



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
MESTRADO ACADÊMICO EM LETRAS



AYLA CRISTINA LOPES MOURA

**KOLOFÉ-OLORUN, ILÊ, XIRÊ: a terminologia do Candomblé em São Luís - MA**

SÃO LUÍS - MA

2024

AYLA CRISTINA LOPES MOURA

**KOLOFÉ-OLORUN, ILÊ, XIRÊ: a terminologia do Candomblé em São Luís - MA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Linguística.

Linha de Pesquisa: Análise e Descrição do Português Brasileiro.

Orientadora: Profa. Dra. Georgiana Márcia Oliveira Santos.

SÃO LUÍS - MA

2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Moura, Ayla.

KOLOFÉ-OLORUN, ILÊ, XIRÊ: : a terminologia do Candomblé  
em São Luís - MA / Ayla Moura. - 2024.

131 f.

Orientador(a): Georgiana Santos.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em  
Letras/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,  
2024.

1. Candomblé. 2. Maranhão. 3. Terminologia Cultural.  
4. Glossário. 5. . I. Santos, Georgiana. II. Título.

AYLA CRISTINA LOPES MOURA

**KOLOFÉ-OLORUN, ILÊ, XIRÊ: a terminologia do Candomblé em São Luís - MA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras.

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Georgiana Márcia Oliveira Santos - UFMA  
(Orientadora)

---

Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi - UFS  
(Examinador externo)

---

Prof. Dr. José de Ribamar Mendes Bezerra - UFMA  
(Examinador interno)

À Joana Silva Lopes e Olindina Pereira Moura (*in memorian*), minhas avós materna e paterna, respectivamente. A primeira é analfabeta e a segunda, estudou até o 4º ano do 1º grau, mas em termos de conhecimento da vida, são PHDs. Obrigada Ná Joana e Mãe Lindoca, a neta de vocês agora vai ser mestra. Vocês conseguiram!

À Morena Cristina (*in memorian*), meu grande amor de quatro patas.

## AGRADECIMENTOS

Sabia que não seria fácil chegar até aqui. Mas não imaginei que haveria tantos percalços. Uma semana de aula presencial no Mestrado. Na segunda semana, alerta de quarentena em razão da pandemia de COVID-19. Todos em casa! E o mestrado, como fica? Aulas online, sem contato com os colegas de turma, sem aquela vivência na universidade (foi o que mais senti falta). Primeiras mortes. É real! Aulas online a todo vapor. Primeiras mortes de conhecidos. Trabalhos, seminários, reuniões online do grupo de pesquisa. Amizades à distância. Primeiras mortes de parentes e amigos. Daí começou a pior fase. Eu com dificuldade de concentração, já tendo que lidar com aulas à distância, não soube reagir diante dessas mortes. Dedicção ao mestrado parou. A vida no trabalho complicou. Alunos meus adoecendo e falecendo. Amigas de trabalho de anos nos deixando. Travei ainda mais. Não soube reagir. Aulas online encerrando. Volta ao trabalho presencial. Retomada da pesquisa de campo do Mestrado. Outra complicação. “Não posso te receber hoje”; “ela não pode te atender”; “não posso falar sobre isso”; “vou perguntar pra minha yalorixá se posso falar”; “não sei muito bem sobre isso”; “tu quer falar sobre o Candomblé e nem é da religião”; “pra que é esse trabalho?”; “pesquisa de quê mesmo?” Outras vezes, nem resposta tive. E assim, o que era pra ter sido realizado em meses, chegou a 1 ano. O desânimo batendo à porta. O medo de perder os prazos socando na cara. Orientadora insistindo (graças a Deus). Quem achei que me ajudaria na realização da pesquisa, deixou na mão. Quem nem imaginei, foi essencial.

Sendo assim, agradeço a Deus e orixás, infinitas vezes, por tudo. Ao amigo Edson Lemos que me acompanhou e incentivou em todas as etapas deste Mestrado. A Junior, Suzane e Rayane, por ouvirem meus lamentos, pelo consolo e pela força durante toda essa trajetória. Aos meus amigos do trabalho, já mestres, que nunca pararam de me incentivar. À Morena Cristina, pelo companheirismo e acalento de todos os dias. À alegre, folclórica e amorosa Família Menezes, em especial a Andresa, Zezé e Dindinha – estas últimas considero enciclopédias ambulantes. Foi muito prazeroso ouvir vocês. Agradeço principalmente à minha orientadora Georgiana Santos, mulher e profissional negra que admiro e é exemplo pra mim de responsabilidade, compromisso, inteligência e fé; obrigada por não ter desistido de mim, por puxar minhas orelhas, por brigar, por me incentivar. E, ainda, aos professores Brice e Mendes por acreditarem na minha pesquisa e por não terem me abandonado, mesmo com todo o tempo transcorrido. Enfim, conseguimos. Obrigada!

“Minha universidade é o tempo.”  
(Euclides Talabean)

## RESUMO

O objetivo geral desta pesquisa foi elaborar um glossário da terminologia do Candomblé usada por candomblecistas naturais de São Luís/MA a partir da abordagem da Terminologia Cultural. Alinhando-se a esse propósito, objetivou-se, mais especificamente: i) identificar termos da língua Ioruba – língua africana utilizada na comunicação em terreiros de Candomblé de “nação nagô-Ketu” – ou de línguas de outras nações presentes nessa terminologia, e também os de Língua Portuguesa que, por ventura, tenham sido criados para atender às necessidades de interação nesse contexto; ii) verificar os conceitos atribuídos a esses termos pelos filhos, filhas, mães e pais de santo; iii) buscar a etimologia dos termos coletados; e iv) investigar em quais grupos temáticos essa terminologia se organiza. O universo do Candomblé foi escolhido por ser uma manifestação religiosa de extrema importância no Maranhão que proporcionou um universo linguístico-cultural de uma África instituída no estado, reconstruída no contexto da diáspora, haja vista que esta religião transforma o Maranhão em um dos centros de preservação da cultura africana do Brasil. E também porque não há, ainda, glossários que compilem os termos dessa religião em território ludovicense, diferentemente do Tambor de Mina, por exemplo. O referencial teórico desta pesquisa está baseado, sobretudo, nos estudos desenvolvidos por Castro (2002), Petter (1998), Souza (2007), sobre línguas africanas no Brasil; por Aragão (2010), Barros (2004), Diki-kidiri (2002, 2007, 2009), a respeito da Terminologia Cultural; por Amaral (2002), Capone (2009), Parés (2007), sobre o Candomblé no Brasil; e por Barreto (1977), Ferreira (1987), Ferretti (2000), a respeito da sobrevivência do Candomblé no Maranhão. Metodologicamente, realizou-se pesquisa bibliográfica em uma das obras publicadas por Euclides Menezes Ferreira (pai Euclides Talabyan), intitulada *Candomblé a lei complexa* (1990), e pesquisa de campo. Esta última foi realizada, inicialmente, a partir de conversas informais estabelecidas com os contatos com adeptos do Candomblé e, posteriormente, mediante aplicação de questionário em entrevistas. Como resultados, foram coletados termos de origem africana como *epô*, *okolofé*, *iabasé*, *ogã*, que são de suma importância na interação realizada entre os adeptos da referida religião, ou seja, termos estes muitos utilizados no contexto de fala das comunidades de terreiro. Face ao exposto, este estudo pretende colaborar com os estudos terminológicos realizados no Maranhão para suprir a necessidade de pesquisas sobre as terminologias de natureza afro-religiosa usadas no Maranhão e possibilitar novas leituras sobre o Candomblé, valorizando o seu papel religioso-cultural. Almeja, ainda, ressaltar a relevância das relações estabelecidas entre o povo brasileiro e o africano para a formação das identidades desses povos, uma vez que vestígios de línguas e manifestações culturais africanas encontradas em São Luís são fatores que corroboram a indiscutível importância da contribuição africana na constituição da identidade ludovicense/maranhense.

**Palavras-chave:** Candomblé. Maranhão. Terminologia Cultural. Glossário.

## RESUMEN

El objetivo general de esta pesquisa fue elaborar un glosario de la terminología del Candomblé usada por sus adeptos naturales de São Luís/MA a partir del abordaje de la Terminología Cultural. Se aliando a ese propósito, los objetivos, más específicamente, fueron: i) identificar términos de la lengua Yoruba – lengua africana utilizada en la comunicación en casas de Candomblé de “nación nago-Ketu” – o de lenguas de otras naciones presentes en esa terminología, y también los de Lengua Portuguesa que, por ventura, tengan sido creados para atender a las necesidades de interacción en ese contexto; ii) verificar los conceptos atribuidos a esos términos por los hijos, hijas, madres y padres de santo; iii) hacer una búsqueda sobre la etimología de los términos colectados; e iv) investigar en cuales grupos temáticos esa terminología se organiza. El universo del Candomblé fue elegido por ser una manifestación religiosa de mucha importancia en Maranhão que proporcionó un universo lingüístico-cultural de un África instituida en el estado, reconstruida en el contexto de la diáspora, una vez que esta religión transforma el Maranhão en uno de los centros de preservación de la cultura africana en Brasil. Y también porque no hay, aún, glosarios que compilen los términos de esa religión en su capital São Luís, diferentemente del Tambor de Mina, por ejemplo. El referencial teórico de esta pesquisa está basado, sobretodo, en los estudios desenvueltos por Castro (2002), Petter (1998), Souza (2007), sobre lenguas africanas en Brasil; por Aragão (2010), Barros (2004), Diki-kidiri (2002, 2007, 2009), a respecto de la Terminología Cultural; por Amaral (2002), Capone (2009), Parés (2007), sobre el Candomblé en Brasil; y por Barreto (1977), Ferreira (1987), Ferretti (2000), a respecto de la sobrevivencia del Candomblé en Maranhão. Metodológicamente, se realizó pesquisa bibliográfica en una de las obras publicadas por Euclides Menezes Ferreira (padre Euclides Talabyan), intitulada *Candomblé a lei* complexa (1990), y pesquisa de campo. Esta última fue realizada, inicialmente, a partir de charlas informales establecidas con los contactos con adeptos de Candomblé y, posteriormente, mediante aplicación de cuestionario en entrevistas. Como resultados, fueron colectados términos de origen africana como *epô*, *okolofé*, *iabacê*, *ogan*, que son de mucha importancia en la interacción realizada entre los adeptos de la referida religión, o sea, términos estos mucho utilizados en situaciones de habla de las comunidades de terrero. En vista de lo anterior, este estudio pretende colaborar con los estudios terminológicos realizados en Maranhão para suplir la necesidad de pesquisas sobre las terminologías de naturaleza afro-religiosa usadas en Maranhão y posibilitar nuevas lecturas sobre el Candomblé, valorizando su papel religioso-cultural. Pretende, todavía, resaltar la importancia de las relaciones establecidas entre el pueblo brasileño y el africano para la formación de las identidades de esos pueblos, una vez que vestigios de lenguas e manifestaciones culturales africanas encontradas en São Luís son factores que corroboran la indiscutible importancia de la contribución africana en la constitución de la identidad de personas originarias de São Luís/Maranhão.

**Palabras clave:** Candomblé. Maranhão. Terminología Cultural. Glosario.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1:</b> A rota da escravização entre África e Brasil .....	19
<b>Figura 2:</b> A distribuição de grupos étnicos africanos no Brasil .....	31
<b>Figura 3:</b> A distribuição de negros africanos no Brasil .....	34
<b>Figura 4:</b> Abará .....	63
<b>Figura 5:</b> Acaçá .....	63
<b>Figura 6:</b> Acarajé .....	64
<b>Figura 7:</b> Ajeum .....	65
<b>Figura 8:</b> Amalá .....	65
<b>Figura 9:</b> Batata doce .....	66
<b>Figura 10:</b> Ebô .....	67
<b>Figura 11:</b> Efó .....	67
<b>Figura 12:</b> Epô .....	68
<b>Figura 13:</b> Inhame .....	68
<b>Figura 14:</b> Ipetê .....	70
<b>Figura 15:</b> Manjar .....	70
<b>Figura 16:</b> Omolocum .....	71
<b>Figura 17:</b> Pipoca .....	72
<b>Figura 18:</b> Okolofê .....	76
<b>Figura 19:</b> Ilê Fanti-Ashanti .....	77
<b>Figura 20:</b> Peji .....	77
<b>Figura 21:</b> Babalorixá .....	79
<b>Figura 22:</b> Equede .....	80
<b>Figura 23:</b> Iabacê .....	81
<b>Figura 24:</b> Iaô .....	82
<b>Figura 25:</b> Ogã .....	83
<b>Figura 26:</b> Omorixá .....	84
<b>Figura 27:</b> Adjá .....	85
<b>Figura 28:</b> Agogô .....	86
<b>Figura 29:</b> Aguê .....	87
<b>Figura 30:</b> Aguidavi .....	88
<b>Figura 31:</b> Hum .....	89
<b>Figura 32:</b> Humpí .....	90
<b>Figura 33:</b> Humpilé .....	90
<b>Figura 34:</b> Apoti .....	92
<b>Figura 35:</b> Búzio .....	92
<b>Figura 36:</b> Contregum .....	93
<b>Figura 37:</b> Fio de conta .....	94
<b>Figura 38:</b> Inã .....	94
<b>Figura 39:</b> Isan .....	95
<b>Figura 40:</b> quelê .....	96
<b>Figura 41:</b> quelê .....	96
<b>Figura 42:</b> Xaxará .....	97
<b>Figura 43:</b> Xumbetá de Iansã .....	97
<b>Figura 44:</b> Xirê .....	102
<b>Figura 45:</b> Axó .....	103
<b>Figura 46:</b> Bata .....	104
<b>Figura 47:</b> Batá .....	104

<b>Figura 48:</b> Calçulu .....	105
<b>Figura 49:</b> Camisu feminina .....	105
<b>Figura 50:</b> Camisu masculina .....	106
<b>Figura 51:</b> Jelé .....	106
<b>Figura 52:</b> Pano da costa .....	107
<b>Figura 53:</b> Roupa .....	108
<b>Figura 54:</b> Saiote .....	108
<b>Figura 55:</b> Xocotô .....	109
<b>Figura 56:</b> Zinguê .....	109

## LISTA DE ABREVIATURAS

Adj. – Adjetivo

Int. – Interjeição

S.f. – Substantivo feminino

S.m. – Substantivo masculino

S. – Substantivo

V. – Verbo

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
<b>2 CANDOMBLÉ NO BRASIL</b> .....	<b>18</b>
<b>2.1 Formação e propagação do Candomblé</b> .....	<b>18</b>
<b>2.2 O Candomblé no Maranhão</b> .....	<b>25</b>
<b>2.3 A Língua de Santo</b> .....	<b>29</b>
<b>3 BASE LINGUÍSTICA</b> .....	<b>38</b>
<b>3.1 Língua, Cultura e Identidade</b> .....	<b>38</b>
<b>3.2 Uso comum e uso especializado da língua</b> .....	<b>42</b>
<b>3.3 Estudo do léxico</b> .....	<b>44</b>
<b>3.3.1 O Léxico</b> .....	<b>44</b>
<b>3.3.2 Terminologia</b> .....	<b>47</b>
<b>3.3.3 Terminologia Cultural</b> .....	<b>51</b>
<b>3.3.4 Terminografia</b> .....	<b>54</b>
<b>4 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS</b> .....	<b>55</b>
<b>4.1 Levantamento da bibliografia</b> .....	<b>55</b>
<b>4.2 Pesquisa de campo</b> .....	<b>55</b>
<b>4.2.1 Observação</b> .....	<b>56</b>
<b>4.2.2 Delimitação do <i>corpus</i></b> .....	<b>57</b>
<b>4.2.3 Critérios de seleção dos informantes</b> .....	<b>57</b>
<b>4.2.4 Levantamento dos dados</b> .....	<b>58</b>
<b>4.3 Organização do glossário</b> .....	<b>59</b>
<b>4.3.1 Estrutura interna</b> .....	<b>60</b>
<b>5 GLOSSÁRIO TERMINOLÓGICO DO CANDOMBLÉ EM SÃO LUÍS-MA</b> .....	<b>63</b>
<b>5.1 Análise dos dados</b> .....	<b>111</b>
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>117</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>120</b>
<b>APÊNDICES</b> .....	<b>125</b>
<b>APÊNDICE A – FICHA DO INFORMANTE</b> .....	<b>125</b>
<b>APÊNDICE B - FICHA TERMINOLÓGICA</b> .....	<b>127</b>
<b>APÊNDICE C - QUESTIONÁRIO SEMÂNTICO-LEXICAL</b> .....	<b>128</b>
<b>APÊNDICE D – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO</b> .....	<b>130</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Sob a expressão “religiões afro-brasileiras” estão elencadas diversas formas de culto e de celebração, engendradas no Brasil, decorrentes dos processos a que foram submetidos os africanos escravizados trazidos à América Portuguesa e dos múltiplos encontros entre povos e etnias distintos que se deram nesse contexto e nessas condições.

Historicamente, essas religiões afro-brasileiras foram alvo de discriminação desde sua chegada em nosso país, o que se reflete nas complexas condições de sua inserção e (não) aceitação pela sociedade brasileira. Nesse sentido, este é um trabalho que busca a valorização dessas religiões de matrizes africanas – em especial do Candomblé – cujos adeptos, conforme supomos, compõem uma comunidade linguística que merece descrição e análise.

Muitos são os trabalhos das ciências sociais que visam descrever e analisar os aspectos históricos, sociais e culturais dos negros no Brasil em terreiros de Candomblé, trabalhos esses que se fundamentam especialmente nos terreiros de Candomblé da cidade de Salvador. Porém, poucos são os trabalhos que analisam linguisticamente as variedades faladas por falantes brasileiros em espaços como esse, em especial no Maranhão. No que tange ao campo linguístico referente a esse âmbito, podemos citar as pesquisas de Castro (1967, 2001), Ferreira (1969), Petter (1998), Póvoas (1989), entre outros.

Em nível de Brasil, destacamos o trabalho de Océlio Lima de Oliveira, intitulado *O léxico da língua de santo: a língua do povo de santo em terreiros de Candomblé de Rio Branco, Acre* (2019), o qual se aprofundou na mesma vertente base desta pesquisa.

No que diz respeito ao Candomblé praticado no Maranhão, o maior número de trabalhos desenvolvidos advém também dos diferentes propósitos das ciências sociais. Entretanto, quanto ao caráter linguístico, mais especificamente sobre o campo semântico-lexical, não encontramos ainda pesquisas que tenham se aprofundado na descrição dos termos específicos usados por aqueles/as que fazem parte dessa religião.

Religiões de matrizes africanas se estabeleceram em São Luís, capital do Maranhão, desde meados do século XIX. Em São Luís, segundo Ferretti (2000), há duas principais religiões de matrizes africanas praticadas: o Tambor de Mina e o Candomblé. Duas casas foram fundadas por africanos, segundo autores como Ferretti e Mundicarmo, a Casa de Minas Jeje (de origem daomeana) e a casa Nagô (iorubana), de onde deriva a maioria dos terreiros da capital. São consideradas marcos na afirmação da cultura e da religiosidade africana no Maranhão. Sendo assim, segundo Ferretti (1996), em São Luís, as principais religiões de matrizes africanas praticadas são: o Tambor de Mina e o Candomblé.

Quanto ao Tambor de Mina, já fora realizada uma pesquisa por Anairan Jeronimo da Silva, em 2009, intitulada *O léxico do Tambor de Mina: uma proposta de glossário da linguagem afro-religiosa em São Luís*. Em decorrência disso, e considerando a importância do Candomblé no Maranhão, decidimos fazer nossa pesquisa sobre o Candomblé, abrangendo uma população de terreiro com iniciados nessa religião. Para os candomblecistas, ocorrem vários contextos de interação que, do ponto de vista linguístico, atestam a presença da língua africana Ioruba e do português vernacular brasileiro, bem como a relação estabelecida entre essas línguas.

Pelo exposto, surgiu a seguinte questão de pesquisa: A chamada “língua de santo” ou “língua do povo de santo” usada em contextos específicos pela comunidade religiosa do Candomblé em São Luís/MA constitui uma terminologia? Conseqüentemente, como hipóteses, levantamos que: a) a chamada “língua de santo” ou “língua do povo de santo” constitui uma terminologia cultural ainda não descrita e compilada em um glossário elaborado segundo os preceitos terminológicos; b) essa terminologia é formada por termos da língua africana Ioruba, por termos da língua portuguesa e por termos híbridos, constituídos de elementos linguísticos de outras nações africanas.

Como já dito, sobre a variedade linguística falada por candomblecistas em São Luís, não encontramos estudos aprofundados em situações de comunicação desenvolvidas durante as atividades religiosas em seus espaços de prática religiosa, especialmente, no âmbito semântico-lexical, razão pela qual nos propusemos a realizar esta pesquisa.

Em vista disso, o título do nosso trabalho remete ao estudo da terminologia utilizada por pessoas que fazem parte da comunidade religiosa do Candomblé presente em São Luís. Não pudemos nos concentrar em um único terreiro, por questões tanto alheias quanto atinentes a nós, por isso optamos por escolher adeptos do Candomblé que integrassem algum terreiro dessa religião na capital.

Ressaltamos que não somos adeptos do Candomblé, somos pesquisadores curiosos em relação à chamada língua de santo, a qual abarca vestígios de línguas africanas que mantiveram contato e influenciaram o português falado no Maranhão e no Brasil. Procuramos, ainda, ter um real entendimento sobre o uso e a conceitualização de termos dessas línguas ancestrais nesse espaço de pesquisa, o que pode evidenciar outras questões socioculturais e linguísticas para a academia e viabilizar esse entendimento à comunidade de candomblecistas em São Luís, no Maranhão e no Brasil, e à comunidade em geral, especialmente àqueles que, mesmo sem conhecer, têm aversão às religiões de matriz africana e ajudam a perpetuar o preconceito por elas enfrentado.

Para a análise da terminologia encontrada em terreiros de Candomblé, primeiramente, fez-se necessário compreender um terreiro como um lugar que possui características de fala diferentes de outros espaços em função de suas raízes histórico-religiosas-culturais. Assim, entendemos terreiro como um “termo que acabou sendo sinônimo da associação e do lugar onde se pratica a religião tradicional africana” (SANTOS, 2002, p. 32), ou seja, como um polo de reunião de praticantes que comungam os mesmos fundamentos religiosos e também como moradia para alguns de seus membros, e isso tudo acabou gerando usos linguísticos específicos.

Cada terreiro possui práticas próprias, sendo grande parte delas secretas, restritas apenas às mães, pais, filhos e filhas de santo, como são denominados os responsáveis pela casa e os que são iniciados e preparados para seguir a religião pelos primeiros ou pelos que tenham um elevado grau de conhecimento e tempo de prática em um terreiro. (SILVA, 2009, p. 69).

Com a finalidade de responder à questão-problema apresentada, estabelecemos como principal propósito deste estudo a elaboração de um glossário da terminologia do Candomblé usada por candomblecistas de São Luís com base na Terminologia Cultural. Para tanto, objetivamos, mais especificamente, identificar os termos da língua Ioruba – língua africana utilizada na comunicação em terreiros de Candomblé de “nação nagô-Ketu” – ou de línguas de outras nações que por ventura tenham aparecido na recolha dos dados, e da Língua Portuguesa que tenham sido criados para atender às necessidades dessa prática religiosa em território maranhense; verificar os conceitos desses termos utilizados pelos filhos, filhas, mães e pais de santo do terreiro; buscar a etimologia dos termos coletados; e investigar em quais grupos temáticos essa terminologia se organiza.

O referencial teórico principal refere-se ao estudo sobre as línguas africanas presentes no Brasil desenvolvidos por autoras como Castro (2001, 2002), Petter (1998), Souza (2007), que fazem um apanhado vasto e intrínseco sobre os vestígios dessas línguas presentes no português do Brasil, apresentando vários trabalhos publicados sobre relações culturais e linguísticas Brasil-África e, assim, introduzindo a participação de falantes africanos na formação do português brasileiro.; por Aragão (2010), Barros (2004), Diki-kidiri (2002, 2007, 2009), a respeito da Terminologia, Terminologia Cultural e Terminografia, cujos são responsáveis por aprofundar nossos conhecimentos sobre a constituição e o comportamento da do termo, assim como desenvolver teorias e práticas lexicográficas e terminológicas, referentes, seja à língua geral, seja à especializada, englobando as interferências culturais; por Amaral (2002), Capone (2009), Parés (2007), sobre o Candomblé no Brasil, onde discutem

aspectos importantes da formação de identidades étnicas dos africanos na diáspora, mostrando como os cultos aos voduns dos jejes forneceram as bases para a formação do candomblé baiano, cruzando elementos da história e da antropologia, entre África e Brasil; e por Barreto (1977), Ferreira (1987), Ferretti (2000), a respeito da sobrevivência do Candomblé no Maranhão, abordando uma perspectiva de estudo das representações culturais dos cultos de matriz africana em São Luís, sob o ponto de vista etnográfico, linguístico e histórico.

Para a concretização deste trabalho foram realizadas pesquisas bibliográfica e de campo. A pesquisa bibliográfica foi realizada na obra publicada por Euclides Menezes Ferreira (pai Euclides Talabyan), em 1990, intitulada *Candomblé a lei complexa*, a fim de encontrar termos do contexto do Candomblé em São Luís.

Em relação à pesquisa de campo, fizemos observações do cotidiano e de rituais (os que nos foram permitidos), mantivemos conversas informais e realizamos entrevistas de forma presencial e à distância, considerando o contexto de pandemia da COVID-19. Essas entrevistas foram mediadas pelo uso de gravador, questionário, ficha do informante e ficha terminológica para a coleta, transcrição e registro dos dados, respeitando o cotidiano religioso vivenciado pelo informante e as regras de distanciamento social vigentes à época. Os nossos entrevistados foram homens e mulheres, independente do grau de escolarização, dispostos em mães, filhos e filhas de santo, com idade a partir de 25 anos, iniciados no Candomblé há pelo menos 7 anos, visto que esse período de vivência é obrigatório e mínimo para que o iniciado se torne efetivamente da referida religião, passando assim a obter o conhecimento linguístico adequado para contribuir com esta pesquisa.

Destacamos que, inicialmente, a ideia da pesquisa foi coletar dados terminológicos apenas dos frequentadores da Casa Fanti-Ashanti. Entretanto, no decorrer da pesquisa, por motivos diversos, entrevistamos informantes que se iniciaram no referido terreiro, foram preparados por Pai Euclides, possuem conhecimento linguístico adequado para contribuir nesta pesquisa, mas que por questões pessoais já não fazem parte diretamente dessa casa.

Sendo assim, decidimos mudar o título inicial deste trabalho, que era **KOLOFÉ-OLORUN, ILÊ, XIRÊ: a terminologia do Candomblé na Casa Fanti-Ashanti em São Luís-MA**, focado, como já dissemos, apenas na Casa mencionada, para **KOLOFÉ-OLORUN, ILÊ, XIRÊ: a terminologia do Candomblé em São Luís-MA**, um título que engloba adeptos do Candomblé que não sejam efetivamente de apenas um terreiro. Título este escolhido em razão do significado dos termos, onde *kolofé-Olorum* corresponde a Deus te abençoe, *ilê* remete à casa, lar e *xirê* se refere à roda onde os orixás se encontram. A partir

dele, pedimos a bênção para adentrar o universo histórico, linguístico e cultural presente na morada dos orixás e das pessoas do Candomblé.

Muitos são os grupos temáticos centrais que se pode encontrar em uma população de terreiro, contudo, para esta pesquisa, selecionamos os grupos que julgamos mais usuais no cotidiano linguístico dessa comunidade religiosa. São eles: a) Instrumentos musicais e toques, b) Objetos sagrados, c) Culinária, d) Formas de tratamento, e) Vestimentas sagradas, f) Cumprimentos, g) Partes do corpo, h) Ritos Sagrados, i) Espaços Sagrados e j) Outros, para que pudéssemos cumprir com o objetivo de elaborar um repertório linguístico que fosse representativo da vertente afro-religiosa do Candomblé praticada em São Luís. Ressaltamos que no grupo temático *Outros* estão termos que apareceram nos dados obtidos mas que não se adequavam aos grupos temáticos explicitamente mencionados.

Vale ressaltar, ainda, que poderíamos ter gerado outros grupos temáticos além dos elencados, porém, como já mencionado, julgamos apresentar aqueles mais usuais e também porque se tornaria uma pesquisa muito mais extensa se houvessem mais grupos temáticos específicos. Esses grupos, por sua vez, serão os norteadores na construção do nosso glossário terminológico, haja vista que os termos estarão dispostos por grupos, em ordem alfabética, para facilitar a busca do consulente.

No primeiro capítulo, apresentamos as motivações, objetivos, universo da pesquisa e a forma de organização e constituição deste trabalho. No segundo, fizemos um apanhado geral sobre a origem e propagação do Candomblé no Brasil, iniciando com uma abordagem sobre os povos africanos que se fixaram no país e as divindades cultuadas nessa religião; explanando, mais especificamente, a implementação dessa religião em nosso estado, por conseguinte, explorando a história religiosa e o legado de seu primeiro implementador, o pai de santo Euclides Menezes; e para finalizar esse segundo capítulo, abordamos a questão da chamada língua de santo, passeando pelas línguas africanas que foram transplantadas para o Brasil e focando nas línguas presentes no cotidiano do Candomblé.

No terceiro capítulo, apresentamos uma síntese dos fundamentos teóricos que subsidiaram o estudo, enfatizando a relação intrínseca entre língua, cultura e identidade, a diferença entre o uso comum e o uso especializado da língua e, sobretudo, as teorias linguísticas que embasam esta pesquisa: Terminologia, Terminologia Cultural e Terminografia.

No capítulo seguinte, expomos a metodologia da pesquisa, apresentando o *corpus*, o levantamento e o registro dos dados, a organização e a estrutura interna do glossário, a partir de um trabalho de campo que supriu as lacunas existentes nesse campo de pesquisa.

Já no quinto capítulo, expomos os resultados da pesquisa, destacando os aspectos que consideramos relevantes em cada termo. Como exemplos de termos coletados, temos *iabacê*, definido como ‘mulher que cuida da comida do orixá’; *fio de conta*, que é um ‘colar colorido feito de miçanga que serve como proteção para o adepto’, entre outros. Por fim, apresentamos as considerações finais – onde ressaltamos a importância da pesquisa e trouxemos ideias para pesquisas futuras –, as referências bibliográficas e os apêndices desta pesquisa.

Considerando que qualquer investigação que se faça a respeito do sistema lexical de uma determinada comunidade é sempre um convite à compreensão do modo dela conceituar o mundo (BIDERMAN, 2001, p. 115), este estudo acerca da diversidade terminológica usada por candomblecistas ludovicenses nos leva a buscar os valores, as crenças e os fatores históricos, culturais, sociais e geográficos presentes no léxico usado por eles, visto que a língua é um sistema cultural bastante complexo e que mantém relação direta com a vida em sociedade.

