foram trazidos para o Brasil como escravizados trouxeram consigo suas línguas, que foram adaptadas e modificadas para se comunicar com outros africanos e com os colonizadores portugueses, ou seja, o processo dinâmico do contato linguístico produzindo uma diversidade sem-fim de variedades linguísticas.

No candomblé, a língua dos jeje é utilizada como língua sagrada, pois é a língua das divindades voduns de etnia mina, mahi, savalu, mudubi etc. Essa língua possui características próprias, diferentes das do tronco Banto (kimbundu e Kikongo, principalmente) e do yoruba, família delto-benuica. Há diferenças específicas entre etnias dos jeje, mas como são tipológica e historicamente semelhantes e congruentes, no Brasil, se tornou uma língua só, considerada a língua da nação jeje, do povo fon, em geral. A influência dessa língua em estruturas fonéticas, lexicais e sintáticas é facilmente encontrada em falares populares das variedades do português brasileiro do recôncavo baiano (BA), da baixada fluminense (RJ), da baixada maranhense e Vale do Itapecuru (MA) e de Minas Gerais.

Yeda Pessoa de Castro assume a posição de um dos maiores nomes de intelectual que observou as relações raciais em diálogo com a linguagem, pesquisou os meandros gramaticais do Português Brasileiro a partir do aporte africano. Ela foi a primeira brasileira a defender uma tese de pós-graduação em uma universidade africana e, sem discussão, é a pioneira quando se trata dos estudos de contato linguístico entre o português e línguas africanas no Brasil e, de forma geral, da constituição sócio-histórica dessa variedade linguística. Dentre algumas obras, se destacam Pessoa de Castro (1980, 2001).

Além da professora Yeda, existe o intelectual Ruy Póvoas, que tratou de etnografar a vida cotidiana de mães e pais de santo do sul da Bahia, relatar o poder curativo das ervas como contribuição afro-indígena para a cultura brasileira e a relação profícua entre o português brasileiro e as línguas africanas, com destaque ao nagô, sua vertente espiritual. Póvoas (1989, 2002) resume o significado social que o homem negro possui na sociedade, desde a importância de seu corpo sobrevivente como resposta imperante ao sistema escravocrata que o tem como

alvo principal até a essência de seu conhecimento milenar, herdado pelos seus ancestrais divinizados, que o dignificam em toda sua espiritualidade, que é sua filosofia de vida e não mera religião.

De acordo com Póvoas (1989), a *língua do santo* é uma expressão usada no contexto do candomblé para se referir à comunicação entre as divindades (Orixá-Nigéria, Vodun-Benin e Nkisi-Congo e Angola) e os fiéis durante as cerimônias religiosas. Essa comunicação pode ocorrer por meio de diversos recursos linguísticos, como cânticos, gestos, danças e palavras em línguas africanas. Essas foram incorporadas à língua portuguesa através de diversos processos de adaptação linguística, como aportuguesamento da pronúncia, alteração da grafia, redução ou ampliação do significado original, entre outros mecanismos.

Além disso, a expressão *língua do santo* também pode se referir ao uso de uma linguagem específica e simbólica pelos praticantes do candomblé para se comunicarem entre si, como uma língua secreta, fora do ritual. Essa língua é marcada por uma grande riqueza de metáforas e símbolos e é fundamental para a compreensão e transmissão dos valores e tradições dessa religião. Compõe-se por um vocabulário que inclui palavras de variadas origens de África (geralmente banto, fon e yorubá), muitas delas de difícil compreensão para quem não está familiarizado com a religião. Além disso, a pronúncia dela também apresenta diferenças em relação ao português, com destaque para os elementos suprasegmentais, a entonação e a cadência das palavras, uma aproximação significativa das línguas tonais, característica fundamental das línguas africanas em destaque neste artigo.

Embora não seja uma língua oficialmente reconhecida, a *língua do santo*, *língua do candomblé*, *língua ritual*, *língua sacra*, *língua secreta* é uma manifestação cultural importante, que contribui para a preservação das tradições afro-brasileiras e para a diversidade linguística do país. Essa variedade de denominações para a *língua do candomblé* depende do olhar teórico-metodológico que será adotado para sua análise, mas, neste estudo, assume-se a ideia de serem nomenclaturas sinônimas, por apresentarem aspectos característicos similares e a mesma essência constitutiva. A partir da construção do discurso ritualístico, destacam-se elementos linguísticos fundamentais para o objetivo cerimonial, pois é por meio desses que se estabelecem as relações entre os seres humanos e as divindades, e entre os próprios participantes do culto. Há a extrema importância da oralidade e da musicalidade na formação dos espaços pretos que conceptualizaram esta língua, sendo ela não apenas uma forma de comunicação, mas também de expressão social marcada historicamente e construída pelas etnias africanas que aqui no Brasil chegaram, com suas manifestações culturais.

