



**A IDENTIDADE COLETIVA DE JOVENS DE COMUNIDADE DE TERREIRO:
ALGUNS APONTAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS**

**THE COLLECTIVE IDENTITY OF YOUNG PEOPLE FROM TERREIRO
COMMUNITIES: SOME THEORETICAL-METHODOLOGICAL NOTES**

**LA IDENTIDAD COLECTIVA DE JÓVENES DE COMUNIDADES DE TERREIRO:
ALGUNAS NOTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS**

1

Luiz Gustavo Santos da Silva¹

Marise de Santana²

Edneide Alves Nascimento Putumuju³

DOI: <https://doi.org/10.22481/sertanias.v6i2.18539>

Resumo: Este artigo aborda os falares africanos de jovens de terreiro quando estão nos espaços de suas sociabilidades. Observamos caminhos que apontassem na direção da produção de suas subjetividades, os saberes que eles possuem sobre a língua-de-santo ou mesmo sobre a experiência nos terreiros e buscamos uma reflexão que deixasse vir à tona aspectos da

¹ Pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. É licenciado em História pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade - PPGEduc (UNEB). Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - ProPEd/UERJ. É Pesquisador do Grupo FIRMINA - PÓS-COLONIALIDADE: Educação, História, Cultura e Ações Afirmativas (UNEB), do Grupo de Pesquisa Culturas e identidades no cotidiano (ProPEd - UERJ) e Ojú Obírín - Feminismos, etnicidades e conhecimentos (CNPq -UESB). E-mail: gustavofirmina@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0164-062X>

² Graduação em Ciências Exatas pela Universidade Federal da Bahia - UFBA. Graduação em Pedagogia pela Faculdade de Educação da Bahia Olga Metitng. Mestrado e doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pós-doutorado pela Unicamp. É professora nível Pleno da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, onde atua como professora permanente do Programa de Pós Graduação Stricto Sensu em Relações Étnicas e Contemporaneidade do ODEERE- UESB. E-mail: nabaia1960@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9367-3092>

³ Graduação em Letras com Habilitação em Língua Portuguesa e Literaturas pela Universidade do Estado da Bahia. Especialização em Antropologia com ênfase em Cultura Afro-brasileira, pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia e Literatura Brasileira pela Faculdade de Educação São Luís; Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade pela UESB. É professora de Educação Técnico Profissional no ensino médio, no Centro Territorial de Educação Profissional do Médio Rio das Contas. Atualmente atua como Tutora da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB no curso Interdisciplinaridade em Artes. E-mail: negraneide2@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7624-6213>





construção de suas identidades. Trazemos a operacionalização do método “história de vida temática”, uma contribuição que se contrapõe ao abstracionismo teórico e ao colonialismo intelectual, às vezes tão presentes nas pesquisas qualitativas. Usamos o conceito de Cultura para descrever as vivências dos sujeitos e suas particularidades. Por fim, concluímos que os falares africanos pronunciados por estes jovens são expressões significativas de manifestações verbais, símbolos, textos e artefatos por onde se expressam e procuram entender a si e ao outro, interagindo dentro de um contexto sócio-histórico.

Palavras-chave: Cultura. História de vida temática. Identidade.

Abstract: This article addresses the African speech practices of young people from terreiro communities when they are in spaces of their sociabilities. We sought to observe paths that point towards the production of their subjectivities, the knowledge they possess about the língua-de-santo or even about their experience in the terreiros, and we pursued a reflection that would bring to light aspects of the construction of their identities. We present the operationalization of the “thematic life history” method, a contribution that stands in opposition to theoretical abstractionism and intellectual colonialism, which are sometimes so present in qualitative research. We use the concept of Culture to describe the subjects’ experiences and their particularities. Finally, we conclude that the African speech practices pronounced by these young people are significant expressions of verbal manifestations, symbols, texts, and artifacts through which they express themselves and seek to understand both themselves and others, interacting within a socio-historical context.

Keywords: Culture. Identity. Thematic life history.

