

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

**VARIEDADES KALUNGAS DE GOIÁS:  
REMINISCÊNCIAS CRIOLIZANTES NO PORTUGUÊS BRASILEIRO**

NATHANY DIAS DE ARAÚJO

Brasília

2021

Universidade de Brasília  
Instituto de Letras  
Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL)

**VARIEDADES KALUNGAS DE GOIÁS:  
REMINISCÊNCIAS CRIOLIZANTES NO PORTUGUÊS BRASILEIRO**

Nathany Dias de Araújo

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do grau de MESTRA EM LETRAS.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ulisdete Rodrigues de Souza Rodrigues

Coorientadora: Profa. Dra. Loremi Loregian-Penkal

Brasília

2021

## Ficha catalográfica

Dv            Dias de Araújo, Nathany  
              VARIEDADES KALUNGAS DE GOIÁS: REMINISCÊNCIAS  
              CRIOLIZANTES NO PORTUGUÊS BRASILEIRO / Nathany Dias de  
              Araújo; orientador Ulisdete Rodrigues de Souza Rodrigues ;  
              co-orientador Loremi Loregian-Penkal. -- Brasília, 2021.  
              273 p.

              Dissertação (Mestrado - Mestrado em Linguística) --  
              Universidade de Brasília, 2021.

              1. Sociolinguística. 2. Criolística. 3. Línguas africanas.  
              4. Quilombo Remanescente Kalunga. 5. Crioulização . I.  
              Rodrigues de Souza Rodrigues , Ulisdete , orient. II.  
              Loregian-Penkal, Loremi, co-orient. III. Título.

## **BANCA EXAMINADORA**

Professora Doutora Ulisdete Rodrigues de Souza Rodrigues  
(Presidente)

Professora Doutora Loremi Loregian-Penkal  
(Copresidente)

Professor Doutor Hildo Honório do Couto  
(Membro)

Professora Doutora Juliana Braz Dias  
(Membro)

Professora Doutora Walkíria Neiva Praça  
(Suplente)

*Ao povo Kalunga, por permitir que nosso vínculo pudesse continuar perpetuando, no tempo e na história, a real formação da Língua Portuguesa e de seus falantes.*

## AGRADECIMENTOS

A realização e o êxito de um trabalho nunca são resultados de um esforço individual, e comigo não foi diferente. Há memórias, vivências e aprendizados com outras pessoas que me teceram e foram o pilar para que eu concluísse esta dissertação de mestrado, a qual é um dos degraus para o alcance dos meus sonhos. Sendo assim, com todo o meu coração, eu direciono os meus agradecimentos:

À minha pequena grande família. Vó Maria, vô Zé e tia Edith, se hoje estou aqui, alçando mais um importante voo, é porque vocês me deram a base de amor, dedicação e confiança que eu precisava para enfrentar os obstáculos e alcançar as vitórias. Obrigada por acreditarem sempre e tanto em mim.

À comunidade Kalunga, especificamente Vão de Almas e Vão do Moleque, por abrirem as portas e o coração para que eu pudesse fazer morada por alguns dias. Mais uma vez, para além do olhar científico, eu saio do lar de vocês relembrando a alegria que possuem de viver a simplicidade, o contato íntimo e direto com a natureza e as histórias presentes em cada diálogo, e assim me carrego de vida.

À Nilça, nativa do Quilombo Kalunga, por todo apoio antes, durante e depois da minha estadia na Chapada dos Veadeiros. Obrigada pela imensa gentileza e disposição para me ajudar nos passos dados em direção ao meu objetivo, os quais por diversas vezes foram permeados pelo medo de não conseguir enfrentar, sozinha, um local distante e de difícil acesso, mas você estava lá. Espero um dia conseguir ouvir de longe o canto dos pássaros como você faz. Obrigada pela sua sensibilidade.

Ao Diomar, marido de Nilça, que me guiou entre as constantes serras e me levou à residência de cada um dos entrevistados. Meu querido, obrigada pelo carisma, pela paciência e vontade de contribuir para que eu tivesse sucesso em minha pesquisa. Você foi peça-chave e calmaria nos dias ansiosos e cheios de trabalho.

Aos meus amados amigos que acompanharam a minha caminhada até aqui com orgulho, alegria e confiança. Em especial, gostaria de agradecer a minha grande amiga Leticia por cada incentivo dado, pelas conversas que me ajudaram a enfrentar os medos e acreditar na minha capacidade. Lelê, sintase parte dessa conquista. Por muitas vezes, você trouxe a força que eu pensei não ter.

À minha querida e amada orientadora Ulidete Rodrigues. Uli, você é a minha referência de professora, pesquisadora e ser humano. Há alguns anos caminhamos juntas nesse trilhar acadêmico, e você sempre foi luz nos momentos em que tudo parecia ser escuro e impossível demais. Muito obrigada pelo prazer de poder crescer como pesquisadora tendo você como minha guia. Fizemos e refizemos planos, textos, estruturas, mas você sempre se manteve confiante de que tudo daria certo. E deus! Você está presente em cada linha dessa dissertação e ainda há mais parcerias por vir. Obrigada por tudo!

Por fim, agradeço imensamente à Universidade de Brasília, meu berço acadêmico há alguns anos, pelo apoio incessante e incentivo à pesquisa; à Professora Doutora Loremi Loregian-Penkal, coorientadora desta pesquisa, por se mostrar sempre disponível a contribuir com o que fosse preciso, e a todo o corpo docente que fez parte do meu caminhar durante o mestrado.

## RESUMO

Esta pesquisa contempla as áreas da Sociolinguística e Crioulística, ciências da linguagem que possibilitaram o estudo referente à formação do Português do Brasil (PB) em consonância com a teoria do contato linguístico, tendo como base histórica a colonização europeia no Brasil e a conseqüente presença de línguas africanas no território brasileiro. Os ambientes escolhidos para serem analisados por esse viés teórico foram as comunidades Vão de Almas e Vão do Moleque, que se encontram localizadas no Quilombo Remanescente Kalunga, situado no interior do Estado de Goiás, mais especificamente na Chapada dos Veadeiros. Esta dissertação está voltada para o estudo de aspectos sociolinguísticos da variedade do PB falado pelos kalungas. Quanto aos aspectos sociais, serão trabalhadas as variáveis externas sexo, idade e escolaridade. No que concerne aos morfossintáticos, estarão presentes a concordância nominal de gênero, com destaque para a ordem das sentenças e para a retomada anafórica, e a concordância verbal, observando o preenchimento do sujeito com a redução do paradigma verbal e os tempos dos verbos. A finalidade é analisar como esses aspectos citados aparecem nas sentenças proferidas pelos informantes, e, posteriormente, julgá-los como sendo traços crioulizantes ou não, isto é, como sendo característicos de uma possível semicrioulização pela qual passou o Português Brasileiro através do contato com as línguas crioulas e línguas africanas que aportaram no Brasil. O *corpus* linguístico deste trabalho foi formado por meio da realização de entrevistas orais e presenciais que variaram entre individuais e grupais, foram transcritas e analisadas por meio da Sociolinguística Quantitativa, de William Labov, mais especificamente no programa Goldvarb, responsável por quantificar as ocorrências encontradas, e pelos estudos da Crioulística. Presume-se que o passado sociohistórico, a realidade hoje vivida pelos kalungas das comunidades escolhidas para esta pesquisa e os traços morfossintáticos elencados são fortes indícios de que o PB passou por um processo de semicrioulização e que esta deixou rastros na estrutura da língua brasileira. Esta hipótese encontra-se respaldada pelos estudos sociolinguísticos e crioulísticos que têm se debruçado em estudar comunidades afro-brasileiras com alto índice de isolamento, como ocorre com Vão de Almas e Vão do Moleque, e que carregam traços encontrados em línguas crioulas e línguas africanas de base portuguesa. Os resultados aos quais se foi possível chegar atestam o levantamento da hipótese citada, indicando que há, nas duas comunidades, a presença de características históricas, sociais e linguísticas que também são encontradas na estrutura sociolinguística africana, principalmente nas que possuem base portuguesa ou se concretizaram como línguas crioulas, ou seja, há traços crioulizantes que se direcionam à hipótese da fase de semicrioulização do Português do Brasil.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sociolinguística, Crioulística, Português do Brasil, Quilombo Remanescente Kalunga, Vão de Almas, Vão do Moleque, Traços crioulizantes, Semicrioulização.



## ABSTRACT

This research includes the areas of Sociolinguistics and Creole, language sciences that enabled the study related to the formation of the Portuguese of Brazil (PB) in line with the theory of linguistic contact, based on the historical basis of European colonization in Brazil and the consequent presence of African languages in Brazilian territory. The environments chosen to be analyzed by this theoretical bias were the communities Vão de Almas and Vão do Moleque, which are located in Quilombo Remanescente Kalunga, located in the interior of the Estado de Goiás, more specifically in chapada dos Veadeiros. This dissertation is focused on the study of sociolinguistic aspects of the PB variety spoken by the kalungas. Regarding social aspects, the external variables gender, age and schooling will be worked on. With regard to morphosyntactics, the nominal agreement of gender will be present, with emphasis on the order of sentences and the anaphoric resumption, and verbal agreement, observing the completion of the subject with the reduction of the verbal paradigm and the verb tenses. The purpose is to analyze how these aspects mentioned appear in the sentences given by the informants, and, later, to judge them as creole-language traits or not, that is, as being characteristic of a possible semi-creoleization through which the Brazilian Portuguese passed through contact with the Creole languages and African languages that have come to Brazil. The linguistic corpus of this work was formed through oral and face-to-face interviews, which varied between individual and group, were transcribed and analyzed through William Labov's Quantitative Sociolinguistics, more specifically in the Goldvarb program, responsible for quantifying the occurrences found, and by creole studies. It is assumed that the sociohistorical past, the reality today experienced by the kalungas of the communities chosen for this research and the morphosyntactic traits listed are strong indications that the PB went through a process of semi-creoleization and that it left traces in the structure of the Brazilian language. This hypothesis is supported by sociolinguistic and creole studies that have focused on studying Afro-Brazilian communities with a high index of isolation, as occurs with Vão de Almas and Vão do Moleque, and which carry traces found in Creole languages and African languages of Portuguese base. The results to which it was possible to arrive attest to the survey of the hypothesis cited, indicating that there are, in both communities, the presence of historical, social and linguistic characteristics that are also found in the African sociolinguistic structure, especially those that have Portuguese base or have materialized as Creole languages, that is, there are Creole traits that are directed to the hypothesis of the semi-creoleization phase of the Portuguese of Brazil.

**KEYWORDS:** Sociolinguistics, Creolistics, Brazilian Portuguese, Remaining Kalung Quilombo, Vão de Almas, Vão do Moleque, Criolizing Traits, Semi-Creolization.

## ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

### FIGURAS

Figura 1 – Mapa do percurso feito por Pedro Álvares Cabral .....	14
Figura 2 – Localização do estado de Goiás .....	27
Figura 3 – Mapa dos antigos quilombos brasileiros .....	30
Figura 4 – Mapeamento de toda população quilombola do Brasil .....	31
Figura 5 – Cartograma da localização de Vão de Almas .....	32
Figura 6 – Moradia padrão nas comunidades Kalungas (GO) .....	34
Figura 7 – Localização da comunidade Vão do Moleque .....	38

### QUADROS

Quadro 1 – Calendário festivo de Vão do Moleque .....	43
Quadro 2 – Cantiga recitada por moradores kalungas .....	43
Quadro 3 – Fases de evolução do pidgin .....	73

### TABELAS

Tabela 1 – Informantes de Vão de Almas.....	66
Tabela 02 – Informantes de Vão do Moleque.....	68
Tabela 03 – Concordância nominal de gênero.....	116
Tabela 04 – Concordância verbal.....	117
Tabela 05 – variáveis sociais.....	117
Tabela 06 – Sentenças sem concordância de gênero.....	118
Tabela 07 – “homi”, “moço” e “menino” como vocativos.....	119
Tabela 08 – variáveis linguísticas em Vão de Almas.....	120
Tabela 09 – Sentenças proferidas em Vão de Almas.....	120

Tabela 10 – Retomada anafórica em Vão de Almas.....	122
Tabela 11 – variáveis linguísticas em Vão do Moleque.....	123
Tabela 12 – Sentenças proferidas em Vão do Moleque.....	124
Tabela 13 - Retomada anafórica em Vão do Moleque.....	125
Tabela 14 – Dados quantitativos de Vão de Almas.....	128
Tabela 15 – Preenchimento do sujeito em Vão de Almas.....	128
Tabela 16 – Tempos verbais em Vão de Almas.....	129
Tabela 17 – Usos de “io” e “ieu” .....	130
Tabela 18 – Dados quantitativos de Vão do Moleque.....	131
Tabela 19- Preenchimento do sujeito em Vão do Moleque.....	132
Tabela 20 – Tempos verbais em Vão do Moleque.....	133
Tabela 21- Paradigma verbal em Vão de Almas e Vão do Moleque.....	136
Tabela 22- 1ª pessoa com verbo flexionado na 3ª pessoa.....	137

## **GRÁFICOS**

Gráfico 01 – a variável sexo em Vão de Almas.....	123
Gráfico 02 – a variável sexo em Vão do Moleque.....	125
Gráfico 03 – a variável sexo em Vão de Almas (2).....	131
Gráfico 04 – a variável sexo em Vão do Moleque (2).....	134

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>1. PASSOS DA HISTÓRIA</b> .....	<b>13</b>
1.1. CONTEXTO INTERNACIONAL.....	13
1.2. CONTEXTO NACIONAL.....	16
1.3. CONTEXTO LOCAL.....	24
<b>2. PONTOS METODOLÓGICOS</b> .....	<b>29</b>
<b>2.1. COMUNIDADES KALUNGAS DE GOIÁS</b> .....	<b>29</b>
2.1.1. VÃO DE ALMAS E VÃO DO MOLEQUE .....	32
2.1.2. RIBEIRÃO DOS BOIS E CONTENDA.....	44
<b>2.2. TRABALHO DE CAMPO NAS COMUNIDADES KALUNGAS</b> .....	<b>55</b>
2.2.1. A BASE – TEORIA DA VARIAÇÃO E MUDANÇA (TVM).....	55
2.2.2. APLICAÇÃO – ENTRADA EM CAMPO E COLETA DE DADOS .....	65
<b>3. REVISÃO DA LITERATURA CRIOLÍSTICA</b> .....	<b>70</b>
<b>3.1 ELEMENTOS DA CRIOLÍSTICA – CONTATO DE LÍNGUAS E SEUS RESULTADOS</b> .....	<b>70</b>
<b>3.2. OBRAS RELACIONADAS AO TEMA</b> .....	<b>77</b>
3.2.1. TEORIAS SOBRE O PORTUGUÊS BRASILEIRO (PB).....	77
3.2.2. COMUNIDADES COM TRAÇOS CRIOLIZANTES NO BRASIL.....	90
<b>4. REMINISCÊNCIAS CRIOLIZANTES NAS VARIEDADES KALUNGAS</b> .....	<b>96</b>
<b>4.1. ENVELOPE DA VARIAÇÃO</b> .....	<b>96</b>
4.1.1. VARIÁVEIS LINGUÍSTICAS .....	97
4.1.1.1. CONCORDÂNCIA NOMINAL.....	97
4.1.1.2. CONCORDÂNCIA VERBAL.....	104
<b>4.2. ANÁLISE SOCIOLINGUÍSTICA E CRIOLÍSTICA DAS VARIEDADES KALUNGAS DE GOIÁS</b> .....	<b>108</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>138</b>
<b>APÊNDICES</b> .....	<b>142</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>142</b>

## INTRODUÇÃO

---

*Estamos numa encruzilhada: ou lutamos, agora, para preservar o que ainda resta do modo de vida que recebemos dos nossos antepassados, ou perecerão, dentro em breve, a nossa memória e as nossas tradições (J.A.G.M.M)*

A presença africana em solo brasileiro, no tempo em que os portugueses aportaram no país, é uma questão que foi menosprezada por muitos anos ou não teve o devido reconhecimento. Nações inteiras ignoraram o fato de que os africanos, tais quais outros povos, igualmente carregavam bagagens sociais, culturais e linguísticas quando foram escravizados e trazidos para as Américas. Sendo assim, o território Brasil presenciou um encontro em que milhares de línguas estavam envolvidas e diversas culturas estavam prestes a adentrar os costumes e a vida dos brasileiros.

