

A MANDINGA DO FALAR: os contatos linguísticos em Terreiro de Ketu

Monise Campos Saldanha

Universidade do Estado do Pará
Belém, Pará, Brasil

RESUMO:

Que contatos linguísticos escamoteariam as Poéticas de Terreiro, sobretudo as relacionadas à divindade Oxum é o mote do presente artigo. Parte da tese de doutoramento, intitulada: Nas doces águas de Oxum: Memórias amazônicas em poéticas de terreiro, apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, sob a égide teórica de: Altenhofen (2013), Caputo (2015), Nogueira (2008), Sodré (1988), entre outros a elucidarem elos sociolinguísticos presentes na relação língua e literatura. Para tanto, utilizou-se a revisão bibliográfica, atrelada a pesquisa qualitativa cuja ferramenta de catalogação foram as narrativas da memória doadas a pesquisadora por seu afro-pai. Verificou-se que a literatura oral, sobretudo a de matriz iorubá, resguarda termos de uma língua antiquíssima, trazida ao Brasil pelo processo de escravização, preservada e ressignificada neste lado do atlântico. Conclui-se que a língua reflete fenômenos endógenos e exógenos do contato entre o iorubá e o português brasileiro, expressos por meio da utilização de termos para além do aspecto diareligioso e, nesse jogo toda uma tradição em diáspora é preservada.

Palavras-chave: Oralidade. Língua. Narrativas Oraís. Literatura.

ABSTRACT:

The question of whether linguistic contacts obscure the Poetics of Terreiro, especially those related to the deity Oxum, is the focus of this article. It is based on the doctoral thesis, entitled "In the Sweet Waters of Oxum: Amazonian Memories in Poetics of Terreiro," presented to the Federal University of Rio Grande do Sul (UFRGS), under the theoretical aegis of Altenhofen (2013), Caputo (2015), Nogueira (2008), Sodré (1988), among others, to elucidate sociolinguistic links present in the relationship between language and literature. To this end, a bibliographic review was used, coupled with qualitative research whose cataloging tool was the memory narratives donated to the researcher by her Afro-Brazilian father. It was found that oral literature, especially that of Yoruba origin, preserves terms from an ancient language, brought to Brazil through the process of enslavement, preserved and ressignified on this side of the Atlantic. It is concluded that the language reflects endogenous and exogenous phenomena of contact between Yoruba and Brazilian Portuguese, expressed through the use of terms beyond the diareligious aspect, and that, in this interplay, an entire diasporic tradition is preserved.

Keywords: Orality. Language. Oral Narratives. Literature.

Das relações diarreligiosa presentes na Literatura: algumas considerações

A lonjura da tua voz não é apenas dos amplos vales de Minas Gerais:
abarca a negra imensidão do oceano azul que em galeras te levou
das praias invadidas do Congo, Ndongo e Benguela,
alcança os planaltos ancestrais
de onde te arrancaram ao coração da terra,
sem suspeitar que na tua voz
ia a alma de todos os homens do mundo.
(*Canção para Milton Nascimento*, João Melo, poeta angolano)

*Omi, muila, enin, obé, ilá, ejá, ocrin, otin*³⁷ palavras desconhecidas para quem não frequenta o universo do Candomblé de Kétu³⁸. Ao ouvi-las, o leigo na religião dos Orixás não atribui sentidos a elas. Mas, o povo de santo sabe que pela força do seu *ofó* – termo em iorubá que em tradução literal significa “palavra criadora” – se preserva a tradição em diáspora. Aonde estiverem afrorreligiosos a utilizarem a língua, ali estará o coração pulsante dos Orixás.