Este estudo pretende, ainda, colaborar com os estudos terminológicos deste país, em especial, no campo da Terminologia Cultural; divulgar e valorizar os elementos linguístico-culturais africanos que tiveram contato e influenciaram o léxico do português maranhense e, possivelmente, do brasileiro; ressaltar a importância das relações estabelecidas entre o povo brasileiro e o africano para a formação das identidades desses povos; e suprir a necessidade de se fazer um estudo sobre esse fenômeno linguístico cultural no Maranhão e, mais especificamente, em São Luís/MA.

## **2 CANDOMBLÉ NO BRASIL**

Este capítulo apresenta a origem e o desenvolvimento do Candomblé no Brasil, sua afirmação em Salvador e sua expansão por outras cidades brasileiras.

Primeiramente, é necessário tratar de aspectos antropológicos para compreendermos os elementos formadores das religiões de matrizes africanas presentes no Brasil e, por conseguinte, no Maranhão – em especial, o Candomblé –, a fim de facilitar a compreensão de sua mitologia e de seus funcionamentos. Assim, foi necessária a busca por subsídios teóricos que nos embasassem desde a vinda de africanos escravizados para o Brasil, passando pela descrição do processo afro-religioso aqui firmado, pelos procedimentos adotados no contato com a comunidade religiosa aqui formada para que pudéssemos realizar da melhor maneira a investigação a que nos propusemos neste trabalho.

Desse modo, é possível conceber a inter-relação entre os fatos culturais e os linguísticos, ou seja, entender noções sobre cultura, grupos étnicos, elementos simbólicos, possibilitando uma melhor caracterização da comunidade de terreiro pesquisada, dos seus valores, comportamentos e relacionamentos intersociais, além de auxiliar nos procedimentos metodológicos no que tange ao respeito à comunidade afro-religiosa nos atos da investigação, visto que a mesma, por motivos históricos de racismo religioso sofrido e por questões de tradição, impõe limites para que se investigue sobre seus elementos, procedimentos e espaços sagrados.

Vejamos, a seguir, a origem do Candomblé no Brasil, seu funcionamento, os grupos étnicos que o construíram, as entidades nele cultuadas e a sua propagação.

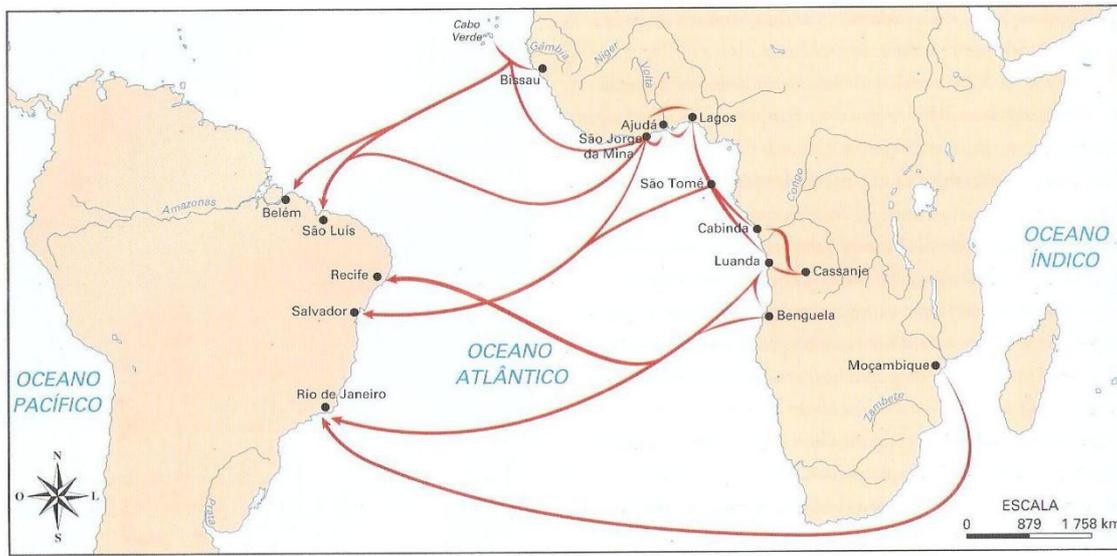
### **2.1 Formação e propagação do Candomblé**

Para que se explique sobre a origem do Candomblé no Brasil é necessário que, primeiramente, se faça menção ao processo de escravização de africanos ocorrido no nosso país.

O tráfico internacional de escravizados da África subsaariana para o Brasil ocorreu na segunda metade do século XVI e se desenvolveu intensamente no século XVII. Os primeiros africanos começaram a chegar mais ou menos a partir de 1580 e nosso país recebeu cerca de 37% dos africanos escravizados daquele continente. Alguns autores citam mais de três milhões de africanos deportados; outros, quatro milhões.

Conforme figura a seguir, para cá, foram trazidos africanos principalmente da região chamada Costa da Mina (hoje Benin, Togo, Gana, Nigéria) – conhecida por este nome por causa da fortaleza ou castelo de São Jorge da Mina – e de Angola, Guiné, Congo, Gabão, Moçambique. Esses africanos pertenciam a variados grupos linguísticos, dentre eles bantos, iorubas, nagôs, etc.

**Figura 1:** A rota da escravização entre África e Brasil



**Fonte:** SOUZA (2007, p. 82)

Segundo Souza (2007, p. 85), os escravizados que chegavam ao Brasil eram embarcados em portos de Luanda, Benguela e Cabinda, na costa de Angola, Ajudá e Lagos, na Costa da Mina, e mais tarde no porto de Moçambique. Eram transportados nos chamados navios negreiros e devido às péssimas condições sanitárias das embarcações, que vinham superlotadas, muitos deles não sobreviviam a esse trajeto.

Esses grupos étnicos africanos são originários de duas regiões subsaarianas: a) do domínio banto, que compreende toda a extensão abaixo da linha do Equador, a qual hoje engloba Camarões, Gabão, Congo-Brazzaville, Congo-Kinshasa, Angola, Namíbia, África do Sul, Zâmbia, Botsuana, Uganda, Ruanda, Burundi, Moçambique, Tanzânia, Zimbábue, Quênia, Lesoto, Malavi; e b) da África Ocidental, que vai do Senegal à Nigéria, no Golfo de Benim, compreendendo também Gâmbia, Guiné Bissau, Guiné Conakry, Serra Leoa, Libéria, Burquina - Fasso, Costa do Marfim, Togo e Benim (Castro, 2002, p. 41).

Na era colonial, os africanos trazidos ao Brasil fixaram-se excepcionalmente na costa brasileira. A presença maciça dos mesmos é constatada nos estados da Bahia, Maranhão, Minas Gerais, Pernambuco e Rio de Janeiro. Isso não quer dizer que os africanos estiveram somente nesses estados, entretanto, nesses houve maior presença desses escravizados.

Esses povos interferiram diretamente na constituição da nacionalidade brasileira, na sua educação, e deixaram para nós seus valores, práticas, costumes, culinária e religiões.

Com o nome de “religiões afro-brasileiras” estão elencadas diversas formas de culto e celebração engendradas no Brasil, decorrentes dos processos a que foram submetidos os africanos escravizados trazidos à América Portuguesa e dos múltiplos encontros entre grupos étnicos distintos que se deram nesse contexto e nessas condições. Recebem também denominações de “religiões de orixás”, “religiões de possessão”, atribuídas a uma série de formas de devoção encontradas em variadas regiões do Brasil.

Os cultos afro-brasileiros, por serem religiões de transe, de sacrifício animal e de culto aos espíritos (portanto, distanciados do modelo oficial de religiosidade dominante em nossa sociedade), têm sido associados a certos estereótipos como 'magia negra' (por apresentarem geralmente uma ética que não se baseia na visão dualista do bem e do mal estabelecida pelas religiões cristãs), superstições de gente ignorante, práticas diabólicas, etc. (SILVA, 2005, p. 13).

Historicamente, as características das religiões afro-brasileiras destacadas acima foram e continuam sendo alvo de discriminação, o que se reflete nas condições de sua inserção e (não) aceitação pela sociedade brasileira. Logo, este é um trabalho que busca a valorização dessas religiões de matrizes africanas – em especial o Candomblé – e suas contribuições linguísticas e sociais para com o português brasileiro.

Vale ressaltar que a constituição de uma comunidade religiosa “afro-brasileira” é resultado do processo de reconstrução de novas instituições religiosas pela pluralidade de fragmentos culturais (PARÉS, 2006, p. 109), uma vez que quando os africanos chegaram ao Brasil enquanto escravizados, eram impedidos de professar suas crenças e religiões; e por serem provenientes de diversas regiões do continente africano, com línguas e costumes distintos, muitas vezes, era impossível comunicar-se. Entretanto, muitos conservaram suas tradições religiosas e culturais misturando-as e adaptando-as à nova realidade, dando origem assim, ao chamado povo-de-santo.

Segundo Bastide (1960, p. 311), o primeiro estágio para essa reconstrução se deu por meio de adaptação dos africanos em relação às irmandades católicas – no início do século XIX. As etnias africanas eram separadas por confrarias da Igreja Católica na região de Salvador, Bahia. Para cada categoria ocupacional, raça, nação, havia uma irmandade dos ricos, dos pobres, dos músicos, dos pretos, dos brancos, etc. Quase nenhuma de mulheres, e elas, nas irmandades dos homens, entravam sempre como dependentes para assegurarem benefícios corporativos advindos da morte do esposo.

E para que uma irmandade funcionasse, era preciso encontrar uma igreja católica que a acolhesse e ter aprovados os seus estatutos por uma autoridade eclesiástica. Essas irmandades

garantiam aos negros integração social, assistência aos enfermos e um enterro decente, isto é, eram espaços de sociabilidade, uma forma de organização institucionalizada, aceita e encorajada pelas classes dominantes. Alguns africanos usavam essas irmandades como fachadas para encobrir suas verdadeiras crenças e práticas religiosas.

O segundo estágio foi a formação de estruturas sociais complexas como *Calundus*, termo utilizado para designar atividades religiosas que não fossem católicas ou ameríndias, acompanhadas de batuques e danças, tendo uma funcionalidade terapêutica e oracular, uma vez que *calunduzeiro* podia ser utilizado como sinônimo de curador ou adivinho. Nela, um especialista religioso incorporado por entidades espirituais, prescrevia remédios, fazia curas, adivinhações e também malefícios (rezas para ocasionar doenças, separações entre casais, por exemplo), deslocando-se para onde seus serviços eram solicitados, não tendo normalmente um lugar fixo para sua realização.

Desse modo, com muita frequência, as irmandades encobriram práticas que não se ajustavam aos cânones e regras da teologia católica: os calundus. As redes sociais dos negros que se articulavam nas irmandades católicas eram provavelmente as mesmas que podiam garantir a organização de batuques e outras práticas religiosas que aos olhos dos africanos possuíam tanta eficácia – e para alguns até mais – quanto a devoção aos santos católicos. A dupla participação de muitos africanos e crioulos nos desfiles e procissões das irmandades e nos calundus ou danças “supersticiosas” não era vivida, como já foi dito, como uma contradição, mas como uma justaposição benéfica de recursos conceituais para lidar com a adversidade do cotidiano. O sincretismo afro-católico do Candomblé contemporâneo encontra as suas raízes nessa duplicidade de práticas surgidas ainda no século XVII e que se desenvolveram principalmente no século XVIII. (PARÉS, 2006, p. 111)

Os calundus sobreviveram no período setecentista e, a partir do início do século XIX, o termo *Candomblé*, provavelmente de origem banto, é mencionado para referir-se à prática de cura e adivinhação, porém possuindo uma complexidade organizacional hierárquica de uma coletividade religiosa, diferentemente dos Calundus. Desta forma, a palavra *Candomblé* surge no momento em que o termo *calundu* deixa de ser utilizado. Assim, o Candomblé tem sua emergência reconhecida, apresentando maior visibilidade.

O culto aos orixás – divindades – é originário da África e foi trazido ao Brasil pelos negros iorubas e, inicialmente, instalou-se na Bahia.

*Candomblé*, do banto “kandómbilé > kandombélé”, ação de rezar, pedir pela intercessão de (os deuses), derivado do verbo “kudomba > kulomba”, rezar, invocar, está empregado com o sentido corrente que toma entre seus seguidores. Designa os grupos sócio religiosos dirigidos por uma classe sacerdotal, cuja autoridade suprema é popularmente chamada de *mãe de santo* ou *pai de santo*, mas que recebe o título genérico de *rumbondo* ou *rumbono* (étimo fon), entre as “nações” jeje-mina; respectivamente de *yalorixá* ou *babalorixá* (étimo ioruba), entre as “nações” nagô-quetu; e de *nêngua* ou *tata* (étimo banto), entre as “nações” congo-angola. Esses grupos se caracterizam por um sistema de crenças associadas ao fenômeno de possessão e transe provocado por divindades comumente denominadas de *santos*, mas conhecidas pelo nome genérico de *vodum* (ewe-fon), entre as “nações” jeje-

mina; de *orixá* (ioruba), entre as “nações” nagô-queto; de *inquire* (banto), entre as nações congo-angola. (CASTRO, 2001, p. 82)

A palavra Candomblé foi também uma forma de denominar as reuniões, feitas pelos escravizados, para cultuar suas divindades, porque também era comum chamar de Candomblé toda festa ou reunião de negros no Brasil.

Este culto, da forma como é aqui praticado e chamado de Candomblé, é denominado de culto ao orixá na África, onde cada região africana cultua um orixá, uma vez que cada orixá está ligado a uma aldeia, ou cidade. Por exemplo, Xangô é cultuado em Oyó, Oxum em Ijexá, e assim por diante. No continente africano, a iniciação é feita muitas vezes em plena floresta; já no Brasil foi estabelecida uma pequena África, isto é, a casa de culto onde estão todos os orixás africanos juntos. Esses locais de culto são denominados *terreiros*, termo que acabou sendo sinônimo da associação e do lugar onde se pratica a religião tradicional africana (SANTOS, 2002, p. 32).

A vida religiosa dos candomblés está centralizada em terreiros ou roças, a maioria localizada, estrategicamente, em sítios altos e afastados do centro urbano, prováveis remanescentes de antigos mocambos ou quilombos. Nascidos na escravidão, sujeitos à implacável perseguição policial até 1976, a partir de quando foram desobrigados, por decreto governamental, de pedir autorização para realizar suas celebrações, esses candomblés se tornaram no maior centro de resistência e defesa dos valores culturais negro-africanos no Brasil. (CASTRO, 2001, p. 97)

Vale ressaltarmos ainda que

A estrutura sócio religiosa do terreiro comporta diferentes graus de hierarquia, cada grupo constituindo uma *família-de-santo*, isto é, um tipo de comunidade ligada por laços de parentesco religioso, assentados na obediência aos preceitos ditados por sua “nação”. Os mais graduados são chamados de “pai” ou de “mãe”, seus iniciados, “filhos” ou “filhas” que se consideram “irmãos” ou “irmãs” dos que cultuam o mesmo *santo* ou que participaram do mesmo grupo de iniciação ou *barco*. Todos eles estão sujeitos às mesmas proibições de incesto postuladas para uma família com parentesco consanguíneo. (CASTRO, 2001, p. 98)

Verger (2002, p. 28) afirma, com base em relatos orais, que provavelmente o primeiro dos terreiros de Candomblé tenha surgido próximo à igreja da Barroquinha, na cidade de Salvador, ligado a duas irmandades religiosas católicas. Este grupo religioso, após uma série de mudanças de locais para suas práticas, “instalou-se sob o nome de Ilê Axé Iyá Nassô Oká na Avenida Vasco da Gama, onde ainda hoje se encontra, sendo familiarmente chamado de Casa Branca do Engenho Velho” (CASTRO, 2001, p. 29). Essa casa de culto é considerada a mais antiga e tradicional casa de Candomblé Ketu da Bahia e do país, e dela se originaram outras casas igualmente respeitadas na tradição.

Um conceito muito importante no Candomblé é o de *nação*. Nação é um conceito chave nos processos de atribuição de identidade das diferentes formas de culto dessa religião.

Ao lado de outros nomes como país ou reino, o termo 'nação' era utilizado, naquele período, pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos populacionais autóctones. O uso inicial do termo 'nação' pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses, no contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina. (PARÉS, 2006, p. 23).

Logo, o conceito inicial de nação foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito teológico. Desse modo, nação passou a ser o padrão ideológico e ritual dos terreiros de Candomblé da Bahia fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, os quais foram preparados por sacerdotes que praticavam os cultos ainda na África (LIMA, 1976, p. 77). Esse conceito formula, estrutura e caracteriza as diferentes formas de culto e suas liturgias. Como exemplos, temos Candomblé da Nação Ketu, Candomblé da Nação Jeje, Candomblé da Nação Angola. Avaliamos, então, que as irmandades católicas foram umas das instituições sociais que mais contribuíram para o processo dialógico que aos poucos foi criando e definindo os contornos das diversas nações africanas no Brasil (PARÉS, 2006, p. 82).

No Candomblé, a crença em um panteão próprio de divindades é outra característica fundamental. Essas divindades são muito características e conhecidas no âmbito da cultura brasileira em geral: os orixás.

O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, àse, do ancestral-orixá teria, após sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada (VERGER, 2002, p. 18).

Os orixás formaram, então, um conjunto de divindades cuja importância nas concepções e práticas da religião é primordial. Seu panteão, na América, é constituído de cerca de uma vintena de orixás e, tanto no Brasil como em Cuba, cada orixá, com poucas exceções, é celebrado em todo o país (PRANDI, 2001, p. 20). São cultuados, no nosso país, Essú, Ògun, Osossì, Osanyin, Obalúaye, Òsúmàré, Nàná Buruku, Sàngó, Oya, Oba, Ewa, Osun, Yemanjá, Logun Ede, Oságuian e Osàlufan.

O fundamento principal do Candomblé é o *axé* (àse). É o conteúdo mais precioso do terreiro. É a força que assegura a existência dinâmica que permite o acontecer e o devir. Conforme Santos (2002, p. 39), sem àse a existência estaria paralisada, desprovida de toda a possibilidade de realização, visto que ele é o princípio que torna possível o processo vital. E, como toda força, é transmissível, conduzida por meios materiais e simbólicos e é acumulável.

É uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato, podendo ser transmitida a objetos ou a seres humanos.

Outro fator importante a ser mencionado é o *Xirê*, um conceito que evidencia suas características como uma sequência de louvações muito peculiar das festas de Candomblé: é a roda de dança para os orixás.

A festa é uma das mais expressivas instituições dessa religião e sua visão de mundo, pois é nela que se realiza, de modo paroxístico, toda a diversidade dos papéis, dos graus de poder e conhecimento a eles relacionados, as individualidades como identidades de orixás e de 'nação', o gosto, as funções e alternativas que o grupo é capaz de reunir. Nela não encontramos apenas fiéis envolvidos na louvação aos deuses; muitas outras coisas acontecem na festa. Nela, andam juntos a religião, a economia, a política, o prazer, a estética, a sociabilidade, etc. Por essa razão as festas de candomblé podem ser classificadas na categoria dos fatos sociais totais que, para Mauss (1974), têm uma dimensão estratégica na elaboração do conhecimento antropológico. A vivência da religião e da festa é tão intensa que acaba marcando de modo profundo o gosto e a vida cotidiana do povo-de-santo. A religião passa a se confundir com a própria festa (AMARAL, 2002, p. 30).

Conforme mencionado, as festas vão além de espaços de realização de cânticos, danças e batuques, e expressam vários aspectos que vão para além da religião e são tidas como espinha dorsal de sua face pública.

No Brasil, as religiões de matriz africana se distribuem de forma bastante ampla e diversificada pelo território nacional, assumindo variações como o Candomblé Ketu (nos estados da Bahia e, posteriormente, Rio de Janeiro e São Paulo), o Xangô (em Pernambuco e estados adjacentes), o Batuque (Rio Grande do Sul), o Candomblé Jeje (também na Bahia), o Tambor de Mina (no Maranhão e Pará), e o Babassuê (no Pará), elencadas como formas oriundas da fusão entre “práticas sudanesas” e influências das religiões indígenas, do catolicismo popular e concepções “espíritas” surgidas na Europa no século XIX. (SILVA, 2005, p. 98).

Pelo exposto, podemos inferir que a reinstitucionalização dos valores e das práticas religiosas dos africanos no Brasil decorreu como forma coletiva de resistência cultural e também como enfrentamento nos tempos de escravização. Assim como as outras, o Candomblé é resultado da reconfiguração e ressignificação de elementos africanos e da criação de outros elementos nas práticas religiosas realizadas por africanos aqui no Brasil.

A seguir, veremos a institucionalização do Candomblé no Maranhão através de Euclides Ferreira.

## 2.2 O Candomblé no Maranhão

O Maranhão é o estado brasileiro possuidor de um dos maiores índices de pessoas negras. São Luís é a terceira capital negra, ficando atrás somente de Salvador e do Rio de Janeiro. Atualmente, existem nesse estado cerca de quatrocentas comunidades negras rurais.

O Maranhão que, durante 200 anos, foi um dos estados brasileiros que mais importou negros africanos para o trabalho escravo. O Maranhão que, ao longo do período colonial, possuía uma população majoritariamente negra, empenhada em serviços domésticos e nas plantações de algodão, cana-de-açúcar e arroz. O Maranhão que, com a incrementação da lavoura através da mão-de-obra negra, tornou-se um dos mais importantes centros econômicos do Brasil, nos séculos XVIII e XIX. O Maranhão que, ainda hoje, possui uma das mais numerosas populações negras do país. (SANTOS NETO, 2004, p. 31)

Os africanos foram trazidos para o Maranhão a partir da segunda metade do século XVII. “De acordo com a documentação histórica existente, em 1755, a Companhia do Grão Pará e Maranhão registrou 691 escravos embarcados de Bissau, contra 1008 de Angola, rumo ao Maranhão” (CASTRO, 2002, p. 135). Esses e outros tantos negros foram os grandes responsáveis pela africanidade existente em nosso estado.

Maria Amália Pereira Barreto (1977, p. 156) apresenta a procedência de escravizados maranhenses, reunindo-os como sudaneses: nagôs-iorubas, jejes (daomeanos) e fanti-achanti; islamizados: hauçás, tapas, mandingas, fulatas; e bantos: angolas, congos, moçambiques, cabindas. Embarcavam, principalmente, do porto da Costa da Mina e por isso ficaram conhecidos como *negros-mina*.

As línguas africanas transplantadas ao Maranhão foram o quimbundo, o umbundo e o quicongo (pertencentes ao domínio banto), a língua Ioruba (também conhecida por nagô-ioruba, pertencente ao domínio dos sudaneses) e as línguas fon, ewe, gun, mahi (jeje) e mina (do grupo linguístico ewe-fon). Dentre essas, as de maior prestígio são o quimbundo (banto), o ioruba e as línguas fon e mina (ewe-fon).

Os escravizados e seus descendentes deram origem ou incrementaram, com seus instrumentos, toques e danças, as diversas manifestações folclóricas no Maranhão. Como exemplo, temos o Bumba-meu-boi, o Tambor de Crioula, a Reza e Festa do Divino Espírito Santo, o Cacuriá, a Festa de São Gonçalo, a proliferação da Capoeira. Dentre as comidas típicas, têm origem negra o bobó, o sarrabulho, o mocotó, a feijoada, o vatapá, o caruru, o cuxá, o baião de dois, o arroz de vinagreira etc.

Como já dito, as religiões de matriz africana imprimem importante herança cultural em território maranhense. São cultuadas, no Maranhão, religiões como o Candomblé e o Tambor de Mina – sendo esta última, a de maior prestígio. Essas religiões caracterizam-se por cultuarem entidades espirituais (orixás, voduns, caboclos), por vivenciarem o transe – momento que a entidade “baixa”, “entra” em uma pessoa –, por apresentarem uma comunidade orientada por pais ou mães de santo e formadas por filhos e filhas de santo, e ter um *terreiro* como local de cerimônia de seus cultos, seu recinto sagrado. Dos terreiros de maior prestígio em São Luís, podemos destacar a Casa das Minas, a Casa de Nagô e a Casa Fanti-Ashanti. Daremos destaque aqui a este último terreiro, visto que é o primeiro espaço afro-religioso a instituir o Candomblé em São Luís.

A Casa Fanti-Ashanti, um dos terreiros de Mina de São Luís mais conhecidos pelo seu empenho na preservação da tradição religiosa africana, foi fundada em 1º de janeiro de 1954, por Euclides Menezes Ferreira – ligado ao Terreiro do Egito (Ilê Nyame) – com o apoio espiritual do seu caboclo Tabajara. Nesse empreendimento, Pai Euclides contou com a colaboração de sua mãe de criação, filha do terreiro do Cutim (Cambinda?) e ‘guia’ (mãe pequena) do terreiro de Mariazinha (no Bairro de Fátima). Contou também com o apoio de várias pessoas que o acompanhavam, há algum tempo, em suas atividades de curador/pajé (que já o haviam tornado bastante reconhecido no Bairro de Fátima, onde morava). Mas o terreiro só foi ‘assentado’ e só começou a funcionar como casa de Mina quatro anos depois – quando seu fundador afirma ter se submetido, no terreiro do Egito, a um ‘preceito’ mais avançado na Mina (iniciação), ter inaugurado seu barracão e passado a realizar, regularmente, com seu grupo, ‘toques’ e rituais de Mina em louvor às entidades espirituais por eles já cultuadas. (FERRETTI, 2000, p. 157)

De acordo com Pai Euclides (FERRETTI, 2000, p. 157), a abertura do terreiro se deu pela ‘obrigação’ (oferenda) à Mãe Maria/Oxum, uma de suas principais entidades espirituais. Na sua fundação, recebeu o nome de Tenda de São Jorge Jardim de Ueira, ficando conhecido depois por Casa Fanti-Ashanti. Atualmente, a Casa está situada à Travessa Militar, 58, no bairro Cruzeiro do Anil, na capital do Maranhão. Entretanto, sua fase embrionária se deu em sítios de amigos de Pai Euclides – onde o mesmo realizava suas reuniões, festas e rituais – e, em seguida, passou a funcionar com barracão próprio em uma parte do, então, sítio Igapara, hoje já reconhecido como bairro de São Luís – o bairro Gapara. A decisão de transferência de local se deu pela demolição de seu barracão, motivada pelo caboclo Tabajara, em razão de um desentendimento com um vizinho que ateara fogo em seu quintal e o fogo passou para o terreno do barracão, ocasionando a queima de materiais religiosos do terreiro.

Inicialmente, a Casa Fanti-Ashanti apresentava-se como realizadora do Tambor de Mina, pertencente à nação Fanti-Ashanti, associando-se mais tarde à nação nagô, após seu chefe, Pai Euclides, ter sido ‘confirmado’ em um terreiro nagô em Recife. A partir daí, Euclides passou a se identificar com outra nação e passou-se a cultuar nessa casa elementos

da religião nagô da Bahia. Essa mudança de nação não levou à extinção dos rituais da Mina, da Cura e de práticas do catolicismo popular realizadas por pai Euclides desde a fundação do terreiro, mas contribuiu para a substituição progressiva da tradição da casa por uma tradição antes praticamente desconhecida no Maranhão, o Candomblé da Bahia.

Seu fundador e chefe, Euclides Menezes Ferreira, conhecido como babalorixá Euclides Talabyan<sup>1</sup>, nasceu em São Luís, em 30 de julho de 1937. Desde sua infância manteve contato com o Tambor de Mina, tendo sua primeira manifestação mediúnica em sua casa, aos sete anos de idade. Foi preparado, inicialmente, no Tambor de Mina, no Terreiro do Egito e, anos mais tarde, passou também por um preceito no Terreiro da Turquia (os dois terreiros, na época, eram muito ligados). Em 1975, após anos de culto de Tambor de Mina em seu terreiro, ele viajou a Recife, onde, no terreiro de Manuel Papai, ‘recebeu’ seu primeiro orixá e seu primeiro preceito no Candomblé, associando-se à nação nagô. Depois de sua confirmação completa na nova religião, em 1980, passou a cultivar em seu terreiro também o Candomblé, passando a confirmar os filhos de santo da casa também na religião nagô.

A partir daquela data suas divindades protetoras passaram a receber oferendas nos ritos da nova ‘nação’ e a ‘nação’ Fanti-Ashanti foi substituída em sua casa pela jeje-nagô (embora tenham sido conservadas ali práticas rituais da antiga ‘nação’). A associação da Casa Fanti-Ashanti com o jeje e a introdução ali do Candomblé da Bahia foi justificada por Pai Euclides pela sua ligação com Severino Ramos (Raminho), um de seus pais-de-santo pernambucanos, que é jeje-mahi cruzado com ketu. (FERREIRA, 1984, p. 98)

Como mencionado, a Casa Fanti-Ashanti é um terreiro diferente visto que não se restringe apenas aos cultos do Tambor de Mina, mas também, difunde práticas ritualísticas de cura e pajelança, do Candomblé jeje-nagô, o Bumba-meu-boi Garotos do Cruzeiro, o Tambor de Crioula Abanijeun, o Baião das princesas, a Festa do Divino Espírito Santo, o tambor de Canjerê (um rito afro-indígena) e o Samba Angola. Vale ressaltar que se zela cuidadosamente para sempre se distinguir um rito do outro, uma vez que dentro do terreiro há espaços específicos para cada ritual, além de serem praticados em datas distintas. Segundo Pai Euclides (1990, p. 131), dá para dirigir diferentes cultos na mesma casa e não há como se confundir, pois tem-se a teoria, a prática e o constante aperfeiçoamento em cada culto ali praticado, conforme orientação de seus superiores.

Nessa Casa, faz-se toques de Candomblé aos orixás Exu, Ogum, Oxossi, Oxum, Oxumaré, Obaluaiê, Xangô, Oyá (Iansã), Ewá, Obá, Iemanjá, Nanã, Oxalá, apresentados em

---

<sup>1</sup> A partir do processo de “feitura no santo”, ou seja, seu batismo na religião de matriz africana, os iniciados recebem um nome de origem africana, passando a serem assim reconhecidos. Geralmente, não se revela a tradução propriamente dita desses nomes, ficando assim conhecida apenas por quem recebeu a nova denominação.

jeje-nagô, cujos responsáveis são chamados de *ogan-alabê* que transmitem seus toques por meio de atabaques, cabaças e agogôs e são pessoas de grande responsabilidade no terreiro. Cada orixá tem seu próprio toque, mas dança qualquer outro.

O referido terreiro, nos rituais de Candomblé, apresenta um vocabulário típico da língua ioruba, coisa que pouco se percebe em outros terreiros da ilha. Quando se está no momento exato dos toques, dificilmente os filhos de santo entendem o termo africano corretamente, principalmente os iniciantes. E para evitar que um termo seja transmitido de um a outro de forma incorreta, na Casa passou a ser feito um tipo de treinamento para que se mantenha a identidade desse grupo linguístico, incentivando-se, assim, o aprendizado dos que já estão e dos que virão.