De acordo com Póvoas (1989, p. 71):

Um terreiro é uma comunidade com vida própria e que procura manter sua língua(gem) própria e particular. Simultaneamente, porém, sua população pertence a uma comunidade mais ampla, de estrutura capitalista, a sociedade brasileira, que possui uma língua desenvolvida, culta, de expressiva literatura. Considere-se também que, em pleno período colonial, já o português se impunha como língua dominadora sobre os falares crioulos. Sabiamente, candomblé recolheu sua língua(gem) e a manteve intramuros, manejando-a nos rituais, no diálogo com as divindades e na conversa entre os iniciados que se dedicavam aos segredos do culto.

O respeito, o preceito e o segredo foram responsáveis pela transmissão dessa cultura que exigia a conservação da língua africana. Ainda que o orixá entenda a língua portuguesa, as empatias com o *ase* das divindades são alcançadas somente com o manejo da língua(gem) africana. Os efeitos mágicos não são conseguidos em português e tanto é assim que, mesmo sendo portuguesa a sintaxe da frase, há uma acentuada interferência lexical do nagô, sacralizando o enunciado. Deixando de haver a interferência lexical, uma outra há de se dar: a interferência semântica, a fim de patentear a sacralização.

Essa concepção sobre a realidade *tambolinguística* de terreiros se baseia na concepção do par língua-religião como uma tradição mítica que possibilita muitos fatores e aspectos. Essa confluência parte do engendramento de pensamentos e vai até a atuação do homem, com suas trocas sociais, em um tempo cíclico, diferente da lógica social do ocidente, em que há regularidade e ordem estática dos elementos de trocas simbólicas e práticas sociais, desde o comportamento humano às operações de ideologias.

Para Póvoas, a partir dessas pesquisas de *tambolinguística*, leitores diversos poderão ter acesso a uma realidade linguística somente compartilhada com os de dentro do culto, até então. Assim, cabe aos de dentro expor partes de sua riqueza vocabular, à medida que lhes é permitido, com limites obedientes às regras da religião, sobretudo hierárquicas. Dessa maneira, compreende-se que a *língua do santo* é um construto heterogêneo de línguas africanas e portuguesa, resultado do processo histórico de escravidão e colonização que marcou a formação cultural e linguística do Brasil. A partir do contato entre as diferentes culturas e línguas, houve uma mescla e adaptação de palavras, expressões e estruturas linguísticas, dando origem a uma língua única e particular. A utilização da *língua do santo* no candomblé tem um valor simbólico e religioso muito forte, pois

representa a conexão com a ancestralidade e com os orixás, sendo uma forma de manter viva a tradição e a cultura africana no Brasil. Além disso, é uma forma de resistência e afirmação da identidade negra, que foi (e ainda é) historicamente marginalizada e discriminada.

No universo da espiritualidade do candomblé (que a branquitude denominou e categorizou como religião), a palavra é vista como uma força, como um elemento capaz de gerar ações concretas. A linguagem do candomblé, no entanto, não é uma língua isolada, nem estática, nem é de uso exclusivo do culto. É uma linguagem em permanente evolução, que se alimenta dos contextos sociais e culturais em que está inserida e que incorpora novas palavras e novas formas de expressão, sobretudo de outros cultos afroameríndios. A língua do candomblé é uma língua mágica, que utiliza o poder da palavra para produzir efeitos no mundo, ela foi forjada a partir de uma experiência coletiva triste e resistentemente significativa, que foi a escravidão. Ou seja, trata-se de uma língua que carrega em si a marca da diáspora africana, da luta pela sobrevivência e da manutenção das riquezas basilares dos povos africanos: ancestralidade, disciplina e hierarquia.

Para se compreender a linguagem ritual, que engloba a língua do santo e outros fatores mais congruentes ao culto como a musicalidade, os gestos, a temporalidade cíclica, a movimentação corporal e o silêncio, destaca-se a importância dos cânticos, das orações e dos toques dos atabaques para a criação de uma atmosfera propícia à comunicação com as divindades. Acredita-se que esses elementos são capazes de evocar a presença divina no ambiente, pois o orixá/vodun/nkisi é, por excelência, o mestre da palavra. Todo o ritual é expresso por meio da palavra falada, que é o instrumento que permite ao sacerdote e aos membros do culto estabelecer o contato com o sagrado. No terreiro, a língua do santo é o meio de produção de uma experiência religiosa, que une os sujeitos participantes em uma mesma experiência de mundo. Ela é um elemento central da expressão cultural do candomblé.