Por meio da luta das minorias e da evolução dos estudos científicos, que se preocupavam com a formação do país e da população, o rumo da história que sempre foi contada – pela perspectiva do olhar europeu – passou a ser modificada. Cientistas e estudiosos começaram a se debruçar nessa difícil missão de buscar rastros e influências passadas por meio de informações e contextualizações presentes.

Dessa forma, estudos voltados para a questão social, no que concerne à influência da África em território brasileiro, se destacaram. A cultura do Brasil, a partir do momento em que passa a ser esmiuçada, aponta fortes indícios africanos, como na culinária, nos costumes, nas vestimentas e nas religiões e danças, por exemplo. Entretanto, estudar a presença e contribuição de outras culturas e línguas pela perspectiva linguística foi uma ação tardia que passou a se manifestar por volta do século XX, com o surgimento da Crioulística e da Sociolinguística.

Assim, destaca-se que o objetivo deste trabalho é investigar, por meio do aporte teórico citado acima, a presença das diversas línguas que estiveram presentes no Brasil, no português falado pelos brasileiros – que se distancia, cada vez mais, do português europeu, justamente pela presença de outras diversas nações e línguas no Brasil Colônia. Ademais, faz-se importante observar que, por

muitos anos, os estudos voltados para a língua tiveram como enfoque apenas o falar dos autóctones, que conviveram com os portugueses e foram obrigados a aprender a língua dominante e abortarem a de origem, sem ser dada a atenção necessária às milhares de línguas africanas aportadas no Brasil.

Dessa forma, os africanos, que por muitos anos foram maioria na população brasileira, devido ao grande fluxo de mão de obra escrava, não tiveram relevância nas pesquisas realizadas – ainda que fosse evidente a convivência entre língua portuguesa e línguas da África.

Isso posto, torna-se nítida a necessidade de lançar luzes sobre essas influências, a fim de enriquecer e consolidar a contribuição histórica de línguas africanas que, diretamente, integram as bases da história linguística do povo brasileiro. Nesse sentido, destacam-se alguns estudos surgidos no Brasil, que trabalham exatamente a perspectiva africana no que diz respeito à língua em suas estruturas internas e externas e em seu contato com outras culturas.

Baxter (1997), em consonância com Lucchesi (1997), por exemplo, são pesquisadores que se destacam na área da Crioulística devido a um importante estudo, entre tantos outros, realizado em Helvécia – comunidade afrodescendente localizada no Sul da Bahia –, onde é possível encontrar traços que indicam a forte ascendência das línguas africanas no português falado pelos brasileiros.

Petter (1999) ganha destaque ao realizar trabalhos na comunidade do Cafundó, que se encontra próxima a São Paulo. Nesta comunidade há uma linguagem conhecida como Cupópia, que possui um campo lexical que chamou a atenção dos estudiosos da área, uma vez que os moradores possuem um linguajar, para além do PB, que é de base *banto*, isto é, vindo das línguas *quimbundo*, *quicongo* e *umbundo*. Sendo assim, a existência de tal língua comprova, igualmente, a presença africana nos falares do Brasil.

Rodrigues (1999), pesquisadora da Universidade de Brasília, possui, também, trabalhos e pesquisas que se direcionam à temática em voga, no contexto da região Centro-Oeste. Mais especificamente, foi estudada por essa autora a Variedade Mato-Grossense, por meio de elementos sociohistóricos e estruturais, atestando a possível (semi)crioulização do PB em comunidades interioranas do Estado de Mato Grosso.

Dessa maneira, a pesquisa em discussão insere-se neste contexto como mais uma das contribuições aos estudos crioulisticos, a fim de tornar claras e justificáveis as raízes do Português Brasileiro e o reconhecimento daqueles que fizeram parte da construção da história do país. Com esse intuito, serão elencados, abaixo, os breves resumos a respeito de cada um dos capítulos que irá compor essa dissertação.

Em uma primeira instância, tem-se o objetivo de narrar o contexto histórico que caracteriza a presença africana no Brasil em seus primórdios e como ainda se mantém atualmente, traçando uma trajetória que perpassa a costa africana – local em que os portugueses já haviam implantado a colonização antes mesmo de aportar no Brasil.

Após esse breve caminho pelas raízes coloniais, chega-se às embarcações portuguesas aportadas no território do Pau Brasil, destacando a insana sujeição da população africana ao trabalho escravo, o qual era realizado principalmente nas lavouras, a fim de demonstrar como sua presença foi intensa e duradoura, pois deixou marcas não só na cultura do país, mas igualmente na língua falada pelo povo.

Ainda no que se refere à historicidade que compõe a base dessa pesquisa, serão focalizados os Quilombos que foram construídos e mantidos no Brasil no decorrer do tempo, funcionando, hoje, como localidades de memórias ancestrais, nas quais habitam descendentes diretos de africanos.

Após essa consideração geral quanto às comunidades quilombolas no Brasil, aponta-se a historicidade do Estado de Goiás, que abriga o remanescente Quilombo que deu chão ao trabalho e é o objeto deste estudo: Vão de Almas e Vão do moleque, comunidades Kalungas de Goiás. Com esse enfoque, pretende-se analisar elementos linguísticos e extralinguísticos presentes na fala e na vida dos Kalungas, respectivamente, capazes de corroborar com a conjectura de que o Português do Brasil sofreu influência das línguas africanas, principalmente as do grupo *bantu*, como afirma Yêda Pessoa (2001).

Em seguida, serão expostos os elementos metodológicos que trazem sustentação ao tema por meio de uma breve conceituação quanto ao arcabouço teórico utilizado, isto é, as teorias Crioulistica e Sociolinguística. Para uma visão geral do conjunto, as quatro comunidades que compõem o território Kalunga – Vão

de Almas, Vão do Moleque, Vão da Contenda e Ribeirão dos Bois – serão descritas quanto à contextualização histórica e às práticas culturais e sociais, no entanto, por uma questão de enfoque e de oportunidade, a análise será direcionada apenas às duas primeiras comunidades citadas acima: Vão de Almas e Vão do Moleque. Além disso, e como aspectos relevantes para o estudo, o trabalho de campo na perspectiva da Sociolinguística Variacionista será minuciosamente detalhado, a fim de explicitar local, informantes, tipo de entrevista e amostras a serem utilizadas na coleta de dados.

O terceiro capítulo destina-se à elucidação das teorias que validam a pesquisa. Dessa maneira, aponta-se que duas áreas estão em interface para a construção desse trabalho, a Sociolinguística e a Crioulística; aquela oferece, primordialmente, a contextualização histórica e social de uma população e sua língua; e essa oferece a oportunidade de estudar tal influência pela perspectiva do contato, considerando que uma nova língua pode surgir pelo diálogo entre diferentes línguas, como acontecia em portos, nos quais era utilizada uma linguagem veicular, momentânea, para fincar uma comunicação.

Por conseguinte, a (semi)crioulização será discutida com base em estudos como o do professor dr. Hildo Honório Couto em seu livro *Introdução ao estudo das línguas crioulas e pidgins* (1996) e em hipóteses presentes em trabalhos da área, como Holm (1994). Outros conceitos importantes e que contribuem para tal pesquisa também serão destacados, tal como o de Crioulo, Transmissão Linguística Irregular (TLI), Variação e Mudança, por exemplo. Concernente aos aspectos específicos da revisão de literatura, será estudado o nível morfossintático na fala dos Kalungas idosos, uma vez que há, entre a estrutura do PB e das línguas africanas de base portuguesa, uma forte semelhança que aponta para uma possível (semi)crioulização do português no Brasil.

O quarto capítulo, por fim, dedica-se à descrição das variedades encontradas nas duas comunidades escolhidas quanto aos níveis morfológico e sintático, com o intuito de, na sequência, partir para a análise dos aspectos gramaticais selecionados para serem trabalhados na pesquisa em foco e ir em busca da comprovação da asserção de que Português Brasileiro possui influência africana e que essa remanesce em alguns traços de sua estrutura linguística, mormente em comunidades afrodescendentes como os quilombos.



Adiante será encontrado o parágrafo conclusivo, em que constará um resumo do trabalho realizado e os resultados aos quais se foi possível chegar. Por fim, na bibliografia, poderão ser encontradas as obras que serviram como base para a construção e validação deste estudo.

Feitas as considerações e os breves resumos acerca de cada uma das partes que compõe o presente trabalho, parte-se para a contextualização histórica do tema proposto.

## 1. PASSOS DA HISTÓRIA

---

*“Essa terra é dentro da gente”.*

*(Museu da Língua Portuguesa, São Paulo, 2022)*

A contextualização sociohistórica na qual os falares estão inseridos é determinante para o entendimento de sua composição, pois a organização interna de uma língua pode passar por diferentes estágios, a depender de alguns fatores externos, tais como o contato com diferentes culturas e o local em que são faladas. Dessa maneira, foi feito esse breve resumo relativo à língua em consonância com os fatores sociais para que, assim, recortes dos movimentos sócio-históricos anteriores e posteriores à presença portuguesa inicial no Brasil pudessem ser descritos.

Em primeira instância, será feito um percurso geral, passando pela Europa, ao considerar as Grandes Navegações realizadas pelos portugueses ao redor do mundo e, ainda, a presença lusitana em terras africanas, onde teve início o contato entre línguas e culturas distintas, através do comércio estabelecido e da escravização imposta. Dessa forma, chega-se à Terra de Vera Cruz, com o intuito de discutir os processos externos e internos que contribuíram para a consolidação do Português do Brasil, a dizer: a colonização portuguesa e o tráfico de escravos oriundos da África.

Em seguida, será realizada apresentação do cenário específico da presente pesquisa, sendo destacadas as comunidades do Quilombo Remanescente Kalunga.

### 1.1. CONTEXTO INTERNACIONAL

Entre o século XV e o século XVII, diversos territórios no mundo foram explorados pela Europa, principalmente pelos portugueses, em suas Grandes Navegações, os quais foram os pioneiros nas explorações marítimas. A centralização governamental, a posição geográfica no Globo e o enriquecimento por meio da classe burguesa fizeram o país ibérico se destacar nas navegações – no que diz respeito às especiarias e à procura de novas terras. Como afirma Rodrigues (2007, p. 23),

(...) as vantagens naturais e a colaboração de marinheiros, italianos experientes, garantiram o êxito de Portugal pelas portas do Atlântico, quando partes do mediterrâneo encontravam-se sob domínio dos árabes, venezianos, genoveses e catalães.

No mapa abaixo, a título de exemplificação, observa-se o percurso de ida e volta realizado por um dos principais navegadores portugueses, isto é, Pedro Álvares Cabral, responsável pelas Grandes Navegações, estas que perpassaram diferentes localidades até que chegassem ao Brasil.

**Figura 1 – Mapa do percurso feito por Pedro Álvares Cabral**



Fonte: esportes R7, 2021.

O contato entre portugueses e africanos teve início muitos anos antes do tráfico de escravos estabelecido no Brasil Colônia. Com o intuito de encontrar novas rotas que pudessem levar os lusitanos até as Índias e aos produtos que enriqueceriam o mercado europeu, os navegantes lusitanos passaram pela costa do continente africano e lá firmaram incursões.

Assim, por volta do século XIV, os portugueses ocuparam as Ilhas Canárias, sendo Ceuta a primeira conquistada. No decorrer do tempo, feitorias foram sendo criadas nos principais portos do litoral africano.

Após expansão inicial, Portugal se deparou com o seguinte obstáculo: a população do país era pequena frente à necessidade de povoação das terras conquistadas.

Entre 1525 e 1530, existiam apenas 1.400.000 habitantes. Na mesma época, a Espanha contava com 7 milhões de habitantes, a França com 14 milhões, a Itália com 2 milhões, Marrocos com 6 milhões e o Império Turco com 16 milhões (Rodrigues *apud* Andrade s/d: 28).

Foi a partir da necessidade de se obter contingente populacional para a povoação das novas terras que se deu início à comercialização de negros vindos da África. Ano a ano, o país lusitano recebia um total de 500 africanos, os quais substituíam, cada vez mais, o trabalho dos homens brancos, uma vez que custavam mais barato e os senhores tinham a visam de que, devido à força física, eles realizavam tarefas com mais precisão e rapidez.

Durante muitos anos, Cabo Verde, por exemplo, foi um local de comércio para vender escravos africanos que já eram assim utilizados antes mesmo da ocupação portuguesa naquele continente. Anos à frente, portugueses que estavam no processo de desvendar novas terras, devido às Grandes Navegações impostas, encontraram e se fixaram em uma das ilhas do arquipélago em Santiago. Por muito tempo, o país foi tido como o local em que os escravos que seriam mandados para as Américas ficavam “armazenados”.

Observa-se, a despeito da escravidão, que esta já era praticada entre os próprios africanos, como uma questão de sobrevivência em grupo. Assim, a participação europeia fez com que tais ações aumentassem e ficassem cada vez mais aparentes.

Assim, feito esse breve e necessário caminho pelas principais rotas africanas pelas quais os portugueses passaram e fincaram comércio, escravos e contato antes de chegarem à *Terra Brasilis*, parte-se agora para a explanação da presença lusitana em solos brasileiros, a contar com aqueles lá encontrados – indígenas – e com os que posteriormente chegaram para compor, por um extenso período de tempo, a grande maioria da população brasileira: os africanos.

## 1.2. CONTEXTO NACIONAL

Era só o início de grandes viagens marítimas em busca de feitos que pudessem resultar em benefícios para a Coroa Portuguesa. A conquista da Costa Africana possibilitou experiência aos portugueses e os seus conhecimentos geográficos e técnicos a respeito da navegação aumentaram. O país ibérico possuía uma localização privilegiada no globo, devido à sua centralidade atlântica, o que, na época das Grandes Descobertas, facilitou as trocas comerciais que eram estabelecidas e o contato com outras nações que chegavam aos portos portugueses facilmente.

Além disso, os portugueses eram os mais bem armados para que pudessem explorar os países que estavam localizados próximos à linha do Equador. Dessa forma, destaca-se que o avanço que a nação lusitana alcançou nos descobrimentos deve-se muito à sua localização precisa e estratégica.

Com o intuito de obter o ouro das Índias, isto é, as especiarias que lá poderiam ser encontradas (canela, gengibre, pimenta, cravo) e de estabelecer rotas comerciais em larga escala com o povo oriental, foi organizada uma esquadra, em 1500, que tinha como líder Pedro Álvares Cabral. Todavia, o caminho traçado por Vasco da Gama como sendo o trilhar que certamente levaria às Índias estava equivocado, fazendo com que chegassem a um litoral desconhecido, conquanto habitado, o que no mais tardar ficaria conhecido como Brasil. Ao pisarem as terras do território brasileiro, os lusitanos ficaram surpresos com a vastidão ali encontrada que não era prevista nem esperada. Vinham atrás de riquezas que não custariam trabalho, tais como especiarias e minerais, pois já estavam acostumados a buscarem nas Índias, mas, no Brasil, não encontraram o que gostariam.

Em outubro de 1500, segundo Maria Andrezza (2011) e Sergio Nadalin (2011), a “descoberta” da *Terra Brasillia* já estava presente no mapa feito por Juan de la Cosa, o que representa a importância que esse feito teve para a nação colonizadora. No primeiro contato com o novo território, os navegantes imaginavam ser um ambiente inabitado, contudo ali encontraram o território povoado, com grupos que eram muito distintos dos seus. À primeira vista, tais diferenças eram visíveis no que diz respeito à falta de vestimentas, à cor, aos traços e, principalmente, às diferentes línguas que eram faladas. Esse primeiro contingente e, depois, toda a

população constituída pelos primeiros habitantes do Brasil, foram denominados genericamente de “índios” ou “indígenas”. Para estes, a chegada dos portugueses também foi um acontecimento diferente e inesperado; estranhavam aqueles homens brancos, vestidos com roupas e armamentos, e que ofereciam medo e falavam uma língua incompreensível aos ouvidos autóctones.