É válido dizer, ainda, que a dança do Candomblé na Casa Fanti-Ashanti, assim como nas outras casas, apresenta-se também por meio de gestos, ou seja, existem várias posições de braços, boca, pescoço, cabeça, pés, dedos, quadris e olhos feitos pelos dançantes que não são entendidos pela maioria dos espectadores.

Para saber este significado, só mesmo alguns praticantes dessa nossa religiosidade; são mensagens transmitidas somente com a atitude e o movimento do corpo, especialmente dos braços e mãos. É a linguagem universal dos sinais, uma gesticulação que é sempre imediatamente compreendida. (FERREIRA, 1990, p. 148)

Importante destacar que cada gesto desse possui um significado, e cada orixá possui o seu, seja para transmitir um aviso, para “limpar espiritualmente” o espaço, indicar ameaça, bênção, vitórias, pedido, para impedir más influências, etc. Os adereços usados pelos orixás também são considerados parte de sua linguagem corporal, uma vez que na utilização de cada adereço existem também movimentos pelos quais são transmitidos esses gestos específicos para, assim, transmitir a história e vigor de cada orixá.

Atualmente, a Casa Fanti-Ashanti é chefiada por Mãe Kabeca, após o falecimento de Pai Euclides, em 17 de agosto de 2015, aos 78 anos. Esta, Izabel, filha de criação de Euclides Menezes, mais conhecida por Kabeca, foi apontada para guia da casa por Izaura, tia daquele, ocupante do cargo de guia (mãe-pequena) da casa ainda em 27 de maio de 1972. Hoje, portanto, ela dá continuidade ao que seu pai adotivo e de santo deixou, à sua maneira.

Pai Euclides deixou um grande e relevante legado por meio de publicações de livros autorais sobre o Tambor de Mina e o Candomblé no Maranhão, os quais são materiais de muita importância para pesquisas atuais. Ainda fundou e resgatou outros terreiros, organizou seminários e cursos, e manteve sempre seu terreiro como espaço aberto a pesquisadores e à comunidade em geral.

Vale ressaltar que o mesmo foi, em 2010, à República de Benin para conhecer o sacerdote Dah Daagbo Avimadjenon Ahouandjinon e sua comunidade de vodunsis (tradição religiosa dessa localidade), a fim de obter e trocar conhecimentos sobre suas religiões, uma vez que apresentavam características muito semelhantes entre si. Esse encontro se deu por intermédio da pesquisadora Renata Pompeu do Amaral, resultando no documentário *Pedra da Memória*, em 2011, e na publicação do livro *Pedra da Memória: Euclides Talabyan, minha universidade é o tempo*, em 2012, ambos feitos por Renata Amaral. Esses dois trabalhos tratam de uma investigação estética entre os gêneros tradicionais do Benin e Brasil, revelando seus vínculos e particularidades. O único pai de santo a realizar essa faceta no Maranhão foi o Pai Euclides.

A seguir, veremos como se dá a terminologia do Candomblé, suas particularidades e especificidades, o repertório linguístico presente nesta religião, e as características da chamada língua de santo, isto é, como é conhecido esse vocabulário afro-religioso.

### 2.3 A Língua de Santo

Apesar da mescla dos africanos no processo de escravização, é possível determinar local de origem e nomes de línguas desses povos e podemos listar as línguas africanas trazidas ao Brasil a partir desse processo.

No Brasil, essas diferentes etnias foram reagrupadas com os nomes de Angola, Congo, Benguela e Cabinda, identificando os africanos pelos portos nos quais haviam sido embarcados ou pela região na qual eles se localizavam. Também os nomes das feiras interiores nas quais os escravizados haviam sido negociados, como no caso dos chamados de cassanjes, eram usados para identificar um conjunto de etnias, cujos nomes se perdiam no transporte das pessoas para o Brasil. (SOUZA, 2007, p. 85)

Como já citado, os africanos que foram trazidos ao nosso país faziam parte do domínio banto e da África ocidental. Entre os bantos (termo < “bantu”, os homens, plural de “muntu”), destacaram-se, pela superioridade numérica, duração e continuidade no tempo de contato direto com o colonizador, três povos litorâneos: o *bacongo*, o *ambundo* e o *ovimbundo*. O povo bacongo falava a língua *quicongo* e, para o Brasil, sua importância histórica – entre outras evidências – reflete-se nos autos populares denominados de *congós* e *congadas*, tendo larga distribuição geográfica no país. Essa língua ainda é falada em várias regiões africanas, sendo a oficial da República Democrática do Congo, da República Popular do Congo (Congo - Brazzaville), do Congo - Kinshasa (ex Zaire) e de Angola.

O povo *ambundo* falava o *quimbundo* e, atualmente, concentram-se na região central de Angola, entre Luanda, Malanje Bengo e Cuanza Norte até Ambriz. Essa região foi de tal

importância ao nosso país que é sempre invocada em versos por diferentes manifestações do folclore brasileiro como Aruanda, no sentido de África mítica, morada de todos os deuses e ancestrais.

Já os *ovimbundo*, falantes do *umbundo*, localizam-se hoje nas províncias de Bié, Huambo e Benguela. “Uma de suas características é a presença de um antigo demonstrativo “o”, que os bantuistas chamam de “aumento”, como o próprio etnônimo *ovimbundo*” (CASTRO, 2001, p. 36). No Brasil, esse tipo de aumento sobrevive nos vocábulos encontrados em Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro, o que deixa evidente a importância dos *ovimbundos* nessas regiões.

Quanto aos africanos decorrentes da África ocidental – também chamados de oeste-africanos e sudaneses – destacaram-se, no Brasil, entre outros procedentes da região, os pertencentes à família linguística *kwa*: os de língua *ioruba* e os do tronco linguístico *ewe-fon* que

são línguas de sistema tritonal, constituídas de sete vogais orais, mais as nasais correspondentes, nas quais a distinção fonêmica de comprimento não é relevante. Não possuem gênero gramatical, nem derivados verbais. A estrutura silábica é consoante e vogal.” (Castro, 2002, p. 43)

O Ioruba é uma língua distinta, constituída de vários falares regionais, pouco diferenciados, concentrada ainda hoje nos territórios da Nigéria ocidental e no Benim oriental. É chamada de “*ànàgó*” pelos seus vizinhos e por isso ficou genericamente conhecida no Brasil pela forma *nagô*.

Ao grupo linguístico *ewe-fon* ou *gbe* pertencem as línguas *fon* ou *fongbe* (hoje faladas em territórios circunvizinhos ao norte e ao sul do antigo Reino do Daomé), *ewe* (na capital do Togo, sudeste de Gana e sudoeste de Benim), *gun* (na cidade de Porto Novo), *mahi* (no Benim ao centro de Savalu) e *mina*, *guen* ou *anexô* (na região de Anexô entre Lomé e Uidá). Do ponto de vista da dialetologia, esse grupo linguístico provavelmente evoluiu como diassistema da língua *adjá*, que por sua vez desenvolveu as variantes *adjá-ewe* e *adjá-fon*. O termo *ewe-fon* passou a ser utilizado pelos estudiosos por causa do parentesco histórico-genético do *ewe* e do *fon* e por serem as mais conhecidas do grupo até hoje. (CASTRO, 2002, p. 44).

A língua *mahi* foi denominada *jeje* por Nina Rodrigues (1932) e por isso as línguas pertencentes ao grupo *ewe-fon* são chamadas no Brasil de *mina-jeje*. A denominação *mina* advém da observação, feita por esse mesmo autor, de que a maioria dos escravizados remanescentes encontrados na Bahia eram provenientes de uma região africana localizada nas proximidades do forte de El-Mina. Já a denominação *jeje* é motivo de grandes controvérsias: alguns pesquisadores acreditam que teria vindo de “*djedji / jeji*” (nome dado pelos franceses

aos *gun*); outros que derivaria do termo “geng” ou “gen” (nome da língua *güen* ou *mina*); que seria uma deformação do termo “adjá”; que provinha do vocábulo “ajeji”, significando aos iorubas estrangeiro, forasteiro; já outros acreditam que provenha do termo “jeji”, nome indígena do povo daomeano.

Trazidos em grande número para o Brasil, a partir da segunda metade do século XVII e durante os dois séculos subsequentes, esses povos receberam diferentes denominações, tais como *mina*, *jeje*, *ardra*, *aladá*, *lada*, *lano* (de *aladano*), *uidá*, *mahi*, *maí*, *maki*, *makim*, *maquim*, *marri*, *mundubi*, *mondobi* ou *butubi*, *savalu*, *sabaru* ou *cavalo*, *anexo* ou *nejô*, *cobo* ou *cobu*. (CASTRO, 2002, p. 49)

Além das línguas Ioruba e as pertencentes ao grupo linguístico *ewe-fon*, outra também se mostrou importantes no Brasil: a *hauçá*.

A língua *hauçá* é afro-asiática e geralmente tida por sudanesa por causa dos seus falantes na África ocidental. É falada hoje por milhões de indivíduos islamizados na maioria dos estados da região nordeste e em colônias da Nigéria, em colônias de Benim, Togo, Gana e África do Norte. Os africanos de língua *hauçá* foram trasladados à cidade de Salvador, em grande número, nas primeiras décadas do século XIX, num momento em que era exigida a mão-de-obra escrava em trabalhos domésticos e serviços urbanos. Essa condição fez com que houvesse oportunidade para os mesmos promoverem sucessivas revoltas, sendo a Revolta dos Malês a mais importante.

**Figura 2:** A distribuição de grupos étnicos africanos no Brasil



Fonte: CASTRO (2002, p.45)

Como observado no mapa, os povos de língua banto foram os que se fizeram mais presentes no território brasileiro. Os africanos do grupo linguístico *ewe-fon*, ou seja, os de língua *mina-jeje* vêm em segundo lugar, aparecendo em cinco estados. Os de língua Ioruba denominados *nagô-ioruba* aparecem em terceiro, fazendo-se presentes em quatro estados. E por último, os africanos de língua *hauçá* que se encontravam somente na Bahia, especificamente na cidade de Salvador.

Apesar da prática de separação dos povos africanos de mesma etnia, cultura e domínio linguístico, pôde haver a preservação de aspectos do vocabulário. Essa preservação pode hoje ser encontrada nas religiões de matriz africana, as quais são um dos maiores propagadores das culturas desses povos aqui no Brasil.

As religiões afro-brasileiras nascidas na escravidão e genericamente chamadas de *candomblé* na Bahia, *xangô* em Pernambuco e *tambor* no Maranhão, cada qual é um tipo de organização sócio religiosa baseada em padrões comuns de tradições africanas, em um sistema de crenças, modo de adoração e língua. Neste contexto, *língua* deve ser entendida mais como um veículo de expressão simbólica do que

propriamente de competência linguística. O seu uso é circunscrito a um sistema lexical de base africana relacionado ao universo religioso dos recintos sagrados onde se desenrolam as cerimônias do culto, e já modificado, em sua origem, pela interferência da língua portuguesa no Brasil. (CASTRO, 2001, p. 80)

O repertório linguístico presente no Candomblé é um dos fatores que o classifica em nação. No sistema lexical africano, onde se baseia o vocabulário litúrgico dessas nações, predominam os termos:

[...] - *de base banto*, da extensa família linguística sub-equatorial, destacando-se as línguas do Congo-Brazzaville, Congo-Kinshasa e Angola, entre as conhecidas por *congo* e *angola*, e suas ramificações *congo-munjolo*, *congo-cabinda*, etc.  
 – *de base ewe-fon*, do grupo de línguas faladas em Gana, Togo e Benin, destacando-se o *fon* do reino do Daomé, entre as que se denominam de *jeje* e *mina*, e suas derivadas *jeje-mahi*, *jeje-mundubi*, *mina-savalu*, etc.  
 – *de base ioruba*, língua que reúne dialetos falados na Nigéria ocidental e o *nagô*, do reino de Queto, no Benim, entre as que se dizem *nagô*, *queto* ou *ijexá*, e suas variáveis, *nagô-tadô*, *nagô-vodunce*, *nagô-muçurumim*, etc. (CASTRO, 2001, p. 81).

A língua de santo, como é conhecido esse vocabulário afro-religioso, isto é, esse “conjunto de expressões, de gírias, é formada por um jargão próprio que serve de código entre os pais, mães, filhos e filhas de santo e compreende um léxico remanescente de antigos falares africanos no Brasil” (CASTRO, 2001, p. 81) que constituíram uma língua de aspecto sagrado que se acreditava ser o idioma nativo da divindade.

Esse repertório linguístico passa a ser adquirido, juntamente com gestos específicos da religião, através de uma série de ritos, com a iniciação do noviço (novo membro) na religião. Durante as cerimônias litúrgicas, canta-se para o *vodum* em *jeje-mina*, para o *orixá* em *nagô-ketu*, para o *inquice* em *congo-angola*, isto é, como mencionado anteriormente, cada nação tem sua língua específica.

Os termos usados nesse repertório linguístico religioso referem-se à organização socioreligiosa do grupo, aos objetos sagrados, à culinária, aos cânticos, saudações, a costumes específicos, cerimônias e rituais. Conforme Castro (2001, p. 83), nesse vocabulário “não existem metáforas, nem sinonímia precisa, uma vez que cada *palavra de santo* é mantida dentro da fidelidade ritual do apelo, da denominação dos referentes”. Para os religiosos, mais importa em que momento deve ser entoada a música pro santo do que o significado literal dela. Ou seja, eles compreendem o sentido denotativo dos termos, mas muitos ignoram as alusões e implicações mais profundas que esse repertório linguístico contém.

Sendo assim, o repertório específico da liturgia dos candomblés se conservou estranho ao domínio da língua portuguesa, enquanto seu vocabulário necessariamente se cristalizou mais, tendendo a se modificar menos, no momento em que foi aceito pela comunidade sócio religiosa como meio primordial de contatar as suas divindades, e o acesso ao conhecimento, como fator preponderante de integração e identidade etnoreligiosa do grupo. Diante dessa percepção, a tendência é manter a sua continuidade, colaborando todos, de maneira mais ou menos consciente, no sentido de evitar que esse repertório sofra variações prejudiciais à sua

compreensão – mesmo na eventualidade de criações individuais –, tendo em vista a teoria aceita de que, se a língua não relata a realidade, mas a cria subjetivamente, qualquer mudança que se opere no sistema linguístico refletirá conseqüentemente uma mudança na imagem dessa realidade. (CASTRO, 2001, p. 84)

Vale ressaltar que, cada divindade africana recebe uma denominação equivalente a cada nação, isto é, ganham nomes diferentes segundo a nação a qual pertencem. Esse fato linguístico vale também para outros tipos de termos, os quais podem se referir a variados temas, o que pode ser observado na figura abaixo.

**Figura 3:** A distribuição de negros africanos no Brasil

## Exemplos de equivalência e atributos:

"nação"	jeje-mina	nagô-queto	congo-angola	
Deus	Hunsó	Olorum	Zâmbi(apungo)	
Demônio (?)	Lebá	Exu	Bambojira/Pombajira	
santo	Vodum	Orixá	Inquice	
Sr. do Bonfim	Liça	Oxalá	Lemba	= divindade maior
S. Gerônimo	Hevioço	Xangô	Zazi	= trovão
S. Benedito	Agué	Ossaim	Catendê	= medicina
S. Roque/S. Lázaro	Xapatá	Xapanã	Quingongo	= doenças da pele
Sto. Antônio	Gum	Ogum	Roxomucumbe	= guerra
S. Jorge	Aguê	Oxóssi	Congombira	= caça
Sra. da Candeias	Aziri	Oxum	Quissimbe	= águas doces
Sra. da Conceição	Aziritoboce	Iemanjá	Dandalunda	= águas salgadas
Sta. Bárbara		Iansã	Bamburucema	= fogo
S. Bartolomeu	Besseim	Oxumaré	Angoró	= arco-íris
S. Francisco	Locô	Iroco	Tempo	= árvores
Cosme e Damião	Hoho	Ibêji	Vunje	= gêmeos

## Língua-de-santo

"nação"	jeje-mina	nagô-queto	congo-angola
santo	vodum	orixá	inquice
mãe-de-santo	rumbon(d)o	ialorixá	mameto/nêngua
pai-de-santo	rumbon(d)o	babalorixá	tateto/ tata
iniciado	vodunce	iaô	muzenza
iniciado mais velho	ebome/evame	ebome	macota
leigo	betó	coosi	palanga/ abantó
terreiro	rondemo	ilê	unzô/canzuá
santuário	peji	peji	baquice
nome das almas	cutuntó	egum	(in)vumbe
cerimônia fúnebre	sirrum	axexê	intambe
atabaque	rum	ilê	(z)ingoma
tecido, vestimenta	axó	axó	ulele
olho	mucum	odju (oju)	meçó
farinha	orifim	efum	maiaca
morte	ecu	ecu	afá
peixe	reim	edjá (ejá)	unzonze
sal	idjé (ijé)	ió	mungo
caulim	efum	efum	pemba
azeite-de-dendê	amim	epô	mazi
milho, pipoca	abadê	guguru	maçango
albino	afim	afim	aça
perna	afó	ecé	inama
galo	cocoro	aquiquó	caramboro
galinha	adé	adié	unsuca
dinheiro/ búzio	aqué	ouô	zimbi/jimbo
línguas africanas	ewe-fon	iorubá (nagô)	quicongo/quimbundo umbundo

Fonte: CASTRO (2001, p. 86)

Conforme observado, a língua de santo varia de acordo com a nação e os termos usados são decorrentes das línguas africanas presentes em cada nação dessa.

Vale lembrar ainda que nos candomblés do Brasil ocorrem casos de glossolalia, ou seja, o ato de se falar línguas desconhecidas quando em transe religioso. Esse fato linguístico pode ser observado por meio das manifestações de possessão de *erês*, *pretos-velhos*, *caboclos* e *santos*. Os *erês* são entidades infantis cuja fala é considerada inferior, primária, associada ao uso de crianças na fase de socialização. Os *pretos-velhos* são negros africanos que viveram a escravização no Brasil e seu modo de falar é por um português um tanto rudimentar, usado na escravaria (multidão de escravizados), ou seja, fragmentos de dialetos crioulos emergidos nas senzalas naquela época. Os *caboclos* são entidades conhecidas como “os donos da terra”, pois são os indígenas, habitantes das florestas brasileiras, os quais têm também no seu modo de falar um português rudimentar, diferenciando-se do anterior na ocorrência do uso de termos indígenas. E, por fim, *santo* é a denominação dada no português a *voduns*, *orixás* e *inquices* que são divindades idealizadas como ancestrais africanos presentes nas religiões de matriz africana, cujo linguajar é ainda mais rudimentar que os anteriores, entrecortado, apresenta ideofones, manifesta-se através da língua da nação de seu santo, não sendo entendido diretamente pelo público, e por isso necessita de um intérprete; logo, acessível apenas aos iniciados e ininteligível a outrem.

No vocabulário da língua de santo, os itens de maior ocorrência são nomes de divindades; nomes iniciáticos (nome de santo); nomes de parentesco religioso, hierarquia do grupo; nomes de objetos, lugares; flora, fauna, cozinha, substâncias; nomes relacionados ao corpo humano, à fisiologia, às doenças, à gravidez, à morte, a funções sexuais; expressões de exorcismo, saudações, pedidos, bênçãos, permissão, interdição, negação e de reverência. (CASTRO, 2001, p. 94)

No contexto intragrupal, o vocabulário litúrgico dos integrantes do terreiro apresenta as seguintes características:

1. tratamento pessoal através do prenome civil ou apelido habitual que pode ser:
  - a) precedido do título hierárquico: Ebome Raimunda, Baba Sérgio, Nêngua Rosa;
  - b) seguido do nome:
    - de “batismo-de-santo”, Almerinda Jijau, Manuel Agueci,
    - da sua principal entidade, Vavá de Nanã, Moacir de Oxossi,
    - do seu terreiro, Dionísia de Alaketu, Minininha do Gantois.
2. especialização do sentido de termos do falar corrente em português, entre eles:
  - a) casos comuns de decalque, como na terminologia classificatória de parentesco religioso, ou seja, pai-, mãe-, filho-, filha-de-santo;
  - b) casos de metáfora para substituir certos itens da LS considerados tabus, como nos seguintes exemplos:
    - *o velho* em lugar do nome da entidade tida como anciã e protetora contra varíola e doenças da pele, seja Imbalanganze, Omolu ou Xapanã;
    - *flor-do-velho* em lugar de pipocas, essas lhe são consagradas como oferendas, graças ao seu aspeco mágico-simpático, ou seja, o caroço do milho espoca à semelhança de uma flor que lembra o rompimento de uma ferida variólica e, assim, elas se transformam em uma espécie de anticorpos, de acordo com o princípio

- homeopático e imunológico da vacina, segundo o qual “similia similibus curantur”, os semelhantes são curados pelos semelhantes;
3. tabus linguísticos, como no exemplo acima, e casos frequentes de ideofones;
  4. empregos de itens da LS atribuída à nação-do-terreiro;
  5. aportes lexicais híbridos. (CASTRO, 2001, p. 98-99)

Essa conscientização linguística é refletida na atitude habitual tomada por qualquer um dos membros diante de um termo, expressão ou cântico que se pretende usar em determinado contexto.

Essa variedade de contextos ainda contribui para o aparecimento de diversos tipos de aportes vocabulares – aqui no sentido de empréstimos vocabulares – e decalques que se encontram no português. Há aporte quando um falar utiliza e integra em seu vocabulário um traço linguístico que não possua e que já exista em outro falar. Dentre os aportes simples que podem ser identificados na nossa língua, temos: samba, caçula, axé, corcunda; dentre os compostos: Ganga Zumba, Nanã Borocô. Há decalque quando uma língua traduz um termo pertencente a outra língua para denominar algo novo na sua, como por exemplo, despacho, terreiro, santo; e como composto: mãe de santo, o de comer.

No caso de elementos lexicais compostos, aportes e decalques podem ser combinados e passam a ser chamados de híbridos. Nessa categoria, encontra-se todo tipo de derivação, seja nominal, verbal, adjetival ou adverbial. Dentre os híbridos simples: catinguento (catinga - constituinte africano + ento - sufixo português), maconheiro (maconha - constituinte africano + eiro - sufixo português), encafua (en - prefixo português + cafua - constituinte africano); e exemplificando os compostos: azeite de dendê (azeite de - constituinte português + dendê - constituinte africano), Xangô menino (Xangô - constituinte africano + menino - constituinte português) (Castro, 2001, p. 107-108).

Com todo esse apanhado, confirma-se que a língua de santo vai além dos muros dos terreiros e transpassa o cotidiano linguístico por meio de empréstimos lexicais, o que resultou e resulta ainda hoje na introdução de muitos termos de línguas africanas no dia a dia de falantes da Língua Portuguesa, mesmo daqueles que não fazem parte de comunidades de terreiro. Por isso, a importância de um estudo nesse âmbito, uma vez que, mesmo convivendo em ambientes em que os falares de santo não sejam tão ou nenhum pouco usados, os frequentadores de terreiro ultrapassam essa fronteira e invadem vários contextos sociais com as lexis dos seus pertencimentos religiosos.

Conforme Faraco (2010, p. 84),

como a realidade linguístico-social é heterogênea, nenhum sujeito absorve uma só voz social, mas sempre muitas vozes. Assim, ele não é entendido como um ente verbalmente uno, mas como um agitado balaio de vozes sociais e seus inúmeros encontros e entrechoques. O mundo interior é uma arena povoada de vozes sociais em suas múltiplas relações de consonância e dissonância; e em permanente movimento, já que a interação sócio ideológica é um contínuo devir. (FARACO, 2010, p. 84)

Assim, mesmo convivendo em ambientes em que os falares de santo não sejam tão comuns, os jovens de terreiro, por exemplo, ultrapassam essa fronteira e invadem vários contextos sociais com as lexias dos seus pertencimentos religiosos.

### **3 BASE LINGUÍSTICA**

Este capítulo destina-se à explanação dos fundamentos teóricos da nossa pesquisa que estão divididos em dois âmbitos: o linguístico e o antropológico. Essa divisão facilita um melhor entendimento em relação ao fenômeno linguístico pesquisado.

Inicialmente, fez-se necessário tratar dos aspectos culturais da língua e sua relação na construção cultural e identitária, fatores esses que estão intrinsecamente ligados. Logo após, trabalhamos os usos comum e especializado da língua que são de grande relevância para o entendimento deste estudo. Posteriormente, buscamos embasamento nas disciplinas linguísticas que auxiliam na construção do nosso glossário terminológico, objetivo principal deste estudo.

Essas disciplinas que tratam do léxico deram direcionamento no levantamento, recolha e tratamento dos dados. São elas: Terminologia, Terminologia Cultural e Terminografia. Estas foram escolhidas pois se apresentam como as mais adequadas para a construção desta pesquisa. Cada uma com seu papel, seja na delimitação e compreensão do objeto de estudo, na escolha dos termos culturais, no registro dos termos especializados ou na observação das variantes. Logo, a consulta às bases teóricas e métodos dessas disciplinas proporcionou alcançar os nossos objetivos.

#### **3.1 Língua, Cultura e Identidade**

Há uma interdependência entre os conceitos de língua, cultura e identidade, e esse fato ressalta que tais conceitos estão intrinsecamente ligados, uma vez que a cultura se constitui e se difunde por meio da língua e é por meio dela que ocorrem os processos de identificação do sujeito. Nesse sentido, a língua perpassa tanto a cultura quanto a identidade e é também por

elas perpassada, o que faz com que a relação entre estes três conceitos seja imanente, uma vez que não há cultura sem língua e que a identidade se constrói por meio da língua e da cultura (COELHO; MESQUITA, 2013, p. 24).

Se entendermos a cultura como “o complexo de valores, costumes, crenças e práticas que constituem o modo de vida de um grupo específico” (EAGLETON, 2005, p. 55) – esse modo de vida sendo regido pela língua – e se compreendermos que, ao longo da vida, o indivíduo passa por constantes processos de identificação e deixa de se identificar com aquilo que o interpela, então, perceberemos que língua, cultura e identidade são conceitos intrinsecamente ligados, uma vez que é por meio da língua que a cultura se constitui e é difundida e é também por meio dela que ocorrem os processos de identificação.

Esses três fatores são seres sociais e nos acompanham desde a nossa origem. E, dada a pluralidade que constitui a nós enquanto sociedade em geral, e, ainda, aos conhecimentos que são construídos cotidianamente, a cultura, a identidade e a língua se transformam ininterruptamente ao longo da nossa vida.

O homem passou a expressar seus pensamentos e sentimentos por meio da língua e, a partir do seu desenvolvimento, as relações sociais se estreitaram e as ideias, a cultura, as ideologias e os conhecimentos puderam ser amplamente difundidos. Conforme Chauí (2006, p. 148), a língua “é inseparável do homem, segue-o em todos os seus atos”, envolvendo todas as ações e pensamentos humanos e possibilitando ao falante exercer influências ou ser influenciado pelo outro, desempenhar seu papel social na sociedade, relacionar-se com os demais, participar na construção de conhecimentos e da cultura, enfim, permite-lhe se constituir como ser social, político e ideológico. Logo, a língua é a base que sustenta toda a vida social, pois necessitamos dela em diversos âmbitos, mediando as relações sociais, permitindo que nos encaixemos em um ou outro lugar social, por isso está em contínuo movimento.

A língua não se transmite; ela dura e perdura sob a forma de um processo evolutivo contínuo. Os indivíduos não recebem a língua pronta para ser usada; eles penetram na corrente da comunicação verbal; ou melhor, somente quando mergulham nessa corrente é que sua consciência desperta e começa a operar. [...] Os sujeitos não “adquirem” sua língua materna; é nela e por meio dela que ocorre o primeiro despertar da consciência. (BAKHTIN, 1997, p. 107-108)

Ou seja, o falante, desde o seu nascimento, é inserido na corrente da comunicação verbal. Porém, a língua não está para algo pronto e acabado, está em um contínuo processo de construção. Além disso, ressaltamos que os indivíduos são inseridos na teia social por meio da língua. É ela quem vai possibilitar aos mesmos o contato com a cultura, com as ideologias,

com as identidades, tornando-se um instrumento para que possam interagir linguística e socialmente com seus semelhantes.

A cultura, por sua vez, é um processo contínuo onde se acumulam conhecimentos e também práticas que resultam da interação social entre indivíduos. Esse processo é mediado pela língua, que permite que a cultura seja transmitida e difundida entre as gerações, daí compreendermos que a cultura de um povo constitui-se como um todo que é realizado por cada indivíduo, afinal, cada um é uma peça importante na construção cultural, uma vez que é portador, disseminador, mas também criador de cultura. O homem é, portanto, um ser cultural e é a cultura que o permite adaptar-se aos diferentes ambientes. (COELHO; MESQUITA, 2013, p. 27).

Através do conceito de Eagleton (2005, p. 55), entendemos que a cultura pode ser entendida como o conjunto de valores, crenças, costumes e práticas que caracterizam o modo de vida de determinado grupo social. Esse conjunto possibilita ao indivíduo inserir-se e interagir em seu grupo social, pois lhe permite negociar “maneiras apropriadas de agir em contextos específicos” (EAGLETON, 2005, p. 55).

A cultura não é resultado da ação isolada de um único indivíduo, mas de uma coletividade; é modificada e enriquecida continuamente, num processo coletivo. Ela é acumulativa, pois acumula conhecimentos e experiências ao longo das gerações, sendo também produção e construção de conhecimentos. Estes conhecimentos e experiências são transmitidos ao homem por seus semelhantes, e a partir dessa transmissão são (re)vividos e (re)atualizados, gerando novos conhecimentos e novas experiências. E essa transmissão é realizada por meio do uso da língua. Daí afirmarmos que a cultura é o instrumento que permite a inserção do indivíduo no meio social, pois ela o instrumentaliza a conviver socialmente e a adotar padrões de comportamento aceitos por seu grupo social.

Esses grupos sociais que, juntos, formam a sociedade em geral vêm sofrendo transformações de ordens diversas (classe, gênero, sexualidade, etnia, raça, religião etc.). Essas transformações influem em todos os aspectos da vida humana, especialmente nos processos identitários dos indivíduos.

O indivíduo que antes acreditava ser integrado, centrado, dotado de uma identidade unificada e estável, cede lugar ao indivíduo descentrado, fragmentado, deslocado, composto por várias identidades. Assim, surge o conceito de crise de identidade, no qual “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado” (HALL, 2004, p. 7). Ainda segundo o mesmo autor, “O próprio processo de

identificação, através do qual projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático”, essa afirmação contraria a concepção positivista de identidade fixa, essencial ou permanente. (HALL, 2004, p. 12)

Conforme Silva (2000, p. 89), a identidade “é um significado – cultural e socialmente atribuído”. Por isso, ela não é “fixa, estável, coerente, unificada, permanente [...] tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental.” (SILVA, 2000, p. 97). Ao contrário, é uma “construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada” (SILVA, 2000, p. 97). Assim, ela é marcada pela inconstância, uma vez que é uma construção. Tudo que é construído é passível de mudanças, alterações, inclusões.

De acordo com Hall (2004, p. 12-13),

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.