A língua é a presença da história, da tradição e da cultura de um povo, é a sua marca mais forte e significativa, tanto que a Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ) instituiu a língua yorubá e a língua dos jeje (fon, ewe, mina...) como patrimônios históricos imateriais do estado do Rio de Janeiro, sob a lei nº 8085, de 28 de agosto de 2018, e lei nº 9096, de 13 de novembro de 2020, respectivamente. Cabe notificar que o projeto de lei da língua Jeje, criado pelo deputado estadual Átila Nunes, recebeu o parecer e a consultoria formalizada crítica e confidencial do autor desta investigação, a partir de observações e análises feitas através da troca de correspondências (projeto de lei nº 4455, de 10 de outubro de 2018).

Dessa maneira, observa-se que a língua do candomblé é, sobretudo, um mecanismo funcional de memória coletiva do povo negro de terreiro, um dispositivo ancestral super atual e tecnológico, mas que se moldou historicamente, se adaptando em meio a tantos embates e conflitos de sobrevivência de seus falantes. Trata-se de uma religião que se expressa, fundamentalmente, por meio da palavra falada e cantada, sendo ela o veículo mais importante da religião, o meio pelo qual se estabelecem as relações entre os seres humanos e os deuses. A língua do santo, nesta concepção, é o poder, pois com ela o sagrado é despertado e os conhecimentos são transmitidos de geração em geração.

1.2 Compreendendo a abordagem autoetnográfica

Observa-se que a autoetnografia tem sido utilizada em trabalhos linguísticos que exploram questões de raça e etnicidade. Entre falas, silêncios e memória, é permitido ao pesquisador examinar suas próprias experiências de racismo, explorar as dimensões pessoais e subjetivas da relação entre raça e linguagem, bem como as implicações políticas e sociais dessas experiências para sua identidade e para a sua relação com a cultura e a sociedade. Já se compreendeu que a autoetnografia traz como marca a possibilidade de apresentar uma narrativa de si, de suas experiências pessoais e coletivas, construindo-se como um relato de vida que se mostra ao mesmo tempo singular e múltiplo. Desse modo, verifica-se que esta abordagem se encaixa perfeitamente na temática deste trabalho, haja vista que as práticas linguísticas no candomblé evidenciam a centralidade da língua para as relações sociais, culturais e religiosas da comunidade.

Opta-se por tal abordagem por ela constituir-se como um recurso teórico-metodológico para as práticas discursivas e linguísticas em contexto de comunidades marginalizadas, na medida em que direciona os profissionais da ciência a vivenciarem e refletirem sobre suas próprias experiências em um ambiente social específico, estando imersos em seu próprio objeto de verificação. Por exemplo, a noção de tempo cíclico

encontrado no candomblé ensina que o passado e o futuro estão sempre em diálogo e influenciando o presente e, ainda, que a linguagem é uma forma importante de manter e recriar essas conexões temporais. Nesse contexto, a autoetnografia pode ser vista como um meio de reivindicar a agência de sujeitos que, historicamente, não possuem uma posição de poder na sociedade.

No contexto do candomblé, a autoetnografia pode ser usada para explorar a religiosidade, a identidade e as relações (sociais e linguísticas) entre os praticantes da espiritualidade em questão. Aliada à perspectiva discutida acima entre teoria sociolinguística e abordagem autoetnográfica, este trabalho descreve os principais elementos linguísticos da *sociolinguística de terreiro*, estabelecendo esta vertente teórica como uma potente possibilidade de análise para a ciência da linguagem e postulando a *tambolinguística* como um caminho investigativo teórico-metodológico que pode compreender de uma maneira mais abrangente as particularidades de um território negro afrodiaspórico.

Inicialmente, convém definir e contextualizar o termo “autoetnografia” e situá-lo na linha do tempo dos métodos científicos das ciências humanas. O conceito metodológico consagrou-se em Ellis (2004), mas encontra-se, pioneiramente, em Heider (1975), Goldschmidt (1977) e Hayano (1979). De forma ainda pouco desenvolvida, mas apontando paradigmas qualitativos inovadores, os cientistas Karl Heider, Walter Goldschmidt e David Hayano remodelaram as estruturas engessadas da ciência moderna, contribuindo à contemporânea. Inicialmente, essas obras surgem em explorações científicas da Universidade de Chicago, sob as áreas de Fenomenologia, Etnometodologia e Sociologia Existencial, com estudos nos quais membros de sua própria cultura relatavam seus costumes e suas práticas, sem precisarem da intervenção do cientista não participante daquela realidade social, que era concebido como um ser estranho ao meio e possível problema futuro para a referida comunidade.