A palavra para o iorubá é assim, mais performativa do que semântico-referencial, não é puro signo linguístico com um significado, mas, o traço singular de uma origem e um destino. *Ofó* é, pois, a chispa do hálito divino a habitar os corpos humanos enquanto estes têm vida. Ela é o terceiro elemento que dinamiza a existência humana bem frisa Sodré (2017). Poesia que por meio da voz “revela este mundo; cria outro”, é “convite à viagem”, “regresso à terra natal, “conjuro, magia”, permite ao homem “a consciência de ser algo mais que passagem” (PAZ, 1982, p.15). São acepções que, em um estudo linguístico, nem sempre revelam a dimensão mágico-semântica que esta possui, sendo, em alguns casos, restringida a mero signo representativo de uma etnia que, em contato com outro, gera a variação linguística.

Ademais, estas linhas resultam de parte do estudo a compor a tese: “Nas doces águas de Oxum: Memórias amazônicas em Poéticas de Terreiro”, com enfoque aqui na disciplina Língua e Espaço, em que se abordou a dimensão diarreligiosa da língua iorubá, evidenciando a maneira como o Candomblé de Ketu serve de manutenção ao iorubá falado no terreiro, evidenciando a territorializações linguísticas em contextos multilíngues, efetivado por meio das redes de comunicação, configurações

³⁷ Termos iorubás cuja tradução significa, respectivamente: água, vela, esteira, faca, grito, peixe, açúcar e cachaça.

³⁸ Forma tradicional como é grafado o termo, podendo ser substituído por *Queto* em língua portuguesa. Todavia aqui opto pela grafia tradicional do termo.

sociolinguísticas de espaços sociais centrais ou periféricos, associados a grupos sociais específicos, neste caso o iorubá, imerso na sociedade brasileira pós-escravidão.

Todavia, aqui cabe um adendo, o artigo é fruto das revisões sociolinguísticas estudadas na disciplina Língua e Espaço a revelarem a dimensão diarreligiosa da idioma ioruba que em contato com o português favoreceu a construção de parte da variação linguística, pois a Religião depende da língua para execução de seus rituais e práticas específicas, ressalta Omoniyi (2012), as quais ultrapassam o âmbito religioso, incidindo no social. Reflexão a conduzida pelo seguinte objetivo geral: analisar alguns contatos linguísticos (palavras) escamoteadas nas Poéticas de Terreiro sobre à divindade Oxum.

Para tanto, elencou-se algumas etapas: selecionar alguns termos da língua iorubá, imersos nas narrativas d'Oxum, objeto de investigação da tese de doutoramento. Observar o contexto semântico dos termos em contato, ou seja, a relação palavra X sentido, descrever a perspectiva diarreligiosa das palavras analisadas, evidenciando sua utilização fora do âmbito de Candomblé de Ketu. Fases propiciadas pelo estudo de caso, efetivado através da catalogação das memórias doadas da proponente da pesquisa, que recebera o legado de seu afro-pai baiano, isto é, do sacerdote que lhe outorgou enquanto sacerdotisa da nação Ketu.

Nesse sentido, cabe destacar que o idioma iorubá pertence ao grupo populacional Ketu ou nação Ketu, língua de tradição oral, com variações de dialeto – *egba, ekiti, ibadan, ife, ijebu, ijesa, ikale, ilaje, ondo, owo e oyo*, como expõe Ribeiro (1996), em “Alma africana no Brasil”. Há, de um lado, o Iorubá oficial e, de outro, suas variantes dialetais em África. Outrossim, até meados do século XIX, a escrita Yorúbá³⁹ não era tão difundida. Mas, a partir deste século, começou a ser disseminada. Em África Ocidental, este é um dos maiores [grupos étnico-linguísticos](#), transposto ao Brasil por comerciantes de seres humanos negros escravizados, como ressalta Pares (2007), em sua pesquisa documental. Foram escravizados que, mais tarde, espalharam-se por todo o território nacional, a partir dos diversos portos negreiros.

Barretti Filho (2010) explicita ser o iorubá o idioma falado por negros de Ketu, também conhecido como nagô⁴⁰ no Brasil. Língua pertencente à família linguística Nigero-congolesa (*níger-congo*), secularmente, articulada em diversos países ao sul do

³⁹ Maneira como é escrita m África.