Por conseguinte, compreendemos que a nossa identidade vai se deslocando ao longo da nossa existência, de acordo com os contextos sociais em que estamos inseridos.

Vale ressaltar ainda que identidade e diferença estabelecem uma relação de dependência. As identidades são construídas por meio da diferença, ou seja, para que afirmemos de maneira potencial a nossa própria identidade, temos de construí-la na relação com o outro, ou ainda, com o que falta em nós, ainda que essa falta esteja silenciada e inarticulada. Com isso, torna-se possível afirmar que as identidades estão calcadas no interior de um jogo de poder e de exclusão. Silva (2000, p.75) menciona que (...) “em geral, consideramos a diferença como um produto derivado da identidade”. Nesta perspectiva, a identidade é a referência, é o ponto original relativamente ao qual se define a diferença. Isto reflete a tendência a tomar aquilo que somos como sendo a norma pela qual descrevemos ou avaliamos aquilo que não somos.

Logo, constatamos que a relação entre língua, identidade e cultura é imanente, uma vez que não há cultura sem língua e que a identidade é construída por meio daquela e da cultura, conforme esclarece Chauí (2006, p. 156):

Há um vaivém contínuo entre as palavras e as coisas, entre elas e as significações, de tal modo que a realidade (as coisas, os fatos, as pessoas, as instituições sociais, políticas, culturais), o pensamento (as ideias ou conceitos como significações) e a

linguagem (as palavras, os significantes) são inseparáveis, suscitam uns aos outros, referem-se uns aos outros e interpretam-se uns aos outros.

Indiscutivelmente, a língua é fundamental para compreendermos a identidade de um povo num determinado contexto social e cultural. Ela é a manifestação de uma cultura e, ao mesmo tempo, precisa de uma cultura que lhe dê suporte, sendo também suporte para uma cultura. A cultura só se constrói por meio da língua e, ao produzir sentidos sobre algo, constrói identidades. Essas identidades só adquirem significado com base em um conjunto de atributos culturais que se relacionam mutuamente e que se sobressaem com relação a outros atributos. Ou seja, não há cultura sem língua, nem língua desprovida de cultura. Não há identidade desvinculada da língua, nem língua que não pressuponha a construção de uma identidade.

De acordo com Bakhtin (1997, p. 41), a palavra é a mediadora de toda relação social. É o meio pelo qual a cultura e a identidade se constroem e se disseminam. Ela é a mediadora da relação entre o homem e a cultura e entre este e as identidades.

A palavra penetra literalmente em todas as relações entre indivíduos, nas relações de colaboração, nas de base ideológica, nos encontros fortuitos da vida cotidiana, nas relações de caráter político, etc. As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. É portanto claro que a palavra será sempre o indicador mais sensível de todas as transformações sociais, mesmo daquelas que apenas despontam, que ainda não tomaram forma, que ainda não abriram caminho para sistemas ideológicos estruturados e bem formados. (BAKHTIN, 1997, p. 41).

Portanto, há uma relação intrínseca entre língua, cultura e identidade, haja vista que a língua identifica o indivíduo como parte de uma sociedade, inserindo-o, portanto, na cultura desta sociedade. O indivíduo, enquanto parte dessa sociedade, compartilhando sua cultura, está em constante processo de construção identitária. Nesse sentido, a língua, a cultura e a identidade fazem parte do processo de constituição do indivíduo em sujeito.

### **3.2 Uso comum e uso especializado da língua**

A comunicação humana possui dois fatores que se intercalam para a formação do sistema linguístico de uma comunidade de falantes: códigos linguísticos comuns, utilizados por todos os sujeitos de uma comunidade, e códigos linguísticos específicos, inerentes a um grupo específico dentro da comunidade geral.

Von Wartburg e Ullmann (1975, p. 102) observam que

O vocabulário de uma língua se compõe de dois grupos de palavras: algumas (como faca, cabeça, casa, flor, dormir), são compreendidas e utilizadas do mesmo modo por todos os membros de uma comunidade linguística; outras só são compreendidas por uma parte menor ou maior da comunidade, e só são empregadas, pelo menos no que se refere ao emprego correto, pelos membros particulares desse grupo.

Essa divisão de códigos direciona uma espécie de bipartição do sistema linguístico em língua comum e língua de especialidade. Para muitos terminólogos, essa classificação de língua comum e língua de especialidade é bastante criticada, uma vez que reforça que existem duas línguas: uma comum e outra de especialidade. Portanto, os termos que julgamos melhor para serem aplicados em nossa pesquisa é *usos comuns da língua e usos especializados da língua*.

Os usos comuns da língua compreendem palavras gerais, utilizadas por todos os membros de dada comunidade; os usos especializados da língua são constituídos por palavras específicas, que formam a variedade linguística de um grupo dentro dessa comunidade, cuja significação e emprego são determinados pelos membros deste grupo (SILVA, 2009, p. 28).

Conforme Wartburg e Ullmann (1975, p. 102), no interior da comunidade humana existem numerosos grupos, maiores ou menores, que são os únicos a utilizar entre si certas expressões. Em outros termos, há, no interior da língua, línguas de grupo.

Desse modo, o uso comum da língua detém os códigos linguísticos gerais do sistema linguístico, aqueles utilizados por todos os membros da comunidade em suas práticas cotidianas de comunicação, cujo sentido e emprego são compartilhados por todos os falantes da língua. Mas, as necessidades linguísticas de falantes de uma comunidade específica estimulam a construção de uma terminologia específica que se adequa e dá conta das exigências desta comunidade.

A criação da linguagem especializada não é, então, muito diferente da formação da linguagem comum: no segundo caso, o vocábulo se forma no interior da comunidade linguística como efeito da divisão social do trabalho, e como resultado de interesses históricos da comunidade, por ele está sempre definido em um contexto cultural. No primeiro caso, o termo especializado se forma por impulsos tecnológicos, comerciais ou científicos, quando surge a necessidade de delimitar, com total precisão, os objetos ou os conceitos de uma teoria, um procedimento método ou um procedimento. (SILVA, 2009, p. 29)

No tocante aos usos especializados da língua que se formam por questões históricas, socioculturais ou profissionais, ela é inerentemente funcional, já que é utilizada para fins específicos dentro de um grupo (SILVA, 2009, p. 29). A mesma é considerada o campo de pesquisa próprio da Terminologia.

No que tange aos processos de formação de termos específicos de uma língua, Biderman (2006, p. 8) afirma que os usos específicos da língua geram novos termos com base no acervo que a mesma já possui, reutilizando palavras já existentes para criar outras, ou servindo-se dos processos de formação de palavras.

Um vocábulo da língua geral pode passar a termo num processo de terminologização, e um termo pode passar para uso geral e receber o status de vocábulo, no processo de

vocabularização (BARBOSA, 2006, p. 49). Com isso, o que era específico passa a ser de domínio coletivo, podendo ser utilizado por todos os falantes da língua em suas práticas cotidianas, e o que era coletivo passa a ser do domínio de parte da comunidade linguística, obtendo um sentido restrito.

Todavia, as fronteiras entre língua comum e língua de especialidade, não são, entretanto, necessariamente excludentes ou definitivas. Um léxico de especialidade, utilizado por membros do grupo específico, pode ser reconhecido por membros de outro grupo, mesmo que estes não dominem substancialmente os sentidos empregados por aqueles (SILVA, 2009, p. 31).

Por sua vez, um indivíduo pode utilizar diferentes usos especializados da língua, considerando as estratificações sociais dentro de uma comunidade e as diferentes situações sociodiscursivas, haja vista que, enquanto ser social, não se isola em um determinado grupo e, por isso, esses usos especializados se intercalam numa multiculturalidade linguística.

Vale ressaltar que por muitos anos os usos específicos de termos foram entendidos apenas como “subsistemas linguísticos que compreendem o conjunto dos meios linguísticos próprios de um campo da experiência e se caracterizavam como subconjuntos da língua geral (BOUTIN-QUESNEL, 1985, p. 20).

E como nesta seção já foram tecidas relevantes considerações acerca da cultura e da sua relação intrínseca com a língua e a sociedade, faz-se necessário, então, imergir no universo do léxico, a fim de bem compreender a linguagem especializada do Candomblé proposto nesta pesquisa. É o que veremos no próximo tópico.

### **3.3 Estudo do léxico**

A língua é a linguagem humana posta em funcionamento onde se articulam o pensamento e a realidade extralinguística. Assim, a língua compõe um poderoso elemento de comunicação social e é por meio das palavras que a humanidade tece essa infinita rede de comunicação.

Essa rede de comunicação é regida pelo acervo de palavras pertencentes a uma determinada língua, o léxico.

#### **3.3.1 O Léxico**

Entendemos léxico como o conjunto das unidades significativas de uma determinada língua, em um determinado momento da sua história.

O léxico de uma língua é assim um sistema de compreensão e configuração do mundo: é nele que uma dada comunidade linguística vasa o seu conhecimento e

reconhecimento do mundo. Este conhecimento vasado no léxico é não só um conhecimento estável e codificado como ainda é um ponto de referência para outros conhecimentos. (VILELA, 1995, p. 78).

Ou seja, o léxico é o acervo linguístico de um determinado povo que reflete seus interesses, anseios, costumes, sentimentos, cultura. Vilela (1994, p. 6) ainda assegura que “o léxico é o repositório do saber linguístico e é ainda a janela através da qual um povo vê o mundo. Um saber partilhado que apenas existe na consciência dos falantes duma comunidade.”

Assim, o léxico é o responsável por nomear e exprimir o universo de uma sociedade, uma vez que se encontra arraigado à história, à tradição e aos costumes de um povo, estando, por isso, em constante processo de expansão. Devido a essas características, é considerado o subsistema mais dinâmico da língua. Suas funções na sociedade, sua relação com o contexto histórico, social e com os costumes de determinado povo estão intrinsecamente relacionados à evolução das comunidades de fala. (SEABRA, 2006, p. 07).

Conforme Antunes (2012, p. 27), “se é verdade que não existe língua sem gramática, mais verdade ainda é que sem léxico não há língua”. Isso por que o léxico constitui a mais relevante fonte da memória coletiva de um grupo social, de seus valores, crenças e tradições.

Vale ressaltar que as unidades do léxico são denominadas lexemas, e o modo como se organizam essas unidades em uma determinada língua designa-se estrutura lexical ou sistema lexical. Quando se tem como objeto de estudo o lexema, ou o vocábulo pertencente à língua comum de uma comunidade linguística, que faz parte das práticas cotidianas dos falantes dessa comunidade, as abordagens de estudo e compilação dos dados linguísticos são lexicológicas, pois levam em consideração o léxico comum a todos os falantes.

Estudar o léxico de uma língua é estudar também a história do povo que a difunde e há diversas possibilidades de estudá-lo. Portanto, a *Lexicologia* e a *Lexicografia* são as disciplinas que investigam a unidade lexical pertencente à língua comum.

A Lexicologia faz o estudo científico do léxico. Ela se ocupa do léxico das línguas de maneira completa e integrada. Para Silva (2007, p. 33), o estudo do léxico "até pouco tempo vinha sendo desenvolvido, quase exclusivamente, por meio de estudos tradicionais que abordavam, dentre outros temas, a formação e o significado das palavras".

Essa disciplina ocupa-se de todos os aspectos relacionados às unidades lexicais de primeira articulação, ou seja, às unidades dotadas de significante e significado. Ullmann (1967) assegura que a Lexicologia tem por finalidade estudar a morfologia e a semântica lexicais. Enquanto ciência do léxico, estuda as relações deste com os outros sistemas da língua, mas sobretudo as relações internas do próprio léxico.

A Lexicologia estuda, desse modo, tanto os aspectos formais quanto os semânticos das unidades lexicais. Se o objeto de estudo é o lexema, interessa à Lexicologia os aspectos contextualizadores da unidade lexical, que deve levar em conta os elementos culturais e puramente linguísticos do vocábulo. Como afirma Cabré (1995, p. 292),

La lexicología jamás prescinde de la gramática. Las palabras en los diccionarios se describen teniendo en cuenta su posible utilización en contexto, y esas mismas palabras son concebidas como un peldaño necesario para el discurso.<sup>2</sup>

Esta, por sua vez, quando verifica a existência e a utilização de um vocábulo, considera sua utilização no seio da comunidade como um todo, observando aspectos gramaticais e pragmático-discursivos. Isso permite a essa disciplina determinar os dados gramaticais pelo uso que a unidade lexical exerce na língua. É, portanto, de certo modo funcionalista, já que o objeto de estudo (lexema) não é descrito apenas sob uma ótica descritivista (ou prescritivista), ao contrário do que se pode pensar a princípio.

Ao lexicólogo não interessa produzir mais um estudo de descrição gramatical da língua e sim analisar os usos da língua, gramaticais ou não, para compreender de que modo, pelo léxico, as línguas se constituem. Desse modo, caberia, a esse profissional, tarefas como analisar qualitativa e quantitativamente dados lexicais, definir a estrutura vocabular e estabelecer uma rede semêmica e uma rede léxica de determinada língua.

No tocante à Lexicografia, esta é "uma disciplina aplicada: ela se ocupa da elaboração de dicionários, vocabulários, glossários. Por isso é que se diz que são as pesquisas lexicológicas com aplicações lexicográficas." (SILVA, 2007, p. 36). Nesse sentido, essa disciplina se volta para a técnica de elaboração de obras lexicográficas que analisam e descrevem as diversas línguas.

Barbosa (1986, p. 83) acrescenta que o lexicólogo,

[...] apoiado em dados fornecidos pela Lexicografia, pode construir modelos qualitativos ou quantitativos de um universo lexical, com bases empíricas e, a partir desses dados, propor modelos que busquem descrever sua natureza e funções. Desse modo, pode tanto valer-se da taxionomia lexicográfica, como desenvolver seus próprios modelos teóricos, que conduzam à definição de uma nova taxionomia.

A função da Lexicografia seria, portanto, a de inventariar e produzir uma terminologia de consulta aos elementos lexicais constituintes de uma língua, como afirmam Bevilacqua e Finatto (2006, p. 44):

---

<sup>2</sup> A Lexicologia jamais prescinde da gramática. As palavras nos dicionários se descrevem tendo em conta sua possível utilização em contexto, e essas mesmas palavras são concebidas como uma etapa necessária para o discurso. (Tradução do autor)

A finalidade da obra lexicográfica é, na percepção do usuário, a de, simplesmente, dirimir dúvidas. Sob essa ótica, sua principal missão será auxiliar os falantes nativos de uma língua com suas dificuldades de ortografia, de categorização gramatical de palavras, além de prestar esclarecimentos sobre o significado e o uso de uma palavra pouco utilizada, incluindo algumas informações etimológicas.

A tecnologia produzida pelo lexicógrafo é um patrimônio sociocultural configurado pela língua, de modo que oferece bem mais do que respostas simples para dúvidas de grafia ou de regência. Oferece ainda conceitos etnográficos que são capazes de ofertar um melhor entendimento pelo consulente.

Cabe ao lexicógrafo produzir vários tipos de obras como dicionários monolíngues e bilíngues, vocabulários e glossários, por exemplo.

De tal modo, Lexicologia e Lexicografia se complementam em seus objetivos de inventariar, descrever e analisar uma língua, ou parte dela, já que a Lexicologia pode ser considerada, ainda segundo Barbosa (1986, p. 83), como a ciência e a Lexicografia, como a tecnologia.

Nesse sentido, a partir do conceito dos usos específicos da língua, amparamo-nos especialmente nas disciplinas que tratam do léxico especializado para nos dar direcionamento no levantamento, recolha e tratamento dos dados obtidos nesta pesquisa.

Por essa razão, a Terminologia, a Terminologia Cultural e a Terminografia fundamentam nosso trabalho e contribuem para o entendimento da configuração linguística do domínio em questão e para a elaboração do nosso glossário. Vejamos a seguir.

### 3.3.2 Terminologia

A partir do conceito dos usos específicos da língua, amparamo-nos em disciplinas que tratam do léxico especializado para nos dar direcionamento no levantamento, recolha e tratamento dos dados obtidos nesta pesquisa.

Nesse sentido, a Terminologia, a Terminologia Cultural e a Terminografia fundamentam nosso trabalho e contribuem para o entendimento da configuração linguística do domínio em questão e para a elaboração do nosso glossário.

A abordagem terminológica contribui com os estudos lexicais, acrescentando modelos novos de produção e análise de repertórios e estudos específicos que permitem estudar o léxico de dado grupo étnico correlacionando suas peculiaridades léxico-semânticas às suas peculiaridades culturais.

O advento da ciência, da tecnologia e dos meios de comunicação trouxe consequências ao sistema linguístico, sobretudo, no nível semântico-lexical, uma vez que, a cada nova invenção, atividade ou produto, surgem novos termos correspondentes.

Conforme Barros (2004, p. 26), o universo lexical das línguas transformou-se, ampliando-se substancialmente, o mesmo sucedendo com o conjunto terminológico que cresceu em maior proporção. Constatou-se que esse processo de desenvolvimento terminológico se tornou tão importante quanto o econômico e o social, onde a criação neológica se fez intensa e ocorreu por meio de diferentes mecanismos linguísticos. Vejamos o seu desenvolvimento histórico.

Vale ressaltar que

Terminologia, Terminografia [...] estão numa relação de complementação e interdependência com as abordagens lexicológicas: Lexicologia e Lexicografia. Tanto as abordagens lexicológicas quanto as terminológicas se ocupam do mesmo objeto de estudo: o léxico. Diferenciam-se, nesse ponto, segundo as perspectivas de observação. [...] as primeiras abordagens consideram a unidade lexical como item do acervo linguístico geral da língua [...] (SILVA, 2009, p.36).

Essas disciplinas mencionadas dão o embasamento a esta pesquisa para reunir um repertório sistematizado e peculiar, voltado para o domínio de onde a unidade lexical foi recolhida. Por isso a escolha delas.

Segundo Boutin-Quesnel (1985, p. 1), Terminologia designa “o estudo científico dos conceitos e dos termos em uso nas línguas de especialidade” e, em uma segunda acepção, “conjunto de termos próprios de um domínio, de um grupo de pessoas ou de um indivíduo”. Nesse sentido, é a disciplina linguística que se dedica ao estudo de termos específicos e seus conceitos usados numa dada língua.

Como objeto de estudo, a Terminologia tem o conjunto de termos de um domínio e dos conceitos ou noções por eles designados (BARROS, 2004, p. 34), ou seja, tem como unidade-padrão o *termo*, unidade lexical que possui um conteúdo específico dentro de um domínio específico. Pode ser também chamado de *unidade terminológica*. E o conjunto de termos de uma área especializada chama-se *conjunto terminológico* ou *terminologia*.

Como signo linguístico das línguas de especialidade, o termo pode ser analisado em seus diferentes aspectos: do ponto de vista do significante e do significado, das relações de sentido que mantém com outros termos (sinônimos, homônimos etc.), de seu valor sociolinguístico e (usos, preferências, conotações, processo de banalização etc.) e outros. (BARROS, 2004, p. 40)

Isto é, ao converter-se em um termo, o signo linguístico não deixa de sê-lo. É necessário definir esse signo como uma unidade que tem três componentes: o significante, o significado e o conceito. Esta definição permite as análises do significante (morfologia, regras

de formação de palavras, sinônimos, homônimos, etc.), do significado (polissemia, metáfora, metonímia, sentido figurado, significação, interpretação, etc.) e do conceito (definição, tipologia, representação, cognição, etc.).

A partir do século XIX passou-se a compreender a Terminologia como conjunto de termos de uma área técnica ou científica e como disciplina de natureza linguística que estuda esse conjunto.

A afirmação da Terminologia como disciplina científica que estuda os termos de uma área de especialidade se dá, mais uma vez, pela contribuição de especialistas em outras matérias, como Eugen Wüster (1898-1977), engenheiro austríaco que, nos anos de 1930, estabeleceu as bases da chamada Escola Terminológica de Viena e mais tarde elaborou sua Teoria Geral da Terminologia (TGT). Paralelamente a seus trabalhos, desenvolveram-se na ex-URSS estudos linguísticos sobre termos de domínios especializados, sendo D. S. Lotte (1898-1950) o fundador e principal expoente da linha soviética de Terminologia. A então Checoslováquia também constituiu, na mesma década, um polo de excelência nessa matéria. (BARROS, 2004, p. 32)

Como mencionado, os trabalhos de Wüster deram à Terminologia contornos científicos, a partir de sua tese de doutoramento, onde o mesmo elaborou os princípios teóricos da Terminologia, os quais conduziram à base da Teoria Geral da Terminologia (TGT). Em sua tese, a preocupação central de Wüster, acerca dos estudos terminológicos versava na padronização e normalização dos termos especializados. Em virtude disso, tinha como objetivo alcançar a univocidade na comunicação profissional no que diz respeito ao mundo, tendo em vista que o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, bem como o acelerado processo de globalização, entre outros, motivaram a criação das terminologias (BARROS, 2004, p. 53-54).

Ou seja, Wüster concebeu a Terminologia como um campo interdisciplinar em que a Linguística consiste num dos polos de convergência, ao lado das ciências cognitivas, da comunicação e da informática. Entretanto, sua teoria privilegia aspectos cognitivos e normativos das terminologias. Nessa medida, a TGT caracteriza-se por ser vocacionada para a problemática de padronização internacional dos termos técnico-científicos, privilegiando assim a missão de controlar os usos terminológicos no plano mundial. Ressalta-se então que o pensamento wusteriano foi mais direcionado para a valorização do termo como um nóculo cognitivo de uma área de conhecimento especializado, não sendo visualizado como um signo linguístico com seus naturais componentes constitutivos.

Segundo Barros (2004, p. 53), o “princípio que regia tal teoria era a univocidade entre o conceito e o termo que o designa (um único termo pode designar um conceito)”. Ainda segundo ela, Wüster defendeu o banimento da ambiguidade na língua e propôs a univocidade e a universalidade do léxico especializado, considerado dissociado do discurso. Esse modo de

pensar descartou a variação linguística, a polissemia e a sinonímia ou homonímia presentes no contexto de uso da língua geral. Logo, todas as concepções defendidas por Wüster na TGT tinham o objetivo de garantir a normalização, a univocidade e a padronização do termo na comunicação em âmbito internacional.

Essa concepção, para Faulstich (1998, p. 3), não acorda com a realidade mutável de uso e circulação do termo que é concebido como “um item lexical que tem função comunicativa interlinguística ou intralinguística, com valor social e cultural. Nos percursos temporais da língua, o termo pode variar e mudar forma e conteúdo, seja no plano sincrônico, seja no plano diacrônico”. E foi a partir de observações como essas, sobre as limitações da TGT, e com o avanço dos estudos terminológicos, que passaram a emergir críticas científicas que levaram à necessidade de uma nova proposta teórico-metodológica para a Terminologia.

Isto é, no final do século passado, começaram a se intensificar proposições linguísticas de investigação terminológica que representavam uma reversão de paradigmas epistemológicos em relação ao estudo dos termos. O grande diferencial é que o termo deixou de ser compreendido apenas como representação ontológica de uma área de conhecimento, passando a ser concebido como um item lexical que, para além de uma dimensão cognitiva, compreende uma face linguística; portanto, sofre as implicações dos sistemas linguísticos e do funcionamento da linguagem.

O quadro referencial de exame dos termos voltou-se aos seus reais contextos de ocorrência. Com isso, identificou-se, por exemplo, a existência de variação e de sinonímia dos termos técnicos, aspectos não reconhecidos pela teoria tradicional. Ao contrário, a partir disso, passou-se a constatar que o termo se comporta de modo semelhante às unidades do léxico geral, e que o léxico especializado não constitui uma língua à parte, como antes se julgava. Nessa medida, termo e palavra não se distinguem a priori, mas somente pelo conteúdo, especializado ou não, que veiculam nos atos comunicativos. Assim, com fundamentos linguístico-descritivos, determinando a passagem do normativo ao descritivo, a Terminologia assume uma face linguística como um campo de conhecimento, cujos parâmetros epistemológicos a situam, efetivamente, no âmbito das ciências da linguagem (KRIEGER, 2011, p. 4).

Nessa perspectiva, surge a Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT), apresentada por Maria Tereza Cabré.

Contrariamente à TGT, a TCT não aceita a distinção drástica entre unidade terminológica (termo) e unidade lexical da língua geral (palavra). Considera os termos como unidades linguísticas que exprimem conceitos técnicos e científicos, mas que não deixam de ser signos de uma língua natural (geral), com características e propriedades semelhantes. [...] a TCT considera o signo terminológico como uma

unidade linguística composta de forma e conteúdo indissociáveis. Para ela, fora do contexto as unidades léxicas não são nem palavras, nem termos, mas apenas unidades léxicas. Não existe termo *per se*: a unidade lexical torna-se termo (assume o valor de termo) de acordo com o uso em um contexto expressivo e comunicacional específico (CABRÉ, 1999, p. 124).

Ou seja, o conteúdo de um termo é relativo a um domínio e a um contexto de uso. Por conseguinte, a sinonímia, a homonímia, a polissemia e a variação linguística passam a ser aceitas e tratadas nessa nova perspectiva de estudos terminológicos.

A Teoria Comunicativa da Terminologia nasce com uma nova proposta de estudo para o léxico especializado que considera os aspectos comunicativos e pragmáticos presentes na interação dos usuários em contextos reais de uso, mediante às limitações de caráter normalizador e prescritivo em relação ao estudo do termo, apontadas pela TGT. Ou seja, surge com uma visão altamente descritiva do funcionamento da língua dentro de contextos reais de uso, mostrando os princípios da variação terminológica.

No Brasil, os estudos terminológicos se desenvolveram um pouco mais tarde, somente a partir dos anos 1980. Entretanto, não se sabe ao certo sobre as obras terminográficas produzidas antes desse período. Como disciplina científica, foi introduzida em universidades nas quais haviam cientistas que já efetuavam pesquisas e ministravam cursos de Lexicologia e Lexicografia. Dessas universidades, saíram muitos mestres e doutores, os quais acabaram por difundir a Terminologia pelo Brasil.

Por todo o exposto, é indiscutível a importância da Terminologia para os estudos linguísticos na contemporaneidade.

As características da sociedade atual explicam o desenvolvimento da Terminologia no século XX, como disciplina científica que estuda as línguas (ou linguagens) de especialidade e o conjunto vocabular de campos específicos. Na qualidade de ciência da linguagem, ela é também uma ciência social e, juntamente com a antropologia, a sociologia, a história, a geografia, a linguística e outras, participa do processo de consolidação (e, talvez, de contestação) de uma sociedade pós-industrial. (BARROS, 2004, p. 28)

Por sua importância, os estudos terminológicos fornecem, desse modo, bases teóricas e metodológicas para incontáveis pesquisas, de inúmeros segmentos, como para este trabalho.

### 3.3.3 Terminologia Cultural

Entre os enfoques ou abordagens da Terminologia, a Terminologia Cultural, disciplina suporte pautada nos estudos de Marcel Diki-Kidiri (2002, 2007, 2009), a qual se pauta no pressuposto da percepção e representação simbólica e cultural do termo, forma a base desta pesquisa.

A Terminologia Cultural trata da base cultural presente na formação de terminologias, assim, essa abordagem é voltada para o estudo da descrição e análise dos termos especializados realizados em seu contexto cultural.

A TC diverge do que foi posto tradicionalmente pela Teoria Geral da Terminologia, uma vez que, na TG, o objetivo principal é a normatização internacional do termo, a cultura é excluída do campo da terminologia e as relações semânticas são restritas entre significante e conceito, ou seja, não há sinonímia absoluta; enquanto que na TC, o principal objetivo é a apropriação do saber e das tecnologias, a cultura é o centro da abordagem terminológica e as relações semânticas passam a integrar a polissemia, a sinonímia e a homonímia.

A Terminologia Cultural considera a dimensão cultural como o centro das atenções de suas preocupações, aliando-se aos princípios da Socioterminologia, haja vista que as duas vertentes propõem a valorização dos aspectos a partir da dimensão social presente no uso da língua, tendo em vista que é por meio do uso da língua que um falante representa sua realidade linguística, de acordo com as condições sociais e culturais em que o termo circula. O foco principal dessa abordagem teórica é a variação cultural do termo, cuja ideia leva em consideração como “a apreensão da realidade, os modos de viver, pensar e sentir das comunidades são representados nos termos por elas utilizados e estão determinados pela percepção cultural de cada povo” (ARAGÃO, 2010. p. 42).

Diki-Kidiri (2009) coloca como essência de sua abordagem os aspectos culturais dos termos pois avalia que

a cultura é um conjunto das experiências vividas, nas produções realizadas pelos conhecimentos gerados por uma comunidade humana que vive em um mesmo espaço em uma mesma época. Isto significa que existe, por uma parte, uma diversidade cultural tanto no espaço como no tempo, por outra parte, uma grande expressão da cultura que permite as diversas experiências e os diversos conhecimentos sedimentares nos arquivos da memória coletiva (DIKI-KIDIRI, 2009, p. 2)

Conforme o autor, é vasta a diversidade cultural, cujas raízes surgem através das experiências e dos conhecimentos adquiridos e acumulados ao longo da história de cada povo. Esse aprendizado fica armazenado na memória coletiva de cada pessoa e é repassado de geração em geração.

Por isso é relevante considerar o uso dos termos em um contexto cultural específico de uso, uma vez que a cultura é um ponto de confluência entre sociedade e língua e, por conseguinte, esses termos se configuram como a identidade cultural e linguística de um determinado povo. Ou seja, o fato de que a cultura esteja relacionada intrinsecamente à sociedade e à língua permite que membros de uma comunidade possam interagir, por meio da criação de termos que circulem em determinados âmbitos culturais, o que acaba,

consequentemente, por beneficiar o aparecimento de uma comunicação que pode se manifestar através de gestos, palavras, comportamentos e atitudes.

Na Terminologia Cultural os termos ganham uma dimensão social, sobretudo, por meio da cultura, considerada o pilar dessa abordagem. Nessa vertente, a cultura é entendida a partir de várias dimensões que compreendem o comportamento do homem em seu ambiente social e individual, pela apropriação de seus conhecimentos e saberes, cuja compreensão gera termos específicos, os quais se integram à cultura gerando variedades linguísticas, sinônimas, homônimas e polissemias nos léxicos especializados. (REIS, 2017, p. 55)

Na Terminologia Cultural, portanto, saberes socioculturais diversos são transmitidos nos termos gerados por esses saberes pois a apropriação desses saberes favorece a criação de representações simbólicas. O termos culturais tornam-se, assim, arquivos adquiridos por meio da relação estabelecida entre o homem e a sociedade durante toda sua existência. Conforme a Terminologia Cultural, “a história própria de cada indivíduo ou de cada comunidade que determina a sua cultura particular, em que se funda a diversidade das culturas” (DIKI-KIDIRI, 2007, p. 14).

Uma vez que o saber envolve as experiências que se acumulam na memória do indivíduo, essa vertente da Terminologia se preocupa com a apropriação dos conhecimentos culturais que as pessoas são capazes de armazenar e construir coletivamente. Essas representações simbólicas fazem parte da evolução da história desses indivíduos que “acumulam na memória coletiva uma gigantesca experiência de conhecimentos acessíveis aos membros da comunidade” (DIKI-KIDIRI, 2002, p. 4).