Tenta-se fugir de padrões colonialistas, o antropólogo podendo ser membro do grupo a ser estudado, rompendo com o padrão científico que recomenda o não envolvimento com tal grupo, a fim de manter a neutralidade do investigador (visão positivista e basilar das ciências naturais, principalmente). O autoetnógrafo é um estudioso das ciências humanas que conduz e escreve etnografias sobre seu próprio povo, assim, sobre si mesmo, sendo este a parte formadora de uma comunidade, no sentido mais tenro da palavra, em alusão a tudo que se é comum ao coletivo.

Ellis, Adams e Bochner (2011) argumentam que dizer que não há espaço para a subjetividade nos estudos científicos é uma questão insustentável e sem sentido, tendo em vista que o que ocorre em todo tipo de investigação, de uma maneira ou de outra, é o envolvimento dos pesquisadores em todas as etapas da execução da pesquisa. Algumas perguntas surgem e devem ser respondidas:

1. Quem decide o porquê estudar e pesquisar determinada área?
2. Quem seleciona o que pesquisar, os objetos que serão observados?
3. Quem busca o seu problema de pesquisa e o define como um fato investigável?
4. Quem formula as hipóteses, baseadas em incertezas?
5. Quem escolhe como pesquisar, os métodos a serem utilizados?
6. Quem opta em quem deve se basear, as teorias a serem adotadas?
7. Quem define onde se fazer a pesquisa e o porquê de tal espaço?
8. Quem coleta os dados?
9. Quem manipula os dados obtidos de programas de *software*?
10. Quem organiza os dados, elegendo e selecionando uns e não outros?
11. Quem percebe quais instrumentos devem ser utilizados para interpretação dos resultados?
12. Quem compreende quando chega o encerramento do estudo, que se deve dar uma pausa?

Obviamente, sabe-se que o agente de todos os verbos dessas perguntas trata-se do pesquisador, que, indiscutivelmente, está submetido a sua subjetividade no fazer científico, ele é o responsável de todo proceder da pesquisa e suas escolhas e decisões remetem a interesses pessoais. Muitos deles, por tentarem se basear em pressupostos conservadores, positivistas cartesianos, e na busca de se assumir um perfil padrão de cientista, não reconhecem o fato de que todos seus trabalhos possuem características subjetivas e até os detalhes objetivos são selecionados a partir de observações pessoais.

Assim, com essas indagações, é possível refletir sobre o fazer científico e, especificamente, sobre os papéis do estudo linguístico e as funções do especialista em linguagem. Este não se categoriza como o detentor da episteme produzida em seu trabalho, mas um construtor de um conhecimento formado, cultivado e moldado por muitas mãos e visões, em um trabalho coletivo, haja vista que um estudo não pertence a somente uma pessoa, pois muitas vozes e leituras surgiram anteriormente para a concepção de um determinado posicionamento e perspectiva.

Diante dessa discussão, traz-se a descrição de autoetnografia de Bochner (2014, p. 53) para corroborar com a discussão:

a autoetnografia é uma expressão do desejo de tornar a pesquisa científica social em uma prática não alienante, na qual eu (como pesquisador) não preciso suprimir a minha própria subjetividade, onde eu possa me tornar mais conectado com as expressões subjetivas sentidas pelos outros, onde eu sou livre para refletir as consequências do meu trabalho, não apenas pelos outros, mas também por mim mesmo, e onde todas partes do meu ser – emocional, espiritual, intelectual, corpórea, e moral – podem ter voz e ser integradas ao meu trabalho.

Nessa perspectiva, em que se discute sobre a cientificidade do desenho metodológico, cabe mencionar os pressupostos de Boaventura de Souza Santos, um dos principais estudiosos da decolonialidade e do culturalismo na pós-modernidade. O pensador destacou em 1987, em seu livro *Um discurso sobre as ciências*, o novo paradigma científico que se estava construindo, principalmente para as ciências humanas, em que toda produção de conhecimento tem o olhar e a observação do cientista em si, com foco em autorreferencialidade.