Resumen: Este artículo aborda los hablares africanos de los jóvenes de terreiro cuando se encuentran en los espacios de sus sociabilidades. Buscamos observar caminos que apuntaran hacia la producción de sus subjetividades, los saberes que poseen sobre la lengua-de-santo o incluso sobre la experiencia en los terreiros, y procuramos una reflexión que dejara aflorar aspectos de la construcción de sus identidades. Presentamos la operacionalización del método de “historia de vida temática”, una contribución que se contrapone al abstraccionismo teórico y al colonialismo intelectual, a veces tan presentes en las investigaciones cualitativas. Utilizamos el concepto de Cultura para describir las vivencias de los sujetos y sus particularidades. Finalmente, concluimos que los hablares africanos pronunciados por estos jóvenes son expresiones significativas de manifestaciones verbales, símbolos, textos y artefactos por medio de los cuales se expresan y buscan comprenderse a sí mismos y a los demás, interactuando dentro de un contexto sociohistórico.

Palabras-clave: Cultura. Identidad. Historia de vida temática.

Introdução

Acreditamos que discorrer sobre a formação étnico-racial do Brasil, analisando aspectos linguísticos e/ou mesmo a influência dos falares africanos na Língua Portuguesa Brasileira é um desafio que necessita ser visto enquanto reparação histórica. É entender que os falares





africanos, usados pela população e disseminados no cotidiano carregam histórias, saberes, ancestralidades, cosmovisões, etnicidades, valores afro-civilizatórios, verdadeiras formas de tradução de aspectos socioculturais não só do povo de santo, mas da sociedade brasileira em um sentido mais amplo. Contudo, faz-se urgente e necessário pensarmos nesses aspectos para além de hierarquizações linguísticas. Para Renato Mendonça

os falares africanos, ou mesmo a língua do povo de santo funciona mais como forma de expressão simbólica do que propriamente competência linguística. Seu sistema lexical é de base negroafricana e está relacionado ao universo dos recintos sagrados. As línguas de santo e a linguagem do povo de santo interferiram no português do Brasil, deixando suas lexias, assim como o português europeu modificou as formas lexicais de língua de santo, pois seus empréstimos adaptaram-se às regras desta modalidade de português. (Mendonça, 2013, p. 7).

3

É inegável que o ethos acadêmico no Brasil, muitas vezes, supervaloriza o português de Portugal, dispensando ou ignorando a influência da articulação dos falares das populações negras em diáspora. Nessa perspectiva, Yeda Castro (2001) nos alerta para o fato de que a resistência frente aos estudos das línguas africanas no Brasil é um traço peculiar do eurocentrismo, ao considerar que línguas de tradição oral são inferiores e sem cultura. Segundo a autora, “testemunho maior de negação da legitimidade das línguas negro-africanas no Brasil é o seu afastamento, com raras e eventuais exceções, dos departamentos de línguas e de linguística das universidades brasileiras” (Castro, 2001, p.71). Petter (2015), também nessa conjuntura, afirma que a linguística africana nunca teve, até recentemente, qualquer status oficial nas universidades do Brasil. Até hoje, em muito poucas das nossas universidades, há ensino de línguas africanas e pesquisa sobre elas.

Logo, pensar a influência das línguas africanas no português do Brasil é um desafio. É imprescindível dar visibilidade aos fatos que revelam que os africanos escravizados, mesmo sob um sistema de repressão linguística, atuaram como personagens falantes no desenrolar dos acontecimentos, compreendendo os fatores preponderantes de ordem histórico-social, econômica e linguística a que foram submetidos (Putumuju; Santana, 2020).

Para tentarmos dimensionar a influência dos falares africanos na formação sociolinguística do Brasil, talvez seja necessário recorrermos aos espaços de resistência onde aspectos fundantes desta língua foram preservados e disseminados: os terreiros de candomblé. Segundo Castro,



na Bahia, a contribuição vocabular das línguas africanas resultou também numa influência paralela: o fato de o enriquecimento do léxico, por sua vez já arcaizante, ter sido feito pela introdução de outros procedentes de línguas também arcaizantes, por resguardarem o modo; tal influência paralela deve-se em grande parte à influência religiosa, à chamada língua-da-gente-de-santo, dos adeptos dos cultos religiosos afro-brasileiros, ou candomblés; essa ‘gente’ é quem tem oferecido as maiores resistências às modificações trazidas pelo contato, resguardando assim a língua com seus arcaísmos. (Castro, 1976, p. 26. Grifos da autora).