De acordo com Andrezza e Nadalin (2011), o contingente de nativos com o qual os portugueses esbarraram girava em torno de 8 milhões nos fins do século XV, e o contato entre todos esses povos e os lusitanos resultou em diversos processos socioculturais e linguísticos no país - observa-se a formação das línguas gerais, no Norte e no Sul (cf. Rodrigues, 1996), que possibilitavam o contato entre os dois grupos em questão.

Para que pudessem dar início à conquista dos territórios brasileiros e à busca de bens com os quais lucrariam no país do Pau Brasil, os portugueses travaram um tipo de troca com os índios, ainda que a interação com estes fosse complexa, que ficou conhecida como escambo.

Devido à curiosidade dos indígenas com aquele povo diferente, que portava diversos objetos nunca antes vistos, os colonos facilmente conseguiram estabelecer trocas com os nativos que buscavam, por exemplo, madeiras de importantes árvores em troca de espelhos, em que podiam ver o reflexo de sua imagem, mas não a subordinação à qual estavam prestes a serem submetidos.

A exploração das terras brasileiras só seria satisfatória caso os lusitanos conseguissem estabelecer, de fato, negociações com os indígenas, em sua maioria, do tronco tupi-guarani. Ao fortalecerem os laços, os portugueses exigiam produtos exóticos, madeira de Pau-Brasil, animais, entre outros. Em retribuição, ofertavam aquilo que em nada os fazia perder e que para os nativos era grandioso. Aqueles necessitavam destes para conhecerem as riquezas da terra e para desvendarem litorais e interiores, afinal, os conhecedores daquele vasto território era o povo de diferentes origens e culturas.

Ainda que o comércio do Oriente falasse mais alto do que a chegada aos solos brasileiros, os homens vindos do país ibérico queriam desbravar e aproveitar o que fosse possível. Dessa maneira, após o século XVIII, a agricultura canavieira passou a ser considerada como um método que poderia trazer lucros à ocupação do

território brasileiro. Destaca-se que tal ideia foi levada em consideração porque algumas ilhas da costa africana, que também foram exploradas por Portugal, entre os séculos XV e XVI, tais como Açores, Canárias, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Madeira, exportavam açúcar, sem contar que o clima para desenvolver a cultura da cana de açúcar era favorável e esta era valorizada na Europa.

A colonização e a economia fincadas nas ilhas citadas acima contribuíram para a aplicação e o aprimoramento dos sistemas de açúcar na região Nordeste do Brasil, mais especificamente no litoral, por meio da doação de sesmarias,<sup>1</sup> as quais duraram até meados do século XIX. Assim, percebe-se que os engenhos foram construídos para tornar expansiva a produção de açúcar, fazendo-se essencial para a economia da colônia, uma vez que chegaram a produzir 10 mil arrobas de açúcar anuais, conforme afirma Gilberto Freyre em *Casa-grande e Senzala* (1933).

Os bons resultados advindos dos canaviais brasileiros chamavam a atenção de diversos povos, como os comerciantes flamengos, por exemplo, que pretendiam dominar ao menos uma parte do território descoberto; ou como os castelhanos, com os quais os lisboeses tiveram de estabelecer acordos.

Esses engenhos e todas as demais atividades realizadas pelos portugueses visando ao lucro em larga escala tiveram como mão de obra os indígenas, posto que estes já se encontravam no local explorado e os lusitanos não teriam de custear o trabalho exercido por eles. A capitania de São Jorge dos Ilhéus, por exemplo, tinha indígenas Tupiniquim e Aimoré trabalhando como escravos; aqueles obtiveram um contato mais estreito com os colonos, uma vez que se encontravam mais próximos do litoral; estes demoraram a fincar uma relação, posto que se encontravam nos interiores e, também, tinham uma grande resistência à subordinação, à forma de trabalho e às situações impostas.

Alguns fatores, no decorrer do tempo, foram contribuindo para que outro tipo de mão de obra passasse a vigorar. As doenças desconhecidas das Américas, como sarampo, gripe, varíola, mataram diversos grupos nativos, por estes não possuírem os anticorpos necessários para combater os vírus e demais microorganismos vindos

---

<sup>1</sup> O governo português doava grandes propriedades para que os colonizados trabalhassem tanto na roça de subsistência quanto nos engenhos. Esta unidade de produção tornou-se a principal, pois havia terras as quais eram férteis e jamais exploradas.

dos europeus. Entre 1562 e 1563, houve um surto de varíola que quase acabou com a nação Tupiniquim. Os que conseguiram resistir às consequências da doença fugiram para os interiores e a epidemia se alastrou, resultando, então, na falta de mão de obra para os europeus portugueses.

Contudo, esse foi apenas um dos motivos para que os indígenas deixassem de ser escravizados. Em 1570, devido à influência das instituições religiosas, o governo colonizador decretou ilegal a escravidão indígena, ainda que alguns tenham se tornado cativos por conta das “guerras justas” que eram travadas, em que os indígenas que representavam ameaça aos europeus eram escravizados; ou devido à necessidade de proteção e alimento – o que dificilmente conseguiriam longe dos seus senhores.

Em terceiro lugar, o choque de culturas foi um grande fator que corroborou para a resistência dos índios em trabalhar, pois o sistema de produção, a maneira de pensar o trabalho era muito distinta do que era exercido pelas diversas etnias aqui encontradas.

Além do comércio de açúcar, surgiu o processo de cafeicultura nos engenhos brasileiros a partir do século XIX, localizado, primeiramente, no Vale do Paraíba e a posteriori em São Paulo e Paraná. Em meados de 1840, devido à grande quantidade de café produzido, este se tornou um forte produto para exportação. O seu alto custo e o acelerado crescimento na produção fez surgir a necessidade de mais trabalhadores.

Sendo assim, com todos os fatores desfavoráveis à escravização indígena e com a demanda cada vez maior por pessoas capacitadas para o trabalho nas lavouras, os portugueses foram buscar, no século XIX, na costa do continente africano, o contingente necessário de escravos para suprir a falta de trabalhadores nos engenhos brasileiros.

A facilidade com que os lusitanos conseguiram comprar e trazer, em grandes navios negreiros, os africanos para a terra colonizada encontra respaldo no fato de que algumas ilhas já haviam sido colonizadas pelos portugueses antes mesmo da chegada ao Brasil e, conseqüentemente, ali havia africanos trabalhando para os colonos.



Os cativos chegados pelo tráfico transatlântico não conheciam os costumes, as línguas que eram faladas, a religião catolicista. Pelos colonos brancos, alguns eram vistos como boçais, isto é, um povo estrangeiro que falava um idioma incompreensível; e outros como negros ladinos, que sabiam se comunicar um pouco na língua portuguesa. Dessa forma, entende-se que a adaptação dos africanos àquela nova realidade não foi fácil, precisavam adquirir a língua falada pelos portugueses, realizar preces a um Deus que não era o deles e, ainda, exercer trabalhos distintos dos que estavam acostumados.

A chegada dos primeiros africanos no país foi realizada por volta de 1538. No decorrer de mais de 300 anos de escravidão, a quantidade populacional de cativos chegou a ser de três a quatro milhões, ainda que este número varie de autor para autor. De uma forma ou de outra, percebe-se que o número foi elevado, fazendo com que a estrutura cultural, linguística e socioeconômica sofresse influência devido à presença africana em massa no Brasil.

De acordo com Heliana Mello (2011, p.30), dois troncos linguísticos principais aportaram no Brasil: o afro-asiático e o congo-cordofiano. O primeiro não teve contribuição decisiva na sociedade colonial, falavam a língua hauçá e eram encontrados primordialmente na Bahia. Já o segundo pertencia à grande parte dos africanos; eram da mesma família linguística, a níger-congo, de ramo kwa e bônue-congo. Destaca-se, ainda, que, do ramo kwa, as línguas trazidas pelos grandes navios foram o ewe, fon, jye, mina, ijó e iorubá. Quanto ao ramo bônue-congo, eram faladas as línguas *banto*, por meio dos falantes de quicongo, umbundo e quimbundo.

Do continente africano para o Brasil, não vieram apenas cativos ou africanos não escravizados. Vieram também escravos de senhores de engenho realocados para o país que falavam um crioulo de base portuguesa. Ademais, também vieram os chamados negros do reino, que vinham da metrópole portuguesa e já falavam um português inicial.

A realidade vivida pelos africanos no Novo Mundo carregava um novo conceito de vida. Não bastasse terem sido retirados de seus respectivos países, serem despidos da própria cultura, da religião, das línguas e dos costumes, os cativos, ao chegarem ao local em que serviriam como mão de obra escrava, eram separados do seu grupo linguístico em comum, dos familiares e companheiros,

justamente porque os senhores colonos tinham a intenção de evitar qualquer tipo de conflito, rebeldia ou fuga entre os africanos.

Eram intitulados boçais ou bárbaros, pois, para os colonizadores brancos, os novos escravos utilizavam um vocabulário incompreensível. Dessa forma, pode-se notar que, para se adaptarem minimamente àquela diferente realidade, necessitavam aprender um novo idioma, conhecer um novo Deus e novas formas de realizar o trabalho ao qual foram destinados.

Além disso, eram submetidos a um trabalho desumano e metódico, em que trabalhavam todos os dias, sem folga nem descanso, por horas seguidas, na exploração dos canaviais. Eram tidos como mais um utensílio para o sistema opressor vigente na colônia, o cotidiano e as percepções desses sujeitos não eram levados em conta (FREYRE, p. 07). Havia quem pensasse, naquela época, que se tratavam de tábulas rasas a exercerem todas as ordens dos patronos e a trabalharem como se suas forças fossem jamais esgotáveis.

Contudo, os africanos eram igualmente seres humanos, portadores de desejos e subjetividades como todos os demais, complexos em suas dúvidas e em seus conflitos interiores. Sendo assim, a subordinação não foi sempre passiva, sem contar que a relação entre os grupos de dominadores e de dominados era permeada de tensão e intenção de poder. Em um primeiro momento, tentaram, por meio de negociações e persuasão, por exemplo, serem valorizados e assim alcançarem um mínimo de humanidade dentro daquele sistema. Ao não conseguirem tal intento, passaram para a segunda tentativa de sobrevivência: rebeliões, fugas e levantes.

Devido à revolta com a vida de maus tratos que levavam e ao desejo de reconstruírem uma identidade fadada ao esquecimento, os africanos, por meio de fugas estratégicas e organizadas, passaram a buscar abrigo e esconderijo nos interiores e nas serras distantes do Brasil Colônia. O movimento de fuga foi tendo uma repercussão tão grande que, pouco a pouco, comunidades foram surgindo nos lugares mais insondados e que mais tarde ficariam conhecidas como quilombos<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Esses agrupamentos, no território brasileiro, também possuíam outras nomeações, tais como mocambo e ladeira, segundo Couto (2002).

Os quilombos serviram, a partir de uma atitude de resistência, principalmente cultural, ao movimento escravista da época, conforme afirma Hildo Couto (2002, p. 42), e foram sendo edificados pelos escravos fugidos, de diferentes etnias, nas regiões mais distantes do núcleo escravista - engenhos de açúcar e café. Ali podiam ter a liberdade de serem eles mesmos, realizavam suas danças e rituais em comunhão, falavam livremente os seus idiomas de origem e podiam viver os próprios costumes, ainda que em terras estrangeiras.

De acordo com Price (1979, p. 29 *apud* COUTO 2002, p. 42),

nenhum sistema social, político, religioso ou estético de quilombo pode ser filiado a uma proveniência tribal específica. Pelo contrário, todos eles revelam uma composição sincrética, forjada bastante cedo pelo encontro de povos de diversas culturas africanas, americanas e índias.

A resistência manifestada, primordialmente por meio dos aquilombamentos, não era pacífica, muito pelo contrário, os aloglotas estavam dispostos a lutarem por uma vida com mais oportunidades.

Algumas cidades brasileiras ficaram em destaque por terem sido palco de significativos quilombos, são elas: Bahia, Pernambuco, Alagoas, Mato Grosso, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Goiás, entre outras. Com a grande onda de cativos fugindo para os interiores, agrupamentos foram sendo formados involuntariamente. O mais conhecido na história da colonização no Brasil foi o Quilombo dos Palmares, que chegou a abrigar por volta de 20 a 30 mil escravos.

Esse contingente foi possível devido ao ocorrido no ano de 1630, quando os homens holandeses entraram em Pernambuco, fazendo com que os senhores de engenho deixassem suas terras e, conseqüentemente, os escravos aproveitaram o sucedido para que pudessem fugir. Segundo Nina Rodrigues (1988 p.76),

“as habitações não formavam *sic* ruas como em nossas cidades; estavam dispersas pelo meio de espaços de terrenos cultivados e cortados por diversos regatos”.

Palmares foi efetivamente reconhecido no século XVII, na cidade de Alagoas. Segundo Silva Neto (1963), a comunidade era conhecida como Angola Janga, ou seja, Angola Pequena, pois grande parte dos quilombolas eram angolenses e, inclusive, utilizavam uma linguagem africana de léxico banto.

Por muitos anos, os moradores daquele grande recôncavo puderam semear o que os ligavam às terras africanas através do cultivo a essa cultura, que englobava diversos tópicos, desde religião até culinária. Assim, resistiram e lutaram fortemente pela preservação da sua identidade. Entretanto, após mais de 20 investidas contra o Quilombo, em 1695, Palmares foi tomada e brutalmente destruída pelas forças colonizadoras.

Entre tantos quilombos na história do Brasil, tal como o Quilombo de Campo Grande, localizado entre São Paulo e Minas Gerais, Palmares foi o maior movimento de luta contra o sistema opressor da colonização escravagista. Ademais, a força que ali foi construída até o seu fim deu vazão para que, aos poucos, a cultura fosse se tornando afro-brasileira, influenciando não só costumes e práticas sociais, mas igualmente a língua. Mãos africanas foram o pilar do Brasil e, apesar da condição subalterna em que viviam, deixaram suas marcas no vestir brasileiro, nos costumes, na culinária e “nos falares musicalizados que fizeram do nosso país um mosaico linguístico” (ARAÚJO, 2017, p. 12).

Destaca-se, quanto ao elemento linguístico, o fato de que as diversas línguas africanas que adentraram a região brasileira, no contato com a língua portuguesa falada pelos europeus, com o linguajar indígena e com a língua geral em seus primórdios, influenciaram fortemente no que hoje ficou conhecido como Português Brasileiro.

A presença e força africana durante séculos no país do Pau Brasil não poderiam ter sido passageiras, a cultura brasileira não se constituiria alheia à mãe-África. Além de todos os exemplos citados acima, os quais deixaram marcas no viver do país colonizado, restaram, igualmente, comunidades que ainda hoje são compostas por ascendentes de africanos que compartilham danças, costumes e até mesmo, em alguns ambientes, um léxico de origem afro. Tais agrupamentos ficaram conhecidos como Quilombos Remanescentes ou Comunidades afro-brasileiras. Por conta do contato linguístico maciço no devir da sóciohistória brasileira, presume-se que esses ambientes eram locais ideais para que houvesse um processo de criouliização do português – tema que será abordado detalhadamente nos próximos capítulos dessa dissertação.

### 1.3. CONTEXTO LOCAL

No século XVIII, os interiores do Brasil passaram a ser ocupados pelas bandeiras vindas de São Paulo, movimentos que buscavam encontrar metais preciosos e povos indígenas para servirem como escravos. Quanto a estes grupos, salienta-se que havia muitas tribos, de diferentes etnias, como Caiapó, Xavante, Araés, Xerente, Caranjá, entre outras.

Para efeito de breve contextualização, destaca-se que, em 1690, os bandeirantes encontraram ouro na região que hoje se conhece como Minas Gerais. Em 1719, Cuiabá foi explorada e os procuradores de metais preciosos obtiveram êxito. Como haviam encontrado duas localidades de uma mesma região – Centro Oeste – começaram as buscas em um ambiente que se encontrava entre Minas Gerais e Cuiabá, isto é, no que hoje se conhece como Goiás. A título de curiosidade, tal nome teve origem na tribo indígena guaiás, e vem do termo *gwa ya*, que significa “gente semelhante”.