Desse modo, cita-se Souza Santos (1995, p. 53):

Hoje sabemos ou suspeitamos que as nossas trajetórias de vida pessoais e coletivas (enquanto comunidades científicas) e os valores, as crenças e os prejuízos que transportam são a prova íntima do nosso conhecimento, sem o qual as nossas investigações laboratoriais ou de arquivo, os nossos cálculos ou os nossos trabalhos de campo constituiriam um emaranhado de diligências absurdas sem fio nem pavio. No entanto, este saber, suscitado ou insuscitado, corre hoje subterraneamente, clandestinamente, nos não-ditos dos nossos trabalhos científicos. No paradigma emergente, o carácter autobiográfico e auto-referenciável da ciência é plenamente assumido. A ciência moderna legou-nos um conhecimento funcional do mundo que alargou extraordinariamente as nossas perspectivas de sobrevivência. Hoje não se trata tanto de sobreviver como de saber viver. Para isso é necessária uma outra forma de conhecimento, um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos una pessoalmente ao que estudamos.

Baseando-se neste posicionamento científico do autor, compreende-se que, sem dúvidas, as histórias de vida pessoais e coletivas exercem influências sobre as práticas científicas e essas histórias são elementos estruturadores que elegem a narração, descrição de temporalidades e espacialidades dos sujeitos, como premissa para o fazer científico. Paralelamente, tem-se o entendimento de ciência emergente, que Souza Santos (1995) postula como aquela em oposição aos paradigmas engessados, sistemáticos, duais, prescritivos e imutáveis, baseados no positivismo cartesiano.

Assim, o novo paradigma científico trata-se da ciência que contempla os fatores inerentes aos seus pesquisadores, como as emoções, as necessidades e os contextos de cada um. Os sujeitos que fornecem os dados que serão analisados não são meros informantes, mas participantes ativos da investigação e parte fundamental da consolidação dessa ciência. Os sujeitos são seres contextualizados e, através dessa concepção, esses contextos formam o *locus* de análise e de observação, assim como as subjetividades e alteridades do próprio sujeito, que está inserido nos referidos contextos.

A partir dessa problemática, vale evidenciar que quando o cientista se envolve ao que estuda, ele contempla o conhecimento, o teoriza, o vê e revê, o investiga, reflete sobre ele e o repensa, além de poder reconstruir tudo que já se estabeleceu como “verdade”, na certeza de que os conhecimentos provenientes das práticas do pesquisador-sujeito-objeto da pesquisa são fluidos e multifacetados e estão em processo de construção e transformação. A autoetnografia é uma maneira de o profissional ser objetivo em sua subjetividade, ela é uma forma de olhar para a experiência pessoal em termos culturais e políticos, um processo reflexivo no qual o se examina criticamente a si mesmo e à cultura na qual está imerso.

Essa metodologia envolve escrever sobre experiências pessoais e culturais com a intenção de compreender a si mesmo e os outros, a cultura e a sociedade. Assim, o investigador utiliza sua própria experiência pessoal como objeto de sua prática exploratória. A partir de uma reflexão crítica sobre sua vivência, ele busca compreender questões mais amplas relacionadas a grupos sociais, culturais e históricos dos quais ele faz parte.

Conforme Goldschmidt (1977) defende, o uso do termo *autoetnografia* pode ser usado para retratar todas as etnografias, ao passo que todo estudo autoetnográfico possui um posicionamento interpretativista com características específicas da etnologia. A partir da grafia (processo de escrita e de análise observacional de uma área), com trabalho de campo e observação-participante, além de narrativas identitárias, reflexão autobiográfica, relatos de experiências, exposição de testemunhos e um levantamento de memórias. A autoetnografia é uma abordagem que desafia as dicotomias, sobretudo a de sujeito e objeto, pois o sujeito observador se coloca no centro da investigação, utilizando sua própria experiência como fonte de dados e tendo como base a construção narrativa do eu, a reflexividade e a subjetividade.

Como discutido anteriormente, a bilateralidade/dicotomia entre concepções científicas é uma maneira bastante improdutiva e ineficaz de produzir conhecimento, sobretudo ao que se refere à sabedoria popular e milenar dos povos originários da humanidade e que, obviamente, conviveram com a ciência sendo sua vida diária, sua naturalidade e não mero objeto de análise e observação. A produtividade deste método é significativa a ponto de ser encontrado em diversas áreas científicas, como as ciências sociais, a educação, a sociologia, a comunicação, a antropologia, a geografia, a liderança empresarial, a economia, o serviço social, a psicologia social e a ciência política. A figura 2 evidencia isso, mostrando o crescimento dessas pesquisas de 2008 a 2018:

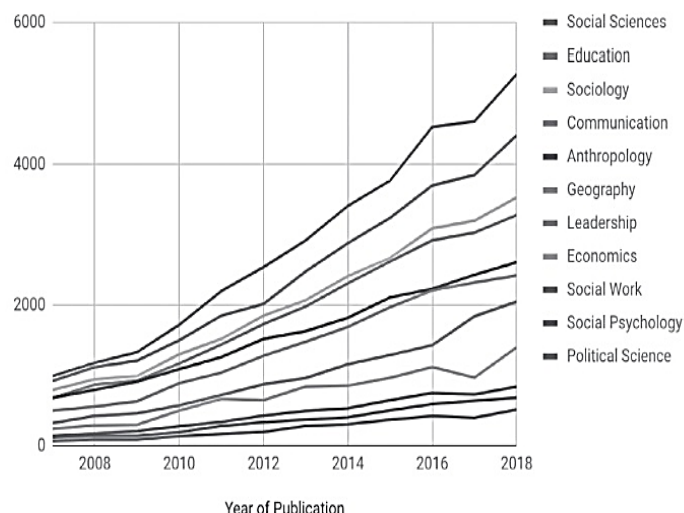


Figura 2: Crescimento da Autoetnografia nas ciências humanas entre 2008 e 2018. Fonte: Chang (2022, p. 54) baseado no Google Scholar.

No Brasil, na área da educação e nos estudos da linguagem, sobretudo pelos vieses da Linguística Aplicada, a autoetnografia tem se difundido com destaque e relevância. Um importante número da Revista Veredas, volume 22, de 2018, denominado “Autoetnografia em Estudos da Linguagem e áreas interdisciplinares” apresentou à comunidade acadêmica catorze trabalhos acadêmicos sobre esse método, até então pouco difundido na Linguística do Brasil, assumindo o pioneirismo. Assim, cita-se um dos artigos, denominado *Dizer-se. Narrar-se. Etnografar-se*:

autoetnografia talvez seja, no discurso acadêmico, o narrar de histórias outras, um espaço de presença das vozes do Sul, do subalterno que fala, de quem antes não dizia. A autoetnografia não é a forma de produzir pesquisa que inaugura práticas dessa natureza. Contudo, acredito que, com ela, uma voz que problematiza as suas próprias vivências, que leva ao tecido do texto os seus episódios de vida, as suas feridas, as suas alegrias, as suas dúvidas enquanto indivíduo do mundo emancipa-se. A autoetnografia incorpora semânticas que dão parcialidade, implicação, posicionamento e subjetividade ao fazer epistemológico. (...) A academia já não é a mesma. O desvio está por aí, ocupando espaços tidos como de prestígio, discursivizando suas vidas, problematizando suas feridas e potencializando suas conquistas. (Cristóvão, 2018, p. 268)

O desenho metodológico aqui traçado permite uma reflexão sobre as próprias experiências linguísticas e culturais, bem como sobre as implicações políticas e sociais dessas experiências. Assim, compreende-se que a narrativa autobiográfica pode desempenhar um papel importante na linguística, especialmente nas que visam investigar a relação entre a linguagem e a identidade pessoal e coletiva. Ela pode ser utilizada como uma forma de geração de dados em si mesma, permitindo que se obtenham informações detalhadas sobre a vida e a

linguagem dos participantes. Essas informações podem ser analisadas qualitativamente para identificar temas recorrentes e padrões de linguagem.

No entanto, segundo Cristóvão (2018), é importante que os pesquisadores reconheçam e levem em consideração as complexidades éticas e metodológicas envolvidas na utilização de narrativas pessoais. Isso inclui o consentimento informado dos participantes, a proteção da privacidade e confidencialidade e a consideração cuidadosa das questões de poder e representação.

A pesquisa autoetnográfica na linguística é baseada na ideia de que a experiência pessoal é uma fonte válida e legítima de conhecimento. Essa abordagem metodológica tem suas raízes na antropologia, de acordo com Cristóvão (2018), mas tem sido cada vez mais utilizada em outras áreas, como na linguística. Para realizar esta investigação na linguística, deve-se estar disposto a refletir criticamente sobre suas próprias experiências e identidades, buscando compreender como elas são construídas e como influenciam sua relação com a linguagem. Ademais, se faz necessário que o cientista utilize diversas técnicas para gerar e analisar os dados, incluindo diários, entrevistas, memórias e outras formas de narrativa.