Podemos afirmar que eram os terreiros de candomblé, espalhados pelo território nacional os principais espaços de transmissão dos falares africanos, quando temos em mente o século XIX. Nesses lugares, permaneceram falares que deixaram de ser usados no cotidiano das populações negras em diáspora, substituídos gradativamente pelo que podemos chamar de língua dominante. Vale ressaltar que esses falares constituíram e ainda constituem o traço mais distintivo das nações do candomblé.

Falar dos aspectos sociolinguísticos das populações negras no histórico processo diaspórico é traduzir saberes, cosmovisões, ancestralidades, resistências e enfrentamentos aos aspectos da colonialidade. E os terreiros, portadores destes saberes, são prestadores de um essencial e indispensável serviço de conservação e perpetuação dos falares africanos. Rui do Carmo Póvoas (1988) nos diz que pesquisadores se descuidam dos estudos sobre as línguas africanas, alegando inclusive o seu desaparecimento. No entanto, afirma que tais estudiosos esquecem que o candomblé foi quem mais conservou alguns falares, ainda vivos até hoje. São palavras de valores históricos, verdadeiros patrimônios que podem nem ser mais encontrados em línguas africanas faladas no continente africano de hoje.

Os estudos sobre a formação dos aspectos sociolinguísticos das populações africanas em diáspora são iniciados em período posterior ao processo abolicionista, ou seja, algo bem recente quando analisados à luz de um período histórico. Para Emilio Bonvini,

é na segunda metade do século XIX que o problema das influências das línguas africanas no português falado no Brasil é claramente enunciado. Cabe a Nina Rodrigues (Os africanos no Brasil, redigido entre 1890 e 1905, mas publicado somente em 1932) o mérito de tê-lo formulado de maneira precisa, mas também de tê-lo contextualizado em relação aos trabalhos científicos da época, particularmente os de Macedo Soares (1880-1886) e de João Ribeiro (Bonvini, 2008, p. 15).

É notório que pesquisas mais aprofundadas acerca da influência das línguas africanas no Português têm sido insuficientes. Podemos dizer que essa falta de conhecimento, muitas



vezes, remete a algum tipo de “apagamento” da memória. Esse tipo de apagamento é o que encontramos em espaços institucionais como a escola, onde a preservação da memória social hegemônica dá a tônica, sedimentando um imaginário acerca das populações negras marcado pelas agruras da colonização, com a veiculação de imagens e experiências negras negativadas. Uma memória produzida a partir de imagens de longa duração, compreensíveis apenas quando observadas em séculos, mantendo as representações sociais quase intactas.

Linguagem e memória de jovens de terreiro

A linguagem é inata aos seres humanos e a língua, como bem direcionou Saussure (2012), é fato social. Para ganhar força e continuar existindo, ela precisa estar em uso e ter sentidos nos signos utilizados entre os falantes de uma determinada comunidade. Talvez, fora dos terreiros, alguns termos sejam carentes de significados para pessoas que não frequentam o espaço do candomblé, mas o simples uso deles por jovens que fazem parte das comunidades religiosas de matrizes africanas em espaços múltiplos de sociabilidades pode demarcar que são de terreiro. Esta é uma questão interessante, pois, mesmo não compreendendo o sentido, que inclusive pode ser questionado pelo ouvinte, existe a possibilidade de construções, ideias ou imagens de que este ou aquele vocábulo faz referência a tais comunidades.

Partindo do pressuposto de que essas comunidades são lugares de memória (Nora, 1981) e que os falares africanos transmitem valores afrocivilizatórios, reiteramos a importância da preservação da memória de um povo, e mais do que isso, concordamos com Halbwachs sobre o que postula acerca da memória coletiva. Segundo o autor,

cada sociedade recorta o espaço a seu modo [...] de modo a constituir um quadro fixo onde encerra e localiza suas lembranças.[...] Não é certo então, que para lembrar-se, seja necessário se transportar em pensamento para fora do espaço, pois pelo contrário é somente a imagem do espaço que, em razão de sua estabilidade, dá-nos a ilusão de não mudar através do tempo e de encontrar o passado no presente; mas é assim que podemos definir a memória; e o espaço só é suficientemente estável para poder durar sem envelhecer, nem perder nenhuma de suas partes (Halbwachs, 2006, p. 161).