Bartolomeu Bueno, importante sertanista do movimento, organizou uma bandeira para adentrar o chamado sertão brasileiro e conseguiu alcançar o seu objetivo. Há, inclusive, uma lenda comum no Estado de Goiás de que os índios habitantes da região antes da chegada das bandeiras negaram-se a compartilhar com os exploradores a informação de quais eram os locais detentores das jazidas de ouro, posto que seus adornos eram feitos com este material. Então, Bartolomeu jogou aguardente em um prato, queimando-a, e alegou que faria o mesmo com a água dos rios e das nascentes de onde habitavam se não indicassem onde as minas estavam escondidas. Com medo, os indígenas levaram os paulistanos até as jazidas e nomearam o chefe de Anhanguera, que, em seus idiomas, significava “feiticeiro”.

Os bandeirantes fizeram com que se desenvolvesse um novo tipo de povoamento, composto por senhores de terra e seus escravos que vieram dos litorais para a região centro-oeste, a fim de servirem de mão-de-obra para desbravarem as riquezas minerais presentes no território.

Assim, nota-se que os africanos passaram a adentrar as terras goianas com a chegada das bandeiras de Piratininga. No século XIX, outras levas de escravos começaram a chegar da Costa Ocidental, Oriental e do Noroeste africano. A seguir, os fazendeiros, que chegaram em busca de melhores terras para a pecuária,

trouxeram seus escravos, que foram aportados de cidades como Salvador, Santos e Rio de Janeiro.

De 1722 a 1820, período em que a exploração das Minas do Goiás teve o seu auge, os africanos foram

o combustível necessário para o andamento e para a eficácia do processo minerador, enriquecendo a metrópole com o seu minucioso trabalho (ARAÚJO, 2017, p. 25).

Os africanos cativos tinham, obrigatoriamente, de trabalhar nas lavouras de seus senhores e nas minas de ouro, onde deveriam separar o ouro de outros metais. As jornadas de trabalho eram fastidiosas e constantemente passavam de 18 horas diárias. Da mesma maneira que ocorria em outras cidades que tiveram a escravidão como prática socioeconômica, em Goiás, os africanos abandonaram os costumes e as práticas de suas nações e tinham de suportar castigos desumanos que por vezes levavam à morte.

O histórico da exploração aurífera em Goiás e o sistema escravagista usado para a retirada dos metais preciosos representam razões pelas quais as comunidades negras organizaram fugas e se isolaram em distantes vales e íngremes serras. Em um cenário de grande sofrimento e desumanização, os negros escaparam das minas e adentraram distantes terras, em que construíram agrupamentos que, posteriormente, ficariam conhecidos como Sítio Histórico Kalunga.

Quando Anhanguera morreu, data que não é exata, seu filho Bartolomeu Bueno da Silva tomou as rédeas da expedição 40 anos depois do ocorrido e encontrou metais preciosos nos arredores do chamado Rio Vermelhos, no ano de 1725. Com o intuito de explorar ainda mais aquela região, construíram-se Barra e Arraial de Sant'Anna, dois povoados repletos de jazidas de ouro, que surgiram exatamente no momento da descoberta de minérios. Esses aglomerados eram compostos por pequenos núcleos urbanos que não tinham instabilidade nem regularidade.

Os agrupamentos foram sendo possíveis porque os bandeirantes, quando começavam a ficar sem mantimentos, paravam no local e realizavam um acampamento. Ali, eram feitas plantações para que tivessem do que se alimentar.

Aos poucos, tais localidades foram se transformando em municípios. Arraial, por conta da grande produtividade que ofereceu à Metrópole Portuguesa, tornou-se uma vila e em 1750 foi estabelecido como Vila Boa de Goiás – época em que a mineração da região chegou ao seu ápice.

Há de se pontuar, também, que a colonização de Goiás não se deu somente devido ao descobrimento das minas de ouro, mas igualmente pela chegada dos pecuaristas, os quais saíram de São Paulo, no século XVI, em busca de terras mais férteis para a criação de gados.

O sucesso aurífero no Planalto Goiano não passou de 20 anos. Em 1770, a mineração entrou em decadência naquela região, e os povoados que ali haviam sido fincados começaram a ser abandonados pelos moradores. Nem mesmo a abolição da escravatura foi capaz de modificar a situação dos escravos que se encontravam na região no que diz respeito ao trabalho e à moradia. Além disso, pontua-se que a grande parte da população local era constituída por negros.

Conforme dados da capitação de 1736, a população de Goiás era formada por cerca de 20.000 pessoas, entre as quais 10.000 eram escravos, apesar de esse número oscilar, uma vez que os exploradores escondiam a quantidade exata de escravos para que não precisassem pagar altas taxas de impostos para o Estado e para a Igreja. Assim, os negros constituíam a metade da população e eram levados para a região, porque era preciso substituir os milhares de índios que foram mortos ou aprisionados.

Geograficamente, na atualidade, o Estado de Goiás integra o planalto central brasileiro; situa-se ao norte com Tocantins; a leste e sudeste com Minas Gerais; a leste com a Bahia; a sudoeste com Mato Grosso do Sul e a oeste com Mato Grosso, conforme se observa na Figura 2:

**Figura 2 – Localização do estado de Goiás**



Fonte: Pinterest, 2021.

A superfície do vasto território goiano é composta por terrenos sedimentares, trabalhados pela erosão, que possibilitaram a criação da Chapada dos Veadeiros, que abriga o Sítio Histórico Kalunga, o quilombo do nordeste goiano, o qual testemunha o forte movimento quilombola que fez parte da história brasileira. Foi no início do século XVII que se deram a construção e o povoamento do local, que permaneceu isolado do contato sociopolítico até o ano de 1980.

Para o Quilombo Kalunga não migraram apenas escravos fugidos, mas igualmente os que recebiam carta de alforria – esta era conquistada pela parceria, que consistia no estabelecimento de uniões e acordos com os seus senhores. Os cativos deveriam recolher, produzir ouro e entregar uma parte ao responsável pelo centro de mineração.

Conforme ditam as narrativas orais, os escravos, ao entrarem nas extensas matas do parque da Chapada dos Veadeiros, encontraram grupos autóctones – o que era de se esperar, posto que o passado sociohistórico de Goiás é permeado



pela presença de inúmeras etnias indígenas. Os motivos que levaram os índios a se esconderem foram os mesmos dos africanos: fugir da colonização e buscar a sua preservação identitária.

O contato entre africanos e autóctones desenvolveu-se com relativa naturalidade, sendo os traços desse encontro visíveis na biologia humana e na cultura local. Tal miscigenação encontra respaldo nas histórias contadas pelos calungueiros, que diziam ouvir de seus pais que alguns familiares foram “pegos para cachorro”, isto é, os índios foram amansados pelos exploradores na época da mineração; e que viam e ouviam grupos indígenas pelos arredores realizando seus rituais, tocando seus instrumentos e brincando de esconder e pegar alimentos. Todavia, o contato entre esses povos não foi intenso, uma vez que os indígenas tinham receio de se aproximarem dos afroascendentes, então apenas observavam, de longe, o cotidiano que levavam.

Em síntese, salienta-se que o Patrimônio Cultural se encontra localizado entre três cidades goianas, sendo elas: Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre. Além disso, é composto por quatro comunidades – Vão de Almas, Vão do Moleque, Vão da Contenda e Ribeirão dos Bois, que serão exploradas no capítulo seguinte.

Sendo assim, o trabalho se encaminha para a metodologia, na qual será explorada a descrição das comunidades que compõem o território Kalunga, a forma pela qual se deu o processo de entrevistas e quais foram os participantes, anciãos e anciãs, que aceitaram contribuir para a pesquisa.

## 2. PONTOS METODOLÓGICOS

---

*Gosto de ouvir o português do Brasil  
Onde as palavras recuperam sua substância total  
Concretas como frutos nítidas como pássaros  
Gosto de ouvir a palavra com suas sílabas todas  
Sem perder sequer um quinto de vogal*

*(Sophia de Mello Breyner, "Poema de Helena Lanari", 1967)*

O estudo em questão tem como base teórica e estrutural as áreas da Sociolinguística e da Crioulística em interface. Logo, neste espaço teórico conjugado, em um primeiro momento de contextualização do terreno da pesquisa, pretende-se dar a conhecer cada uma das comunidades que compõe o Quilombo Kalunga em seus aspectos sociais, históricos e linguísticos, e aprofundar nas localidades escolhidas para análise, ou seja, Vão de Almas e Vão do Moleque.

No que diz respeito à metodologia aplicada à coleta dos dados da pesquisa, têm-se, primeiramente, levantamento de dados bibliográficos, uma vez que estes dão mais consistência e autenticidade aos conceitos estudados. Em seguida, será apresentada a pesquisa de campo efetivada na coleta de dados nas duas comunidades, permitindo levantamento mais específico de aspectos sociais, com relevância para a historicidade, para os falantes kalungas pertencentes às localidades estudadas e a sua cultura – costumes, rezas, danças e, primordialmente, a língua.

### 2.1. COMUNIDADES KALUNGAS DE GOIÁS

Nessa primeira etapa do capítulo metodológico, será feito um caminho sócio-histórico, cultural, político e linguístico por cada uma das comunidades que compõem o Território Kalunga. Estas revelam significativa importância para a compreensão de como se deu a sua criação, como se encontram hoje, quais tipos de influência receberam e o que possuem de comum e de diferente entre si, afinal, fazem parte de um mesmo espaço, mas algumas, hoje, possuem mais contato com o mundo globalizado do que outras, isto é, com as tecnologias advindas da(s) cidade(s).

Em seguida, parte-se para a descrição dos dois primeiros Vãos do Patrimônio Histórico: Vão de Almas e Vão do Moleque, focos da análise deste estudo, os quais são considerados os mais longínquos e de difícil acesso, por estarem localizados no interior das distantes serras, por vezes vistos somente após a passagem dos córregos e dos rios. Em sequência, serão colocadas informações relevantes a respeito das demais comunidades - Vão da Contenda e Ribeirão dos Bois.

Nota-se que, no Brasil, o contexto escravocrata que perdurou por anos a fio, deixou suas marcas. Em meio a todas as consequências possíveis que puderam existir, tanto para os africanos quanto para a composição da sociedade brasileira, destacam-se os agrupamentos quilombolas, resultantes das comunidades que eram formadas por escravos fugidos, que atualmente ainda estão espalhados por todo o país, em uma tentativa constante de preservar a cultura e o modo de vida pelos quais os seus antepassados tanto lutaram.

Abaixo se pode observar o mapa referente aos antigos quilombos existentes no território brasileiro, divididos e nomeados de acordo com cada uma das regiões que compõem o território brasileiro.

**Figura 3 – Mapa dos antigos quilombos brasileiros**



Fonte: Portal do Professor, 2012.

Atualmente, o cenário de espaços quilombolas pelo Brasil é outro. Devido à necessidade de terem suas terras reconhecidas institucionalmente, por carência de acesso à saúde e à educação e para evitar a invasão de fazendeiros e grileiros, por exemplo, muitas localidades que antes não eram tituladas hoje são ou passam pelo processo de demarcação no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (ICNRA), até mesmo pela precisão de verbas e recursos para, ao mesmo tempo, se manterem em isolamento e poderem fazer parte de um mínimo necessário da globalização vigente. A seguir, o mapeamento atual da população quilombola.

**Figura 4 – Mapeamento de toda população quilombola do Brasil**



Fonte: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2016.

As terras Quilombolas ainda sofrem com condições precárias de saneamento básico, uma vez que, em sua maioria, não dispõem de água potável ou eletricidade. No que concerne ao sistema educacional, é notória a falta de recursos, pois não há professores suficientes que tenham formação adequada ao cargo e, normalmente,

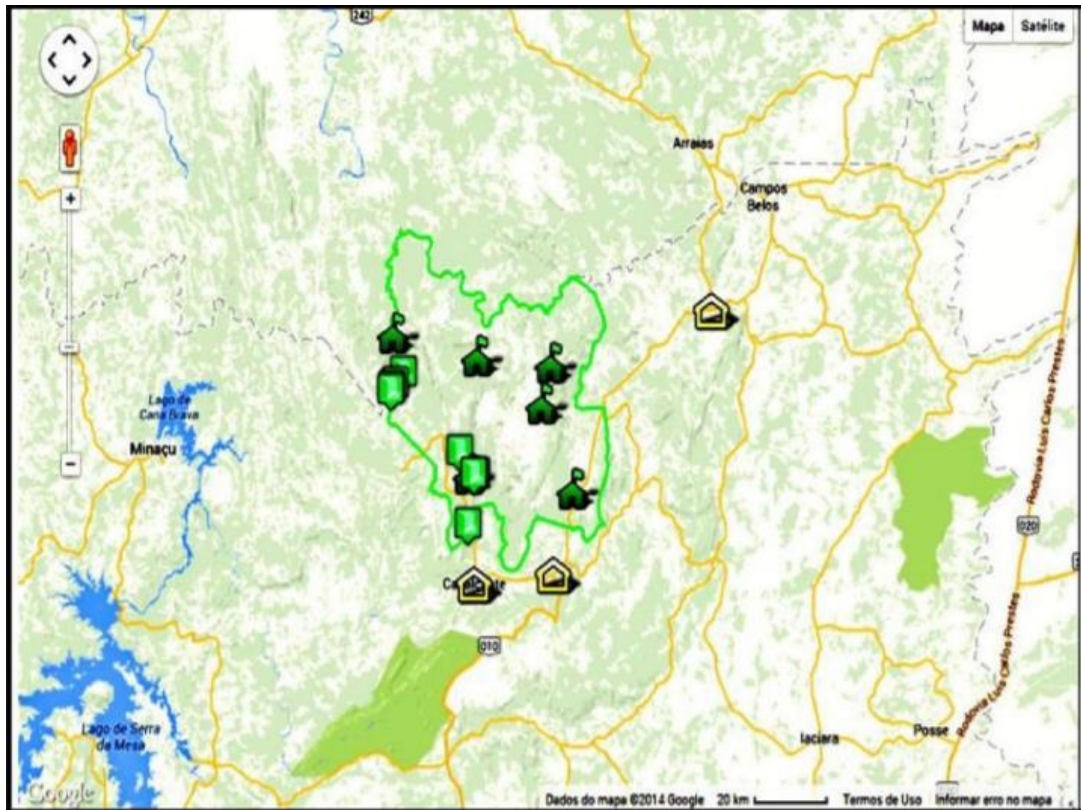
devido ao déficit de profissionais, os alunos de diferentes idades têm aulas em conjunto.

No interior do Goiás, nos montes íngremes da Chapada dos Veadeiros, esconde-se o Quilombo Remanescente Kalunga e o cenário é o mesmo. Composto por quatro principais comunidades - Vão de Almas, Vão do Moleque, Contenda e Ribeirão dos Bois -, o quilombo goiano é o palco da presente pesquisa. Dessa forma, abaixo será possível conhecer e especificar cada um dos povoados que o compõem. Inicialmente, aponta-se que as comunidades foram divididas por uma questão geográfica. Sendo assim, tem-se o grupo Vão de Almas e Vão do Moleque (2.1.1), que se encontram localizados na cidade de Cavalcante-GO; e o grupo Ribeirão dos Bois e Contenda, que fazem parte tanto de Monte Alegre quanto de Teresina de Goiás (2.1.2). Doravante, segue-se para o conhecimento de cada um dos grupos supracitados.

### **2.1.1. VÃO DE ALMAS E VÃO DO MOLEQUE**

A comunidade de Vão de Almas se encontra no local mais isolado de todos, diferentemente de outras comunidades Kalungas, como o Engenho II, que se encontra mais próximo da cidade. Esse fato é percebido quando se inicia o trajeto para a chegada até esse Vão. A estrada é de chão batido, é estreita e composta de íngremes serras e grandes morros, por onde só se passa com carro 4x4 ou Pau de Arara, além de não existirem pontes.

### **Figura 5 – Cartograma da localização de Vão de Almas**



Fonte: G1, 2019.

Antigamente, de acordo com os moradores Kalungas, para que pudessem se deslocar, utilizavam burros, cavalos ou os próprios pés – para aqueles que davam conta de passar horas e horas caminhando. Destaca-se ainda que quando algum morador adoecia gravemente, como acontecia em quase todo o Brasil rural, era colocado dentro de uma rede e levado a pé pelos familiares – às vezes chegavam com vida, às vezes não. É recente a presença de carros e caminhonetes pelo local, data de 6 a 7 anos, de acordo com Gilberto Paulino de Araújo (2014).