⁴⁰ Nagôs significa estrangeiro, termo que, segundo Barretti Filho (2010), foi utilizado para designar a etnia Kétu, a última a compor o bojo do processo de escravidão no Brasil.

Saara, principalmente na Nigéria e por minorias em Benim, Togo e Serra Leoa, dentro de um contínuo cultural linguístico composto por, em média, 22 a 30 milhões de falantes.

No Brasil, essa língua é utilizada nos processos litúrgicos de Candomblé⁴¹ de raiz Ketu e, por isso, não se configura como léxico geral, mas enquanto “língua minoritária” cuja definição engloba línguas às margens ou à sombra, ou ainda variedades usadas ao lado de uma língua dominante, como observa Altenhofen (2013), e que se aplica ao iorubá por sugerir o dualismo entre uma língua “geral” portuguesa e a modalidade africana usada ao lado da dominante.

Assim, o iorubá em uso no Brasil está, no geral, restrito a comunidade de Candomblé de Ketu, utilizada em contexto religioso. Momento em que os sacerdotes e sacerdotisas, bem como neófitos, adeptos e simpatizantes da religião louvam os Orixás, interagem, cantam, dançam, clamam e declamam em língua antiga. Os termos ali articulados desempenham funções peculiares, a saber: de cunho ritualístico, social, político, poético, sendo ainda utilizada como língua "secreta", empregada em comunidades negras constituídas por descendentes de antigos escravizados.

Vicente Salles (2005), em o “*Negro no Pará*”, frisa ser o iorubá uma das últimas etnias a compor o regime de escravidão na Amazônia, em especial na cidade de Belém. A presença da população negra nessa metrópole é de grande relevância, seja como força de trabalho, fator étnico na formação da sociedade, ou como elemento da cultura e da língua amazônica. Mas, pela grande extensão territorial e vastos fenômenos naturais que facilitavam a fuga de escravizados, os negros amalgamaram-se aos índios, compondo a população denominada de *cabocla*, a morar nas margens de rios, furos e igarapés paraenses, deixando a miscigenação linguística escamoteada/camuflada por alguns anos.

Desse modo, a língua iorubá em áreas amazônicas se avulta com a inserção do Candomblé de Ketu na cidade de Belém, por volta da década de 70 do século XX. É o que ressalta Silva (2015), em “O tambor das flores”. A esse respeito, Brasil (2011), em sua Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro, afirma ter mapeado cerca de 1.400 Terreiros na região metropolitana de Belém. Destes, 250 aproximadamente são de Candomblé, dispostos nas três etnias que o compõem, a saber: Angola, Jêje e Ketu. Na área metropolitana da capital paraense, segundo Brasil (2011), foram inventariados cerca de 70 Terreiros de Candomblé de Ketu ativos.

⁴¹ Segundo Pares (2007) Candomblé é uma religião de matriz africana, trazida para o Brasil por africanos escravizados.

Dentre os terreiros de Candomblé de Ketu, mapeados por Brasil (2011) encontra-se o *Ilê Alaketu Asé Omindê*, de matriz iorubá, localizado na cidade de Belém do Pará, situado no bairro do Reduto, lugar de fala da proponente deste artigo e local para o qual fora iniciada e formada Sacerdotisa, antes mesmo de se tornar professora. Assim, o sentimento de pertença racial à nação iorubá antecede a iniciação no Candomblé de Ketu, seria o afro-DNA a revelar o que há de mais forte em mim, adormecido pelo fenótipo que me recobre – ser mulher branca e de Terreiro. “Memórias que vagavam ondulantes sob meus pensamentos [...] movimento vaivém nas águas-lembranças” (Evaristo, 2021, p.11).