Desde a perspectiva da Terminologia Cultural, pudemos perceber que esta abordagem está voltada para os termos especializados que circulam e se criam no espaço sociocultural. Essa vertente, ao focar no termo originário da cultura, abrange a grandeza que envolve as muitas interações dos falantes em seus contextos culturalmente particularizados e coletivamente construídos.

Um enfoque cultural dos termos, como o que pretendemos, leva em consideração a diversidade cultural em domínios específicos da língua. Este tipo de estudo acaba por contribuir para a concepção de termos como produtos da língua culturalmente integrados.

Logo, adotamos neste trabalho os princípios da Terminologia Cultural a fim de analisarmos a terminologia presente no universo cultural, linguístico e religioso vivenciado pelos frequentadores da Casa Fanti-Ashanti.

No próximo item, apresentamos a abordagem linguística que nos assegura os procedimentos metodológicos para a recolha e tratamento dos dados e para a construção do nosso glossário.

### 3.3.4 Terminografia

Para alguns autores, a Terminografia consiste em um ramo da Terminologia, para outros, é uma disciplina científica com identidade própria, a qual analisa seu objeto de estudo, que são os dicionários terminológicos, propondo novos modelos de tratamento dos dados, refletindo cientificamente sobre seu trabalho, construindo uma metalinguagem própria e consolidando uma metodologia de elaboração de dicionários terminológicos (BARROS, 2004, p. 68). A estrutura terminográfica passa por constante avaliação a fim de aperfeiçoar e propor novas metodologias para elaboração desse tipo de obra.

A Terminografia elabora vocabulários técnicos, científicos e especializados, ou seja, “elabora dicionários de línguas que registram unidades lexicais em todas as suas variações morfossintáticas e em todas as suas acepções” (BARROS, 2004, p. 63).

Como exemplo, temos dicionários terminológicos especializados em metalurgia, nos quais podemos encontrar o termo *ferro* registrando exclusivamente a definição que essa unidade terminológica apresenta nessa área.

Descrevendo essa vertente, podemos dizer que ela mantém estreita relação de colaboração com a Terminologia, uma vez que as duas tem os usos específicos da língua como campo de atuação; suas unidades padrão são a unidade terminológica ou o termo. Entretanto, concebemos a Terminologia como tipo de disciplina científica básica, enquanto que a Terminografia é básica, mas também, disciplina aplicada, e essa aplicabilidade resulta em obras que tratam de vocabulários técnicos, científicos e especializados. A Terminografia busca na Terminologia os fundamentos teóricos para a realização de seu trabalho, e os estudos de base terminológica dão, assim, suporte à produção de obras terminográficas. Essa duas disciplinas caracterizam-se como práxis distintas mas que se complementam no tratamento da unidade terminológica.

Conforme Faulstich (1995, p. 5), as obras terminográficas têm configurações diferenciadas de acordo com o tipo de repertório, e as tipologias de obras lexicográficas e terminológicas mais conhecidas são o dicionário, o dicionário geral, o tesouro, o vocabulário e o glossário.

O glossário é a produção terminográfica que melhor compete à nossa pesquisa, uma vez que objetiva reunir termos específicos a determinada prática, no nosso caso o Candomblé da Casa Fanti-Ashanti.

Segundo Aragão (1987, p. 34), há que se diferenciar glossários de dicionários, mesmo partilhando da mesma técnica. Os glossários se referem a uma parte do saber linguístico, a

usos específicos de termos de uma certa atividade, enquanto que os dicionários são mais gerais, os quais se atém ao léxico geral da língua, explanando o saber ativo e passivo dos usuários.

Para Frubel e Isquerdo (2004, p. 153), produções como dicionários, glossários e vocabulários de cunho regionalista contribuem para o registro de particularidades lexicais. Convém reforçar que a produção de um glossário é o que cabe ao nosso estudo, pois é capaz de descrever um vocabulário que contém peculiaridades lexicais inerentes ao Candomblé, dada a configuração cultural dos termos do terreiro estudado.

No próximo item, apresentamos os procedimentos metodológicos utilizados para a construção do nosso objetivo principal: o glossário do Candomblé praticado em São Luís.

## **4 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS**

### **4.1 Levantamento da bibliografia**

Para a realização desta pesquisa, fizemos uma investigação bibliográfica que abrangeu um amplo e diversificado referencial teórico. O de cunho linguístico focou os estudos sobre a Terminologia, Terminologia Cultural, Terminografia, mais especificamente, os estudos desenvolvidos por Isquerdo e Finatto (2010), Diki-kidiri (2002, 2007, 2009), Barros (2004); sobre a relação intrínseca entre língua, cultura e identidade, com base nos estudos de Bakhtin (1997), Chauí (2006), Hall (2004); e sobre línguas africanas no Brasil, a partir das pesquisas empreendidas por Castro (2001, 2002).

O referencial de cunho social tomou como base as pesquisas de Parés (2007), com enfoque na área de Antropologia e Sociologia, as quais ofereceram subsídios para o entendimento de questões como cultura, símbolos, religiões, religiões de matriz africana no Brasil e Maranhão e mitologia. E o de cunho histórico teve enfoque nos estudos sobre a escravização de africanos no nosso país e sobre a divisão e distribuição dos grupos étnicos africanos trazidos para o Brasil e Maranhão e sobre a fundação de cultos afro-religiosos no Maranhão, a partir das pesquisas realizadas por Souza (2007), Ferreira (1984, 1987, 1990).

Essa etapa de compilação e leitura de material bibliográfico se deu de forma contínua, ou seja, ao longo de todo o desenvolvimento da pesquisa.

### **4.2 Pesquisa de campo**

#### 4.2.1 Observação

Para a concretização deste trabalho, realizamos também pesquisa de campo, usando o método de observação participante, uma vez que, para investigar aspectos culturais, é necessário que estejamos o mais próximo possível do contexto investigado. Por isso, realizamos essa observação participante de forma intensiva, ainda que por muitas vezes tenha sido interrompida, sobretudo, em razão do contexto da pandemia da COVID-19. Por essa razão, esta etapa se deu de forma mais demorada, exigindo mais cautela e cuidados com a saúde da pesquisadora e dos colaboradores.

Observamos, quando autorizado, os terreiros em si e também, quando autorizado, participamos de rituais, reuniões específicas e conversas informais. A partir dessas conversas, pudemos também recolher termos que não foram coletados nas entrevistas formais, o que possibilitou a ampliação do número de termos que compõem o nosso glossário.

Para participação nas entrevistas, selecionamos pessoas que são candomblecistas e que já tivessem sido iniciadas há mais de 7 anos para que, assim, pudessem ter condições de responder, de forma segura, ao questionário.

As pessoas participantes desta pesquisa tanto são membros atualmente de algum terreiro dessa religião, quanto não. Haja vista que, algumas já se afastaram do seu terreiro de origem, mas continuam mantendo suas tradições e obrigações para com a religião e suas divindades em suas próprias casas.

Observamos rituais e mantivemos conversas informais na Casa Fanti-Ashanti e no Ilê Axé Alagbe Olodumaré – a primeira casa por ser a primeira casa de Candomblé de São Luís, e a segunda por ter sido fundada por Mãe Venina, que é uma filha de santo iniciada por Pai Euclides, cuja fundou seu próprio terreiro, e que mantém relações amigáveis com amigos da pesquisadora, o que tornou mais fácil o acesso. Também fomos ao encontro de informantes que são dessa religião mas que, por questões particulares, já não fazem parte diretamente de alguma casa. Esses informantes foram aproveitados por atenderem aos demais critérios que estabelecemos e por terem vivenciado (uma vez que foram preparados por Pai Euclides) os contextos religiosos e linguísticos das referidas casas. Ainda que não integrem mais efetivamente um desses terreiros, esses colaboradores continuam praticando sua religião fazendo suas obrigações às divindades em seus próprios lares, outros abriram seus próprios terreiros e há os que vão a alguma terreiro quando lhes convêm.

#### 4.2.2 Delimitação do *corpus*

O *corpus* da pesquisa constitui-se tanto de dados orais obtidos nas conversas informais e nas entrevistas formais feitas com informantes candomblecistas, como de dados escritos coletados nos livros de autoria de Pai Euclides.

Quanto ao *corpus* de natureza oral, ressaltamos que as conversas informais também nos forneceram dados porque observamos que em determinadas conversas informais, mantidas ao longo da pesquisa de campo, apareceram termos que não foram fornecidos nas entrevistas. Estas foram conduzidas por um questionário semântico-lexical de natureza semasiológica, ou seja, as perguntas foram formuladas com base em conceitos para que se obtivessem os termos (ver Anexo C). Cada informante foi entrevistado apenas uma vez. E para a construção da pesquisa do *corpus*, realizamos um total de 6 entrevistas.

Em relação à análise do *corpus* escrito, utilizamo-nos de um dos livros publicados por Pai Euclides, intitulado *Candomblé a lei complexa* (1990), no qual encontramos termos utilizados no universo investigado. Essa obra serviu para a elaboração do questionário, para constatar as definições e/ou denominações dadas pelos entrevistados e ainda para verificarmos se os termos presentes nela ainda estão em uso no contexto atual.

Ainda sobre as fontes pesquisadas, consultamos religiosos que também são pesquisadores (escritores) da temática aqui proposta, como Marcio de Jagun, em *Vocabulário Temático do Candomblé* (2017).

Para a elaboração do questionário, além de termos considerado os referidos livros e nos baseado nas conversas informais realizadas nas primeiras visitas aos terreiros, baseamo-nos também em outros questionários usados em pesquisas terminológicas de mesma natureza realizadas por outros pesquisadores. É válido ressaltar que a versão final do questionário foi moldada ao longo das primeiras entrevistas com base nas respostas dos entrevistados.

Mesmo utilizando para análise tanto o *corpus* oral quanto o escrito, a pesquisa baseou-se principalmente no oral para a elaboração do glossário, uma vez que a oralidade é a língua viva e esta é a característica principal da propagação desses termos ao longo dos anos.

#### 4.2.3 Critérios de seleção dos informantes

Para a recolha dos dados, selecionamos homens e mulheres, independentemente do seu nível de escolarização, participantes atualmente de algum terreiro dessa religião ou não, que tivessem sido anteriormente preparadas segundo os preceitos da

religião, com compromisso com o Candomblé há pelo menos 7 anos, que é o tempo mínimo obrigatório para a concretização da iniciação ao Candomblé, especialmente aqueles que tinham o conhecimento linguístico adequado para contribuir com as informações necessárias a esta pesquisa. Em suma, nossos colaboradores foram candomblecistas entre ialorixá (mãe de santo), filhos e filhas de santo, a partir de 25 anos. Vale ressaltar que a obrigação de 7 anos é um passo crucial na jornada espiritual de um Candomblé. Envolve um compromisso com a religião, incluindo rituais e sacrifícios. A partir desse momento, o filho ou filha de santo deixa de ser noviço e passa a ser iniciado, ou seja, faz parte do grupo dos “mais velhos”, os que obtêm mais experiência tanto espiritual quanto linguística. Esse tempo mínimo foi apurado de acordo com as falas dos entrevistados, não houve uma comprovação científica.

#### 4.2.4 Levantamento dos dados

Para o levantamento dos dados, fez-se necessária uma investigação dos elementos constitutivos do universo pesquisado. Para isso, conversamos informalmente com algumas pessoas do Candomblé, observando a relação de respeito existente para com a religião.

Buscamos e consultamos também obras publicadas pelo próprio responsável pela implantação do Candomblé em São Luís, assistimos a documentários de Pai Euclides e seu terreiro, ouvimos músicas presentes na discografia lançada referente à Casa Fanti-Ashanti existente no Youtube, tudo isso no intuito de recolher termos e compreender seus usos.

##### 4.2.4.1 Instrumentos de pesquisa e aplicação

Para a concretização da pesquisa de campo foi indispensável a elaboração do questionário e sua aplicação mediante a gravação das entrevistas por meio de celular.

O referido questionário semântico-lexical está constituído por vinte e três questões para a recolha de termos e conceitos específicos do Candomblé e checagem de seu uso no contexto atual. Nesse instrumento, as questões se encontram separadas por grupos temáticos, uma vez que o glossário se deu dessa forma, e foram elaboradas com base em questionários utilizados em pesquisas anteriores, sendo adequado por meio de leituras prévias e por meio da vivência com algumas pessoas adeptas do Candomblé, as quais puderam opinar quando da construção desse questionário e na escolha e descarte de certas questões.

Além disso, utilizamos fichas para preenchimento de informações sobre o informante (ficha do informante) e fichas terminológicas (ver Apêndice) para que fizéssemos o registro dos dados obtidos, sendo uma para cada termo; essas últimas serviram como base principal para a elaboração do glossário.

Para a coleta dos dados, sempre estiveram em mãos a ficha do informante e o questionário semântico-lexical, bem como o celular para a gravação. As entrevistas foram registradas em áudio, utilizando o gravador de um celular *IPHONE* modelo 7.

Antes de iniciar as entrevistas, os informantes foram solicitados a assinar o termo de consentimento e avisados de que as indagações feitas estariam relacionadas ao seu cotidiano no seu terreiro de origem, e que seriam entrevistados apenas uma vez. É válido lembrar que todas as entrevistas foram utilizadas na recolha dos termos e seus conceitos.

O registro dos dados foi iniciado após o término do processo das entrevistas. As mesmas foram ouvidas e, assim, passamos a transcrever os dados para as fichas terminológicas, e estas, por conseguinte, passando a ser preenchidas a partir das informações obtidas. Essas fichas contêm informações como:

- a) código: indica a ordem de preenchimento na ficha;
- b) grupos temáticos: indica o campo conceitual em que o termo foi enquadrado.
- c) termo-entrada: é o item lexical recolhido, constituído de uma ou mais palavras;
- d) referências gramaticais: indica o gênero e a classe gramatical;
- e) definição: indica as definições elaboradas com base nas acepções recolhidas nas análises;
- g) contexto de uso: indica em que contexto o termo é utilizado;
- h) variantes: indica se foram encontradas variantes lexicais.

O preenchimento dessas fichas terminológicas nos possibilitou obter informações específicas sobre os termos fundamentais para a elaboração das definições na composição dos verbetes, ou seja, nelas foram registradas as informações mais relevantes para a elaboração da estrutura do glossário.

### **4.3 Organização do glossário**

O glossário de termos especializados do Candomblé de São Luís possui as seguintes características: a) nomenclatura do acervo lexical; b) é de caráter semasiológico, partindo-se do termo-entrada para a definição elaborada; c) a ordem das entradas está organizada por

grupos temáticos; d) os termos estão dispostos em ordem alfabética dentro dos grupos temáticos.

Os grupos temáticos estabelecidos de acordo com os termos selecionados foram assim estabelecidos:

- a) Culinária;
- b) Cumprimentos;
- c) Espaços sagrados;
- d) Formas de tratamento (cargos e funções especializadas);
- e) Instrumentos musicais e toques;
- f) Objetos sagrados;
- g) Partes do corpo;
- h) Ritos sagrados;
- i) Vestimentas;
- j) Outros.

Vale ressaltar que o critério principal para a escolha das entradas foi com base na sua maior frequência encontrada nas respostas dos colaboradores. Em se tratando das definições dessas entradas, optamos por apresentar duas: aquela dada pelo entrevistado, organizada com base nas respostas obtidas e elaborada com interferência da pesquisadora na organização do texto (definição 1); e a baseada nas fontes bibliográficas, contemplando assim os autores na qual este trabalho se baseia (definição 2). No que tange ao contexto de uso, neste está presente sempre a fala do colaborador na íntegra. Portanto, o corpo do glossário contempla a opinião do entrevistado, da pesquisadora e dos autores consultados.

#### 4.3.1 Estrutura interna

##### 4.3.1.1 Macroestrutura

Conforme Faulstich (2010, p. 46), a organização da macroestrutura é a parte que evidencia o glossário e sua composição. Assim, deve ser bem pensada e elaborada para facilitar a consulta da obra. Em razão disso, essa autora alerta para a construção da macroestrutura, a qual corresponde aos textos que explicam ao usuário a composição da obra para a facilitação de sua consulta. A macroestrutura serve ainda para organizar o macro discurso do repertório, por meio do qual é identificado quem elaborou, para quem e com que intenção.

A macroestrutura deste glossário foi elaborada pensando numa melhor compreensão pelos consulentes quanto aos termos especializados dispostos. Em relação ao público-alvo de uma obra, Fausltich (2010, p. 48) esclarece que é importante conhecer o perfil do usuário para que o produto seja de fato uma ferramenta útil. Em vista disso, preferimos uma linguagem simples que possa ser acessível a todos os consulentes do glossário.

Portanto, na macroestrutura do glossário proposto, os termos-entrada estão divididos por grupos temáticos e organizados em ordem alfabética.

#### 4.3.1.2 Microestrutura

A microestrutura do glossário representa a parte mais importante de uma obra terminográfica. De acordo com Faulstich, esta organização “corresponde ao verbete pronto” (2010, p. 46) e, em vista disso, deve mostrar-se flexível para atender às necessidades e especificidades da pesquisa.

Faulstich (2010, p. 46) sugere um modelo de microestrutura elaborado para servir de base para a construção de glossários e dicionários. Logo, com base nele, readaptamos e elaboramos o que achamos adequado conforme as peculiaridades desta pesquisa para organizar a microestrutura dos verbetes do glossário ora proposto.

Assim, apresentamos a microestrutura adotada para a composição do presente glossário e como foi estruturado cada elemento:

- a) Grupo temático: em caixa alta e negrito, em ordem alfabética;
- b) Termo-entrada: em ordem alfabética e negrito;
- c) Categoria gramatical: após o termo-entrada, em itálico;
- d) Etimologia do termo: ao lado da categorial gramatical, seguido da referência, quando encontrada;
- e) Definição 1: criada pela autora com base nos entrevistados, restrita ao contexto específico de uso do termo;
- f) Definição 2: elaborada com base nas fontes bibliográficas consultadas;
- g) Contexto de uso: foram recortados dos textos orais trechos que exemplificam o contexto de uso do termo na comunidade em questão, apresentando-se entre aspas e entre colchetes. Os termos aparecem em negrito no contexto de uso;
- h) Variantes lexicais: na linha subsequente a do Contexto de uso, em itálico;
- i) Remissiva: em negrito, para fazer referência a uma entrada no glossário;

j) Ilustração: imagem que remete ao termo-entrada, quando houver, para facilitar o entendimento do verbete.

Desse modo, os verbetes se apresentam da seguinte maneira:

## **GRUPO TEMÁTICO**

### **Termo**

*Categoria gramatical* Etimologia do termo

Definição 1.

Definição 2.

[“Contexto de uso”]

*Variante*

**Cf. Remissiva**

Ilustração

Ressaltamos que o critério usado para definir o que seria termo-entrada e o que seria variante fonológica é que o termo foi escolhido por aparecer em mais contextos de fala, enquanto a variante foi citada menos vezes. Quanto à variação na escrita, esta foi observada e mencionada de acordo com a bibliografia já existente sobre tal assunto. Sobre a etimologia, alguns termos não tiveram essa especificidade contemplada, apesar de vasta busca. Possivelmente em razão de serem termos que foram modificados ao longo dos anos na sua transmissão oral e acabam por não serem reconhecidos. E ainda, destacamos alguns termos que apresentam definição alusiva a outro, elencando assim os remissivos.

Após essa etapa de organização dos dados para a confecção do glossário, apresentamos, no próximo capítulo, o glossário de termos especializados do Candomblé em São Luís.

## 5 GLOSSÁRIO TERMINOLÓGICO DO CANDOMBLÉ EM SÃO LUÍS-MA

### CULINÁRIA

#### A

##### Abará

*S.m.* Do fon *ablá*. (CASTRO, 2001, p. 136)

1. Bolinho feito com massa de feijão fradinho temperado com dendê, para ser ofertado a Obá.
2. Espécie de bolo de feijão fradinho, preparado com azeite de dendê, enrolado em folha de bananeira e cozido em banho-maria. (CASTRO, 2001, p. 136)

[“É feito com a mesma massa do acarajé, a diferença é que o **abará** é cozido e o acarajé é frito.”]

Cf. **Acarajé**

Figura 4: Abará



Fonte: Google, 19/09/2022

##### Açaçá

*S.f.* Do fon *akasá*, *akasã*. (CASTRO, 2001, p. 139)

1. Pasta de milho branco ralado ou moído, enrolada em folha de bananeira que acompanha as comidas rituais que vão ser ofertadas a todos os orixás.
2. Bolo de milho branco ou amarelo, envolvido ainda quente em folha de bananeira; refresco de fubá de milho ou de arroz, fermentado em água açucarada. (CASTRO, 2001, p. 139)

[“**Açaçá** é a comida mais importante do Candomblé (...) todos os Orixás recebem açaçá (...) todas as cerimônias levam açaçá.”]

Figura 5: Açaçá



Fonte: Google, 15/09/2022

### Acarajé

*S.m.* Do ioruba *àkàrà* je, na região ijexá. (CASTRO, 2001, p. 139)

1. Bolinho redondo feito com feijão fradinho descascado, moído, frito no azeite de dendê, geralmente ofertado no Candomblé de Iansã.
2. Bolo de feijão fradinho, temperado e moído com camarão seco, sal e cebola, frito em azeite de dendê, servido quente. (CASTRO, 2001, p. 139)

[“O **acarajé** é oferenda consagrada a Iansã, mas também é do agrado de Oba. (...) quando tem festa de Iansã **acarajé** aqui não sobra.”]

*Var:* *Acará*

Cf. **Abará**

Figura 6: Acarajé



Fonte: Google, 30/09/2022

### Adié

*S.f.* Do ioruba *adié*. (CASTRO, 2001, p. 141)

1. Ave criada para produção de carne, ovos e para utilização em rituais.
2. A fêmea do galo, galinha. (CASTRO, 2001, p. 141)

[“Que animais são usados no preparo das comidas? (...) Pra feitura a equede prepara muita **adié...**”]

### **Ajeum**

*S.f.* Do ioruba *jeun*. (CASTRO, 2001, p. 148)

1. Refeição grupal, momento de reunião da comunidade em torno de um alimento comum.

2. Aquilo que se come ou é próprio para comer; alimento, comida. (CASTRO, 2001, p. 148)

[“(...) **ajeum** faz parte de todo ritual de Candomblé... ela que dá sustância pro povo... ela fortifica o orixá também.”]

*Var: jeum*

**Figura 7: Ajeum**



Fonte: Google, 15/09/2022

### **Amalá**

*S.m.* Do ioruba *àmàlà*. (CASTRO, 2001, p. 151)

1. Pirão de inhame, servido com quiabo, temperado com cebola, camarão seco e azeite de dendê e oferecido geralmente ao orixá Xangô.

2. Comida de Xangô e Iansã, espécie de caruru, preparado com quiabos, inhame, camarão seco e azeite de dendê. (CASTRO, 2001, p. 151)

[“O **amalá** tem que ser servido quente. Se num tá quente orixá reclama. (...) Ela faz um **amalá** que só tu vendo...”]

**Figura 8: Amalá**



Fonte: Google, 15/09/2022

## B

### Batata doce

*S.f.* Do espanhol *batata*, possivelmente derivado do taino + do latim *dulcis*. (BECHARA, 2011, p. 329; 536)

1. Tubérculo ofertado amassada e modelada de forma arredondada, em companhia de outros alimentos, para o orixá Oxumare.
2. Erva nativa das Américas de frutos capsulares ovoides, que apresenta folhas que são comestíveis e têm usos medicinais; fruto muito usado na alimentação. (BECHARA, 2011, p. 329; 536)

[“Oxumare prefere a **batata doce** amassada e modelada em forma de cobra. Também a gente usa ela em ebô.”]

**Figura 9:** Batata doce



Fonte: Google, 15/09/2022

## E

### Ebô

*S.m.* Do ioruba *ègbo*. (CASTRO, 2001, p. 225)

1. Comida feita com fava cozida e refogada com cebola, camarão, azeite de dendê ou azeite doce, ofertada a Iemanjá.

2. Para o orixá Besseim, é comida preparada com milho branco e dendê; para Iemanjá e Oxalá, comida com milho branco e azeite doce. (CASTRO, 2001, p. 225)

[“Quando não tem fava, **ebô** pode ser feita com milho branco mas recebe outro nome: Dibô.”]

*Var: Dibô/ Eboia/Fava de Iemanjá*

**Figura 10: Ebô**



Fonte: Google, 19/09/2022

## **Efó**

*S.m. Do ioruba e`f)'. (CASTRO, 2001, p. 226)*

1. Ensopado preparado com as folhas de língua de vaca ou taioba, temperado com camarão seco, pimenta, sal e azeite de dendê, servido geralmente para os orixás Nanã e Omolu.

2. Guisado de folhas de língua de vaca ou taioba, temperado com camarão seco pimenta, sal e azeite de dendê. (CASTRO, 2001, p. 226)

[“(...) o **efó** é uma das comidas que se oferece pra Nanã e Omolu. Pra Oxum também se oferece **efó**.”]

**Figura 11: Efó**



Fonte: Google, 15/09/2022

## Epô

*S.m.* Do ioruba *ekpo*. (CASTRO, 2001, p. 230)

1. Óleo extraído do dendzeiro, muito utilizado no preparo de comidas e rituais do Candomblé.

2. Óleo vermelho obtido do dendzeiro de grande uso na culinária afro-religiosa brasileira. (CASTRO, 2001, p. 230)

[“**Epô** tempera a maioria dos pratos da cozinha de santo... mas tem orixá que não gosta do dendê, do **epô** (...) tem quisilha.”]

**Figura 12:** Epô



Fonte: Google, 15/09/2022

## I

### Inhame

*S.m.* Do banto *nyame*. (MENDONÇA, 1972, p. 141)

1. Tubérculo triturado no pilão e servido como oferenda aos orixás Oxaguiã e Ogum, usado para dar prosperidade na vida do religioso. Para o primeiro orixá, é servido sem tempero em forma de bolinho e, ao segundo, é servido cortado na metade, um pouco assado, temperado com dendê e mel.

2. Nome comum do tubérculo cultivável pertencente a várias espécies da família das dioscoreáceas e das aráceas. (MENDONÇA, 1972, p. 141)

[“O **inhame** é muito bom comer ele porque ajuda na abertura dos caminhos e dá prosperidade na nossa vida.”]

*Var:* Cará

**Figura 13:** Inhame



Fonte: Google, 19/09/2022

### **Inzala**

*S.f.* Do quicongo/quimbundo/umbundo (*o*)*nzala*. (CASTRO, 2001, p. 256)

1. Falta de alimento na sua forma denotativa; no sentido conotativo, falta de força espiritual.
2. Necessidade de comer, causada pelas contrações do estômago vazio, fome. (CASTRO, 2001, p. 256)

[“Quando o nosso Ori tem **inzala**, ele também pode ficar fraco como o nosso corpo, mas os sinais são diferentes.”]

### **Ió**

*S.m.* Do ioruba *iy*). (CASTRO, 2001, p. 256)

1. Nome dado ao cloreto de sódio; tempero universal.
2. Substância branca, seca, solúvel na água e que, ordinariamente, se emprega como tempero; cloreto de sódio. (CASTRO, 2001, p. 256)

[“O **ió** a gente usa quando vai cozinhar, fazer o preparo de alguma comida de orixá, ou então pra limpar algum ambiente.”]

### **Ipetê**

*S.m.* Do ioruba *ikpètè*. (CASTRO, 2001, p. 256)

1. Oferenda designada especialmente ao orixá Oxum, preparado com inhame, azeite de dendê, cebola ralada, camarão seco e defumado, gengibre ralado, camarões frescos inteiros e cozidos para enfeitar e sal.
2. Comida de Oxum, feita com inhame cortado pequeno, fervido até ficar mole e temperado com azeite de dendê, cebola, pimenta e camarão. (CASTRO, 2001, p. 256)

[“**Ipetê** parece com bobó de camarão. Se tu pede alguma coisa pra ela, oferece **ipetê** que ela gosta.”]

*Var: apeté*

**Figura 14:** Ipetê



Fonte: Google, 19/09/2022

## M

### **Manjar**

*S.m.* Do francês *manger* ou do italiano *mangiare*. (BECHARA, 2011, p. 807)

1. Sobremesa preparada com coco, milho branco e leite ofertada à Iemanjá para pedir abertura dos caminhos, fertilidade, bonança.
2. Iguaria preparada com maisena, leite, açúcar e leite de coco. (BECHARA, 2011, p. 807)  
[“O formato redondo do **manjar** é pra simbolizar a nossa cabeça, nosso cérebro (...) significam abrir caminhos e seguir em paz, amor, harmonia, prosperidade e ter muita fertilidade.”]

**Figura 15:** Manjar



Fonte: Google, 19/09/2022

## O

### **Oim**

*S.m.* Do ioruba *oyin*. (CASTRO, 2001, p. 305)

1. Bebida doce, de cor marrom-amarelada, produzido por várias espécies de abelha.

2. Substância viscosa e açucarada formada pelo néctar que as abelhas extraem das flores, de coloração marrom-amarelada. (CASTRO, 2001, p. 305)

[“O orixá que tem quizila com **oim** é Oxóssi (...) a gente usa muito **oim** na culinária pra orixá.”]

### **Omim**

*S.f.* Do ioruba *omim*. (CASTRO, 2001, p. 307)

1. Substância líquida essencial à vida, incolor, insípida e inodora, utilizada em muitos rituais, sob a forma de chuva, rio, cachoeira, lago, mar, etc.

2. Líquido incolor, sem cor, e inodoro, sem cheiro, composto de hidrogênio e oxigênio, H<sub>2</sub>O. (CASTRO, 2001, p. 307)

[“No Candomblé não se faz nada sem água... (...) Kosi **omim**, kosi orixá. Sem água, sem orixá.”]

### **Omindudu**

*S.m.* Do ioruba *omin dúdú*. (CASTRO, 2001, p. 307)

1. Bebida produzida a partir dos grãos torrados do fruto do cafeeiro, usada para saciar os candomblecistas.

2. Fruto do cafeeiro; bebida obtida pela imersão de pó do café em água quente; café; água preta. (CASTRO, 2001, p. 307)

[“Ah, café, **omindudu** né, a gente toma sempre, principalmente quando tem obrigação que a gente fica até tarde.”]

### **Omolucum**

*S.m.* Do ioruba/fon *m)likún*. (CASTRO, 2001, p. 307)

1. Comida oferecida ao orixá Oxum feita com feijão fradinho cozido com cebola, camarões e azeite de oliva e decorado com ovos cozidos e descascados, oferecida geralmente a Oxum.

2. Comida para Oxum e Iansã feita com feijão fradinho, gengibre, ovos, enrolado em folha de babaneira. (CASTRO, 2001, p. 307)

[“O **omolucum** é a comida ritual que mais agrada a Oxum. (...) simboliza a fertilidade e nascimento.”]