As moradias da localidade são feitas de adobe e cobertas por palha, normalmente distantes umas das outras, dando até mesmo a impressão de que se encontram sozinhas naquele espaço. Toda a região é rodeada de rios, sendo eles: Córrego Limoeiro, Ribeirão dos Bois, Rio Capivara, Rio das Almas, entre outros. Pode-se observar que alguns rios dão nome à região, como o Rio das Almas e o Ribeirão dos Bois, por exemplo.

Em se tratando especificamente de Vão de Almas, em termos geográficos e demográficos, este está situado a 400 km de Brasília e possui população de 960 pessoas (Secretaria de Igualdade Racial e da Mulher, 2013), unidos por laços de

parentesco, compartilhando a terra com pais, irmãos, avós e tios. O local ficou assim conhecido porque os moradores, ao migrarem para a localidade, ocuparam as terras que se encontravam próximas ao Rio das Almas.<sup>3</sup>

A ocupação do território onde se encontra localizada a comunidade teve início há mais de 200 anos, por volta de 1722, ano em que Bartolomeu Bueno e João Ortiz deram início à colonização e à implantação do ouro em Goiás, mais especificamente na mina que se encontrava em Cavalcante – município no qual se localiza Vão de Almas. A partir de então, a região passou a ser povoada, com economia aurífera e trabalho escravo, com africanos que haviam fugido à procura de um lugar com difícil acesso, em busca de preservar tradições e costumes próprios. Ao longo do tempo, foram se organizando em famílias, a fim de realizarem a cultura de subsistência.

**Figura 6 – Moradia padrão nas comunidades Kalungas (GO)**



Fonte: autoria própria, 2018.

---

<sup>3</sup> De acordo com os moradores, esse nome foi dado devido às frequentes mortes por afogamento que ocorriam no Rio.

Ainda que se fale em isolamento nesse espaço de terra, os Kalungas não se encontram tão isolados quanto eram antes, anteriormente à chegada da pesquisadora Baiocchi (1999), a partir da qual os kalungueiros e os seus territórios ficaram mais conhecidos e passaram a exigir reconhecimento governamental, educação, posse de terra, entre outros fatores. Dessa forma, uma vez ao mês determinadas caminhonetes, enviadas pela prefeitura de Cavalcante, buscam os moradores que precisam se deslocar para as cidades de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás, com o intuito de realizarem serviços bancários – benefícios do governo, como aposentadoria por idade e Bolsa Família-, compras e consultas nos hospitais.

Além desse deslocamento mensal, existe a presença de turistas na época em que realizam os festejos religiosos, como a Festa do Divino e de Nossa Senhora d'Abadia, que acontecem no mês de Agosto, mas que, devido à pandemia que assolou o mundo no ano de 2020, não puderam ocorrer. As comemorações acontecem em um espaço chamado Romaria, em que os moradores, instalados em suas respectivas barracas, se concentram próximos ao Rio das Almas ou Rio Branco para tomarem banho e lavarem roupas e utensílios.

No local, os Kalungas se concentram em moradias específicas para a época das festas, ou seja, só são ocupadas no mês de Agosto. Aqueles que chegam como turistas tomam espaços próximos às casas de adobe, acompanhados de suas barracas. Ao anoitecer, os cidadãos realizam a prática conhecida como Procissão do Imperador, composta por uma banda feita pelos Kalungas, que tocam instrumentos como viola, caixa e buraca, caminhando em direção à capela a fim de colocarem a bandeira do Divino e de Nossa Senhora d'Abadia no altar.

As rezas também integram a vida da comunidade e acontecem dentro dos festejos religiosos, que se dividem em ritos das rezas e momentos dedicados às folias e às danças, que apresentam elementos da cultura afro-brasileira. Há festas de santos, arremates de folias, festas de “boca da noite” e “festas do meio dia”. Além disso, também estão presentes em novenas, benzimentos, casamentos na fogueira e na igreja, velórios e promessas.



Tais rezas possuem base católica, religião que foi trazida por missionários e portugueses. Estes, por ensinarem seus familiares, também obrigaram os negros escravizados a aceitarem a religião, no entanto mesclavam costumes e religiosidades de seus antepassados, surgindo, assim, o que hoje se chama de sincretismo religioso: elementos do catolicismo e características afro-brasileiras.

Percebe-se que nas festividades de Vão de Almas há mesmo essa mistura de religiões. As rezas, a título de exemplificação, ainda hoje são recitadas em latim pelos mais velhos. A tradição oral na comunidade ainda tem muita força, sendo as rezas cantadas ora em voz alta, ora em voz baixa, com temas que envolvem Deus, homem, santos, plantas, animais, água, fogo e simpatias. Um exemplo de reza cantada, muito comum em Vão de Almas, é a Ladainha de Nossa Senhora, que possui traços do Latim e está disponibilizada nos anexos deste trabalho. Sendo assim, no que diz respeito às ladainhas, destaca-se que:

Suas expressões apontam a certeza de um grande legado, tanto na memória quanto na tradição oral de um povo que não teve oportunidades de ler e escrever nem o seu próprio nome (ROSA, 2013)

É nesse mesmo contexto que as mulheres Kalungas dançam a Sussa, ritmo muito conhecido em todo o Quilombo Remanescente Kalunga, ritmo que possui matriz banto-africana. Ao conversar com as mulheres moradoras, percebe-se o orgulho nos olhos daquelas que aprenderam esse movimento cultural com as gerações anteriores.

Mais uma vez as mulheres mostram-se protagonistas da comunidade, pois também são elas que realizam os momentos de reza. As chamadas rezadeiras ocupam um espaço social de muita valia entre os moradores do Vão, e normalmente têm mais de 50 anos de idade e não tiveram a chance de estudar. Assim, tudo que sabem foi fruto do que aprenderam e observaram com os pais, informações que podem ser confirmadas pelas próprias kalungas. Devido ao isolamento, era fácil a cultura e os costumes serem passados de uma geração para outra. Atualmente, ao conversar com a geração jovem da comunidade, percebe-se que eles já não têm tanto conhecimento desses elementos culturais, devido ao contato maior que possuem com a instituição escolar e com a cidade.

Apesar do que foi dito anteriormente, quanto à alteração no isolamento social da comunidade, é importante destacar que, em comparação a outras comunidades afro-brasileiras e à própria cidade, o isolamento pelo qual passam ainda é significativo, principalmente quando a referência são os mais idosos, que quase não possuem contato com outras regiões e outros povoados. O contato deficitário com outros ambientes acarreta na precariedade dos serviços básicos essenciais, como saúde, infraestrutura, educação, transporte e eletricidade. Entre esses, salienta-se que há sete escolas, sendo seis municipais e uma estadual. Nessas instituições escolares, trabalham dezesseis professores, dentre os quais dez cursam Licenciatura em Educação do Campo (LEDOC), quatro têm segundo grau completo e dois possuem graduação.

O ensino em Vão de Almas é multisseriado, do 1º ao 5º ano do Ensino Fundamental; já o ensino regular é ofertado pelo Estado, em consonância com o município, do 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental. No entanto, não há Ensino Médio na localidade. Sendo assim, ao concluírem o Ensino Fundamental, muitos jovens ou deixam de estudar e passam a trabalhar nas fazendas próximas ou se deslocam para Brasília, Goiânia ou Tocantins, cidades que se encontram mais próximas à região em que estão.

A partir disso, acrescenta-se que Vão de Almas muito interessa para essa pesquisa, justamente para que se possa observar se o seu maior isolamento provoca a preservação de determinados traços históricos, sociais, culturais e linguísticos.

No que diz respeito à vegetação local, nota-se que o Cerrado é predominante, principalmente por conta das matas residuais. Existe significativa variedade de espécies animais e vegetais; o clima é seco e as chuvas ocorrem, com frequência, de novembro a março. A área territorial de Vão de Almas compreende 253.191,72 hectares, utilizada em grande maioria para plantação e coleta, além das moradias, devido à agricultura de subsistência, com produção de alimentos orgânicos e saudáveis. Os familiares praticam a agricultura em áreas pequenas e próximas às margens dos rios que circundam o Vão. Dentre os principais alimentos produzidos, estão: arroz, milho, quiabo, abóbora, jiló e mandioca, sendo esta última retirada da alimentação em família para ser vendida na cidade em forma de farinha, por exemplo.

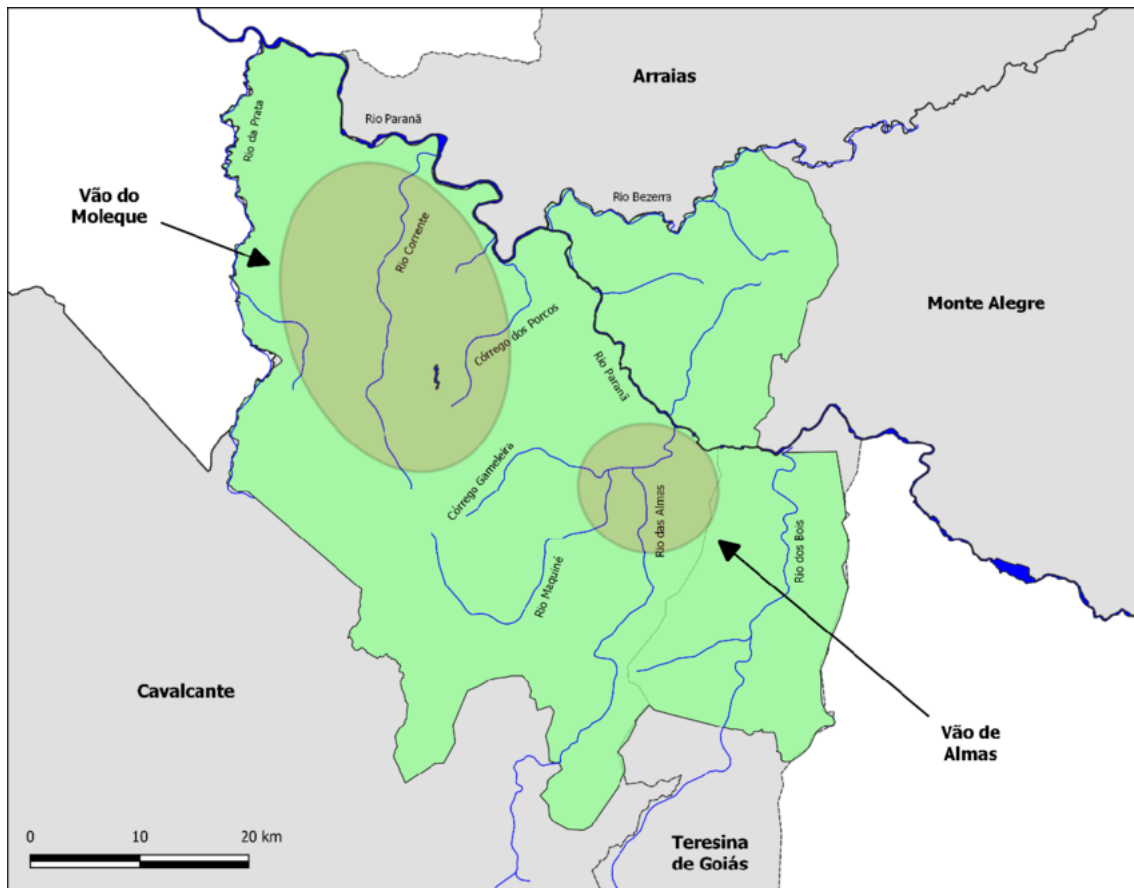
Há cerca de 30 anos, as demandas primordiais dessa comunidade eram acolhidas por pequenas lideranças. Hoje há três importantes associações que cumprem o papel de representar a comunidade e os respectivos moradores: Associação Quilombo Kalunga (AQK), Associação Kalunga de Cavalcante (AKC) e Associação da Educação do Campo do Território Kalunga e Comunidades Rurais (EPOTECAMPO).

No atual contexto, cada família do Vão de Almas possui seu pedaço de terra, advindo de doação ou de antepassados. Ainda que não tenham título de propriedade, os moradores sabem que determinada moradia é deles porque seus pais e avós moraram ali anteriormente. Sendo assim, os Kalungas se organizam de modo que possam passar pelas dificuldades que chegam do mundo capitalista.

Em síntese, pode-se observar que o Patrimônio Histórico Kalunga ainda mantém fortemente o modo de vida, as tradições, crenças e religiões; os seus falares e saberes. Contudo, sabe-se que, aos poucos, essas raízes têm se perdido devido à indústria cultural de outras localidades, principalmente por meio dos jovens, que se afastam da cultura própria e se apropriam de outras. Com isso, destaca-se com veemência o relevante papel dos pesquisadores em estudar e registrar essas comunidades e seus falares, a fim de que hoje, diferentemente do ontem, com sua tradição oral, a cultura possa estar registrada em papel, perpetuando comunidades que foram postas à margem de nossa história, quando, na realidade, são ricas em tradição e muito explicam quem foi e quem é o brasileiro em suas raízes.

O povo Kalunga faz parte de um dos mais representativos quilombos remanescentes do Brasil, tanto em número populacional quanto em território, e tem, em sua história e em seu modo de viver, a presença de traços africanos que ainda hoje desafiam e chamam a atenção de pesquisadores da área.

### **Figura 7 – Localização da comunidade Vão do Moleque**



Fonte: Por la Tierra, 2014.

Um dos fatores que faz com que a singularidade do Quilombo Kalunga ainda exista, e principalmente a sua resistência a outras culturas, é o isolamento social. O contato com ambientes externos passou a existir por volta de 1980, como já dito em páginas anteriores. Dessa maneira, os Kalungas hoje tentam equilibrar a sua própria cultura e a pequena convivência com outras, a fim de saberem sobreviver ao sistema capitalista sem que deixem morrer a tradição de seu povo.

O Vão do Moleque propriamente dito está localizado a 140 km de Cavalcante, na região nordeste do Planalto Goiano, cercado por grandes morros e vales com vegetação de Cerrado. É uma das áreas considerada mais vulnerável ao avanço econômico, representado pelas mineradoras e pelo agronegócio. As moradias do Vão ficam distantes umas das outras e são compostas por galinheiro, curral e quintal. No que diz respeito ao nome desse Vão, destaca-se que se deu devido à existência de um morro contendo três pontas, em que uma é maior que a outra, constituindo o nome moleque.

Da mesma forma que ocorre no Vão de Almas, os molequeiros também dispõem de um caminhão vindo da prefeitura para que possam ir até a cidade. No inverno, o acesso ao local fica ainda pior, pois as estradas enchem de buracos, ficam escorregadias e acarretam perigo à população. Além disso, com as chuvas, os rios ficam cheios e dificultam a passagem, fazendo com que as pessoas os esperem abaixar.

Partindo-se para questões outras relacionadas à composição dos Kalungas do Vão do Moleque, evidencia-se que a população é, em sua maioria, negra. Contudo, a descendência com brancos, principalmente vinda dos senhores de engenho, ocasionou o clareamento da pele desses moradores, ainda que os traços de afrodescendência possam ser facilmente notados, e, quando comparada à comunidade de Vão de Almas, a diferença de cor é notável. De acordo com os molequeiros, as pessoas de Vão de Almas são mais pretas. Na comunidade Kalunga de Vão do Moleque, o racismo nascido do *status* e poder pelo “embranquecimento” é uma tentativa de fugir do conflito e ascender na estrutura social Kalunga.

No que concerne à agricultura, o povo Kalunga do Vão do Moleque preza pelo plantio, uma vez que sobrevivem da economia de subsistência, com a plantação de alimentos como arroz, mandioca, banana, milho, abóbora, sem uso de fertilizantes. Muitos desses alimentos servem também para gerar lucro por meio da venda de farinha e óleo de pequi, por exemplo.

Nessa comunidade, o papel social da mulher é de destaque àquelas que são parteiras, que por muito tempo eram as únicas a fazerem o parto de outras mulheres que, na época, ganhavam filhos na fazenda, uma vez que o acesso à cidade era ainda mais difícil. No entanto, os homens também ganham vez quando se fala nos benzedores, membros do Vão que fazem remédios medicinais e realizam consultas por um valor simbólico. Os moradores dão significativa importância a esses benzedores, uma vez que não há nenhum posto de saúde no local, tendo de se deslocarem até Cavalcante quando se trata de doença mais séria.