A memória dos jovens das comunidades de terreiro nos faz refletir sobre os postulados da memória individual, pois, para Halbwachs (2006, p. 51)

cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, [...] este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e [...] este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios.





Ou seja, a memória individual não existe sozinha, mas sempre a partir da memória coletiva. Ao evocar os vocábulos das comunidades de terreiro, esses jovens evocam o passado e com ele a memória dos antepassados que firmaram o solo brasileiro com a resistência dos elementos da cultura africana no Brasil. Ainda segundo Halbwachs, examinando a memória individual,

entendemos que ela não está inteiramente isolada e fechada. Para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças das outras. E se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade. Mais do que isso, o funcionamento da memória individual não é possível sem que esses instrumentos que são as palavras e as ideias que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado de seu ambiente. Não é menos verdade que não conseguimos lembrar senão do que vimos, fizemos, sentimos, pensamos num momento do tempo, ou seja, nossa memória não se confunde com a dos outros. Ela está muito estreitamente limitada no espaço e no tempo (Halbwachs, 2006, p. 72).

6

Isto posto, destacamos que o uso desses falares evoca o passado e fortalece essas memórias por meio das relações sociais que estes jovens estabelecem, ancoradas também nas experiências sociais fora das comunidades de terreiro. É uma forma, como nos direciona os estudos da memória coletiva de revisitação ou reconstrução do passado coletivo.

A história não é todo o passado, mas também não é tudo aquilo que resta do passado. Ou, se o quisermos, ao lado de uma história escrita, há uma história viva que se perpetua ou se renova através do tempo e onde é possível encontrar um grande número dessas correntes antigas que haviam desaparecido somente na aparência (Halbwachs, 2006 p.68).

Podemos articular os estudos de Halbwachs com as reflexões propostas neste artigo, ou seja, relacionando-os com os falares africanos expressos pelos jovens que fazem parte das comunidades religiosas de matrizes africanas. Compreendemos que ao usarem termos que identitariamente remetem às comunidades religiosas, esses jovens não só reafirmam o seu pertencimento e religiosidade, mas impõem uma necessidade de valorização e reconhecimento desse lugar na sociedade. Esses falares não só apresentam à sociedade os traços étnicos de uma determinada comunidade, como se comprometem em manter viva, por meio das enunciações, a memória coletiva das comunidades de terreiro, pois, ainda em acordo com os estudos de Halbwachs (2006, p. 71): "costumes modernos repousam sobre antigas camadas que afloram em mais de um lugar."



A língua é inata aos seres humanos e influi no sentimento de pertença e reconhecimento identitário do povo de santo na sociedade, o que evidencia como o uso dos termos podem agir no desenvolvimento das relações sociais. Concordamos com Jedlowski (2005, p. 87) ao afirmar que “o que cada sociedade preserva e transmite de geração a geração inclui conhecimento cotidiano e especializado, artes e até a própria linguagem, assim como as competências e costumes”.

Os estudos Halbwachs (1990) revelam que os indivíduos se constituem por meio das relações nos diferentes grupos sociais. O que nos faz entender que existe um passado coletivo em todos os grupos sociais, vivenciados por diferentes indivíduos que compartilham das mesmas experiências, mesmo que em alguns momentos sejam entendidas como experiências pessoais, mas que na verdade são ancoradas na memória coletiva. Isso pode influenciar diretamente na construção do sentimento de pertença e fortalecimento identitário. No que tange aos falares africanos utilizados pelos jovens que vivem as experiências linguísticas nos terreiros, compreendemos que essas relações com esses grupos étnicos permanecerão vivas, dificultando o apagamento das identidades étnicas e dos valores africanos presentes nessas comunidades desde que o primeiro escravizado pisou nesta terra.