**Figura 16:** Omolocum



Fonte: Google, 19/09/2022

## P

### Pipoca

*S.f.* Do tupi *pi'poka*. (AULETE, 2011, p. 1069)

1. Grão de milho estourado com o calor e que se come salgado ou adoçado, usada para dar banho de limpeza e proteção, podendo também ser comida pelos candomblecistas.

2. Grão de milho arreventado ao calor do fogo para se comer. (AULETE, 2011, p. 1069)

[“A **pipoca** é a principal oferenda que a gente dá pra **Obaluaiê**. (...) o banho de **pipoca** é usado pra proteger e afastar as energias negativas.”]

Figura 17: Pipoca



Fonte: Google, 19/09/2022

## CUMPRIMENTOS

## A

### Aforiji

*Int.* Do ioruba *àforiji*. (JAGUN, 2017, p. 1139)

1. Expressão usada para pedir desculpas perante algo ocorrido no terreiro.
2. Expressão usada para representar a ação de perdoar ou de se desculpar, de pedir ou de receber perdão. (JAGUN, 2017, p. 1139)

[“A gente diz **aforiji** quando quer pedir perdão pra alguma divindade quando a gente faz alguma coisa que não era...”]

*Var: Forjì*

### **Agô**

*Int.* Do fon *agoò* / do ioruba *àgò*. (CASTRO, 2001, p. 144)

1. Expressão usada para pedir licença, permissão, autorização a alguém ou a alguma divindade para poder fazer algo da vontade de quem pede.
2. Pedido de licença, permissão, atenção. (CASTRO, 2001, p. 144)

[“Na nossa casa é tradição pedir **agô** para entrar em determinadas áreas, para falar algo quando se corta uma conversa, quando vai se pegar algo de algum orixá.”]

*Var: Agoiê*

## **D**

### **Dakun**

*Int.* Do ioruba<sup>3</sup>. (FERREIRA, 1990, p. 160)

1. Expressão utilizada quando se quer pedir algo a algum pai, mãe ou irmão de terreiro ou a alguma divindade com gentileza, cortesia, delicadeza e respeito.
2. Expressão de cortesia normalmente utilizada para se fazer pedidos e/ou emitir ordens de forma educada. (FERREIRA, 1990, p. 160)

[“A gente nunca deve ocupar alguém sem antes dizer **dakun**, já dizia nosso pai. (...) Toda vez que peço alguma coisa aqui pra um irmão meu eu falo isso.”]

## **E**

### **Ekaabó**

*Int.* Do ioruba *ẹ káàbọ*. (JAGUN, 2017, p. 925)

1. Expressão utilizada para desejar uma boa acolhida na chegada de alguém ao terreiro.
2. Saudação de boas-vindas; indica que alguém é, foi ou será sempre recebido com prazer. (JAGUN, 2017, p. 925)

[“Quando a pessoa chega a gente diz **ekaabó**. (...) Seja bem-vinda ao nosso ilê, professora.”]

<sup>3</sup> Possível etimologia, com base no autor informado, porém sem constituinte.

*Var: E kua bo*

### **Ekaalê**

*Int. Do ioruba e káale.* (JAGUN, 2017, p. 925)

1. Cumprimento de saudação usado à noite, na chegada ao terreiro ou na despedida.
2. Cumprimento de chegada ou de despedida, com que se saúda alguém à noite. (JAGUN, 2017, p. 925)

[“Quando alguém chega no lugar de noite a gente **fala ekaalê**. Ou quando vão embora...”]

*Var: E ku ale*

### **Ekaaró**

*Int. Do ioruba e káàárọ.* (JAGUN, 2017, p. 925)

1. Cumprimento de saudação usado pela manhã na chegada ao terreiro ou na despedida.
2. Saudação que se dirige a alguém na primeira metade do dia, na parte da manhã. (JAGUN, 2017, p. 925)

[“Quando eu vou pro terreiro de manhã já vou dando **ekaaró**. (...) **ekaaró** irmã, irmão, **ekaaró** minha mãe.”]

*Var: E ku aro*

### **Ekaasan**

*Int. Do ioruba e káàsán.* (JAGUN, 2017, p. 925)

1. Cumprimento de saudação usado à tarde na chegada ao terreiro ou na despedida.
2. Cumprimento de chegada ou despedida que se faz a alguém durante a tarde. (JAGUN, 2017, p. 925)

[“E quando tá de tarde, quando chego dou **ekaasan**. (...) isso que a gente diz...”]

*Var: E ku asán*

## **K**

### **Kolofé-Olorum**

*Int. Do fon + do ioruba olórun.* (JAGUN, 2017, p. 929; 263)

1. Expressão usada pelos membros do terreiro como resposta ao pedido de bênção feito por outrem, com intercessão de Olorum, o Deus ser supremo.
2. Expressão de saudação ou troca de bênçãos usada nos Candomblés da Nação Jêje. (JAGUN, 2017, p. 929; 263)

[“**Kolofé-Olorum**, minha filha! (...) que dê tudo certo no teu trabalho, na tua vida, nos teus estudos...”]

*Var: Oxalaguiô*

## M

### Modupé

*Int.* Do fon *kpé* / do *a dúkpé*. (CASTRO, 2001, p. 143)

1. Expressão usada para demonstrar gratidão a alguém.
2. Expressão usada para agradecer, pedir por favor ou com licença. (CASTRO, 2001, p. 143)

[“Eu falo **modupé** quando quero agradecer alguém. **Modupé** minha mãe, **modupé** meus orixás.”]

*Var: Adupé*

Cf. **Dakun** e **Agô**

## O

### Odolá

*Int.* Do ioruba *ód) 'la*. (CASTRO, 2001, p. 301)

1. Expressão de despedida usada para se dirigir a alguém que encontrará no dia seguinte no terreiro.
2. Expressão que significa *até o dia seguinte* ou *até amanhã*; forma comum de se despedir de alguém, indicando que você verá ou falará com a pessoa no dia seguinte. (CASTRO, 2001, p. 301)

[“Quando eu vou ver a pessoa no outro dia né... aí digo **odolá** (...) amanhã a gente se encontra de novo aqui tal hora. **Odolá!**”]

*Var: Adabó/Odaró*

### Okolofé

*Int.* Do fon<sup>4</sup>. (JAGUN, 2017, p. 929)

1. Expressão usada para pedir a bênção a um semelhante como gesto de respeito em relação aos irmãos, irmãs, pai e mãe de santo.
2. Expressão oral que expressa um desejo benigno para uma pessoa, grupo ou instituição. (JAGUN, 2017, p. 929)

---

<sup>4</sup> Possível etimologia, com base no autor informado, porém sem constituinte.

[“Quando a gente chega ou vai embora, a gente sempre pede **okolofé** pra nossa mãe e nossos irmãos, pra todo mundo aqui.”]

*Var: Kolofé*

Cf. **kolofé**

**Figura 18:** Okolofé



Fonte: Google, 23/07/2021

### **Ó dabó**

*Int.* Do ioruba *ó dàbọ*. (JAGUN, 2017, p. 930)

1. Expressão usada para se despedir.
2. Saudação usada como sinal de despedida. (JAGUN, 2017, p. 930)

[“Quando tá na minha hora de vazar digo **ó dabó**. As vezes tem gente que vai embora sem dar tchau (...) eu não, eu falo sempre.”]

*Var:* Onló

### **Oriri**

*Int./Adj.* Do ioruba *riri*. (CASTRO, 2001, p. 309)

1. Expressão usada para desejar a um irmão de santo felicidades e sucesso na esperança de que tudo dê certo.
2. Expressão usada para designar algo que não está limpo; sujo. (CASTRO, 2001, p. 309)

[“Quando eu quero desejar bons votos pra que a pessoa consiga alguma coisa eu digo **oriri**.”]

## **ESPAÇOS SAGRADOS**

### **A**

#### **Axé**

*S.m.* Do fon *àsen* / do ioruba *àse*. (CASTRO, 2001, p. 161)

1. Expressão usada para se referir aos assentamentos de orixás que ficam nos altares de Candomblé.

2. Todo objeto sagrado da divindade, o fundamento, o alicerce do terreiro, a força mágica que sustenta os terreiros. (CASTRO, 2001, p. 161)

[“Nosso pai de santo tinha muito **axé**. Aqui na nossa casa o **axé** é forte, dá pra sentir.”]

## I

### Ilê

*S.m.* Do ioruba *ilé*. (CASTRO, 2001, p. 251)

1. Casa de Candomblé, terreiro de Candomblé, roça de Candomblé, casa de orixá.

2. Casa, terreiro, pequenas construções localizadas nos fundos dos terreiros, cada uma designada à adoração de uma divindade. (CASTRO, 2001, p. 251)

[“Pode crer que você vai ser bem recebida no nosso **ilê**...”] [“Tem casa de Candomblé, que diz que é de Candomblé, **ilê**, mas não é. Eles misturam tudo.”]

**Figura 19:** Ilê Fanti-Ashanti



**Fonte:** Google, 23/07/2021

## P

### Peji

*S.m.* Do fon *kpeji*. (CASTRO, 2001, p. 315)

1. Espaço sagrado do Candomblé, santuário onde são colocados os fetiches dos orixás, juntamente com suas oferendas.

2. Altar do terreiro, geralmente localizado num quarto privado, no qual repousam os seus símbolos, as suas pedras sagradas, vasilhas de alimentos votivos, moringas de água e outros objetos específicos do culto. (CASTRO, 2001, p. 315)

[“É... o **peji** é o altar... lá que ficam as oferendas. É um quarto de santo, como se diz.”]

*Var:* *Ilê orixá/ ilê axé*

**Figura 20:** Peji



Fonte: Google, 29/09/2022

## FORMAS DE TRATAMENTO (CARGOS E FUNÇÕES ESPECIALIZADAS)

### A

#### **Abiã**

*S. Do fon avinon / do ioruba abiyamon. (CASTRO, 2001, p. 136)*

1. Noviço, iniciante na religião em primeiro estágio (anterior ao iaô), que entra para a religião do Candomblé.
2. Pessoa designada pelas divindades para ser iniciada, ou seja, uma pré-noviça. (CASTRO, 2001, p. 136)

[“(...) fica dançando pros orixás até que chegue a hora do orixá ocupar o ori do **abiã** (...)”]

#### **Ajibonã**

*S.f. Do fon ajígbónán. (CASTRO, 2001, p. 148)*

1. Mulher indicada por um orixá para cuidar dos iaôs durante seu estágio de iniciação.
2. Auxiliar de sacerdotisa nas casas jeje ou nagô-queto que acompanha as noviças ao longo de sua iniciação religiosa. (CASTRO, 2001, p. 148)

[“É a **ajibonã** que cuida da comida, das roupas, do banho e dos adereços dos iaôs (...) ela que ensina as rezas pra eles, ensina como devem se comportar (...)”]

*Var: Mãe pequena/Iyaby*

Cf. **Iá-quequerê**

#### **Axogum**

*S.m Do ioruba asògún. (CASTRO, 2001, p. 162)*

1. Homem que faz os cortes dos animais de quatro patas e trata da imolação, ou seja, do ato de oferecê-los em sacrifício, que não entra em transe, e que possui o conhecimento adequado de como sacrificar, de como lavar as patas dos animais, os pés e bicos das aves.

2. Sacrificador de animais no candomblé queto. (CASTRO, 2001, p. 162)

[“(...) o **axogum** também não entra em transe e ainda pode ajudar em outras coisas do terreiro...”]

## B

### Babalorixá

*S.m.* Do ioruba *babalórìsà*. (CASTRO, 2001, p. 164)

1. Pai de santo, sacerdote nagô-queto, fundador ou não da casa, que possui o conhecimento e o repassa a seus omorixás.

2. Sacerdote nagô-queto; pai de santo. (CASTRO, 2001, p. 164)

[“Como nosso **babalorixá** Euclides nunca mais vai ter igual, minha filha (...) ele era um santo. Tenho muita saudade dele.”]

**Figura 21:** Babalorixá



Fonte: Google, 23/07/2021

## D

### Dagã

*S.* Do fon *dà*, preparar a comida + *gã*, chefe. (CASTRO, 2001, p. 217)

1. Pessoa que auxilia a Iyamorô, que cuida da limpeza do terreiro e da sua organização, também encarregada de despachar a oferenda destinada a Exu.

2. Principal responsável pela cozinha ritual, a mais velha das duas encarregadas de preparar a comida de Exu. (CASTRO, 2001, p. 217)

*Var:* *Iyadagan/adagan*

[“A **dagã** ajuda em tudo lá. Ela prepara as oferendas do padê. É a mais velha delas.”]

Cf. **Iabacê**

## E

### **Ebome**

*S. Do fon *egbomìn* / do ioruba *ègbón mín*. (CASTRO, 2001, p. 225)*

1. Pessoa que após se iniciar e passar 7 anos de vivência na religião recebe o deká e faz parte do terceiro degrau da hierarquia do Candomblé, podendo abrir seu próprio terreiro, mas que nem sempre possui o dom da chefia e, sendo assim, não pode abrir um terreiro.

2. Filha de santo com sete anos de iniciação, a qual tenha se submetido às obrigações rituais de costume. (CASTRO, 2001, p. 225)

[“... toda **ebame** ou **ebome** deve saber seu lugar, seu grau de hierarquia... pra não sair por aí dizendo que é babalorixá ou ialorixá.”]

*Var: Ebame*

### **Equede**

*S.f. Do ioruba *àkéèji/e*. (CASTRO, 2001, p. 230)*

1. Mulher eleita por uma divindade para cuidar dos orixás quando no estado de transe, organizando seus adereços e paramentos e para ser a segunda pessoa do orixá, encarregada de zelar pelas divindades.

2. A encarregada de zelar pelas divindades que descem nos iniciados durante as cerimônias rituais, sendo a mais importante das assistentes do balalorixá ou da ialorixá. (CASTRO, 2001, p. 230)

[“Fui a primeira **equede** da casa... meu pai que me preparou... fui a primeira que ele preparou...”]

**Figura 22:** Equede



Fonte: Facebook, 24/09/2022

## I

### Iabacê

*S.f.* Do ioruba *iyá àgbàlàsè*. (CASTRO, 2001, p. 246)

1. Mulher escolhida por uma divindade para cuidar da comida do orixá e também da comida dos frequentadores do terreiro.

2. Cozinheira das divindades, encarregada da cozinha ritual. (CASTRO, 2001, p. 246)

[“As **iabacês** tem que se especializar e conhecer as comidas preferidas de cada orixá e também conhecer as partes principais dos animais, as apropriadas para o preparo.”]

Figura 23: Iabacê



Fonte: Google, 23/07/2021

### Iá-quequerê/Babaquerê

*S.* Do ioruba *iakekeré/babakeré*. (CASTRO, 2001, p. 164)

1. Segunda pessoa na chefia de um terreiro, que responde pela casa quando da ausência do/da chefe, auxiliar da sacerdotisa.

2. Mãe pequena, pai pequeno do terreiro. (CASTRO, 2001, p. 164)

[“Na ausência do babalorixá ou da ialorixá, a **iakekerê** ou o **babakekerê** que tem que chefiar o terreiro... eles têm os conhecimentos que precisa.”]

Cf. **Ajibonã**

### Ialaxé/Babalaxé

*S.* Do ioruba *iyálase/babalaxe*. (CASTRO, 2001, p. 247)

1. Pessoa que assume a chefia do terreiro após o falecimento da Ialorixá ou Babalorixá fundador, o sucessor.

2. Título dado à zeladora do axé do terreiro. (CASTRO, 2001, p. 247)

[“A **ialaxé** ou o **babalaxé** só pode ser babalorixá ou ialorixá de novos filhos de santo do terreiro. Dos que já estavam, não pode não.”]

### **Ialorixá**

*S.f.* Do ioruba *ìyálòrìsá*. (CASTRO, 2001, p. 247)

1. Mãe de santo, sacerdotisa nagô-ketu, podendo ser a fundadora ou não, chefe e responsável pelo terreiro, que transmite as instruções recebidas pelas divindades.

2. Sacerdotisa nagô-queto, mãe de santo. (CASTRO, 2001, p. 247)

[“Ser **ialorixá** não é fácil pois tem que ministrar e se responsabilizar por muitas pessoas, cada cabeça é uma cabeça...”]

### **Iamorô**

*S.f.* Do ioruba *ìyá mòró*. (CASTRO, 2001, p. 247)

1. Mulher eleita pelo orixá regente do terreiro para cuidar dos rituais do Exu, que deve ter menos de 30 anos, e que deve saber quando Elegbá chega no barracão, visto que o mesmo é uma divindade brincalhona que chega para brincar e gozar com a cara de todos.

2. Iniciada que ocupa o cargo importante de auxiliar da ialorixá. (CASTRO, 2001, p. 247)

[“(...) a gente agradece ao pai Olorum e à **iamorô** pelos cuidados com todos no terreiro. Nossa **iamorê** é muito boa pra gente.”]

### **Iaô**

*S.* Do ioruba *ìyàwó*. (CASTRO, 2001, p. 248)

1. Noviço (a), mas que já está no segundo estágio de iniciação na religião (posterior ao abiã), que já passou por alguns rituais, até chegar no dia que recebe o novo nome na religião.

2. Nome dado aos noviços dos sexos masculino e feminino, postos em reclusão por três a sete semanas, sozinhos ou em grupos, a fim de serem submetidos a certos ritos secretos, para completarem sua iniciação na religião. (CASTRO, 2001, p. 248)

[“A festa de saída do **iaô** é uma das mais movimentadas do terreiro. Todo mundo fica esperando... (...) Eles são ensinados pros cantos, pras danças... não podem falar com ninguém nesse tempo. Só deixa de ser iaô depois de sete anos.”]

**Figura 24:** Iaô



Fonte: Google 24/09/2022

## O

### Ogã

*S.m.* Do fon *gan* / do ioruba )'gá, *chefe* > *nagô* )*gan*. (CASTRO, 2001, p. 301)

1. Homem tocador de atabaque que não entra em transe e deve possuir grande conhecimento de todas as práticas e ritos de um terreiro, além de ter que saber cantar para todos os orixás de acordo com o momento de cada cerimônia.
2. Título nagô-queto eu são escolhidos pelos orixás para exercer papéis especificamente religiosos no contexto sagrado. (CASTRO, 2001, p. 301)

[“O **ogã** é muito importante no terreiro (...) meu filho foi o primeiro **ogã** desse terreiro, iniciado por nosso pai.”]

*Var: Ogan-alabê*

Figura 25: Ogã



Fonte: Google, 24/09/2022

### Oganilê

*S.m.* Do ioruba *ògán ilé*. (JAGUN, 2017, p. 179)

1. Homens que ajudam o terreiro com mão de obra ou financeiramente.
2. Cargo cuja função é coordenar as construções de manutenção e ampliação do Terreiro. (JAGUN, 2017, p. 179)

[“Ah... os **oganilê** ajudam muito a casa. Eles consultam os ancestrais para saber o que tem que fazer, se pode fazer.”]

### **Ojé**

*S.m.* Do ioruba )'je'. (CASTRO, 2001, p. 305)

1. Sacerdote do sexo masculino, guardião do culto dos egunguns, que pode lidar com a ancestralidade, com os mortos, que tem conhecimento e segurança nesses ritos, que encaminha o espírito ao seu destino apropriado.

2. Pessoa que auxilia no culto de egum. (CASTRO, 2001, p. 305)

[“(...) o **ojé** que lida direto com os egunguns. Essa função é dele.”]

*Var: Babaojé*

### **Olossaim**

*S* Do ioruba )l) `sanyìn. (CASTRO, 2001, p. 306)

1. Pessoa responsável por apanhar as folhas para os rituais, a qual deve ter o conhecimento adequado sobre elas e que devem ter o cuidado em como pegar desde a primeira à última folha.

2. Nome iniciático de um devoto do orixá Ossaim. (CASTRO, 2001, p. 306)

[“As folhas são a parte principal de uma feitoria... esse conhecimento é responsabilidade do/a **olossaim**.”]

*Var: Babalossaim/ Iyalosanyin*

### **Omorixá**

*S* Do ioruba )m)n, filho + òrìsà, divindade. (CASTRO, 2001, p. 307;309)

1. Filho ou filha de santo, pessoa que tem um compromisso com o orixá e com o Candomblé.

2. Criança, filho ou filha das divindades do Candomblé. (CASTRO, 2001, p. 307;309)

[“No Candomblé nem todo **omorixá** já chegou na feitura do santo, tem gente que não tem coragem, ou então não tá preparado pra passar por aquele ritual todo...”].

**Figura 26:** Omorixá



Fonte: Google, 24/09/2022

## INSTRUMENTOS MUSICAIS E TOQUES

### A

#### **Adarrum**

*S.m.* Do fon *àdãhun*. (CASTRO, 2001, p. 141)

1. Toque da nação nagô e jeje relacionado ao orixá Ogum, tocado muito rápido para acelerar o transe durante os rituais.

2. Toque muito rápido de tambor para acelerar o transe de possessão durante os rituais. (CASTRO, 2001, p. 141)

[“É no toque do **adarrum** que Ogum demonstra a condição dele de guerreiro. (...) parece que quando toca **adarrum** eles começam a chegar.”]

#### **Adjá**

*S.m.* Do ioruba *àjà*. (CASTRO, 2001, p. 141)

1. Chocalho, feito em bronze ou metal dourado ou prateado usado para chamar os orixás; instrumento sagrado e sem substituição nos rituais do Candomblé.

2. Campainha de metal usada durante as celebrações litúrgicas afro-brasileiras. (CASTRO, 2001, p. 141)

[“Quando toca o **adjá** é pra chamar os orixás. (...) nossa mãe toca pra chamar eles e eles começam a chegar.”]

Figura 27: Adjá



Fonte: Google, 24/09/2022

### Agogô

*S.m.* Do kikongo/kimbundo (*a*)ngongo / do ioruba *agogo*. (CASTRO, 2001, p. 144)

1. Instrumento musical percussivo em forma de sino, golpeado sem badalo, composto por cânulas de tamanhos diferentes, ligadas entre si pelos vértices para facilitar o manejo.
  2. Instrumento composto por duas campânulas de ferro que se toca com um pedaço de ferro, produzindo dois sons, um de cada campânula. (CASTRO, 2001, p. 144)
- [“...essa cantiga é acompanhada pelo **agogô**... Ele marca o ritmo e anuncia o início da cerimônia.”]

Figura 28: Agogô



Fonte: Google, 24/09/2022

### Agüê

*S.f.* Do fon *gwe* / do ioruba *agbè*. (CASTRO, 2001, p. 145)

1. Cabaça inteira e revestida de uma rede feita com miçangas ou contas, tocada ao ser balançada de acordo com o compasso do ritmo e também usada em outras funções: a cabaça

cortada em forma de cuia e usada como tal é denominada *igbá*; a cortada em forma de prato é o *igbáje*, usada como recipiente para a comida; a cortada acima do meio, em forma de uma vasilha com tampa, é chamada *igbase*, utilizada para colocar os símbolos do poder após a obrigação de sete anos de uma iaô.

2. Instrumento formado por uma cabaça vazia com pequenos seixos no interior e coberta com uma rede de fios em cujos nós estão presos pequenos búzios ou contas. (CASTRO, 2001, p. 145)

[“A gente usa **aguê** como cuia, pra botar comida, pra colocar os símbolos, pra um monte de coisa...”]

*Var: Akeregbé/Igbá/Igbáje*

**Figura 29:** Aguê



Fonte: Google, 24/09/2022

### **Agueré**

*S.m.* Do ioruba *àge`re`*. (CASTRO, 2001, p. 145)

1. Toque mais cadenciado tocado para Oxóssi e com andamento mais rápido tocado para Iansã.

2. Toque especial de tambor para o orixá Oxóssi. (CASTRO, 2001, p. 145)

[“O toque que Oxóssi mais gosta é o **agueré**, por isso a gente chama de **agueré** de Oxóssi”.]

### **Aguidavi**

*S.f.* Do fon *àgidàvi*. (CASTRO, 2001, p. 303)

1. Baquetas de madeira utilizadas para tocar os atabaques no Candomblé.

2. Baqueta de percussão dos tambores sagrados. (CASTRO, 2001, p. 303)

[“...os atabaques são tocados com os **aguidavis**... Dá pra tocar os atabaques com as mãos ou com **aguidavis**, dependendo do ritmo e do atabaque que vai ser tocado.”]

*Var: Oguidavi*

Cf. **Hum**

**Figura 30:** Aguidavi



**Fonte:** Google, 24/09/2022

### **Alujá**

*S.m.* Do ioruba *àlujá*. (CASTRO, 2001, p. 150)

1. Toque preferido do orixá Xangô que a executa com um machado nas mãos.
2. Nome do toque cerimonial de Xangô. (CASTRO, 2001, p. 150)

[“É lindo de ver Xangô dançando no **alujá**... se toca com os atabaques acelerados em ritmo crescente.”]

### **B**

#### **Bravun**

*S.m.* Do fongbè *bravún*. (JAGUN, 2017, p. 473)

1. Toque dedicado ao orixá Oxumaré, marcado por golpes fortes do hum.
2. Ritmo sacro produzido por instrumentos de percussão litúrgicos em louvor aos orixás Oxumaré, Omolu e Obaluaê. (JAGUN, 2017, p. 473)

[“Iemanjá demonstra toda a sutileza dela e harmonia ao som do **bravun**.”]

### **D**

#### **Daró**

*S.m. / V.* Do ioruba<sup>5</sup>. (FERREIRA, 1990, p. 138)

1. Toque preferido do orixá Iansã, pertencente à nação nagô, onde o orixá apresenta a dança num movimento como se estivesse originando uma ventania.

<sup>5</sup> Possível etimologia, com base no autor informado, porém sem constituinte.

2. Ato de lamentar ou pensar em alguém ausente, sentir saudade. (FERREIRA, 1990, p. 138)  
 [“O toque predileto de Iansã é o **daró quebra-prato**. Ela dança leve, baila pelo ilê, é muito bonito.”]

*Var: Aguerê de Iansã*

Cf. **Aguéré**

## H

### Hum

*S.m.* Do fon *hun*. (CASTRO, 2001, p. 331)

1. Espécie de tambor, feito de madeira e coberto de couro de animais tocado nos rituais de Candomblé que atinge os orixás por suas vibrações; é o maior e mais importante dos atabaques, o que inicia os toques.

2. O maior e mais importante dos três atabaques sagrados que compõem a orquestra cerimonial do Candomblé. (CASTRO, 2001, p. 331)

[“O **hum** é o tambor mestre, o principal, o que inicia, o que se destaca mais, que chama o orixá pra dançar.”]

**Figura 31:** Hum



**Fonte:** Google, 24/09/2022

### Humpí

*S.m.* Do fon *hunkpi/vi*. (CASTRO, 2001, p. 331)

1. Espécie de tambor, feito de madeira e coberto de couro de animais que faz a base do ritmo tocado nos rituais de Candomblé, ou seja, o que faz a marcação; é o atabaque de tamanho mediano.

2. É o tambor de tamanho médio dos três atabaques sagrados que compõem a orquestra cerimonial do Candomblé. (CASTRO, 2001, p. 331)

[“O **humpí** faz a base do ritmo. Ele é chamado também de marcação.”]

**Figura 32:** Humpí



**Fonte:** Google, 24/09/2022

### **Humpilé**

*S.m.* Do ioruba *le*. (MENDONÇA, 1972, p. 143)

1. Espécie de tambor, feito de madeira e coberto de couro de animais, que inicia o toque nos rituais de Candomblé, toque este determinado pelo agogô; é o menor dos atabaques.
2. É o menor dos três atabaques sagrados que compõem a orquestra cerimonial do Candomblé. (MENDONÇA, 1972, p. 143)

[“**Humpilé** inicia o toque determinado pelo agogô.”]

*Var:* *Lé*

**Figura 33:** Humpilé



**Fonte:** Google, 24/09/2022

### **I**

### **Ilú**

*S.m.* Do ioruba *ilù*. (CASTRO, 2001, p. 251)

1. Instrumento musical construído por couro animal esticado sobre aro de madeira ou caixa oca de madeira. Toque e dança do orixá Euá pertencente à nação nagô.

2. Atabaque; toque para Xangô. (CASTRO, 2001, p. 251)

[“O **ilú** é diferente, ele tem os pés em forma de cruz. É parecido mas não é igual os outros não.”]

*Var: Atabaque*

Cf. **Hum**

## **J**

### **Jexá**

*S.m.* Do ioruba *ijesa*. (CASTRO, 2001, p. 250)

1. Toque contagiante, frio, brando, suave e sereno, que se expandiu, originou o afoxé e se difundiu pelo Brasil.

2. Toque para Oxum. (CASTRO, 2001, p. 250)

[“O **jexá** é um dos ritmos que se encontra as maiores afinidades no fundamento.”]

*Var: Ijexá*

## **O**

### **Opanijé**

*S.m.* Do ioruba ) *kpáninjé*. (CASTRO, 2001, p. 308)

1. Toque sagrado dedicado a Obaluaiê com andamento lento, marcado por batidas fortes do hum.

2. Toque para Omolu. (CASTRO, 2001, p. 308)

[“É no **opaniyé** que Obaluaiê mostra o seu feitiço. É tocado geralmente quando é feita a divisão do Olubajé, um conjunto de comida ritual.”]

## **S**

### **Sató**

*S.m.* Do fon *sat*)`. (CASTRO, 2001, p. 336)

1. Toque mais rápido marcado pelas batidas do hum, dedicado ao orixá Obá.

2. Ritmo consagrado ao orixá Besseim. (CASTRO, 2001, p. 336)

[“Obá dança todos os ritmos, mas preferido dela é o **sató**.”]

## **OBJETOS SAGRADOS**

## **A**

## Apoti

*S.m.* Do ioruba *àkpótí*. (CASTRO, 2001, p. 156)

1. Banco pequeno que os iaôs sentam durante as cerimônias.
2. Espécie de banco, de configuração muito simples tanto em sua forma quanto nos materiais empregados para sua confecção. (CASTRO, 2001, p. 156)

[“Eles não sentam no chão não, tem que ser no **apoti**.”]

**Figura 34:** Apoti



Fonte: Google, 27/09/2022

## B

### Búzio

*S.m.* Do latim *bucinum*. (BECHARA, 2011, p. 360)

1. Conchas marinhas usadas no Candomblé onde o sacerdote ou sacerdotisa lê o futuro dos consulentes para orientá-los nos mais variados assuntos.
2. Concha do mar muito usada em adornos rituais e no jogo de adivinhações. (BECHARA, 2011, p. 360)

[“Ah, a gente joga **búzio** pra saber se tem algum atrapalho, pra aconselhar, pra saber se tem alguém querendo nosso mal, essas coisas... nem todo mundo sabe jogar.”]