No que diz respeito à estrutura de saneamento básico, como dito em linhas anteriores, não há água tratada nem encanada, apenas a que vem dos rios Paranã, Corrente, Correntinho e Esporco. Ainda que também precário, o Sistema

Educacional do Vão do Moleque supera o de Vão de Almas. Há nove escolas na comunidade, em que oito delas vão do 1º ao 5º ano e uma vai da pré-escola ao 9º ano. Nas instituições que vão até o 5º ano, o currículo é voltado para a área rural; do 6º ao 9º ano, o currículo tem a cidade como base. Hoje em dia, há uma única escola que vai até o 3º ano do Ensino Médio – um diferencial relevante quando comparado às outras comunidades.

Na região, há a organização do Império de São Gonçalo, movimento de rituais simbólicos, dedicado à santa de maior devoção para os Kalungas – Nossa Senhora do Livramento – e a São Sebastião, durando por volta de 10 dias. A vontade de encontrar os familiares é o que mais motiva os moradores a se deslocarem de suas casas e seguirem rumo à Romaria. No percorrer do caminho, uns vão entrando na casa dos outros, a fim de incentivarem as pessoas a irem, seguindo juntos até o local do festejo, a Capela do Moleque. Na entrada desta, há duas construções que correspondem à escola e ao banheiro comunitário. O pátio tem formato retangular e inclinado, estando a Capela no ponto mais alto e os 217 ranchos espalhados pelo espaço.

A ida ocorre com antecedência aos dias de festa, porque os Kalungas preparam o terreno, refazem os ranchos – por estes ficarem isolados, sendo usados apenas em épocas festivas- e participam da novena, a qual antecede as datas comemorativas. Os preparativos são iniciados no dia 06 de setembro. Ao fim da novena, o mastro de São Gonçalo é levantado no dia 14 de setembro; no dia 15, ocorre o levantamento do mastro de Nossa Senhora do Livramento; e no dia 16, o levante de São Sebastião e o início do Império.

Na Festa do Moleque, existem os rezadores e o zelador da Capela, responsáveis pela novena; o Imperador e os mordomos que o auxiliam no Império de São Gonçalo; os alferes da bandeira e da espada, os ajudantes, os tocadores, os enfeitadores e as procuradoras, que coletam contribuições (TALARICO, 2011, pag. 09). Com os preparativos, o Vão é tomado pelos Kalungas que vivem isolados em suas residências e que se encontram para um propósito coletivo: agradecer ao bom ano de agricultura e para se reencontrarem.

O Vão do Moleque é conhecido pela maior precariedade de saneamento básico: falta água e energia; não há celular, televisão nem internet, fatores que sem

dúvidas influenciam também nos festejos. Contudo, há uma contrariedade que diz respeito ao seguinte fato: o local da festa tem recebido geradores de energia, carros e motos com músicas em volume alto e de gosto popular. Assim, insere-se a seguinte citação a respeito do assunto:

A Festa de Vão do Moleque vem tomando outras conotações e proporções desmedidas em detrimento do sentido religioso, que, se para alguns, vem diminuindo, para outros vem sendo resignificado. (TALARICO, 2011)

Conforme as condições de acesso melhoram, aumenta-se o número de turistas que chegam para participarem dos dias de festa. Sabendo da presença massiva de visitantes, os moradores passaram a usar os ranchos antigos como bares, fazendo com que o comércio vigorasse na região. Ademais, os rituais de passagem, no que diz respeito aos mais jovens, estão se perdendo. Não há mais tanta celebração de casamentos nos festejos do Moleque como havia antes. Há muitos que ainda frequentam missas e novenas, mas não há rezadeiras e rezadores como ainda há no Vão de Almas, conforme visto.

Uma das associações responsável pelo Quilombo Kalunga, a AKC, tem organizado o comércio de maneira que o trabalho seja realizado pelos próprios Kalungas, ainda que seja uma atitude questionada pelos moradores do Vão. Dessa maneira, o impacto é grande quando se torna possível observar o choque que entra em cena no momento em que se tenta manter a tradição ao mesmo tempo em que inclui novos elementos na época festiva.

O espaço de memória e de representação identitária vem sendo utilizado pelos Kalungas como evento cultural para geração de renda, em proporções, segundo relatos, bastante preocupantes de alguns anos pra cá (TALARICO, 2011).

Além do Império, há outras duas festas muito presentes no Vão do Moleque, de acordo com as mulheres Kalungas, sendo a Festa de São Gonçalo e a Festa da Nossa Senhora das Neves. A primeira, também conhecida como Folia de São Gonçalo, é onde os molequeiros se juntam no barracão principal e saem, das 14h às 18h, de rancho em rancho, abençoando os donos. As procuradoras – crianças entre 12 e 14 anos – saem a pedir contribuições para ajudar o Imperador.

### Quadro 1 – Calendário festivo de Vão do Moleque

Mês	Datas	Nomes das Folias e festas
Janeiro	01 a 06	Folia de Reis
Fevereiro	02	Festa Nossa Senhora das Candeias
Março	12 a 17	Folia da Roça São José
Mai	1º domingo ao 2º domingo	Folia do Divino Espírito Santo.
Junho	04 a 12	Folia de Santo Antônio e São Sebastião
Julho	11 a 20	Folia de São Sebastião
Agosto	01 a 05	Folia de Nossa Senhora das Neves
Setembro	11 ao 18	Romaria de São Gonçalo
Outubro	12	Festa de Nossa Senhora Aparecida
Dezembro	12	Festa de Santa Luzia

Fonte: repositório de dissertações – UnB, 2019.

A Sussa também está nos festejos do Vão do Moleque. Essa dança é acompanhada de um “batuco”, conhecido como buracada, composto por couro de vaca.

É tocada nos momentos certos (...) num ritmo alucinante de batuques, as mulheres rodopiam, os pés mal tocando no chão. Colocam garrafas na cabeça equilibrando-as. Coçam-se uma às outras, cantando o maribondo (...). Além dos verbos repetidos, imprevistos. (BAIOCCHI, 1999. p. 54)

Abaixo, segue um exemplo de cantiga usada para acompanhar as danças:

### Quadro 2 – Cantiga recitada por moradores kalungas

<p><i>Me dá o pé papagaio</i> <i>Me dá o bico meu louro De dia chapéu de maça</i> <i>De noite chapéu de couro (3x)</i></p>
--

Fonte: comunidade Kalunga.



Uma informação importante a ser destacada é o fato de que o autorreconhecimento enquanto Kalunga não retirou a noção de pertencimento local, ou seja, é fácil de perceber como eles se dividem em Kalungas do Vão de Almas e Kalungas do Vão do Moleque. Logo, questões como essa influenciam na atribuição de valores no processo de patrimonialização. A pressão no que diz respeito à posse das terras é polêmica conhecida há muitos anos. Os moradores Kalunga, a fim de garantirem seus direitos, se veem na posição de buscar meios para inserirem seus bens culturais no turismo cultural e no Ecoturismo.

Após esse percurso pelos vales montanhosos do Vão do Moleque e por toda a sua rica cultura, chega-se à noção de que um dos motivos pelos quais as tradições têm se perdido tem a ver com a morte dos Kalungas mais velhos e, também, com o desinteresse dos mais novos de aprender e perpetuar o legado.

A partir disso, segue-se para as outras duas comunidades que fazem parte do Quilombo Remanescente, a fim de se observar diferenças e semelhanças com os Vãos aqui trabalhados.

### **2.1.2 RIBEIRÃO DOS BOIS E CONTENDA**

A história do povo dessa região teve início há mais de 200 anos. Foi com as práticas de exploração dos recursos naturais, no final do século XVII, como minérios, cana de açúcar e madeira, que muitos escravos foram deixados naquela região ou ali se esconderam por 300 anos, pois houve a queda na produção de ouro.

Nesse ínterim, a identidade Kalunga passou a representar a própria etnia que ali se formou e os rios foram o lugar de refúgio para que construíssem a própria história. Coletivamente, os quilombolas se aglomeraram nas margens dos rios, dividindo os recursos disponíveis. Com a passagem dos anos, as comunidades foram sendo nomeadas, e uma delas foi intitulada como Ribeirão dos Bois, devido a um rio que passa na região, chamado de “Ribeirão”; e o vocábulo “bois” faz referência aos fazendeiros que criavam esses animais em suas fazendas.

O povoado Ribeirão dos Bois, considerado uma comunidade quilombola kalunga, antes chamado de Ribeirão dos Negros, encontra-se localizado a mais ou menos 30 km da região de Teresina de Goiás, município essencialmente rural e uma das regiões mais pobres do estado, ao norte do Planalto goiano, a aproximadamente

583 km de Goiânia, e foi o último a ser construído, posteriormente à demarcação da comunidade Vão de Almas. Destaca-se que o perfil de pobreza e a falta de escolaridade atribuídos à Teresina são associados aos Kalungas que residem naquele local; são chamados de sujos e preguiçosos, o que indica a existência de racismo na localidade, dentro da própria comunidade Kalunga. Quanto ao turismo, há a disponibilidade de banhos no rio, passeios de canoa e de bóia-cross.

Os moradores ribeirinhos, no atual contexto, têm orgulho de serem quilombolas e principalmente kalungueiros que resistiram ao processo de escravidão. Todos vivem em comunidade e, como um todo, esta é composta apenas por laços de parentesco, sendo o mesmo território dividido entre pais, avós, tios e irmãos.

A renda é gerada na comunidade por meio da agricultura de subsistência (farinha de mandioca, abóbora, banana, milho), da aposentadoria rural que conquistaram e de determinados programas sociais do governo que já chegaram até eles, como a Bolsa Família e as cestas básicas da CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento. Em seus quintais, criam galinhas, vacas, porcos, bois e cavalos, ainda que estes dois últimos sejam propriedades apenas daqueles que possuem um pouco mais de renda; os mais carentes na estrutura social normalmente criam apenas galinhas.

Ao contrário da maioria das residências em Vão de Almas e Vão do Moleque, há energia elétrica em Ribeirão. Contudo, não existe acesso à internet, o que movimenta, principalmente os mais jovens, a se deslocarem para as cidades vizinhas.

Em Ribeirão dos Bois, ainda há, também, muito tradição preservada nas festas e danças, momento em que fortalecem o vínculo com os outros familiares. No entanto, algumas mudanças advindas da globalização têm modificado a relação dos kalungas com a natureza, que, hoje, ao invés de fazerem os remédios de suas próprias plantas, vão até as farmácias, o que possibilita o enfraquecimento da cultura tradicional do Quilombo Remanescente.

Entre 1970 e 1974, os grileiros começaram a invadir o Vão do Moleque e depois o Vão de Almas. Em 1978, já se encontravam em Ribeirão dos Bois. A partir desse ano em específico, os relatos sobre casos de violência no local aumentaram,

com assassinatos, ranchos queimados, roças destruídas, entre outras tragédias. De acordo com Wilma Melhorim (2015, p. 169), um senhor, entrevistado por ela, disse que o obrigaram a deixar suas terras na comunidade Vã de Almas, depois de já ter recebido diversas ameaças de um paulista que dizia ter a documentação daquele território.

Eles correu comigo e toda a minha família de lá, falano que aquela terra onde eu nasci e sempre vivi e onde nasceu e morreu meus criadores não era minha, eles tinha documento que provava que era deles, foi isso que eles falô. (MELHORIM, 2015, p. 169)

Atualmente as comunidades possuem apoio de algumas associações que auxiliam no reconhecimento e titulação de suas terras, sendo elas: Associação dos Pequenos Agricultores Kalunga do Assentamento Diadema (ASKADIA) e Associação Quilombo Kalunga (AQK).

As serras da Aboboreira e da Boa Vista marcam o percurso até esse território, que, como o próprio nome já diz, é acobertado por um ribeirão. Este nasce nos arredores da cidade que carrega a comunidade, e os afluentes são o rio São João, o qual abastece a cidade, e os córregos Sucuri e Limoeiro, que se encontram às margens do local. Por fazer parte da bacia hidrográfica do Rio Tocantins, tem parte da formação no rio Paranã, na região entre o Rio das Almas e o Rio dos Bois. O clima presente na região é semiárido; as chuvas ocorrem entre novembro e março e a vegetação, como nas outras comunidades, é o Cerrado, que carrega fauna e flora de muito valor.

O modo de vida da comunidade Ribeirão dos Bois recebe forte influência da natureza, como, por exemplo, a presença do ribeirão, rio que leva o mesmo nome da comunidade, o qual traz as marcas da identidade de um grupo que tira, em grande parte, o sustento das águas que os circundam; possibilita que a paisagem local seja transformada por vozes, cores, sons e danças, fatores que trazem a noção de pertencimento, que se associa às vivências que ocorrem entre os kalungas desse povoado. Enquanto característica de pertencimento, de sentido e valor, a água representa a vida, a possibilidade de produzir medicamentos, as crenças, rezas e danças, o trabalho voltado para o sustento próprio, as divindades e, também, o convívio em comunidade, fortalecendo as relações sociais e culturais dos Kalungas. Logo, a água não se trata apenas de um meio de sobrevivência, mas torna-se

carregada de significâncias culturais, voltada para a permanência daquele grupo na região e para que possam preservar a própria autonomia.

Como diz Paola Camargo Santos Silva (2015, p. 250),

(...) a água para qualquer morador Kalunga que vive no/do ribeirão dos Bois é rio, é morada, cura, lazer e sustento. Vimos também que ela é a base de toda experiência vivida e cotidiana que ampara a autonomia do grupo (SANTOS SILVA, 2015, p. 250).

Santos Silva (2015), ao estudar as relações dos ribeirinhos kalungas com a água, construiu as seguintes definições: a água rasa é a água boa, a que pode ser ingerida; a água presa é a que vem da caixa presente nas moradias; a água carregada representa aquela que vem do ribeirão para as casas de cada um dos indivíduos; a água de reza é a água utilizada para benzer nas épocas festivas e há também a água funda, vista como perigosa..

Em se tratando mais especificamente das nomeações dadas a cada tipo de água, reitera-se que é nas águas rasas que as mulheres e as crianças do Ribeirão ficam. Normalmente, aproveitam a manhã e o fim da tarde, após o momento em que as crianças retornam da escola. Nas primeiras horas do dia, o grupo feminino se junta às filhas para que possam lavar os objetos de cozinha e as roupas, momento que também aproveitam para tomar banho. Além disso, conversam sobre assuntos diversos e dividem o trabalho a fim de facilitar e estreitar os laços.

Esses encontros podem ser percebidos em diversos pontos do ribeirão, pois quase todas as habitações possuem um caminho que leva até a beira do rio. Destaca-se uma informação relevante: os homens não aparecem nesses horários do dia em que as mulheres estão reunidas. Caso apareçam, logo escutam: “lá vai homem”, para que entendam que aquele não é o espaço ou o horário para estarem ali.

Nos locais físicos em que as mulheres se reúnem, são escolhidos espaços em que as pedras sejam espaçosas e planas, pois assim elas podem sentar, apoiar os objetos a serem lavados e os produtos que trazem, como sabão, por exemplo. Para cada canto da beira rio, há um espaço determinado para as atividades: o lugar onde batem as roupas, apoiam para esfregá-las, deixam para enxugar e assim

sucessivamente, ressignificando, cada vez mais, os espaços e as relações que possuem com a natureza.

A água boa, isto é, a água das partes rasas do rio, também é utilizada por mulheres e crianças em suas atividades diárias, que a retiram em águas mais distantes, acima de onde tomam banho ou lavam os utensílios. Normalmente a coleta é feita no turno matutino, pois é quando o ribeirão se encontra mais limpo, “liberto” das atividades do dia anterior.

A água carregada é levada em baldes, pelas mulheres, e as crianças a levam em garrafas ou galões pequenos até os locais de moradia, sendo equilibradas na cabeça – cena muito comum para quem visita qualquer uma das comunidades que compõem o Quilombo Remanescente Kalunga, como se pode observar a seguir.