Reconstruídos no Terreiro, “[...] cada pedaço que guardo em mim tem na memória o anelar de outros pedaços” (Evaristo, 2021, p.13), onde o avesso é a verdade da costura, “na trama retecida da minha alma, um ressoar silente [...]” (Natália, 2016, p.15) que aspergido pelo grão da voz acordou, como sementes adormecidas a despertarem no contato com a água. Nesse movimento, informo que o artigo está estruturado da seguinte forma: as considerações iniciais, onde elenco algumas explicações em torno do tema, como ainda os objetivos para esta pesquisa, seu *lócus* e a ferramenta utilizada para a catalogação dos dados. Em: O dialeto iorubá: análises e observações, traço brevíssimas observações e explicações sobre o idioma analisado, seguida da seleção e descrição de alguns dos termos descritos.

E, por fim, as Considerações finais, onde faço um apanhado geral do lugar ocupado pela voz no Terreiro de Candomblé de Ketu, como ainda da utilização da sua poética de terreiro, fonte de imersão dos termos aqui estudados e das confluências a delimitarem a identidade de um povo que, embora em diáspora, desenvolveu estratégias de sobrevivência sociocultural, desenvolvendo o sentimento de pertença ao local em que se encontra.

O dialeto iorubá: análises e observações

Iniciar por breve explanação acerca do que seja o dialeto iorubá, me parece uma forma coerente de principiar algumas das discussões que permeiam em torno da língua iorubá, que “de tão poderosa, influenciou pelo avesso – posto que jamais participou das decisões do Estado – o imaginário e os costumes da sociedade brasileira” (Lopes, 2014, p.17). Mesmo porque a etnia em questão fora a última a chegar no Brasil através do tráfico de seres humanos negros.

Conforme pontua Pares (2007) pela natureza de sua formação, a língua iorubá em seu território de origem é considerada uma língua oriunda do contato étnico entre as diversas nações que habitam a África Ocidental, como o Sudoeste da Nigéria, a cidade de Benin, Togo, Serra leoa, Lagos, Ibadan, entre outras e, que fora transplantada para outros países como o Brasil, Haiti, Cuba, México, Argentina, Bolívia, etc. construindo comunidades de resistência cuja a característica central é acultura e a língua.

Com base em pesquisas de Altenhofen (2013), das relações que estabeleço entre o ioruba e sua cultura, a que destaco é a dimensão diarreligiosa, caracterizada pelo uso do idioma em contexto religioso, ela revela uma das dimensões da variação linguística, posto as religiões criarem terminologias próprias e/ou jargões únicos para expressarem suas idiossincrasias. No caso do idioma iorubá, os termos catalogados, aqui transcritos e descritos, estavam imersos nas narrativas da memória doadas à proponente da pesquisa, constituído em objeto de investigação da tese de doutoramento, outrora denominada. Palavras a transitarem no universo de Candomblé de Ketu, elas expressam a forma do povo iorubá ser e estar no mundo, revelando as diversas e infinitas maneiras que ele tem de lidar com as adversidades, pois quem tem nome tem dono, diz um proverbio nessa língua.

Para Beniste (2006) é nas comunidades de Candomblé de Ketu que a língua iorubá ficou preservada. Mantida graças a processos idiossincráticos com propriedade específica daquela etnia, no geral, comunidades protegidas pela configuração sócio-demográfica, pois habitavam áreas distantes dos centros urbanos, ações que podem ser reafirmadas a partir dos estudos de Reginaldo Prandi (1991; 2005); Pierre Verger (2002); Anatol Rosenfeld (1993), dentre outros.

No que tange a lexicologia da língua iorubá, Nogueira (2008) ressalta ser essa uma língua tonal, em que sons/tons/sílabas diferenciam o significado das palavras. Seus estudos se equiparam, grosso modo, à da maioria das línguas asiáticas, como o chinês, o tailandês, ou mesmo línguas europeias como o italiano, o sueco, o sérvio e, ainda a algumas línguas indígenas cujas descobertas lexicais têm desempenhado um papel cada vez mais central na construção da gramática das línguas naturais.