Ou seja, há uma relação direta entre memória e linguagem que envereda pelo fortalecimento da memória dos grupos sociais. Neste caso, estamos destacando os jovens que tem experiências em comunidades de terreiro e que fazem uso de termos africanos em suas relações sociais estabelecidas nos diversos espaços de sociabilidades.

Cultura

Acreditamos que a resistência frente aos estudos das línguas africanas no Brasil é uma tentativa de aniquilamento, apagamento de conhecimentos, saberes e culturas não assimiladas pela cultura ocidental. Isso é o que poderíamos denominar epistemicídio (Carneiro, 2005), uma posição que se sustenta através de todo um arcabouço colonialista, já que as línguas africanas são vistas como sem cultura.

Para Castro, “testemunho maior de negação da legitimidade das línguas negro-africanas no Brasil é o seu afastamento, com raras e eventuais exceções, dos departamentos de línguas e de linguística das universidades brasileiras, (Castro 2001, p.71). Petter (2015, p.11), nessa

conjuntura, afirma também que “a linguística africana nunca teve, até recentemente, qualquer status oficial nas universidades do Brasil”.

Apesar das resistências com relação às línguas africanas, entendemos os falares como manutenção da memória coletiva dos povos negros em diáspora, que vieram de diferentes lugares e que ainda hoje influenciam na formação da identidade sociocultural. A linguagem é memória ancestral e a enunciação dos falares africanos é força curativa de transformação porque cria constantemente conexões entre diversos elementos afrodiaspóricos, desafiando a relação arbitrária entre cultura, identidade, memória e território mediante sua essência serpenteante (Walter, 2008).

Os falares africanos enunciados pelos jovens de terreiro estão inseridos no campo da cultura, contudo, seja na educação ou nas ciências sociais, ela é mais do que um conceito acadêmico. Ela diz respeito às vivências concretas dos sujeitos, à variabilidade de formas de conceber o mundo, às particularidades e semelhanças construídas pelos seres humanos ao longo do processo histórico e social (Gomes, 2003). Podemos dizer que cultura, nesse contexto, arregimenta os falares africanos no palco onde são enunciados, ou seja, nos espaços de sociabilidades desses jovens de terreiro. As explicações centradas na cultura, na política e na ideologia assumem papel de destaque no cenário social, adicionando-se às análises dos fenômenos complexos e contraditórios que se desenvolvem no nível econômico. Lutas e conflitos culturais não constituem meros epifenômenos, mas sim eventos reais e cruciais na batalha por hegemonia (Apple apud Candau, 2003).

Meyer (1998) também nos traz grande contribuição ao pensarmos a cultura em uma esfera afastada de conteúdos fixos. Tal sinalização aponta para dimensões de produção, contestação e conflito que neste campo estão implicadas (Meyer, 1998). O campo em que se insere a cultura é um espaço de conflito, contestação, negociação e ao mesmo tempo espaço movediço, tático, onde a cultura desliza de um contexto para o outro, com variadas significações (Sodré, 2005). O que nos importa aqui para a sua definição é atentar exatamente para isso, o campo de contestação, resistência, negociação, recuperação - nas palavras de Stuart Hall (2006) - que se situa no interior da luta cultural. Dessa forma, “as culturas, concebidas não como ‘formas de vida’, mas como ‘formas de luta’ e que constantemente se entrecruzam.

Daí surgem lutas culturais relevantes, desses “pontos de intersecção” (Hall, 2006, p. 260). Cultura, vista como um conceito inserido num campo constante de forças e relações de

poder, onde não se obtém vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas.

Dessa forma, podemos depreender que os falares dos jovens participantes do estudo influem em seus cotidianos e em seus processos interacionais. À medida que estes vocábulos passam a fazer parte dos enredos diários, eles entram também nos diálogos com outros falantes, fora das comunidades de terreiro. (Putumuju, 2020). Portanto, é preciso ressaltar que os sujeitos estão envolvidos em condições sociais no quadro da linguagem, levando em conta as suas existências em todos os espaços sociais que estão inseridos.