Fonte: autoria própria, 2021.

Ao chegarem às residências, despejam a água em grandes galões que ficam principalmente na cozinha ou nos quintais. Essa água é cuidadosamente utilizada para que não desperdicem, pois sabem da dificuldade que é ir buscá-las.

Nas águas fundas, não se veem mulheres nem crianças, pois são consideradas as mais perigosas, com correntezas fortes, onde normalmente só há a presença de homens e animais, como bois, por exemplo. É também um local propício para a pesca, devido às partes mais fundas.

Cada lugar de cada atividade no ribeirão está inter-relacionado por uma complexa rede de saberes, que ao longo da história puderam se firmar e mostrar a forte identidade que marca a comunidade (Paloma, 2015, pag. 257).

Com isso, pode-se compreender que existe toda uma valorização frente a esses “rituais” cotidianos, tanto no que concerne à cultura quanto ao religioso e ao social. Então, as águas do Ribeirão dos Bois têm relação direta com o lazer, com as crenças e com as relações que se estabelecem, isto é, com a própria existência ribeirinha.

Por dependerem do conhecimento advindo da natureza para uma questão de sobrevivência, os Kalungas de Ribeirão dos Bois passaram a tomar conhecimento das plantas do Cerrado que poderiam ser utilizadas como medicamento para curar determinadas doenças que poderiam vir a acometer o povoado. Ao conversar com um deles, são nítidos os saberes que possuem em relação à utilização que as plantas possuem. Dessa maneira, nota-se que tal comunidade tem uma base cultural forte e relevante, que é representada pela tradição e pela natureza diversificada que há na Chapada dos Veadeiros.

Há, na comunidade Ribeirão dos Bois, 52 casas, em uma média de 300 pessoas no total, localizadas ao longo do percurso do rio. Os lares ficam situados à direita do ribeirão, ligados por um caminho de terra bem definido que conecta as residências ao ribeirão em si. Já do lado esquerdo está a comunidade de Diadema e, para chegar até lá, tem de se atravessar pelas partes rasas ou, então, andar por algum tempo a fim de chegar até o ponto que une as duas comunidades, isto é, uma ponte. É em Diadema que ficam localizados as escolas, a igreja, com uma capela em que as missas ocorrem e que, uma vez por mês, o padre vem de outra cidade para rezar; o espaço de convivência e também os cemitérios. Sendo assim, os moradores de Ribeirão dos Bois se deslocam para essa região em diversos momentos ao longo do ano.

Na comunidade de Ribeirão dos Bois, os costumes lá presentes, cultuados e repassados às outras gerações possuem relação direta com a natureza e entre os membros que ali se encontram. A experiência vivida por seus moradores faz com que se criem situações específicas do local, como se pode observar em relação aos tipos de água para cada função, o que traz movimento para o local em que habitam.

Desde a colonização, os escravos já se organizavam para realizarem as festas e os seus rituais, a fim de homenagearem, por exemplo, alguns santos ou para se distraírem de toda a labuta exigida pelos colonizadores dentro das senzalas. Desta feita, ao longo dos anos preservaram a cultura e a religião, por intermédio das danças, como a sussa, das rezas – algumas ainda hoje são cantadas em latim – e da culinária.

Nessa comunidade as festas e as ditas romarias são tradições daquele povo e fazem parte de um momento relevante para o grupo, mesmo porque acontecem todos os anos, com um calendário que os moradores conhecem por completo. A devoção aos santos está quase sempre ligada à fartura da terra que desejam ou que querem por ela agradecer, a fim de que continuem sendo abençoados. As datas comemorativas não são escolhidas ao acaso, eles observam os meses em que mais há abundância de chuva, sendo de outubro a março, e rezam aos santos desses dias para que protejam as plantações.

Em Ribeirão dos Bois, os Kalungas têm como padroeira a Nossa Senhora Aparecida. Eles falam, com muito convicção que as bênçãos recebidas são resultantes da devoção a essa santa. Dessa forma, a capela, na qual há a imagem da santa, e a festa, que é feita em sua homenagem, são contribuintes das bênçãos à comunidade.

É facilmente perceptível que a religiosidade kalunga está mais associada aos santos como sendo os representantes de Deus do que a uma única divindade. Entretanto, esse catolicismo se desenvolve em concomitância com outras características próprias da comunidade, levando em consideração o contexto social, histórico e cultural.

Nossa senhora Aparecida foi consolidada como santa protetora da comunidade quando já havia sido consagrada como padroeira do Brasil pela instituição católica, o que corrobora para o entendimento de que a institucionalização

da religião influencia diretamente as comunidades rurais. Antes desse ocorrido, a santa citada acima não recebia devoção de nenhuma comunidade, mas, sim, a Senhora do Rosário, o Santo Antônio, o São Sebastião, a Senhora D'Abadia, a Senhora do Livramento e outros.

Há, no povoado, moradores que são vistos como líderes religiosos e são tratados com respeito extremo pelos demais kalungueiros. Esses líderes são as rezadeiras, conhecedoras da ladinha – reza cantada muito importante nas novenas. Tal título é dado também aos foliões idosos, que têm a permissão, advinda da paróquia, para realizar, por exemplo, o batismo em casa; e às parteiras. No entanto, quanto a essas últimas, observa-se que, por grande parte delas já estarem idosas ou já terem falecido, as demais mulheres da comunidade não têm tido interesse em repassar essa tradição. Assim, é cada vez mais raro encontrar essas anciãs tão importantes para a comunidade.

Existe uma questão relacionada à miscigenação relevante em Ribeirão dos Bois. Atualmente, mais do que no Vão do Moleque, a junção com os brancos foi maior, logo, ser preto/negro/pardo não é um critério para não se intitular como kalunga. Com isso, há poucas pessoas de cor “branca” e há vários que negam sua descendência africana, ainda que sejam reconhecidos como Kalunga, uma vez que possuem os critérios étnicos reconhecidos.

Quanto a essa negação da identidade Kalunga, pode-se observar as seguintes declarações, proferidas por kalungas, extraídas do trabalho de Thaís Alves Marinho (2010):

“eu não sou kalunga, não sou preta! Eu que não sou bicho pra ter nome. O nome pode ser do lugar, mas não meu.”

“Aqui pra essas banda não tem essa besteirada de escravidão naum, desde esse projeto Kalunga que fica nessa danação de escravidão.”

Sendo assim, chega-se ao posicionamento de que a necessidade de reconhecimento e de conhecimento sobre o passado e a riqueza do que ficou ainda precisa ser trabalhada e levada para esses moradores, uma vez que, por mais de dois séculos, os kalungas do Ribeirão dos Bois construíram sua identidade, e alguns ainda não a reconhecem ou não a aceitam. É por meio disso que a cultura pode ser criada e reinventada, pois faz parte das tradições e dos costumes de um povo.



A Comunidade Contenda, também conhecida como Vão da Contenda, está localizada no lado direito da margem do Rio Paranã, entre a Serra da Contenda e o Rio Bezerra, no município de Monte Alegre. O povoado é terra doada de madrinha, passando por três mulheres – como contou uma moradora ribeirinha. O território tem um caminho real, por onde passava o chamado homem de ouro, que fiscalizava e cobrava os impostos e a captação para o governo.

Diversas histórias desses povoados se perderam no tempo. Historiadores e antropólogos conseguiram recuperar algumas informações por meio de documentos antigos e conversas com os mais velhos. Em 1970, Aziz Cosac publicou, na folha do povo, em Itameri-GO, o seguinte texto a respeito de Contenda:

Encravada numa cadeia de montanhas num mundo esquecido pela humanidade, a aldeia de Calunga, formada por ex-escravos evadidos da cidade de Arraias no Nordeste goiano, situou-se nos confins daqueles seridós. Mesmo na região, poucas pessoas conhecem a aldeia formada através dos séculos, cujos moradores fazem questão da ausência do homem branco naquelas paragens. [...] E assim, foi formada a hoje aldeia Calunga nos sertões goianos nas imediações de Monte Alegre, recanto do Rio Paranã. As suas arribanas, construídas com palhas de babaçu e outros coqueiros, conservam características e a simplicidade das aldeias da África. [...] fizeram daquela aldeia o seu refúgio, criando os seus filhos, casando nos seus rituais e buscando nas lavouras os seus alimentos e no algodão a matéria-prima para os seus enfeites e suas vestes. (AZIZ, 1970).

Somente em 1982, a pesquisadora Mari Baiocchi, por meio do Projeto Kalunga – Povo da Terra, conseguiu estabelecer contato com os moradores quilombolas. Em 10 de junho de 1982, seguida de sua equipe e alguns animais, a estudiosa chegou ao povoado de Contenda.

Dizem que Ribeirão dos Bois e Contenda foram formadas por meio da migração dos kalungas que vinham das comunidades mais antigas. Estes vinham em busca de trabalho nas fazendas, mas acabavam comprando terras por ali e assim formavam suas famílias. Abaixo se pode reiterar o que aqui foi dito, através da fala de D. Lió, uma moradora de Contenda:

Tudo é de lá do Vão de Almas, do Vão do Kalunga, Riachão. Agora esses jovens que tá tendo, esses já nasceu aqui, mas esses tronco mais véi, na idade de eu, Alexandre, Sinésia, as duas Paula, tudo gente de lá, Filício, Grigório, tudo é de lá. Foi espaçando, ocê sabe como é que foi o espaço? Fazenda, porque aqui quando eu cheguei por aqui eu alcancei fazenda, mas os tronco meu e de sogro e sofra, quando eles chegô por aqui num tinha fazenda, aqui nesse local nenhuma, a fazenda que tinha aqui era só do véi Servino e o Sobral, ele tinha duas fazendas uma na Água Fria, outra

no Sobral, mas no mais nesses mato aqui num tinha fazenda nenhuma, depois que esse povo Pereira veio praqui e comprô na mão do véi Servino, 100 alqueire de chão em 1937, e mudaram por aqui, e foi trabaíá, foi tocá lavoura (SIQUEIRA, Thaís. 2006, pag. 30).

A comunidade Contenda precisa ter uma contribuição política para preservar a sua identidade e a sua cultura, a fim de enriquecer o social, o econômico e o ambiental, como ocorre com as outras comunidades elencadas neste estudo, que já possuem o auxílio de algumas associações voltadas à perpetuação das tradições quilombolas do território Kalunga.

No que diz respeito aos dados populacionais, sabe-se que, hoje, há mais de 440 pessoas na comunidade, em um total de 120 famílias, que conseguiram resistir a todas as dificuldades impostas - sociais, financeiras, de saúde e transporte e falta de direitos. Contenda também possui a agricultura de subsistência, sem que haja a presença de agrotóxicos nos alimentos ou de tecnologias que prejudiquem a produtividade. Os moradores, em sua maioria, não são alfabetizados e lutam para terem máquinas capazes de preparar o solo, já que as práticas antigas não surtem mais tanto efeito, pois exigiam muito esforço braçal.

O acesso ao povoado é feito por estrada de chão, como nas demais. A composição das moradias é de alvenaria e tijolo; ainda há muitas que permanecem como a anos atrás, com palhas de coco cobrindo o teto, chamadas de pindoba, e de adobe. Assim como em Ribeirão dos Bois, há energia elétrica na comunidade, no entanto não existe acesso à internet; aqueles que possuem celulares conseguem fazê-lo funcionar por meio de uma antena via satélite.

Quanto à escolarização, existe apenas uma escola municipal que oferece aos moradores as séries iniciais, indo da Educação Infantil ao 5º ano do Ensino Fundamental, ainda que tenham estrutura física para ofertar o Ensino Médio. As aulas ocorrem no turno matutino, pois à tarde a escola fecha. Aqueles que concluíram os anos finais do Ensino Fundamental se deslocam para a cidade mais próxima a fim de continuarem os estudos. Esse deslocamento faz com que muitos jovens desistam dos estudos e se dediquem ao trabalho na própria comunidade ou nas cidades vizinhas, como Goiânia ou Brasília, fato comum em áreas rurais e quilombolas, uma vez que a necessidade de sustento deixa de lado a relevância dos estudos.

Os empregos normalmente estão associados ao trabalho braçal nas fazendas ou ao trabalho como operário em fábricas, auxiliar de serviços gerais, cuidador de crianças ou idosos, assistentes domésticos nas casas de família, entre outros, que têm um retorno financeiro muito baixo, tornando difícil até mesmo a estadia nas cidades.

Nessas comunidades o trabalho se baseia na agricultura de subsistência sem o uso de agrotóxico e de tecnologias, o que resulta em baixa produtividade. Todos os moradores são pequenos agricultores descapitalizados, não alfabetizados, possuem dificuldade de aquisição de máquinas agrícolas para a preparação do solo. A forma de produção manual não é mais conveniente por ser um modo que exige muito esforço braçal. Os principais alimentos plantados são milho, arroz, abóbora, jiló, maxixe, feijão de corda, melancia e mandioca.

Contenda é uma das únicas comunidades que possui o auxílio de agentes de saúde que acompanham as mulheres grávidas, passam orientações sobre as Doenças Sexualmente Transmissíveis e acompanham os mais idosos, com orientações a respeito de como ingerir corretamente as medicações relacionadas à hipertensão, por exemplo. Em um modo geral, esses indivíduos contribuem com informações sobre saúde para a comunidade em si.

Ainda que exista o apoio desses agentes de saúde, a presença e a importância das parteiras em Contenda ainda são significativas. Estas aprenderam o ofício com suas avós e mães, e, como não havia a opção de estudo ou outra profissão, se dedicaram e ganharam vislumbre dos moradores em geral.

As festas religiosas existem para demarcar a passagem do tempo, o bom cultivo da terra e, ao mesmo tempo, para trazer a possibilidade de encontros mais próximos entre eles em determinadas datas do ano. Os moradores manifestam alegria, fé, política e encontros com familiares mais distantes em uma sequência de vários dias em festa. Ao mesmo tempo em que festejam, também fazem planos e discutem a chegada de um novo ciclo na comunidade.

A Festa de Nossa Senhora de Aparecida ocorre na capela presente em Diadema em todo mês de outubro; em agosto, eles comemoram a Festa do Divino Espírito Santo em Vão de Almas e, em janeiro, a Folia de Santo Reis ocorre em Cavalcante, na Romaria de Nossa Senhora d'Abadia. É interessante salientar, por

meios dessas informações, como, ao mesmo tempo em que cada comunidade encontra-se em seu espaço de terra, eles fazem questão de estarem unidos, frequentando os agrupamentos vizinhos, o que fortalece ainda mais a ideia de povo kalunga, independentemente de fazerem parte de Vão de Almas, Vão do Moleque, Contenda ou Ribeirão dos Bois.

Após o caminho percorrido pelo conjunto das principais áreas que dão chão ao Quilombo Remanescente Kalunga, conhecendo percurso histórico, relatos, festas, práticas culturais, descendência afro, segue-se para o trabalho de campo nas comunidades de Vão de Almas e Vão do Moleque. No próximo item, será possível observar como se deu o contato com os kalungas dessas regiões e como foi feita a coleta e organização dos dados.

## **2.2. TRABALHO DE CAMPO NAS COMUNIDADES KALUNGAS**

Esse item destina-se à explanação da teoria basilar da presente pesquisa, a Sociolinguística Variacionista, e sua metodologia correspondente, bem como à descrição do trabalho de campo realizado nas comunidades Kalungas sob a égide desse arcabouço teórico-metodológico. Desse modo, em 2.2.1. serão apresentados a Teoria da Variação e mudança e seus principais conceitos e em 2.2.2. serão contemplados os passos do trabalho de campo que configuram a composição da amostra – seleção dos informantes, confecção e aplicação das entrevistas, organização dos dados para análise – para o presente estudo.

### **2.2.1 A BASE – TEORIA DA VARIAÇÃO E MUDANÇA (TVM)**

A Sociolinguística é a teoria que embasa os principais conceitos trabalhados nesta dissertação. Surgida em 1960, essa área recente da ciência linguística veio com a intenção de discutir acerca da diversidade que todas as línguas possuem, ao mostrar que sociedade, língua e cultura estão fortemente relacionadas uma à outra, de forma heterogênea, multilinguística e multicultural.