Ademais, destaca Nogueira (2008), a língua iorubá e seu sistema de organização lexicológica, possui acentos tonais para sinalização de diferenças sintáticas e semânticas; apresentando, assim, dezoito fonemas consonantais; sete vogais orais e cinco vogais nasais, tendo, em certas palavras, o *n* como marca de nasalização. As consoantes oclusivas nasais apresentam o mesmo comportamento que se observa na língua portuguesa, o que,

em contato com as demais línguas colonizadoras no português brasileiro, pode ter favorecido assimilações e/ou derivações, alofones dentre outros fenômenos linguísticos.

Sobre o exposto, Póvoa (1989) acentua que, vivendo em sociedade de língua portuguesa, o candomblecista precisa manejar a língua de sua religião para estabelecer o diálogo entre homens e divindades e, assim, termina bilíngue. Por sua vez, Caputo (2015) identifica que, no cotidiano de Terreiro, o candomblecista utiliza vocábulos da língua iorubá em um contínuo vasto de termos amalgamados, como: “pegue o *obé* e corte o *ilá*” (pegue a faca e corte o quiabo). Trata-se, em certo sentido, de hibridizações que, embora contribuam com a “mistura” linguística, também preservam o dialeto em questão.

Para tanto, Omoniyi (2012) adverte que, assim como não existem religiões monolíticas, o mesmo se pode afirmar em relação às línguas. Da mesma forma que associamos uma língua à variação sincrônica e diacrônica, também as religiões e práticas religiosas variam, atrelando tal relação à língua sacra. Daí que, conforme Nogueira (2008), a maior parte dos empréstimos linguísticos presentes na língua iorubá têm sua origem nos contatos linguísticos entre essa etnia e as línguas árabe, inglesa, haussá, entre outras cujo trato se deu antes da escravização brasileira de seus falantes. Cabe ressaltar ainda que, nas comunidades de Terreiro, sobretudo as mais antigas e tradicionais, evita-se o uso de expressões em português, principalmente, nos cânticos, rezas e louvações.

Assim, conforme acrescenta Nogueira (2008), enquanto língua tonal, os tons do iorubá constituem um traço, semanticamente bastante significativo, ou seja, trata-se da característica que serve para distinguir o significado de palavras que têm formas fonéticas idênticas. O que fica melhor exemplificado a partir da materialidade de algumas palavras, catalogadas da tese da proponente da pesquisa, conforme quadro abaixo.

Quadro 1. Alguns termos do iorubá falado em Terreiro

Termo	Significado	Termo	Significado	Termo	Significado
Êpa	Saudação à Oxalá	Iseelé	Homem	Obé	Faca
Alaá	Lençol branco	Adjapá	Tartaruga	Olukó	Professor
Ecran	Feijão	Orí	Cabeça	A dúpé	Obrigada
Eran	Carne bovina	Ojú	Olhos	Dundun	Cor preta
Itu adié	Galinha d’angola	Ídí	Nádegas	Epô	Azeite

Fonte: Dados da autora, pesquisa de doutoramento sobre narrativas do Orixás 2025.

Os termos destacados no quadro, enquanto breve recorte retirado da tese e aqui apresentado, expressam um pouco do cotidiano do terreiro, em um falar bilíngue, ou seja, quando formamos frases em português, inserimos nelas palavras da língua iorubá. Ressalto ainda, que penas os mais antigos da religião conseguem formar frases inteiras na língua original. Porém, muitos deles já retornaram para o céu, deixando seu legado na memória coletiva dos seus descendentes.

Há que se observar também que o contexto de utilização da palavra em iorubá define se essa é plural ou singular; bem como o gênero e o sentido da mesma (*Ilá* que pode ser ‘quiabo’, mas também ‘grito’, *Iná* que pode ser ‘fogo’, mas também ‘luz’ ou também ‘clareza’). Enfatizo que o iorubá falado nos terreiros de Candomblé de Ketu, no Brasil, não é o mesmo falado em África, dado o distanciamento geográfico e histórico, que demarca esse contínuo linguístico, podendo essa variação ser lida como uma reminiscência africana outrora falada em terras tupiniquins – portanto, um outro iorubá.