Por outro lado, em acréscimo, este tipo de pesquisa pode ser uma forma de engajar os estudantes em pesquisas que tenham significado pessoal e relevância social, como esta que possui como um de seus objetivos alcançar justiça social, reconhecimento de povos invisibilizados historicamente e socioculturalmente e, sobretudo, a reparação de direitos de uma etnia. Tudo isto a partir da produção epistêmica do autor deste trabalho por meio de suas experiências, narrativas, observação do mundo e participação na sociedade, ou seja, a constituição da autoetnografia.

Ao indicar que os estudantes utilizem suas próprias experiências como objeto, o método autoetnográfico pode aumentar a motivação dos estudantes e possibilitar que eles se sintam mais conectados com o processo de análise teórico-metodológico. Assim, se pode contribuir para uma maior diversidade epistemológica na área, ao permitir que vozes e perspectivas que muitas vezes são marginalizadas na produção de conhecimento tenham espaço e visibilidade. Isso pode contribuir para uma produção de conhecimento mais inclusiva e para uma maior compreensão das complexidades e diversidades das experiências humanas em relação à linguagem.

Sob tal perspectiva, é possível utilizar essa abordagem a fim de observar e analisar a dinâmica de poder envolvida em situações de contato linguístico. Isso porque este fenômeno muitas vezes ocorre em contextos de desigualdade social, econômica e política, o que pode levar a situações de conflito e dominação. Ao usar o estudo autoetnográfico para explorar as experiências de contato linguístico em contextos de desigualdade, os estudiosos podem examinar suas próprias posições de poder e privilégio em relação a outras línguas e culturas, bem como as experiências de marginalização e opressão de outros membros de suas comunidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo propôs uma possibilidade teórica inovadora em relação à área de contato linguístico com ênfase em questões étnicorraciais e históricas e em diálogo com a espiritualidade. Apresentou-se um caminho de análise e observação linguística transdisciplinar, que compreende o necessário aprofundamento científico entre racialidade negra e linguagem, haja vista o pilar fundamental para se entender as africanidades seja conceber sua religiosidade ancestral. Esta nova área de conhecimento, intimamente atrelada à sociolinguística se denomina *tambolinguística* e caracteriza-se como uma vertente transdisciplinar das ciências humanas, com enfoque à ciência da linguagem. Dessa maneira, foram observados territórios afrodiaspóricos brasileiros, com destaque a terreiros de candomblé e foi possível delinear desenhos metodológicos a partir da abordagem autoetnográfica, rompendo com modelos investigativos eurocêntricos (cartesiano e positivista).

A experiência do cientista é exposta nesta investigação, em contato com a diversidade cultural, étnica e linguística dos terreiro-quilombos de candomblé que se convive há vida toda. Foram abordados aspectos relativos à etnografia, à autoetnografia e à observação participante, modos significativos de se produzir conhecimento sobre a vida social no campo dos Estudos da Linguagem, ou seja, a etnografia em diálogo com outras estratégias metodológicas de campo. Apontaram-se as vantagens e os limites desses métodos realizados, considerando o fato de ser eu o pesquisador e sujeito do contexto estudado. O referido método provoca reflexão às próprias experiências linguísticas e culturais do pesquisador, bem como sobre as implicações políticas e sociais de sua prática investigativa. Portanto, verifica-se a constituição de uma pesquisa coletiva, de muitas vozes, com

base no processo de autodescoberta e de autoetnografia de uma comunidade espiritual como um todo, que, em consequência, forma um corpo social de comunidade de práticas.

Nesse contexto, evidencia-se a delimitação bastante didática dos aspectos primordiais que constituem a *autoetnografia*, corroborando todo o posicionamento teórico-metodológico deste trabalho. Foi observado que é possível escrever a autoetnografia com diferentes características: (1) *imaginativo-criativa* (performance poética), (2) *confessional-emotiva* (reações emocionais no leitor), (3) *realista-descritiva* (experiência narrada em favor de uma construção de realidade descrita) e (4) *analítico-interpretativa* (típico método das ciências sociais, que mescla a análise à interpretação sociocultural). Dessa maneira, verifica-se que este estudo possui uma escrita autoetnográfica de característica principalmente analítico-interpretativo com nuance realista-descritiva, ao passo que há narrações de relatos pessoais, dotados de subjetividades do investigador e de sua comunidade, apontando ao leitor realidades que serão co-criadas em suas mentes. Ademais, a escrita deste trabalho também pode ser considerada analítica, porque se analisam dados socioculturais da linguagem, etnolinguísticos e antropológicos e os interpreta de maneira qualitativa.