As línguas africanas fazem parte do cotidiano nacional em diferentes contextos, ao ponto de não mais serem observados quanto ao seu uso,

como a do grupo banto (quicongo, quimbundo, umbundo) e ewe-fon (jejes e iorubás), que aqui no Brasil foram trazidas e que pelo olhar colonizador não foram tidas como línguas humanas, onde a história linguística insistiu em silenciar. Mas eram línguas, palavras, frases, em que os escravizados se reconheciam e traduziam o seu cotidiano, as relações entre eles. Ou entre eles e os colonizadores, e com a ancestralidade – não foram negros africanos silentes que mesmo diante das imposições, reagiram, encontraram caminhos para usar suas línguas (Putumuju; Santana, 2020, p. 38).

Uma reflexão possível a respeito dos usos de vocábulos africanos de jovens de terreiros em relações sociais fora da comunidade pode fazer uma inferência de que, ao usarem os termos os jovens estão “conscientemente” tentando demarcar ou até mesmo informar as pessoas do seu entono sobre o seu pertencimento cultural (étnico) identitário, ou até mesmo apresentar nesses contextos uma certa necessidade de sociabilidade nos usos desses vocábulos.

Histórias de vida temática

A opção metodológica pela história de vida temática, no âmbito desta pesquisa, não se constitui apenas como uma escolha técnica, mas como um posicionamento epistemológico e político frente às formas hegemônicas de produção do conhecimento nas ciências humanas e sociais. Trata-se de uma metodologia que desloca o foco do pesquisador enquanto sujeito central da interpretação, reconhecendo nos próprios interlocutores da pesquisa, os jovens de comunidades de terreiro, sujeitos produtores de saberes, memórias e narrativas que são historicamente situadas, socialmente construídas e culturalmente significativas.

Ao trabalhar com histórias de vida temática, não se busca reconstruir a totalidade da trajetória biográfica dos sujeitos, mas sim apreender recortes específicos de suas experiências,



organizados em torno de eixos temáticos previamente definidos, sem que isso implique rigidez ou engessamento do processo narrativo. Nesse sentido, a temática da linguagem, dos falares africanos, da memória coletiva e das sociabilidades juvenis funciona como fio condutor das narrativas, permitindo compreender como essas dimensões atravessam as trajetórias individuais e coletivas dos jovens de terreiro.

Essa abordagem metodológica permite tensionar a dicotomia entre o individual e o coletivo, uma vez que as narrativas produzidas pelos sujeitos não podem ser compreendidas como relatos estritamente pessoais ou isolados. Ao contrário, cada história de vida temática revela-se como um ponto de interseção entre experiências singulares e processos sociais mais amplos, inscritos em relações de poder, pertencimento, exclusão e resistência. Como destaca Selva Fonseca (1997), trabalhar com histórias de vida implica reconhecer que os sujeitos constroem sentidos sobre si mesmos a partir das relações que estabelecem com os outros, com os grupos sociais e com os contextos históricos nos quais estão inseridos.

No caso específico dos jovens de comunidades de terreiro, suas narrativas evidenciam que a experiência religiosa não se limita ao espaço físico do terreiro, mas se estende para os diversos territórios de sociabilidade que frequentam, escola, universidade, trabalho, espaços públicos e redes de convivência. As histórias de vida temática permitem, assim, compreender como os falares africanos circulam entre esses diferentes espaços, sendo ora silenciados, ora ressignificados, ora afirmados como marcas identitárias, a depender das condições sociais e das relações estabelecidas.

A metodologia da história de vida temática mostra-se particularmente potente para acessar as formas pelas quais esses jovens elaboram suas subjetividades em contextos marcados pela colonialidade do saber, do poder e do ser. Ao narrarem suas experiências com a língua-de-santo, com os vocábulos aprendidos no cotidiano do terreiro e com os usos desses termos fora do espaço religioso, os jovens acionam memórias ancestrais, valores afrocivilizatórios e estratégias de resistência simbólica frente aos processos históricos de deslegitimação das culturas negras.