**Figura 35:** Búzio



Fonte: Google, 27/09/2022

## C

### Contregum

*S.m.* Do português *contra* + *egum* do ioruba *eegum*. (CASTRO, 2001, p. 211, 226)

1. Espécie de bracelete traçado de palha usado como proteção contra espíritos desencarnados que atuam em baixo astral, causando desordem.
2. Adorno feito de palha da costa que serve para afastar espíritos malignos, más influências energias negativas. (CASTRO, 2001, p. 211, 226)

[“(...) eu não saio sem meu **contregum**. Eu boto o meu no braço e saio. Não gosto de sair sem ele não.”]

Figura 36: Contregum



Fonte: Google, 27/09/2023

## D

### Decá

*S.m.* Do fon *de ka*. (CASTRO, 2001, p. 219)

1. Conjunto de insígnias, ou seja, alguns elementos da religião que são dados aos iniciados após os mesmos terem passado pela iniciação na religião, passando assim de iaôs para ebômis.
2. Apetrechos dos iniciados, transmissão de obrigação nos terreiros, segredos do culto pertencentes ao iniciado. (CASTRO, 2001, p. 219)

[“Eu fui pegar meu **decá**... a família todinha foi. Não dava mais pra deixar lá com ela... nós nem tamo mais lá no terreiro...”]

## F

### Fio de conta

*S.m.* Do latim *filum* (BECHARA, 2011, p. 643), do português *colares de contas*. (CASTRO, 2001, p. 235)

1. Colar de proteção feito de miçangas, usado pelos adeptos do Candomblé para se proteger de males e possui cores distintas de acordo com o orixá regente de cada pessoa.
2. Espécie de rosário para o pescoço, colares de contas rituais nas cores do santo, geralmente tendo uma conta maior para o fecho. (CASTRO, 2001, p. 235)

[“Cada **fio de conta** tem um significado... por ele dá pra saber o grau de iniciação de uma pessoa no Candomblé, de qual nação é e o orixá daquela pessoa.”]

*Var: Ilekê*

**Figura 37:** Fio de conta



**Fonte:** Google, 23/07/2021

## I

### Inã

*S.f.* Do ioruba *inán*. (CASTRO, 2001, p. 252)

1. Peça cilíndrica de cera com um pavio central em toda a extensão, cuja chama simboliza a luz da vida; um símbolo de fé.
2. Fogo; peça de cera, ou composta por outras substâncias gordurosas, que possui um pavio e se utiliza para iluminar. (CASTRO, 2001, p. 252)

[“A **inã** une através da luz a gente ao sagrado... eu sempre acendo pros meus orixás.”]

*Var: Fítílà/Abélá*

**Figura 38:** Inã



Fonte: Google, 28/09/2022

## Isan

*S.f.* Do ioruba *isán*. (JAGUN, 2017, p. 727)

1. Vareta de madeira extraída da árvore Àtóri ou das nervuras do dendezeiro usado em um ritual do Candomblé.
2. Cajado de madeira utilizado em rituais do Candomblé e de culto Egungún. (JAGUN, 2017, p. 727)

[“**Isan** se usa num ritual. Não dá pra falar muito.”]

**Figura 39:** Isan



Fonte: Google, 28/09/2022

## Q

### Quelê

*S.m.* Do ioruba *kelé*. (CASTRO, 2001, p. 319)

1. Espécie de colar destinado ao iniciado na religião do Candomblé feito de miçanga, que os filhos de santo colocam em volta do pescoço como sinal de sujeição a um orixá.

2. Espécie de colar feito de palha da costa que os iniciandos usam em sinal de sujeição a um orixá. (CASTRO, 2001, p. 319)

[“(...) bota o **quelê** no pescoço do dia que entra até 3 meses depois da feitura e não tira pra nada.”]

*Var: Kelé/Gravata de orixá*

**Figura 40:** quelê



Fonte: Google, 28/09/2022

**Figura 41:** quelê



Fonte: Google, 28/09/2022

## X

### **Xaxará**

*S.m. Do ioruba sasara.* (CASTRO, 2001, p. 352)

1. Espécie de vassoura feita de palha das folhas das palmeiras e enfeitado com búzios e miçangas que representam a contenção dos remédios e das curas, usado por Obaluaê para benzer.

2. Espécie de vassoura feita de palha de palmeira, enfeitada com búzios e contas coloridas com a cor do orixá; insígnia de Omolu. (CASTRO, 2001, p. 352)

[“O **xaxará** serve pra Obaluaê limpar as doenças do mundo... dá pra benzer com ele.”]

**Figura 42:** Xaxará



**Fonte:** Google, 28/09/2022

## **Xumbetá<sup>6</sup>**

*S.m.*

1. Espécie de colar de miçangas usado pelos candomblecistas na transversal do corpo que varia de acordo com a cor do orixá.
2. Colar usado pelos adeptos do Candomblé como símbolo de fé e proteção, representando a ligação entre os praticantes e os orixás.

[“... eu não tirava esse **xumbetá** pra nada minha filha, pra nada.”]

**Figura 43:** Xumbetá de Iansã



**Fonte:** Google, 28/09/2022

## **PARTES DO CORPO**

### **A**

#### **Ará**

---

<sup>6</sup> Termo que não teve sua etimologia contemplada (ver item 5.1).

*S.m.* Do ioruba *ara*. (CASTRO, 2001, p. 156)

1. Conjunto formado por cabeça, tronco e membros.
2. Corpo; elemento central, pois é a ligação entre o homem e o sagrado e a morada dos orixás. (CASTRO, 2001, p. 156)

[“A linguagem do **ará** no Candomblé é pelos gestos. Cada orixá tem um gesto diferente, um jeito de se expressar.”]

*Var: Arikô*

### **Ayihá**

*S.m.* Do fon<sup>7</sup>. (FERREIRA, 1990, p. 159)

1. Órgão muscular responsável pelo bombeamento e distribuição do sangue pelas veias.
2. Órgão torácico, oco e muscular, que funciona como o motor central da circulação do sangue; que representa os sentimentos; que deve ser posto no Ilê para que tudo seja feito de bom grado. (FERREIRA, 1990, p. 159)

[“É do **ayihá** a paz, o amor... funciona no controle da vida de cada um.”] [“Não tem separação... ori e **okan** são juntos.”]

*Var: Okan*

## **E**

### **Enu**

*S.f.* Do ioruba *enu*. (JAGUN, 2017, p. 995)

1. Parte do corpo presente na cabeça na qual entra o alimento.
2. Cavidade anatômica que compõe a parte inicial do tubo digestivo, através da qual é possível ingerir alimentos. (JAGUN, 2017, p. 995)

[“(...) quem come primeiro é Exu; a **enu** que tudo come.”] [“Aqui, o que olho vê boca cala.”]

### **Esé**

*S.m.* Do ioruba *esé*. (JAGUN, 2017, p. 995)

1. Parte do corpo que sustenta o corpo, responsável pela locomoção e equilíbrio.
2. Pés; parte do corpo que está ligado aos antepassados, sobre o firmamento da terra, onde habitam os corpos dos antepassados. (JAGUN, 2017, p. 995)

[“**Esé** que sustenta nosso equilíbrio. O **pé** direito representa a herança dos ancestrais masculinos, e o esquerdo a herança feminina.”]

<sup>7</sup> Possível etimologia, com base no autor informado, porém sem constituinte.

## I

### Irum

*S.m.* Do ioruba *irun*. (CASTRO, 2001, p. 257)

1. Parte do corpo humano localizada na cabeça, servindo para proteção da mesma, podendo ser de vários tamanhos, cores e texturas.
2. Cabelo; penacho. (CASTRO, 2001, p. 257)

[“Raspar o **irum** é preciso pra poder fazer as obrigações direto no orí no processo de feitura.”]

*Var: Iabé*

## O

### Ojú

*S.m.* Do ioruba *ojú*. (CASTRO, 2001, p. 305)

1. Órgão do corpo responsável pela percepção das imagens que nos cercam.
2. Órgão externo da visão, que distingue, esclarece; luz, brilho, olhos do espírito. (CASTRO, 2001, p. 305)

[“**Ojú** odé significa os olhos do caçador, olhos de Oxóssi. **Ojuobá** é **olhos** do rei.”]

### Ori

*S.f.* Do ioruba *orí*. (CASTRO, 2001, p. 308)

1. Parte do corpo humano constituída pelo crânio e pela face e que contém o cérebro e os órgãos da visão, audição, olfato e paladar.
2. Parte do corpo que pode ser comparada à consciência, a mente ativa que nos rege. (CASTRO, 2001, p. 308)

[“No mundo espiritual, o **ori** é muito importante... a cabeça representa o **ori**... não existe um orixá que apoie mais o homem do que o seu próprio **ori**.”]

*Var: Obori/Eledá*

Cf. **Bori**

### Ouó

*S.f.* Do ioruba *uw*. (CASTRO, 2001, p. 311)

1. Parte do corpo humano presente nos membros superiores, composta por palmas e dedos.

2. Parte do corpo usada para se alimentar, seguindo os preceitos das alimentações votivas, sem o uso de talheres, para atender a um desejo físico ou sensorial; mão. (CASTRO, 2001, p. 311)

[“O iniciado só vai poder vestir roupas brancas, sentar no chão (nunca em cadeiras ou sofás) e comer com as mãos, com **ouó**. Isso em qualquer lugar, no terreiro, em casa ou no serviço.”]

## **P**

### **Petelê**

*S.f.* Do ioruba<sup>8</sup>. (FERREIRA, 1990, p. 164)

1. Parte do corpo localizada dentro da boca, usada como instrumento de comunicação no terreiro.

2. Parte do corpo responsável pela fala, parte principal da religião, a qual é transmitida de forma oral, por onde o saber vai sendo repassado. (FERREIRA, 1990, p. 164)

[“É **petêlê** que diz tudo que sentimos, é através dela que a gente se comunica, mas ela também causa muitos acontecimentos ruins.”]

Var: *Indáka*

## **RITOS SAGRADOS**

## **A**

### **Axexê**

*S.m.* Do ioruba *ìjeje*. (CASTRO, 2001, p. 161)

1. Rito fúnebre de um terreiro de Candomblé que ocorre após a morte de um pai, mãe ou filho (a) de santo, com início depois do enterro e podendo durar de três a sete dias, conforme a importância do falecido, cuja finalidade é libertar a alma do corpo.

2. Candomblé funerário, preliminar à missa de sétimo dia. (CASTRO, 2001, p. 161)

[“(...) fizemos o **axexê** do nosso pai de santo. (...) teve que fazer o **axexê** pra desfazer os atos religiosos que ele fez durante a vida dele.”]

## **B**

### **Bori**

*S.m.* Do ioruba *b )rí*. (CASTRO, 2001, p. 179)

---

<sup>8</sup> Possível etimologia, com base no autor informado, porém sem constituinte.

1. Ritual destinado a quem se propõe a ingressar na religião dos orixás, no qual o iniciante fica isolado e se dá de comer à cabeça ou ori, entidade sagrada no Candomblé.

2. Rito de oferenda à cabeça, que consiste em assentar, sacralizar, reverenciar e ofertar o ori. (CASTRO, 2001, p. 179)

[“No meu **bori** eu fiquei isolada no terreiro vários dias... só podia falar com meu pai. (...) hoje em dia é menos tempo que fica...”]

*Var: Obori*

Cf. **ori**

### **Bolô**

V. Do quicongo/quimbundo *mbo(ko)la* + português *bolar*. (CASTRO, 2001, p. 178)

1. Expressão usada para designar o momento que uma pessoa que faz parte, ou não, do Candomblé tem seu primeiro transe; vem do verbo “bolar” no sentido de cair.

2. Entrar em transe; incorporar a entidade. (CASTRO, 2001, p. 178)

[“Quando alguém “cai”, recebe uma entidade, a gente diz ‘fulano **bolô**’. Antes de ser daqui de vez, eu **bolei** uma vez quando vim assistir um Candomblé.”]

## **E**

### **Ebó**

*S.m.* Do fon *v* / do ioruba *eb* ). (CASTRO, 2001, p. 224)

1. Ritual de purificação, limpeza e energização do corpo espiritual, podendo ser de vários tipos, para trazer benefícios a quem o recebe.

2. Despacho, oferenda às divindades, geralmente deixada numa encruzilhada. (CASTRO, 2001, p. 224)

[“(...) é sempre bom receber um **ebó**.”] [“No **ebó** tem que ter uma cachaça, uma farofa de dendê, uns charuto, velas, dinheiro, essas coisas...”]

## **F**

### **Feitura no santo**

*S.f.* Do latim *factura*. (AULETE, 2011, p. 648) (CASTRO, 2001, p.234)

1. Processo de iniciação no Candomblé, representando um novo começo, uma nova vida.

2. Processo de iniciação religiosa, que marca o início do culto aos orixás. (CASTRO, 2001, p.234)

[“Foi tudo bem naquela **feitura** de santo?”] [“Depois da **feitura**, o iniciado e seu orixá entram numa trajetória de crescimento e amadurecimento.”]

*Var: Firmado(a) no santo*

## O

### Oruncó

*S.m.* Do ioruba *orúk*). (CASTRO, 2001, p. 310)

1. Momento que o iaô, no dia do ritual de sua saída do recolhimento ou preparação, recebe do orixá o seu novo nome de santo.

2. Nome iniciático nagô-queto. (CASTRO, 2001, p. 310)

[“Às vezes ele diz assim: seu **oruncó**, orixá.”] [“É no oruncó que os orixás são obrigados a dizer o nome do santo.”]

*Var. orucó*

## T

### Tomarrum

*V.* Do português *tomar* + fon *hun*. (CASTRO, 2001, p. 343-344)

1. Espécie de rito de confirmação.

2. Cair em transe de possessão durante as festas rituais, ao ritmo consagrado à divindade que cada filho de santo cultua. (CASTRO, 2001, p. 343-344)

[“(...) o orixá nessa hora vai **tomarrum**... (...) é quando canta as cantigas pros orixás dançarem no xirê.”]

Cf. **Elegum**

## X

### Xirê

*S.m.* Do ioruba *siré*. (CASTRO, 2001, p. 353)

1. Ritual do Candomblé constituído por dança ou roda para evocar orixás.

2. Ordem de precedências na qual são cantadas os cânticos em louvor às divindades do Candomblé. (CASTRO, 2001, p. 353)

[“Tu vai aprender a cantar as músicas indo no **xirê**. Quando tem **xirê** é muito massa.”]

**Figura 44:** Xirê



Fonte: Marcio Vasconcelos, 29/09/2022

## VESTIMENTAS SAGRADAS

### A

#### Axó

*S.f.* Do fon + ioruba *às* ). (CASTRO, 2001, p. 161)

1. Saia branca de algodão usada pela mulher candomblecista, pouco rodada para facilitar a movimentação.

2. Roupas, vestimenta, pano, tecido. (CASTRO, 2001, p. 161)

[“(...) a **axó** representa muita coisa no terreiro. Hoje em dia tem muita casa inventando moda e esquece da ancestralidade.”]

**Figura 45:** Axó



Fonte: Mercado Livre, 28/09/2022

### B

#### Bata

*S.f.* De origem germânica, possivelmente. (BECHARA, 2011, p. 329)

1. Espécie de camisa de algodão leve usada pelas mulheres, semelhante a um vestido, porém mais curto.

2. Vestimenta masculina e feminina, abotoada na frente de cima a baixo. (BECHARA, 2011, p. 329)

[“A utilização da **bata** é só pras autoridades femininas da Casa. A **bata** é símbolo de cargo ou posto dentro da Hierarquia do Candomblé.”]

**Figura 46:** Bata



Fonte: Google, 28/09/2022

### **Batá**

*S.m.* Do fon + ioruba *bàtà*. (CASTRO, 2001, p. 171)

1. Calçado que cobre o pé.

2. Sapato, chinela, sandália. (CASTRO, 2001, p. 171)

[“No Candomblé não se usa qualquer sapato... o **batá** tem que ser simples, sem muita frescura.”]

**Figura 47:** Batá



Fonte: Google, 28/09/2022

## C

### Calçulu

*S.m.* Do ioruba *sányinmotan*. (JAGUN, 2017, p. 995)

1. Espécie de bermuda amarrada por cordão na cintura ou de elástico, um pouco larga para facilitar a movimentação e proteger o corpo quando é necessário sentar-se no chão; também usado em serviços pesados.

2. Traje masculino; espécie de bermudão até a altura do joelho, usada em serviços pesados. (JAGUN, 2017, p. 995)

[“Iaô tem que usar o **calçulu**. (...) dá pra ir pro terreiro ou usar por baixo da roupa na gira.”]

*Var:* Calçolão

Figura 48: Calçulu



Fonte: Shopee, 28/09/2022

### Camisu

*S.f.* Do português *camisão* < *camisa*. (CASTRO, 2001, p. 194)

1. Peça de roupa do vestuário feminino ou masculino, feita geralmente de tecido.

2. Camisa sem fralda e sem colarinho. (CASTRO, 2001, p. 194)

[“Tenho que levar meu **camisu** e o calçolão... é a roupa que eu uso toda vez.”]

Figura 49: Camisu feminina



Fonte: Shopee, 28/09/2022

**Figura 50:** Camisu masculina



Fonte: Shopee, 28/09/2022

## **J**

### **Jelé**

*S.m.* Do ioruba ) *já*. (CASTRO, 2001, p. 305)

1. Espécie de pano usado para cobrir a cabeça das mulheres cuja função é proteger o ori, composta por uma ou mais tiras de pano, podendo se apresentar de várias maneiras de acordo com sua função no terreiro, do mais simples ao bem mais elaborado.

2. Faixa de pano que as iniciadas usam em torno da cintura ou do busto e também como torço. (CASTRO, 2001, p. 305)

[“É mais a mulher que usa... quando vem uma de short ou bermuda e cai aí, a gente bota um nela porque não pode ficar assim de roupa curta.”]

*Var: Ojá/Torço*

**Figura 51:** Jelé



Fonte: Google, 23/07/2021

## P

### Pano da costa

*S.m.* Do português. (CASTRO, 2001, p. 314)

1. Espécie de pano dobrado usado pelas mulheres como símbolo de cargo, assim, as iaôs o usam amarrado no peito, as ebomes na cintura e ialorixás no ombro.
  2. Tecido de algodão em cores usado como xale pelas baianas. (CASTRO, 2001, p. 314)
- [“Comprei esse pano aqui ó pra fazer meu **pano da costa**. Quanto mais colorido pra mim é melhor, mas tem orixá que não gosta.”]

*Var: Alaká*

Figura 52: Pano da costa



Fonte: Google, 28/09/2022

## R

### Roupa

*S.f.* Do latim *raupa*, possivelmente. (BECHARA, 2011, p. 1022)

1. Vestimenta usada diariamente em uma casa de Candomblé.
2. Vestes; peça que protege e sacraliza os corpos humanos. (BECHARA, 2011, p. 1022)

["Já fiz muita **roupa** pra iaô."] ["Quem vem assistir o **xirê** não pode vim com roupa curta, não pode."]

**Figura 53:** Roupa



**Fonte:** Google, 28/09/2022

## S

### Saiote

*S.m.* Do latim medieval *sagia* (saia+ote). (AULETE, 2011, p. 1030)

1. Espécie de armação usada por baixo da saia com a finalidade de dar volume à vestimenta.
  2. Peça do traje das mulheres do Candomblé que pode ser vista como uma peça que produz um turbilhão energético que desagrega todas as energias inertes. (AULETE, 2011, p. 1030)
- ["Elas usam **saiote** quando vão pro xirê pra dar volume e pra não aparecer as coisas. (...) com o rodar da saia, alarga o movimento dela."]

**Figura 54:** Saiote



**Fonte:** Google, 28/09/2022

## X

### Xocotô

*S.f.* Do fon isokoto + ioruba sòkòt. (CASTRO, 2001, p. 353)

1. Tipo de calça reta, larga, padronizada, usada nos rituais de Candomblé.
2. Calças, parte das vestes rituais; calças largas e estreitas nos tornozelos, parte da roupa tradicional. (CASTRO, 2001, p. 353)

[“Os **xocotó** são reto, largo, no padrão, formal. Tem que ser né?! (...) mas tem casa aí que eles usam é bermuda, qualquer uma, né **xocotô** não.”]

**Figura 55:** Xocotô



**Fonte:** Google, 28/09/2022

## Z

### Zinguê

*S.m.* Do ioruba *òbàrá*. (JAGUN, 2017, p. 738)

1. Faixa feita de tecidos na cor branca para ser utilizado pelas mulheres para proteger os seios e, no caso dos homens, para proteger o tórax.

2. Faixa, tira, passada nos seios femininos. (JAGUN, 2017, p. 738)

[“O **zinguê** é muito usado nos rituais de bori, imolação de animais, no período de iniciação e obrigação anuais, no sustento das faixas que serão amarradas...”]

*Var:* *Singuê, Obara*

**Figura 56:** Zinguê



**Fonte:** Google, 28/09/2022

## OUTROS

## E

### Egungum

*S.m.* Do ioruba *égúngún*. (CASTRO, 2001, p. 226)

1. Espírito de ancestrais, de pessoas já mortas, que foram importantes e retornam à terra.
2. Espírito do morto, a alma humana; o espírito desencarnado dos antepassados no culto nagô-queto. (CASTRO, 2001, p. 226)

[“Na Casa Fanti geralmente se fazia um pequeno ritual pra **egungum**... agora não sei. Muita coisa eu sei que mudou lá depois que nosso pai morreu.”]

### Elegun

*S.* Do ioruba *elégún*. (JAGUN, 2017, p. 174)

1. Pessoa iniciada no Candomblé que entra em transe.
2. Forma de designar aqueles que entram em transe mediúnico. (JAGUN, 2017, p. 174)

[“**Elegun** é os médium, menina.”]

Cf. **Tomarrum**

## O

### Olorum

*S.* Do fon + ioruba  *) l ) 'run*. (CASTRO, 2001, p. 306)

1. Ser supremo do Candomblé, que criou a humanidade e os orixás, relacionado ao Deus da igreja católica.
2. Nome dado ao ser supremo e deus presente no Candomblé e em outras religiões afro-brasileiras, como a Umbanda e o Culto de Ifá. (CASTRO, 2001, p. 306)

[“Pai maior é **Olorum**. (...) kolofé-**Olorum!**”]

*Var: Olodumaré*

## P

### Panuje

*S.m.* Do ioruba *awó*. (JAGUN, 2017, p. 477)

1. Acontecimento no culto ou no terreiro de Candomblé que não deve ser dito.
2. Segredo, mistério que permeia os rituais de Candomblé que, de maneira geral, são revestidos de mistério, por ser esta uma religião iniciática. (JAGUN, 2017, p. 477)

[“O **panuje** é o alicerce e a base de todo o ritual dos cultos afro. Sem o **panuje** não tem axé.”]

*Var: Ipanu je/Awo*

## 5.1 Análise dos dados

Neste item, mostraremos a classificação morfológica dos termos, dividindo-os entre termos de origem africana, de Língua Portuguesa e termos híbridos, isto é, termos constituídos de aportes africanos mesclados a elementos do português, de acordo com seus grupos temáticos. Trataremos sobre as definições dos termos e suas etimologias.

No glossário, foram apresentados 113 termos. Dentre esses termos, 20 fazem parte do grupo temático *Culinária*, 13 do grupo *Cumprimentos*, 3 de *Espaços Sagrados*, 18 de *Formas de tratamento*, 16 fazem parte do grupo *Instrumentos musicais e toques*, 9 de *Objetos sagrados*, 9 de *Partes do corpo*, 8 de *Ritos Sagrados*, 11 de *Vestimentas sagradas* e 6 fazem parte do grupo *Outros*. Destes, 90 termos são aportes de línguas africanas, 21 são de Língua Portuguesa e 2 consideramos híbridos – *Tomarrum* e *Contregum* – pois são compostos pela junção de constituintes de termos de línguas africana e portuguesa.

Em relação aos termos híbridos, *Tomarrum*, que faz parte do grupo temático *Ritos Sagrados* e remete ao momento em que se chama o orixá para dançar, foi considerado híbrido pelo fato de *tomar* ser um verbo do português e *hum* ser um constituinte de língua africana que se refere a um instrumento percussivo. O segundo, *Contregum*, faz parte do grupo *Objetos sagrados* e se refere a um bracelete usado para proteção. Foi também considerado híbrido por ser um termo formado por aglutinação a partir da junção do vocábulo português *contra* e do aporte africano *egum* que remete a espíritos desencarnados de baixo astral.

Quanto aos 21 termos portugueses, os consideramos como tais pois, mesmo apresentando conceitos que contemplam o cotidiano linguístico do Candomblé, já se encontram em dicionários modernos da Língua Portuguesa e, assim, fazem parte do entendimento comum de falantes brasileiros. São eles: acarajé, batata doce, inhame, manjar, pipoca (no grupo linguístico *Culinária*); axé (em *Espaços sagrados*); babalorixá, ialorixá, iaô, ogã (encontrados em *Formas de tratamento*); agogô (em *Instrumentos musicais e toques*); búzio e fio de conta (em *Objetos sagrados*); bolô/bolou – do verbo ‘bolar’, feitura (em *Ritos sagrados*); bata, camisu, pano da costa, roupa, saiote (no grupo linguístico *Vestimentas sagradas*); firmado no santo e iniciado (no grupo *Outros*). Ressaltamos que dentre estes termos, encontramos os que são provenientes de outras línguas mas que já se encontram aportuguesados e dicionarizados, como o tupi (pipoca), o espanhol (batata), o latim (búzio), de origem germânica (bata), francesa e italiana (manjar).

Não foram encontrados termos de Língua Portuguesa nos grupos linguísticos *Cumprimentos* e *Partes de corpo*. Isso se deve, segundo os entrevistados, ao fato de serem termos de origem africana mais fáceis de aprender, assimilar. Por isso, estes fazem uso de termos africanos nesse campo semântico.

Os 90 termos de origem africana encontrados foram: a) na *Culinária*: abará, acaçá, adié, ajeum, amalá, ebô, efô, epô, inzala, ió, ipetê, oim, omim, omindudu, omolucum; b) nos *Cumprimentos*: aforiji, agô, dakun, ekaabó, ekaalê, ekaaró, ekaasan, kolofê-Olorum, modupé, odolá, okolofê, ó dabó, oriri; c) nos *Espaços Sagrados*: ilê, peji; d) em *Formas de tratamento*: abiã, ajibonã, axogum, dagã, ebome, equede, iabacê, iaquequerê/babaquerê, ialaxé/babalaxé, iamorô, oganilê, ojé, olossaim, omorixá; e) nos *Instrumentos musicais e toques*: adarrum, adjá, aguê, agueré, aguidavi, alujá, bravun, daró, hum, humpí, humpilé, ilú, jexá, opanijé, sató; f) nos *Objetos sagrados*: apoti, decá, inã, isan, quelê, xaxará; g) nas *Partes do corpo*: ará, ayihá, enu, esé, irum, ojú, ori, ouó, petelê; h) em *Ritos Sagrados*: axexê, bori, ebó, oruncó, xirê; i) nas *Vestimentas sagradas*: axó, batá, calçolu, jelé, xocotó, zinguê; j) e no grupo temático *Outros*: egungum, elegun, Olorum, panuje.

Vale ressaltar que, como não há uma sistematização quanto à escrita desses termos, adequamos suas grafias baseando-nos nos termos que já foram publicados no material bibliográfico de Yeda Pessoa de Castro, Euclides Menezes e Marcio de Jagun.

Em se tratando das definições dessas entradas, optamos por apresentar duas: aquela dada pelo entrevistado, organizada com base nas respostas obtidas e elaborada pela autora da pesquisa, e a elaborada baseada nas fontes bibliográficas, contemplando assim tanto os autores na qual este trabalho se baseia, quanto os colaboradores para a realização do mesmo. Vale ressaltar que ambas definições foram figuradas, não importando se as obtidas no campo coincidem ou não com a definição dada pelas fontes bibliográficas consultadas. E ainda, destacamos alguns termos que apresentam definição alusiva a outro, elencando assim os remissivos. Ou seja, aqueles que remetem para outro termo.

Afirmamos que foi necessário analisar a origem etimológica dos termos elencados, a partir de pesquisa baseada em autores que se debruçam sobre os troncos linguísticos das línguas africanas e da brasileira, sobre aspectos antropológicos que permeiam os cultos afro-brasileiros, uma vez que esta proposta foi capaz de tornar a pesquisa ainda mais completa. Dito isso, encontramos um grande quantitativo de termos que são aportes de outras línguas africanas, não somente do ioruba (como se pensava inicialmente), como o fon, umbundo, banto, fongbe, quicongo, quimbundo. A exemplo, temos os termos *modupé*, *injara*, *bravun*, *inhame*, *agogô*, respectivamente (alguns já aportuguesados). Daí, inferimos que as línguas

africanas no Brasil não são puras. Portanto, não podemos afirmar que o vocabulário presente no Candomblé praticado em São Luís é composto por termos provenientes apenas do ioruba, visto que muitas línguas interferiram na constituição do vocabulário afro-brasileiro.

No que tange ainda à etimologia, alguns termos não tiveram essa especificidade contemplada, apesar de vasta busca. Possivelmente em razão de ser uma terminologia específica utilizada por Pai Euclides e seus seguidores, visto que o mesmo não era um pesquisador de línguas africanas, mas sim um sacerdote religioso, uma vez que não deve ter se atentado a investigar a fundo a origem dos termos utilizados em seu convívio religioso. Ou ainda por serem termos que foram modificados ao longo dos anos na sua transmissão oral e acabam por não serem reconhecidos por se apresentarem apenas como vestígios das línguas africanas encontradas. Em vista disso, temos os termos *dakun*, *okolofé*, *ayihá*, *daró* e *petelê*, onde elencamos a etimologia baseada nas pesquisas de FERREIRA (1990), porém não foi encontrado o termo de origem a qual resultou, como apresentamos nos outros.

Destacamos o termo *xumbetá* que, apesar de vasta busca em fontes bibliográficas sobre termos africanos, em dicionários de Língua Portuguesa e em materiais sobre línguas indígenas, não teve sua origem e etimologia encontradas, mas foi mantido no glossário, visto que foi uma entrada frequente nas respostas e apresentou importância para os entrevistados, apesar de não sabermos ao certo a grafia correta do mesmo. Este termo está presente no campo semântico *Objetos sagrados*. Podemos inferir que pode se tratar de um termo que, passado por meio da oralidade, pode ter perdido sua verdadeira pronúncia ao longo dos anos. Sobre o termo *calçolu*, a etimologia encontrada diz respeito ao seu correspondente em ioruba *sányinmòtan*, como aponta a fonte bibliográfica investigada (JAGUN, 2017).