Sendo assim, não é mais a língua falada hoje em África, nem aquela falada pelos escravizados, mas uma terceira, que em contato com o português, com fenômenos culturais em solo brasileiro e à luz dos anos passados, se conserva nos espaços afroreligiosos como uma variação que se preserva de modo mais característico em rezas, cânticos e nas suas narrativas sacras – no geral ainda preservada na oralidade deste povo.

Como se vê, a partir do exposto, há uma frase que sintetiza mais do que qualquer outra reflexão as possibilidades que permitem as línguas humanas se transformarem, em seu contínuo: *Àlà ilù Kó òfó iorubá*, isto é, ‘estudar a língua iorubá é pensar em fronteira’. Sendo assim, ainda destaco, para efeito de entendimento do leitor, a palavra *Êpa* que em contexto religioso, embora indique a saudação ao orixá Oxalá, estando contida em muitas das narrativas dessa divindade. Em contexto social, no uso da língua portuguesa, ela também pode significar uma interjeição, empregada enquanto expressão de: admiração, espanto, surpresa, ou ainda como alertar sobre determinado perigo.

Ação de igual teor ocorre com a palavra *Aláá* que, conforme pontua Beniste (2021), tendo proximidades semântica com o termo mulçumano *Alá* (*Alháh* em árabe), significando Deus, em língua iorubá denota o lençol branco a cobrir o deus do branco iorubano, em alusão ao branco do céu, ou às roupas alvas a recobrirem os corpos das divindades albinas (*funfuns*). A dimensão diarreligiosa a revelar a diversidade linguística do idioma iorubá, o que pode ser amplamente percebida pelo falar de termos como: Iemanjá (deusa das águas salgadas), Aqué (dinheiro), Acarajé, Munguzá, Mandinga,

Muamba, entre outros empréstimos linguísticos a denotarem significados diversos, enraizados no contexto afroreligioso, mas “manuseados” para além deste.

Palavras travessias que, do Brasil a África, indicam as movências inerentes às confluências da língua ioruba em terras de Santa Cruz. Elas indicam as confluências das práticas religiosas a interferirem no falar das pessoas, em suas escolhas lexicais, comportamental, forma de vestir, entre outros traços culturais, heranças de um passado, preservado na memória de seus herdeiros. Como explica Lopes (2014) termos, situações e coisas que só a natureza poética consegue guardar, ela recobre os traços africanos em dado momento histórico, para em outro, sua sirene alarmar a alma rasurada em vívida busca pela reconstrução do passado.

Considerações Finais

A voz negra rasga os espaços áfricos em que o povo de terreiro se agrega nos dias das cerimônias litúrgicas – Candomblé. Em giras horárias, reverencia a ancestralidade espalhada pelas Américas. Neste espaço, em meio ao cheiro da mirra, do benjoim e das ervas feiticeiras, meu pai baiano – Sacerdote que me formou enquanto Ialorixá (mãe de santo), destecia memórias em histórias, as quais, bem mais que contar de mundos e tempos em que tudo se repete, ensinam palavras, herança da língua que usamos em paralelo à portuguesa.

Tendo por ofício o de colecionar histórias, o povo acreditava que tudo na vida se repete. O que acontece ou acontecerá na vida de alguém, já aconteceu muito antes a outra pessoa, informa Prandi (2022). Daí que as palavras contidas nas histórias ensinam o passado, organizam o presente e planejam o futuro. Os termos resguardados nas narrativas dos Orixás, em especial nas de Oxum, é repleta de significações suplementares, reconstruídas a partir de contextos específicos, as quais podem ser de uma só vez: referencial cultural, modelo retórico, ambiguidade voluntária de enunciação, conselho, louvor, etc. elas “dançam” em unidade de denotação ou conotação, características que fazem dela poética e atemporal por natureza.