Nesse sentido, as narrativas revelam que o uso dos falares africanos não é apenas uma prática linguística, mas um gesto político e identitário. Ao empregar determinados termos em contextos externos ao terreiro, os jovens negociam constantemente entre o desejo de pertencimento, o medo da discriminação e a necessidade de afirmação de suas identidades. A



história de vida temática permite captar essas tensões, evidenciando que o silêncio, a escolha vocabular e a adequação linguística também são formas de ação social.

Outro aspecto relevante dessa abordagem metodológica reside no fato de que ela possibilita compreender a memória não como um dado estático, mas como um processo dinâmico de reconstrução contínua. As histórias de vida temática evidenciam que a memória dos jovens de terreiro é constantemente atualizada a partir das experiências presentes, sendo atravessada por narrativas familiares, ensinamentos religiosos, práticas ritualísticas e vivências coletivas. Assim, ao narrar suas trajetórias, os sujeitos não apenas recordam o passado, mas o reinterpretem à luz das demandas e desafios do presente.

Essa perspectiva dialoga diretamente com os estudos da memória coletiva, especialmente com Halbwachs, ao evidenciar que as lembranças individuais só fazem sentido quando situadas nos quadros sociais da memória. As histórias de vida temática mostram que os falares africanos funcionam como verdadeiros dispositivos de memória, pois acionam lembranças, ensinamentos e valores que ultrapassam a experiência individual e se inscrevem na história coletiva das comunidades de terreiro.

Além disso, a história de vida temática contribui para a compreensão dos processos educativos que ocorrem nos terreiros, muitas vezes invisibilizados pelas concepções hegemônicas de educação formal. As narrativas dos jovens revelam aprendizagens que se dão pela oralidade, pela observação, pelo silêncio pedagógico e pela convivência intergeracional. Esses processos educativos são fundamentais para a transmissão dos falares africanos e para a construção de identidades marcadas pelo respeito à ancestralidade, à hierarquia e aos saberes tradicionais.

Ao privilegiar a escuta sensível das narrativas, essa metodologia rompe com perspectivas abstracionistas que desconsideram a materialidade das experiências vividas. As histórias de vida temática permitem acessar as marcas deixadas no corpo, na linguagem e na memória dos sujeitos, evidenciando como a experiência religiosa se entrelaça com questões de raça, juventude, território e pertencimento cultural. Dessa forma, o método contribui para uma análise mais situada, comprometida e ética das realidades pesquisadas.

Importa destacar, ainda, que o uso da história de vida temática no contexto desta pesquisa se alinha a uma perspectiva decolonial de produção do conhecimento. Ao reconhecer os jovens de terreiro como sujeitos epistêmicos, cujas narrativas possuem validade científica e



política, o estudo se contrapõe ao colonialismo intelectual que historicamente desqualificou os saberes produzidos pelas populações negras e pelas religiões de matriz africana. Assim, a metodologia não apenas descreve realidades, mas também intervém no campo acadêmico, tensionando hierarquias e ampliando os horizontes epistemológicos.

Por fim, ao trabalhar com histórias de vida temática, este estudo reafirma a centralidade da experiência como categoria analítica fundamental para a compreensão dos processos identitários e sociolinguísticos. As narrativas dos jovens de comunidades de terreiro revelam que suas trajetórias são atravessadas por múltiplas temporalidades, memórias e pertencimentos, nos quais os falares africanos desempenham papel central na articulação entre passado, presente e futuro. Desse modo, a história de vida temática se consolida como uma ferramenta metodológica potente para compreender as complexas relações entre linguagem, cultura, memória e identidade no contexto das juventudes negras de terreiro.