Como também observado, os substantivos se apresentam em quantidade bastante elevada com relação às outras classes gramaticais, num total de 96. No grupo temático *Culinária*, constam 13 substantivos masculinos e 7 femininos; o campo *Cumprimentos* é formado por interjeições; em *Espaços sagrados*, os termos encontrados são somente substantivos (3); no grupo *Formas de tratamento*, todos os termos são substantivos, sendo eles 5 femininos, 5 masculinos e 8 que são comuns dos dois gêneros; em *Instrumentos musicais e toques*, 2 são substantivos femininos e 14 masculinos; no grupo *Objetos sagrados*, 2 são substantivos femininos e 7 masculinos; em *Partes do corpo*, 4 termos são femininos e 5 são substantivos masculinos; em *Ritos sagrados*, encontramos 5 substantivos masculinos, 1 substantivo feminino e 2 verbos; dos 11 termos que fazem parte do grupo *Vestimentas sagradas*, 5 são substantivos femininos e 6 são masculinos; e, por fim, no grupo *Outros*, há 2 substantivos masculinos, 2 comuns dos dois gêneros e 2 adjetivos. Destacamos o termo *oriri*,

que apresentou duas denominações distintas: *boa sorte* e *sujo*, e cada uma pertence a uma classe gramatical distinta (interjeição e adjetivo, respectivamente).

O maior quantitativo dos termos catalogados integra os grupos *Culinária* (com 20 termos) e *Formas de Tratamento* (com 18 termos). Constatamos ainda que a hierarquia é de extrema relevância no contexto da referida religião, uma vez que não há Candomblé sem o respeito ao sistema hierárquico. Os cargos, a reverência a eles e a cortesia entre os frequentadores devem estar sempre em evidência. Quanto à culinária, é nela que se encontram uma das mais principais influências africanas em nosso país.

No que tange às *Vestimentas*, encontramos termos portugueses e africanos e foi um grupo temático tratado com bastante prudência e detalhamento, uma vez que os adereços e paramentos são usados de acordo com o cargo e cada orixá possui a sua especificidade na vestimenta. Encontramos termos que remetem a roupas, calçados e adereços. Averiguamos ainda que há uma insatisfação por parte dos candomblecistas pela desatenção ou falta de conhecimento de alguns frequentadores em relação às hierarquias das indumentárias e vestimentas do Candomblé, pois, de acordo com alguns colaboradores, muitos participantes estão desrespeitando os mais velhos e também as suas divindades. Vem ocorrendo uma mudança nos tradicionais paramentos dos orixás, haja vista que se vem recriando trajés, implantando, assim, uma nova maneira de vestir os orixás e seus filhos e filhas, ignorando tradições centenárias originárias dessa religião e isso é visto por muitos como desrespeito à essência dos orixá.

Muitas vestimentas e objetos sagrados servem para distinguir os cargos. Em geral, os trajés com maior riqueza de detalhes são reservados às sacerdotisas e aos sacerdotes, mas tem havido algumas violações (recorrentes) que comprometem as tradições do Candomblé, descaracterizando, de certa forma, a religião. Por exemplo, segundo alguns participantes da nossa pesquisa, a utilização de penas na confecção das roupas dos orixás deve ser ponderada e não excessiva para não carnavalizar a vestimenta.

Outra reflexão importante que a nossa pesquisa suscita é sobre os primeiros colares dedicados às divindades africanas (fios de contas ou ilekés). Esses eram confeccionados pelos nativos africanos com penas de aves, sementes, palhas, caroços de frutas, dentes e chifres de animais, pedras, ferro, bronze, ouro, búzios e corais associados a outros materiais. Quando os colonizadores europeus chegaram à África, a partir do século XIV, levaram várias contas/miçangas artesanais coloridas. Muitas dessas contas artesanais foram incorporadas pelos africanos aos símbolos de suas divindades. Nesse sentido, a organização do Candomblé no Brasil recebeu a influência europeia das contas artesanais, outrora usadas também pelos

africanos. Daí surgiu a expressão usada no Candomblé *fio de contas* e, esta permaneceu substituindo aquela de origem africana.

Em relação ao fruto da cabaceira, um fruto vegetal com uma ampla utilização no Candomblé, as denominações atribuídas nos chamaram atenção. Em Língua Portuguesa, quando inteira, é denominada *cabaça*; cortada, é *cuia* ou *coité*; e a maioria é denominada *cumbuca*. Nos ritos do Candomblé, sua utilização é ampla, tomando nomes africanos diferentes de acordo com o seu uso, ou pela forma como é cortada. A cabaça inteira é denominada *akeregbé*, e a cortada em forma de cuia é *igbá*. A cortada em forma de prato é o *igbáje*, usada como recipiente para a comida. A cortada acima do meio, em forma de uma vasilha com tampa, é *igbase*, e é também utilizada para colocar os símbolos do poder após a obrigação de sete anos de uma iaô, como a tesoura, navalha, búzios, contas, folhas, que permitirão à pessoa ter o seu próprio Candomblé.

Nos termos presentes no grupo linguístico *Formas de tratamento*, encontramos cargos sacerdotais, cargos intermediários e cargos iniciáticos. Dentre estes, cargos de mando feminino (ialorixá), cargos de mando masculino (babalorixá) e cargos de obrigações somente de mulheres (iabacê) e outros somente exercidos por homens (ogã). Em diversas circunstâncias do cotidiano do povo de santo, notamos o respeito à hierarquia dos membros. O poder sacerdotal é representado de diversas formas: pelo uso de um assento diferenciado (apoti) no qual se senta a mãe ou o pai-de-santo. Os cargos femininos tem uma predominância, uma vez que as mulheres estão mais presentes na vivência do terreiro.

No grupo dos *Cumprimentos*, encontramos saudações somente orais (ekaaró) e também aquelas que se apresentam na forma oral e gestual (okolofê). Este último considerado um momento privilegiado, pois se acredita no intercâmbio e na força vital da coletividade quando se pede a bênção. No Candomblé, não há rito litúrgico sem as saudações entre os membros do terreiro.

Na *Culinária*, localizamos um aparato material e simbólico de produção de alimentos de origem africana e afro-brasileira, com a finalidade de zelar os orixás e o povo de santo: bebidas (omindudu); temperos, ingredientes (epô); alimentos crus, fritos e cozidos (batata doce, acarajé, abará) e animais (adié).

No grupo linguístico dos *Instrumentos musicais e toques*, os termos se dividem em instrumentos membrófonos e instrumentos idiófonos. Membrófone é o instrumento musical construído por couro animal, esticado sobre aro de madeira ou caixa oca de madeira (como o hum). Idiófonos são os instrumentos de percussão que só produzem som com a sua vibração

por inteiro (como o adjá). Em *Ritos sagrados*, constatamos termos que designam ritos secretos (bori) e públicos (oruncó).

Segundo Castro (1980, p. 33)

O estudo, portanto, da integração dos empréstimos lexicais africanos, e pelo fato mesmo culturais, através dos diferentes níveis de linguagem identificados, oferece numerosas possibilidades de investigação para a sociologia, a antropologia, a história, a linguística etc., sobretudo como fonte complementar de informações históricas quanto às origens étnicas dos povos africanos que foram introduzidos no Brasil.

Visto isso, na terminologia religiosa do Candomblé em São Luís-MA, ou seja, na língua de santo ou linguagem de comunicação usual do povo de santo realizada entre membros e adeptos, estão localizados vestígios de línguas africanas que, recebendo influência do português e de outras línguas, consolidaram-se no Candomblé. Fato este que se torna objeto de pesquisa no intuito de preservar, sistematizar e propagar esses aportes, auxiliando na confirmação da origem dos povos para cá trazidos.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Investigar o léxico é buscar a riqueza da diversidade de uma língua, pois em toda e qualquer língua ocorrem variações e mudanças em virtude do contexto social, cultural, técnico-científico, laboral, no qual ela é usada. Toda língua está em incessante transformação.

De acordo com Vilela (1995, p. 78), “o léxico não é uma soma de nomenclaturas, etiquetando a realidade: a transitoriedade das coisas e do mundo, a história e o devir aninham-se no interior do léxico”. Assim como as identidades e as culturas, o léxico também está em trânsito e depende do contexto em que está inserido. Por essa razão, a terminologia do Candomblé analisada neste trabalho não corresponde à totalidade do léxico do povo de santo, mas sim à realidade vivenciada em São Luís.

A questão proposta como problema desta pesquisa – A chamada “língua de santo” ou “língua do povo de santo” usada em diversos contextos específicos por candomblecistas ludovicenses constitui uma terminologia? – foi explorada por meio de uma cuidadosa pesquisa bibliográfica concretizada por leituras, investigações e análises de obras no campo religioso-cultural e no linguístico, e pela pesquisa de campo realizada. Constatamos que os frequentadores do Candomblé fazem uso, sim, de uma terminologia específica do âmbito religioso-cultural e, para tanto, fazem uso de termos de aportes resultantes de línguas africanas e da língua portuguesa. No glossário apresentado, pudemos observar o discurso especializado concretizado em termos como *epô*, *okolofê*, *hum*, *aguerê*, *jelé*.

Levando em consideração as hipóteses construídas, pudemos confirmar que a terminologia do Candomblé em São Luís ainda não havia sido descrita e compilada em um glossário de base terminológica. Confirmamos, também, que essa terminologia é formada por termos de línguas africanas e por termos da Língua Portuguesa. Essa constatação pôde ser observada em termos como *ajeun* – proveniente do Ioruba que faz menção à alimento, comida – e *fio de conta* – termo da Língua Portuguesa usado para se referir aos colares coloridos usados pelos candomblecistas para se protegerem e que, de acordo com a cor, sabe-se o orixá que rege cada pessoa.

Foram encontrados termos híbridos, tanto pela mescla entre a Língua Portuguesa e línguas africanas, como *contregum* e *tomarrum*, quanto por termos de outras nações, como *peji*, que é proveniente da nação fon, e termos como *omolucum*, que apresenta uma etimologia mista, proveniente do ioruba e fon. Quanto aos termos de Língua Portuguesa encontrados, estes apresentaram mudança semântica, exatamente, por serem usados nesse contexto

específico sociorreligioso. Isto é, passaram a ter um novo conceito quando usados em léxico específico.

Tratando mais especificamente sobre os termos, acabamos por apresentar duas definições: uma que contemplasse aquela dada pelo entrevistado, e outra baseada nas fontes bibliográficas consultadas, contemplando assim os autores nos quais este trabalho se baseia, e também os sujeitos que se tornaram colaboradores para a concretização do mesmo. Vale ressaltar que as definições dos colaboradores foram de extrema relevância, figuradas com o propósito de registrá-las para enfatizar as raízes candomblecistas maranhenses. E ainda, expusemos alguns termos que remetem a outro, elencando assim os remissivos.

Averiguamos também que alguns termos apresentaram definições distintas dadas pelos colaboradores e pelas fontes consultadas (como *oriri* – boa sorte e sujo), o que futuramente pode gerar estudos comparativos entre a terminologia maranhense e a baiana (que é a mais conhecida no Brasil), ou também entre a maranhense e outros estados onde se pratica o Candomblé.

Ressaltamos que alguns termos não tiveram sua etimologia contemplada, apesar de vasta busca. Possivelmente em razão de serem termos que foram modificados ao longo dos anos na sua transmissão oral, uma vez que podem ter sofrido influências externas, como de línguas indígenas muito presentes em nossa localidade que acabaram por interferir nessa terminologia.

Acerca do Candomblé, este é patrimônio histórico e cultural do Brasil e seus elementos fortalecem as raízes africanas trazidas por escravizados africanos. Entre esses elementos, o léxico do Candomblé desenvolvido em contexto maranhense/brasileiro se mostra de uma forma rica, e ao mesmo tempo complexa, para reverberar seu sistema sociocultural.

Capone (2009) mostra que, para se analisar o Candomblé contemporâneo, não se pode usar, somente, os terreiros tradicionais da Bahia como parâmetro, haja vista que os terreiros atuais desenvolveram, ao longo do processo de formação, características diferentes dos primeiros terreiros de Candomblé surgidos em solo brasileiro. Vale lembrar que o Candomblé foi instituído em São Luís por Pai Euclides Talabyan e o mesmo foi iniciado sob os fundamentos do Candomblé de Pernambuco, e não da Bahia.

Para fazermos algumas considerações sobre as expressões da língua de santo e da língua do povo de santo levantadas neste trabalho, foi preciso analisarmos como os vestígios de línguas africanas se inter-relacionam com o português. Verificamos que os empréstimos lexicais africanos são usados por falantes do português brasileiro, adeptos do Candomblé, que levam esses termos para fora dos muros da sua comunidade religiosa. Castro (1980, p. 32)

identifica um padrão sociolinguístico para explicar o resultado dessa influência de vestígios de línguas africanas na fala da sociedade brasileira.

Examinando os termos do Candomblé, organizados em grupos temáticos, foi possível notar, por meio desses, a singularidade da cultura do povo-de-santo. Acreditamos ter possibilitado uma observação detalhada e eficaz dos campos lexicais referentes ao universo litúrgico afro-brasileiro-ludovicense.

No tocante aos estudos linguísticos, não se pode falar em um grande número de trabalhos que levam em consideração o terreiro de Candomblé. Vemos que há poucos estudos linguísticos que se preocupam em analisar os espaços afro-religiosos como ambientes linguístico-culturais com características profundamente complexas, já que a língua de santo e a língua do povo de santo assimilou características das mais diversas línguas africanas que foram trazidas ao Brasil pelos escravizados africanos. Ou seja, o contexto da diáspora e a formação cultural dos terreiros intensificaram a materialização de características linguísticas, que ainda necessitam de mais estudos terminológicos.

Face ao exposto, este estudo pretende colaborar com os estudos terminológicos realizados no Maranhão para suprir a necessidade de pesquisas sobre as terminologias de natureza afro-religiosa usadas no Maranhão e possibilitar novas leituras sobre o Candomblé, valorizando o seu papel religioso-cultural. Almeja, ainda, ressaltar a relevância das relações estabelecidas entre o povo brasileiro e o africano para a formação das identidades desses povos, uma vez que vestígios de línguas e manifestações culturais africanas encontradas em São Luís são fatores que corroboram a indiscutível importância da contribuição africana na constituição da identidade ludovicense/maranhense.

Vale ressaltar que foi desafiador realizar uma pesquisa de campo no contexto de pandemia que vivenciamos. O que já levaria um certo tempo, demorou muito mais para se concretizar. Acreditamos que esse tenha sido o maior dos desafios que enfrentamos.

Assim sendo, mais um indício da importância de se considerar os terreiros de Candomblé como comunidades que apresentam traços linguísticos diferenciadores de outras comunidades existentes em solo brasileiro. Por isso, este trabalho se apresenta relevante por poder vir a contribuir significativamente tanto com os conhecimentos linguísticos quanto com os relacionados à cultura, para melhor e mais ampla compreensão da visão de mundo dos candomblecistas maranhenses e brasileiros.

A construção da identidade dá-se por meio da linguagem, e, dessa forma, pode-se afirmar que ela é (re)construída a todo instante.

## REFERÊNCIAS

AMADO, Jorge. **Tenda dos Milagres**. São Paulo: Martins Fontes, 1969.

AMARAL, Renata Pompeo do. **Pedra da Memória: Euclides Talabyan, minha universidade é o tempo**. São Paulo: Maracá Cultura Brasileira, 2012.

AMARAL, Rita. **Xirê! O modo de crer e viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.

ANTUNES, Irlandé. **Território das palavras: estudo do léxico em sala de aula**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

ARAGÃO, Maria do Socorro Silva de. **A Socioterminologia e Etnoterminologia das plantas medicinais no Nordeste**. Periódicos da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Vol. 15, ano 34, nº1, p. 34-49. Paraíba, 2010.

\_\_\_\_\_. **Estudos em lexicologia, lexicografia, terminologia e terminografia**. Fortaleza: UFC/MIDIA, 2009.

\_\_\_\_\_. **Linguagem religiosa afro-indígena na grande João Pessoa**. João Pessoa: Fundação Casa de José Américo, 1987. 104p.

BAKHTIN, M. **Questões de Literatura e de Estética: a teoria do romance**. Trad. Aurora Fornoni Bernadini, José Pereira Junior, Augusto Góes Júnior, Helena Spryndis Nazário, Homero Freitas de Andrade. 4 ed. São Paulo: Editora Unesp, Hucitec, 1998.

\_\_\_\_\_. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 8 ed. São Paulo: Hucitec, 1997. 2., p. 48-51, 2006.

BARBOSA, M. A. **Considerações sobre a Estrutura e Funções da Obra Lexicográfica: Metodologia, Tecnologia e Condições de Produção**. Colóquio de Lexicologia e Lexicografia. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1990, p. 229-241.

\_\_\_\_\_. **Para uma etno-terminologia: recortes epistemológicos. Ciência e cultura**. São Paulo; v. 58, n. 2. São Paulo, abril/junho, 2006.

BARRETTO, Maria Amália Pereira. **Os voduns do Maranhão**. São Luís: FUNC, 1977.

BARROS, Lidia Almeida. **Curso básico de Terminologia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

BASTIDE, Roger. **Sociología de la religión**. Madri: Ediciones Jucar, 1986 [título original: Les religions africaines au Brésil, 1960].

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. **A estrutura mental do léxico**. In: \_\_\_\_\_. Estudos de filosofia e linguística. São Paulo: Ed. T.A. Queiróz; Ed. da Universidade de São Paulo, p.131-145. 1981.

\_\_\_\_\_. **Dimensões da palavra**. Filologia e Linguística Portuguesa, n. 2, p. 81-118, 1998.

\_\_\_\_\_. **O Conhecimento, a Terminologia e o Dicionário. Ciência e cultura**. São Paulo; v. 58, n. 2., p. 35-37, 2006.

BOUTIN-QUESNEL, R. et al **Vocabulaire systématique de la terminologie**. Québec, Publications du Québec, 1985 (Cahiers de l'Office de la Langue Française).

CABRÉ, Maria Teresa; CASTELL, M. **O poder da identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura**. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. V. 2. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. **Una nueva Teoría de la Terminología: de la Denominación a la Comunicación**. In: \_\_\_\_\_. **La Terminología: Representación y Comunicación**. Barcelona, IULA, 1999, p. 109-127)

CAPONE, S. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009

CASTRO, Yeda Pessoa de. **A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Secretaria de Estado da Cultura, 2002.

\_\_\_\_\_. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

\_\_\_\_\_. **A sobrevivência de línguas africanas no português do Brasil**. Afro-Ásia: Salvador, Universidade Federal da Bahia, 4-5: 25-34, 1967.

CASTRO, Y. P. & CASTRO, G. A. S. **Culturas africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos**. 1980. Disponível em: <[www.afroasia.ufba.br](http://www.afroasia.ufba.br)>. Acesso em: 26 ago. 2022.

CHAUÍ, M. **A linguagem**. In \_\_\_\_\_. **Convite à filosofia**. 13 ed. São Paulo: Ática, 2006. p. 136-151.

COELHO, Lidiane Pereira; MESQUITA, Diana Pereira Coelho de. **Língua, cultura e identidade**. ENTRELETRAS, Araguaína/TO, v. 4, n. 1, p. 24-34, jan./jul. 2013 (ISSN 2179-3948 – online)

DIKI-KIDIRI, M. **La Terminología Cultural: fundamento de una verdadera localización**. VIII Simposio, p. 1-19. Iberoamericano de Terminología: La Terminología, entre la globalización y la localización, Cartagena, Colômbia, 2002.

\_\_\_\_\_. **Éléments de terminologie culturelle**. Vol. 26. p. 14-25 Cahiers Du Rifal. 2007.

\_\_\_\_\_. **Un enfoque cultural de la terminología**. Debate Terminológico, nº 5. 2009.

Dourado, Lise Mary Arruda. **Ifá lexical: o léxico de terreiro em Tenda dos milagres, construção identitária do povo-de-santo**. Mestrado em Estudo de Linguagens da Universidade do Estado da Bahia, Salvador – 2010.

EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

FARACO, Carlos. **Linguagem e Diálogo. As ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

FAULSTICH, E. **Metodologia para projeto terminográfico**. In: Simpósio Latino-americano de Terminologia, 2. Encontro brasileiro de terminologia técnico-científica, 1. Anais. Brasília-DF, 1990.

\_\_\_\_\_. **Entre sincronia e diacronia: variação terminológica no código e na língua**. Actas da VI Ríterm, Havana, Cuba, 1998.

\_\_\_\_\_. **Princípios formais e funcionais de variação em terminologia**. Conferência magistral. Habana, Cuba, 1998.

\_\_\_\_\_. **Socioterminologia: termo e variação**. Universidade Federal de Brasília-UnB. Brasília-DF, 2010.

FERREIRA, C. **Remanescentes de um falar crioulo brasileiro: Helvécia-Bahia**. In: FERREIRA, Carlota et al. **Diversidade do Português do Brasil**. Salvador: PROED/UFBA, 1969, p. 21-32.

FERREIRA, Euclides. **A Casa Fanti-Ashanti e seu alaxé**. São Luís: Ed. Alcântara, 1987.

\_\_\_\_\_. **Candomblé a lei complexa**. São Luís: Estação Produções, 1990.

\_\_\_\_\_. **O Candomblé no Maranhão**. São Luís: Ed. Alcântara, 1984.

\_\_\_\_\_. **Tambor de Mina em conserva**. São Luís: Estação Produções, 1997.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti**. 2. ed. rev. e atual. São Luís: EDUFMA, 2000.

FRUBEL, A. C. M; ISQUERDO, A. N. **Vocabulário do falar mato-grossense: aspectos lexicográficos e socioculturais**. In: ISQUERDO; A. N.; KRIEGER, M. G. (Ogs.). **As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia e terminologia**. Vol. 2. Campo Grande,MS: Ed. UFMS, 2004. p. 153-174.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 9 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

JAGUN, Marcio de. **Yorubá - Vocabulário Temático do Candomblé**. Rio de Janeiro. Ed. Litteris, 2017.

KRIEGER, Maria da Graça. **Terminologia: uma entrevista com Maria da Graça Krieger**. ReVEL, v. 9, n. 17, 2011. [www.revel.inf.br]. Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

LIMA, Vivaldo da Costa. **O conceito de "nação" nos candomblés da Bahia**. Salvador: Afro-Ásia nº 12. Publicação do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, 1976, p. 65 – 90).

LUNARDI, Márcia Lise **Língua, cultura e identidade**: 2º semestre – 1 ed. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, Pró-Reitoria de Graduação, Centro de Educação, Curso de Graduação à Distância de Educação Especial, 2005.

NUNES, Paulo César Ribeiro. **Estudo do léxico policial militar**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras. 2012.

NUVENS, M. A. **Elementos para um glossário dos termos da cultura, industrialização e Comercialização da cana-de-açúcar**. Fortaleza, 2006. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual do Ceará.

OLIVEIRA, Maria Pinto Pires de; ISQUERDO, Aparecida Negri. **As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia**. 2 ed. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2001.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PEREIRA, José Claudio Bezerra. **BRADOU: um glossário de termos e sociotermos do Corpo de Bombeiros Militar do Maranhão**. Mestrado em Letras, da Universidade Federal do Maranhão, São Luís – 2020.

PETTER, Margarida. **Línguas especiais, línguas secretas: na África e no Brasil**. Revista da ANPOLL, São Paulo, Humanitas, USP, 4: 185-202, 1998.

POVOAS, R. C. **A linguagem do candomblé**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

REIS, Jaqueline de Andrade. **Socioterminologia de plantas medicinais em Parkatêjê**. Mestrado em Letras, da Universidade Federal do Pará, Belém – 2017.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

SANTOS NETO, Manoel. **O negro no Maranhão: a escravidão, a liberdade e a construção da cidadania**. São Luís: Clara Editora, 2004.

SEABRA, Maria Cândida Trindade Costa de (org.). **O léxico em estudo**. Belo Horizonte: Faculdade em Letras da UFMG, 2006.

SILVA, Anairan Jerônimo da. **O léxico do tambor de mina [manuscrito]: uma proposta de glossário da linguagem afro-religiosa em São Luís**. Dissertação (Mestrado). Mestrado em Linguística, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza – 2009.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005

SOGBOSSÉ, Hippolyte Brice. **Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jeje: Bahia e Maranhão**. Doutorado em Antropologia Social. UFRJ: Rio de Janeiro, 2004.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil africano**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2007.

ULLMANN, Stephen. **Semântica: uma introdução à ciência do significado**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.

VERGER, Pierre. **Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 2002.

VILELA, Mário. **Ensino da língua portuguesa: léxico, dicionário, gramática**. Coimbra, Portugal: Almedina, 1995.

\_\_\_\_\_. **Notas prévias**. In: Estudos de lexicologia do português. Coimbra, Portugal: Almedina, 1994.

VON WARTBURG, W.; ULLMANN. **Problemas e métodos da linguística**. Trad. Maria Elisa Mascarenhas. São Paulo: Difel, 1975.

## APÊNDICES

### APÊNDICE A – FICHA DO INFORMANTE

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGLetras**  
**LINHA DE PESQUISA:** Descrição e Análise do Português Brasileiro  
**TÍTULO DA PESQUISA:** *KOLOFÉ-OLORUN, ILÊ, XIRÉ: a terminologia do Candomblé em São Luís-MA*  
**ORIENTADORA:** Georgiana Marcia Oliveira Santos  
**PESQUISADORA:** Ayla Cristina Lopes Moura

FICHA DO INFORMANTE		
NÚMERO DA FICHA	DATA DE PREENCHIMENTO	
I - NÍVEL PESSOAL E PROFISSIONAL		
1. NOME	2. CÓDIGO	
3. NASCIMENTO	4. IDADE	5. SEXO
6. ESTADO CIVIL	FILHOS	
7. NATURALIDADE		
8. ENDEREÇO RESIDENCIAL		
9. TELEFONE		
10. PROFISSÃO	11. TEMPO DE EXERCÍCIO DA PROFISSÃO	
12. TEMPO DE RESIDÊNCIA EM SÃO LUÍS		
13. ESCOLARIDADE		
II - NÍVEL FUNCIONAL/RELIGIOSO		
16. TERREIROS QUE FREQUENTOU ANTERIORMENTE		

<b>17. TEMPO QUE FREQUENTA O TERREIRO</b>
<b>18. ORIXÁ PRINCIPAL</b>
<b>19. TERREIRO DE ORIGEM</b>

## APÊNDICE B - FICHA TERMINOLÓGICA

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGLetras**  
**LINHA DE PESQUISA:** Descrição e Análise do Português Brasileiro  
**TÍTULO DA PESQUISA:** *KOLOFÉ-OLORUN, ILÊ, XIRÉ: a terminologia do Candomblé em São Luís-MA*  
**ORIENTADORA:** Georgiana Marcia Oliveira Santos  
**PESQUISADORA:** Ayla Cristina Lopes Moura

FICHA TERMINOLÓGICA	
<b>1. TERMO-ENTRADA</b>	<b>2. CÓDIGO</b>
<b>3. REFERÊNCIAS GRAMATICAIS</b> GÊNERO ( ) M      ( ) F  CLASSE .....	<b>4 CAMPO CONCEITUAL</b>
<b>5. VARIANTES LEXICAIS</b>	
<b>6. DEFINIÇÃO</b>	
<b>7. CONTEXTO DE USO</b>	
<b>OBSERVAÇÕES</b>	<b>DATA DA ÚLTIMA ATUALIZAÇÃO</b>

## APÊNDICE C - QUESTIONÁRIO SEMÂNTICO-LEXICAL

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGLetras**  
**LINHA DE PESQUISA:** Descrição e Análise do Português Brasileiro  
**TÍTULO DA PESQUISA:** *KOLOFÉ-OLORUN, ILÊ, XIRÉ: a terminologia do Candomblé em São Luís-MA*  
**ORIENTADORA:** Georgiana Marcia Oliveira Santos  
**PESQUISADORA:** Ayla Cristina Lopes Moura

- 1) Quando foi sua iniciação no Candomblé?
- 2) Quantos dias você ficou recolhido para se confirmar?

### HIERARQUIA

- 3) Quais os cargos e atribuições de cada pessoa em um terreiro?
- 4) Qual a relação entre um filho(a) de santo com o orixá que cultua?

### CULINÁRIA

- 5) Quais são os nomes específicos das comidas de cada orixá?
- 6) Quais são os nomes específicos das bebidas de cada orixá?
- 7) Quem prepara essas comidas e bebidas?
- 8) Qual a importância dessas comidas e bebidas nos rituais?
- 9) Que animais são usados no preparo das comidas?

### INSTRUMENTOS MUSICAIS E TOQUES

- 10) Quais os nomes dos instrumentos que são tocados nos rituais de Candomblé?
- 11) Quem pode tocar esses instrumentos?
- 12) Esse tocador recebe um nome específico?
- 13) Quais são os nomes dos tipos de toques de Candomblé que você conhece?

### VESTIMENTAS

- 14) Quais são as vestimentas que a/o chefe da casa e seus filhos e filhas de santo usam nos rituais?

15) Quais são os acessórios que a chefe da casa e seus filhos e filhas de santo usam nos rituais?

16) O que esses acessórios simbolizam?

### **OBJETOS SAGRADOS**

17) Qual o nome do material utilizado para fazer previsões?

18) Quais os nomes dos objetos utilizados no Candomblé?

19) Quem pode manusear esses objetos sagrados?

20) Qual a importância deles para a religião?

### **CUMPRIMENTOS**

21) Quais os cumprimentos utilizados no cotidiano?

22) E nos rituais?

### **PARTES DO CORPO**

23) As partes do corpo têm nomes específicos no seu cotidiano linguístico dentro do terreiro? Em caso afirmativo, quais?

## APÊNDICE D – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGLetras**  
**LINHA DE PESQUISA:** Descrição e Análise do Português Brasileiro  
**TÍTULO DA PESQUISA:** *KOLOFÉ-OLORUN, ILÊ, XIRÉ: a terminologia do Candomblé em São Luís-MA*  
**ORIENTADORA:** Georgiana Marcia Oliveira Santos  
**PESQUISADORA:** Ayla Cristina Lopes

Você está sendo convidado (a) para participar da pesquisa de mestrado intitulada **KOLOFÉ-OLORUN, ILÊ, XIRÉ: a terminologia do Candomblé em São Luís-MA**, sob a responsabilidade da aluna regularmente matriculada no Mestrado Acadêmico em Letras, da Universidade Federal do Maranhão. Esta pesquisa de campo é orientada pela Profa. Dr. Georgiana Márcia Oliveira Santos, professora do Departamento de Letras. Nesta pesquisa busca-se investigar os termos do âmbito do Candomblé por meio da coleta de dados de praticantes candomblecistas confirmados (batizados) em São Luís. Na sua participação você contribuirá para a investigação, coleta e construção de um glossário especializado constituído por termos utilizados no âmbito da terminologia do Candomblé do citado terreiro referente ao objetivo desta pesquisa. Assim, você responderá aos questionários propostos que estão anexados e será gravado para fins de análise dos dados coletados. Quando da publicação dos resultados desta pesquisa, a sua identidade será preservada e em nenhum momento você será identificado. Esta pesquisa não lhe acarretará nenhum ônus, tampouco lhe renderá lucros financeiros. Portanto, a sua participação nesta pesquisa não lhe oferecerá riscos nem benefícios. Informamos que você é livre para deixar de participar da pesquisa a qualquer momento sem nenhum prejuízo ou coação.

São Luís (MA), \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2022

---

Pesquisadora

Eu aceito participar da pesquisa citada acima, voluntariamente, após ter sido devidamente esclarecida.

---

Participante da pesquisa