No mais, a mandinga do falar aqui destecida, revela as confluências dos contatos linguísticos entre África e Brasil, sobretudo as da nação Ketu, objeto desta investigação. Vocábulos que do lado de lá (na África Ocidental) indicam utensílios domésticos, iguarias, alimentos, bebidas, sementes, frutas, legumes, comidas específicas, do lado de

cá (no Brasil) são ressignificados, atrelando ao termo concepções para além da que fora criado.

Assim, a descrição aqui realizada, brevemente, acima, é uma gotícula, uma filigrana do que a cultura africana imprimiu em terras tupiniquins. Herança de tradição Iorubá, última etnia a ser trazida escravizada para o Brasil, seus constructos poéticos (rezas, cantos, orações e narrativa das divindades) compõem a gama de riquezas culturais que, impreterivelmente, contribuíram para a formação da nação brasileira. Rastros translinguais repassados dos mais velhos aos mais novos que se retroalimentam no uso cotidiano através das ressignificações semântico-lexicais, de onde o ato de lançar magia pela voz (mandinga) revelam as estratégias afro de preservar uma cultura em outra, de resistir a todo o sofrimento causado pela escravização.

REFERÊNCIA

ALTENHOFEN, Cléo Vilson. Bases para uma política das línguas minoritárias no Brasil. In.: NICOLAIDES, Chistine; SILVA, Kleber Aparecido da; TITO, Rogério; ROCHA, Hisdorf Cláudia (orgs.). **Políticas e políticas linguísticas**. São Paulo, Campinas: Pontes Editores, 2013. p.93-116.

BARRETI FILHO, Aulo (Org.). Dos Yorúbás ao Candomblé Kétu: **Origens, Tradições e Continuidades**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. 304 p.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento: direito sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro**. Brasília, DF: MDS; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

BENISTES. **Òrún Àyé – O encontro de dois mundos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BENISTE, José. **Dicionário português yorubá**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.

CAPUTO, Stela Guedes. **Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas**. Rio de Janeiro. Revista brasileira de Educação, v.20, n.62, jul/set, 2015.

LOPES, Nei. **Poética**. Rio de Janeiro: Mórula, 2014.

MUNIZ, Sodré. **O Terreiro e a Cidade: a formação social negro-brasileira**. São Paulo: Vozes, 1988.

NOGUEIRA, Sidnei Barreto. **Palavra cantada em comunidades-terreiro de origem iorubá no Brasil: da melodia ao sistema tonal**. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 2008.

OMONIYI, Tope. Multilingualism and religion. In: MARTIN-JONES, Marilyn; BLACKLEDGE, Adrian & CREESE, Angela (eds.). **The Routledge Handbook of Multilingualism**. London; New York: Routledge, 2012. p. 347-365.

PARÉS, Luís Nicolau. A formação do Candomblé: **História e ritual da nação jeje na Bahia**. 2 ed. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

PAZ, Otávio. **O arco e a Lira**. Trad. Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PRANDI, Reginaldo. **Os príncipes do destino**: os Odus de Ifá e suas extraordinárias histórias. 2 ed. Rio de Janeiro: Palla, 2002.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma Africana no Brasil**: Os iorubás. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime de escravidão**. 3. ed. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

SILVA, Anaíza Vergolino e. **O tambor das flores**: uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975). Belém: Paka-Tatu, 2015.

SOBRE A AUTORA

Monise Campos Saldanha

Contadora de Histórias Africanas e afro-amazônicas, possui graduação em Letras pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (2012), Especialista em Estudos Linguísticos e Análise Literária – UEPA (2013). Especialista em Educação para as Relações Étnico-raciais - ERER – IFPA (2014). Mestra em Educação pela Universidade do Estado do Pará (2017), é doutora em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS (2025), professora da Universidade Estadual do Pará - UEPA. Tem interesse em áreas como: Linguística e Literatura e, temas ligados à Cultura e a Educação na Amazônia, como Poéticas Oraís, Literatura Afro Brasileira de Expressão Amazônica, Memória, História e Imaginário.

E-mail: saldanhanilson.ns@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8603-7327>.

Recebido: 13/06/2024

Aprovado: 18/08/2024