O termo história de vida temática apresenta procedimentos e aproximações diversificados. Na atualidade, existe algum consenso acerca da riqueza oferecida por esse trabalho, outorgando um lugar de privilégio à experiência vivida por possibilitar a integração de percepções individuais e universais de relações humanas, através de articulações. Dessa forma, ao nos debruçarmos sobre as experiências dos jovens de comunidades de terreiro, buscamos compreender os atores a partir de seus próprios pontos de vista e para a compreensão de processos sociais mais amplos que os individuais (Camargo *apud* Adriana Piscitelli, 1992). Acreditamos que a importância dada a esta metodologia seja uma das riquezas contidas no trabalho neste trabalho. Reconstruir as suas trajetórias de vida significa recuperar os diferentes sentidos e significados que os sujeitos dão às suas experiências e o modo como constroem e reconstróem suas próprias identidades. (Fonseca, 1997)

Ao atentarmos para as falas dos jovens de comunidades de terreiro, conseguimos perceber os modos como as suas subjetividades se constroem na relação com os outros e com o mundo. O olhar desses jovens, voltado às suas experiências nos espaços de suas sociabilidades ou mesmo dentro das comunidades de terreiro, retoma momentos que ficam como “marcas” em seus corpos. Notoriamente a experiência desse sujeito é essencial para a prática discursiva, pois, mantém vivos esses falares, não só falando face a face, mas usando a forma dialógica em que se estabelece sentidos no que se fala.



Considerações finais

O presente texto trouxe alguns apontamentos teórico-metodológicos contidos na dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Entendemos que algumas situações elencadas na pesquisa (processos envolvendo as histórias de vidas, relações sociais, crenças, sentidos, simbolismos, diferenças) estiveram presentes nos termos identificados, a partir das interpretações dos sujeitos da pesquisa. Dessa maneira, a nossa pesquisa possibilitou identificar que jovens pertencentes aos candomblés de nações diferentes acabam utilizando, eventualmente, fora desses espaços, palavras do povo-de-santo de base africana.

Percebemos que os falares africanos usados pelos jovens carregam hierarquias, histórias de vidas, determinação de papéis sociais dentro do espaço religioso; educação de santo (fundamentos, segredos, silêncio pedagógico); diferentes cargas étnicas pautada nos grupos de pertencimentos religiosos (Ilês, barracão, roça, candomblés, terreiros); inclusão/exclusão de uso dos termos; intervenção na realidade (contextos sociais); adequação dos termos nas sociabilidades; sanções sociais; proficiência do repertório linguístico adquiridos nas vivências dos terreiros (saberes do legado linguístico africano); argumentação a favor do seu grupo de pertencimento religioso. São termos constatados que enunciam fronteiras, seja na demonização pela sociedade ao ouvir ou falar alguns termos que são do povo-de-santo e os depoentes aprenderam; seja no dizer ou não-dizer alguns termos, que a religião permite ou dizer por que sentem uma necessidade de ter um vocabulário que os representem mais.

Assim como também revelou os que sabem mais e os que sabem menos, ou seja, o nível de proficiência, é claro que esse fator está relacionado ao tempo de casa, de convivência e vivências. Alguns já iniciados há mais ou menos um ano e outros bem mais, demonstrando assim o status dentro das comunidades.

Referências

CASTRO, Yeda. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

CASTRO, Yeda. Antropologia e linguística nos estudos afro-brasileiros. **Anais [...]** X Reunião Brasileira de Antropologia. Salvador. 1976.

BONVINI, Emilio. **Línguas africanas e português falado no Brasil. África no Brasil**: a formação da língua portuguesa. São Paulo: Contexto, p. 15-62, 2008.



FONSECA, Selva Guimarães. **Ser professor no Brasil: história oral de vida**. Papyrus Editora, 1997.

GOMES, Nilma Lino. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. **Educação e pesquisa**, v. 29, p. 167-182, 2003.

MACEDO, Roberto Sidnei. **A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas Ciências Humanas e na Educação**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2004.

MENDONÇA, Renato. **A Influência Africana no Português do Brasil**. 4ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

PISCITELLI, Adriana. **Tradição Oral, Memória e Gênero: um comentário metodológico**. Villa de Leyva: Colômbia, 1992.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A linguagem do candomblé. Níveis sociolinguístico de integração afro-portuguesa**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

PUTUMUJU, Edneide Alves Nascimento; SANTANA, Marise. De dentro para fora: o influxo da língua-de-santo nas sociabilidades dos jovens de terreiro. **Revista África e Africanidades**, Ano XII – n. 33, fev. 2020.

Saussure, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2012.

Recebido: 27 de dezembro de 2025

Aprovado: 29 de dezembro de 2025



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