Sem se preocupar com a confusão que se faz entre os termos etnografia e autoetnografia, dado o postulado de Goldsmith (1977), quem defendeu o termo *autoetnografia* como possibilidade metodológica a todas as etnografias, tendo em vista que todo trabalho etnográfico possui um posicionamento interpretativista subjetivo - considera-se que este artigo contribui ao povo de santo. A discussão produzida neste artigo fornece um organizado mosaico de informações das línguas de terreiro-quilombos, até então espaços multilíngues não estudados e muito menos observados em conjunto. Desse modo, este trabalho fará o povo de terreiro-quilombo se orgulhar de sua inserção na ciência e cumprirá com o papel de toda pesquisa acadêmica, que é atravessar os muros da universidade, transpor os limites entre o científico e o social, relacionar intimamente esses dois construtos e criar uma efetiva e real contribuição para camadas periféricas e subalternizadas da população.

DECLARAÇÃO DE CONTRIBUIÇÃO DO AUTOR

Declaro que o artigo em questão foi concebido e redigido somente por mim sem contribuição de outros autores. Artigo Tambolinguística e Autoetnografia: possibilidade teórico-metodológica para o estudo das línguas de territórios pretos afrodiáspóricos submetido e aceito para publicação na Revista Trabalhos em Linguística Aplicada no Dossiê temático - Língua, raça e o Sul Global.

DECLARAÇÃO DE CONFLITO DE INTERESSE

Declaro que não há conflitos de interesse conhecidos associados a esta publicação: artigo Tambolinguística e Autoetnografia: possibilidade teórico-metodológica para o estudo das línguas de territórios pretos afrodiáspóricos submetido e aceito para publicação na Revista Trabalhos em Linguística Aplicada no Dossiê temático - Língua, raça e o Sul Global.

DECLARAÇÃO DE DISPONIBILIDADE DE DADOS DA PESQUISA

Declaro que os dados utilizados neste estudo são provenientes de ambientes virtuais, de livre acesso, e aparecem acompanhados de notas de rodapé que informam a ligação original onde o dado foi encontrado, a data de armazenamento e outras informações relevantes, como a tese do autor. Artigo Tambolinguística e Autoetnografia: possibilidade teórico-metodológica para o estudo das línguas de territórios pretos afrodiáspóricos submetido e aceito para publicação na Revista Trabalhos em Linguística Aplicada no Dossiê temático - Língua, raça e o Sul Global.

REFERÊNCIAS

- BISPO, Antonio. (2007). *Colonização, Quilombos. Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB.
- BOCHNER, Arthur. (2014). *Coming to narrative: A personal history of paradigm change in the human sciences*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

- BONVINI, Emilio. (2014). Línguas africanas e português falado no Brasil. In PETTER, M; FIORIN, J. (org). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, p. 15-60.
- BOURDIEU, Pierre. (1982). *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Arthème Fayard. Tradução de Sérgio Miceli. São Paulo: EDUSP, 1996.
- CHANG, Heewon. (2022). Individual and Collaborative Autoethnography for Social Science Research. In ADAMS, Tony, HOLMAN JONES, Stacy Linn, ELLIS, Carolyn. *Handbook of Autoethnography*. 2ª ed. New York: NY, Routledge, p. 53-66.
- CRISTOVAO, Leandro. (2018). Dizer-se. Narrar-se. Etnografar-se. *Veredas*, v. 22, n. 1, p. 264-270.
- ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony; BOCHNER, Arthur. (2011). Autoethnography: an overview. *Historical Social Research*, v. 36, p. 273-290.
- FANON, Franz. (1968). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- GOLDSCHMIDT, Walter Rochs. (1977). Anthropology and the coming crisis. An autoethnographic appraisal. *American Anthropologist*, v. 79, n.1, p. 293-308.
- HAYANO, David M. (1979). Auto-Ethnography: Paradigms, problems and prospects. *Human Organization*. v. 38, p.113-120.
- HEIDER, Karl. (1975). What do people do? Dani auto-ethnography. *Journal of Antropological Research*. v. 31, p. 3-17.
- PESSOA DE CASTRO, Yeda. (1980). *Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia*. Salvador: UFBA/CEAO.
- PESSOA DE CASTRO, Yeda. (2001). *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Bahia: Editora da UFBA.
- PÓVOAS, Ruy. (1989). *A linguagem do candomblé: níveis sociolinguísticos da integração afro-portuguesa*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- PÓVOAS, Ruy. (2002). *A fala do santo*. Ilhéus: Editus.
- SOUZA SANTOS, Boaventura. (1995). *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento.

Recebido: 14/7/2024

Aceito: 7/10/2024

Publicado: 25/10/2024