O estudioso Dell Hymes foi um dos primeiros que contribuiu para o surgimento da Sociolinguística e uniu a Linguística, a Etnologia e a Psicologia a fim de atestar como se dava o ato de fala em um determinado ambiente social. Dessa forma, analisar o código linguístico já não era mais o foco dos pesquisadores da

língua, mas, sim, observar o nível da fala, levando em consideração o social. No entanto, William Labov foi quem estabeleceu de fato a área em análise ao desenvolver a Teoria da Variação. Em 1963, Labov divulga um estudo sobre a variação linguística na comunidade Martha's Vineyard, localizada em Massachussets, o qual atestou a influência dos fatores sociais na composição da língua falada, como sexo, idade, profissão, etnia, entre outros. No entanto, o termo Sociolinguística surgiu por volta de 1960, em um congresso organizado por William Bright, em Los Angeles, na Universidade da Califórnia. Nesse encontro, estavam muitos pesquisadores da relação língua-sociedade, tais como John Gumperz, Dell Hymes e William Labov.

A intenção de Bright "era demonstrar a covariação sistemática das variações linguística e social, ou seja, relacionar as variações lingüísticas observáveis em uma comunidade às variações existentes na estrutura social desta mesma sociedade" (BRIGHT, 1974 apud ALKMIM, 2001, p. 28). O teórico considerava, como objeto da Sociolinguística, a diversidade presente em uma língua, em conjunto com a identidade social dos falantes, o contexto e as atitudes linguísticas frente ao outro.

Em 1968, houve o lançamento de *Fundamentos empíricos para uma teoria da mudança linguística*, importante trabalho que fortaleceu ainda mais a difusão da Sociolinguística, ao tratar sobre a mudança em ambientes linguísticos da contemporaneidade, principalmente nos grupos urbanos. O trabalho realiza, de forma crítica, a leitura do que disseram os estudiosos anteriores aos fundadores do livro, isto é, Weinreich, Labov e Herzog. Cada um destes teóricos contribuiu à sua maneira; no que diz respeito ao contato linguístico em situações de bilinguismo, destaca-se a contribuição de Weinreich; quanto à interação dialetal, tem-se Herzog; e o estudo das investigações da realidade sociolinguística está direcionado a Labov.

Faz-se importante destacar que a ciência aqui definida é ramificada em duas distintas áreas – Sociolinguística Interacional e Sociolinguística Variacionista –, contudo, para esta pesquisa, o enfoque será dado à segunda. Esta, ou a chamada Teoria da Variação, surgiu posteriormente ao primeiro estudo publicado por Labov, a análise linguística do inglês urbano de Nova York, que teve a intenção de observar como o social influencia diretamente no estudo de uma língua e atestar que os estudos que não percebem essa relação possivelmente terão consequências futuras. Como já era de se esperar, em um meio científico em que a língua era

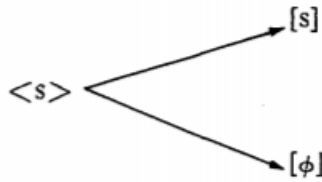
estudada individualmente, sem nenhuma relação com o exterior, a Teoria trazida por Labov trouxe incômodos e reações.

O sobressalto principal ocorreu ao contrastar a Sociolinguística e o Estruturalismo de Ferdinand Saussure, que afirmava ser a língua homogênea, a qual não sofria nenhum tipo de influência sociocultural. E entre a Sociolinguística e o Gerativismo, de Noam Chomsky, em que a língua é estudada enquanto forma e estrutura, pois os estudiosos dessa vertente consideram que o ser humano possui uma língua pronta, já que a Gramática Universal (GU) é inata e indutora.

Essas divergências entre as áreas científicas da linguagem fizeram surgir uma Revolução Científica, a partir da qual já não se era mais possível não considerar as variações e as mudanças linguísticas, que se tornavam, gradativamente, mais relevantes e evidentes.

O estudo sociolinguístico inicia-se com a análise da comunidade de fala, para que assim se possa observar as diversas variações que uma língua possui, e não somente as relações internas a ela. Dessa maneira, definem-se variedades linguísticas como a possibilidade de expressar a fala de diversas maneiras, e este uso caracteriza o que se conhece como repertório verbal. Ao entender esses conceitos, reitera-se que a Sociolinguística busca compreender quais são os fatores externos à língua que podem influenciar na variedade linguística de um grupo específico; como é exercida essa intervenção e quais são, especificadamente, os elementos sociais que determinam a variação, podendo ser a idade, a região em que se está inserido, o sexo, a escolaridade e a classe social, por exemplo.

No que concerne às variantes linguísticas, destaca-se que estas são assim conceituadas quando há formas em variação, ou seja, quando existem maneiras distintas de se expressar a mesma coisa, sem que o valor de verdade sofra modificações. No momento em que passa a existir um conjunto dessas variantes, este é chamado de variável linguística. A título de exemplo, a marca de plural no SN, por exemplo, encontra-se em variação, pois varia de acordo com o contexto e com os falantes. Logo, a variável linguística é a própria marcação de plural no Sintagma Nominal e as variantes linguísticas correspondentes podem ser a presença do segmento fônico /s/ e a ausência deste. Segue abaixo a imagem representativa para tal fenômeno:



Observa-se, assim, que se trata de um sistema linguístico de probabilidades, as regras não são categóricas e, sim, variáveis, uma vez que ocorrerão conforme as circunstâncias linguísticas e não-linguísticas. Além disso, as variantes que existem em uma determinada comunidade de fala estão sempre em concorrência: Padrão vs. Não-Padrão, conservadora vs. Inovadora e estigmatizadas vs. de prestígio. A variante padrão, por exemplo, é, concomitantemente, conservadora e de prestígio; as inovadoras são não-padrão e estigmatizadas dentro do ambiente em que se encontram. Logo, a variante  $[s]$  é padrão, conservadora e de prestígio; já a variante  $[\phi]$  é inovadora, não-padrão e estigmatizada.

O modelo de metodologia utilizado pela Sociolinguística parte do fato linguístico, isto é, das informações que servem como base para atestar ou rejeitar determinadas hipóteses, além de contribuir para o lançamento de outras deduções. O objeto de pesquisa, então, é a língua falada, também chamada de vernáculo – repertório linguístico utilizado no momento em que não há preocupação como o modo pelo qual se enunciam as palavras.

Tarallo (1996), em *A Pesquisa Sociolinguística*, discorre sobre o que chamou de Paradoxo do Observador, na tentativa de compreender como é possível coletar uma grande quantidade de material, em uma pesquisa de campo, sem deixar a presença do pesquisador influenciar no desenvolvimento da comunicação. A primeira opção é desempenhar o papel de um pesquisador-observador, pois, assim, a naturalidade da conversa fluirá, sem, contudo, ficar totalmente fora do ato comunicativo, pois é preciso guiar os tópicos da conversa e instigar determinadas realizações linguísticas.

Por meio da coleta de narrativas de experiência pessoal, é possível diminuir o incômodo que a presença do pesquisador e de seus equipamentos trazem – como o gravador. Dessa forma, as dicas se baseiam em: a) criar situações naturais de comunicação; b) coletar grande quantidade de material sonoro. Na seleção de informantes, o pesquisador entra em contato, também, com variantes

extralinguísticas, tais como classe social, faixa etária, etnia e sexo. Independentemente do fator que estiver envolto no diálogo, o essencial é atentar para o falante se sentir cada vez mais à vontade para falar, por meio da neutralização, que é alcançada quando o pesquisador demonstra interesse nas narrativas que são contadas pelos moradores. É essencial destacar que a palavra “língua” não deverá ser enunciada em hipótese alguma, a fim de que o falante não polície o seu modo de falar.

Quando as variações analisadas ocorrem em âmbito geográfico, isto é, quando o fator social é a localidade dos falantes, são chamadas de diatópicas; quando os elementos dizem respeito à identidade e ao comportamento linguístico do falante e a como o ambiente de fala se organiza, tem-se a variação diastrática. De acordo com os Sociolinguistas, a língua sempre sofrerá variações do meio social, ou em coocorrência – duas variantes utilizadas ao mesmo tempo – ou em concorrência – existe competição entre duas formas existentes, em que uma irá se sobressair à outra.

A Teoria da Variação, além de mostrar que fatores externos condicionam os processos de variação, também busca encontrar a probabilidade de cada uma das ocorrências existentes, sabendo que as variações são regulares e previsíveis, heterogêneas e funcionais, assim fazendo parte da competência linguística de cada indivíduo. Logo, ficou conhecida como Sociolinguística Quantitativa, pois utiliza dados estatísticos para compreender os fatores externos e internos à língua que condicionam a presença ou a ausência de uma regra variável.

Há determinados conceitos na Sociolinguística que são basilares e essenciais para fundamentar e aprofundar pesquisa proposta. Dessa maneira, abaixo, foram elencadas as definições mais relevantes para esse estudo: (a) variação, (b) mudança, (c) norma e (d) identidade.

**(a) Variação:** A ideia de língua imutável e inalterável ainda hoje se encontra no imaginário popular, devido à gramática normativista, infiltrada e cristalizada no seio do território brasileiro, mais especificamente. Sendo assim, todas as pesquisas sociolinguísticas buscam dar um novo olhar à língua portuguesa, ao mostrar que esta tem variadas formas de ser expressa, delimitando o seu caráter mutável e aberto às novas mudanças que venham a surgir. Faraco (2008, p.18) diz:



Cada variedade é resultado das peculiaridades das experiências históricas e socioculturais do grupo que a usa, como ele se constituiu, como é sua posição na estrutura socioeconômica, como ele se organiza socialmente, quais seus valores e visão de mundo, quais suas possibilidades de acesso à escola, aos meios de informação, e assim por diante.

Língua e sociedade estão estritamente relacionadas, e, desta interação, não há uma que não sofra as respectivas alterações ou mudanças que ocorrem no decorrer do tempo. As variações podem ser facilmente detectadas quando se comparam duas regiões distintas, como, por exemplo, Norte e Nordeste, em que certamente haverá diferença explícita no modo de se expressar, seja na semântica, na fonética seja na morfossintaxe. Além disso, pode simplesmente ser feita a distinção entre linguagem formal e informal, em que a primeira é utilizada em contextos que exigem maior formalidade, como a escola, e a segunda está, de forma constante, presente nos falares do dia a dia da população.

As variações de uma língua podem ocorrer tanto interna quanto externamente. Quando a variação é do tipo linguística ou estrutural, haverá modificações no léxico do falante, isto é, existirão diferentes formas de se referir a um mesmo elemento ou objeto. Nos contextos extralinguísticos, há variações regionais, a partir das quais é possível saber a origem geográfica do falante; variações sociais, que irão considerar o sexo, a faixa etária, a escolaridade e nível socioeconômico; e as variações de estilo, que representam o papel do falante dentro de suas relações na sociedade, isto é, os estilos linguísticos serão empregados conforme o contexto linguístico em que o falante está inserido, podendo ser formal, informal, coloquial, familiar e pessoal, conforme reitera Tânia Alkimim (2003, p. 38).

Faz-se relevante mencionar que houve um desmembramento entre fatores linguísticos e extralinguísticos, com a intenção de entender melhor cada um dos fenômenos, mas, dentro dos estudos variacionistas, as duas são estudadas em concomitância.

**(b) Mudança linguística:** Ao compreender os processos pelos quais a vertente Sociolinguística passou para que pudesse demonstrar que a língua é viva e não estática, reforça-se a concepção de que não há permanência em termos de língua, ou seja, esta é dinâmica e está em constante movimento. É compreensível que estes elementos não sejam tão perceptíveis, uma vez que se trata de fenômenos

graduais e lentos, além de não atingir as variedades linguísticas como um todo, mas apenas parcialmente e em determinadas estruturas.

O padrão de língua estabelecido socialmente, que tem como base a língua escrita, reforçada pelas instituições educacionais, é um grande obstáculo para o processo de mudança linguística, oferecendo a falsa noção de estabilidade linguística. No entanto, ao observar e comparar, por exemplo, o português arcaico e o português atual, é possível encontrar incontáveis diferenças – sejam elas lexicais, morfológicas, fonéticas, fonológicas, semânticas, pragmáticas sejam sintáticas -, aparentando se tratar de uma língua distinta. Ademais, quando um indivíduo escolarizado entra em contato com aqueles que não tiveram a chance de passar pelo sistema educacional, nota, de forma muitas vezes explícita, as variações linguísticas ocasionadas pela falta da escolarização e por outros fatores que perpassam o social, o político e o econômico. Essa alteração tem ocorrido no tempo presente, sendo definida como mudança em progresso.

Em *A Percepção da Mudança*, texto de Faraco (2008), observa-se que há uma distinção aparente entre as transformações pelas quais uma língua pode passar e as variações que podem ocorrer e resistir. Em primeira análise, é importante destacar que toda mudança advém de uma variação já existente, a qual se tornou tão recorrente a ponto de se consolidar, contudo não se trata de uma regra obrigatória, uma vez que as variações podem existir e perdurar por muito tempo, sem que necessariamente se transformem em uma mudança na língua. Os pesquisadores, para não deixarem surgir o questionamento de como sabem que se trata de uma mudança e não de processos de variação linguística, se baseiam nas informações que indicam o uso recorrente de determinada variação, além da análise dos dados diacrônicos da história de uma língua em seu contexto de fala.

O contraste entre língua falada e língua escrita é mais um fator que reitera a presença da mudança linguística. O prestígio conquistado na sociedade e seu respectivo controle, devido às instituições escolares, fazem com que a escrita se preserve por mais tempo do que a fala, uma vez que esta, em grande parte das vezes, não sofre monitoramento constante, ou pelo próprio falante ou pelos demais, o que possibilita a sua fluidez e o seu movimento em direção à mudança. A distinção entre essas duas formas de expressão da língua dá vez à dicotomia *certo x errado*. O julgamento de valor, ou mais diretamente o preconceito linguístico, advém da

importância social que a língua portuguesa escrita possui frente aos indivíduos – com destaque para os escolarizados -, o que fez com que se criasse um desprezo, errôneo e não embasado, pelas variações expressas verbalmente que destoavam do padrão normativo da língua.

A mudança de uma língua dificilmente ocorrerá por meio da língua falada por grupos socioeconomicamente superiores, pelo contrário, ela normalmente ocorrerá através das variações presentes nas classes socialmente desfavorecidas e à margem dos privilégios educacionais, culturais e políticos. Sendo assim, as alterações que surgem com a mudança são vistas como impróprias e com total desvalorização pelos grupos privilegiados. Dessa forma, o estigma direcionado à língua torna ainda mais lento e difícil o processo de mudança linguística efetiva. Logo, entende-se haver uma avaliação social e não um embasamento teórico sustenta o julgamento valorativo direcionado às variedades de uma língua. De modo geral, as variações representam o indivíduo como corpo social e linguístico, com estrutura e gramática próprias.

**(c) Norma:** O conceito de norma surgiu da necessidade de elevar e relevar a existência da heterogeneidade das línguas, uma vez que a ideia de língua única e homogênea perdurou por muitos anos e ainda perdura, tanto no meio científico quanto no social e político. Ainda há, prioritariamente no senso comum, aqueles que diferenciam variedades linguísticas e modelo de língua, como se se tratassem de assuntos distintos. Entretanto, o advento da Sociolinguística fez surgir diversos estudos baseados no tema, os quais têm atestado as variedades presentes no ambiente de fala, no âmbito da língua e também do social, da cultura e política.

Para Lucchesi (2004), a realidade da língua no Brasil “não é apenas variável, mas também polarizada, podendo-se definir nela dois grandes subsistemas, também eles heterogêneos e variáveis que defini como NORMAS” (LUCCHESI, 2004, p. 76), as quais dizem respeito à norma culta e à norma popular. No que diz respeito àquela, encontram-se situadas as classes média e alta brasileira; quanto a esta, destacam-se os que estão à margem da sociedade, os mais pobres.

Em 1950, Eugênio Coseriu fez surgir a definição de norma a fim de contrapor a escola estruturalista de Ferdinand Saussure, posto a dificuldade desta de compreender a heterogeneidade da língua que perpassa o indivíduo. Logo, a

Sociolinguística define norma como a presença e frequência dos usos da língua em um determinado ambiente de fala, ao demonstrar como as variedades linguísticas são sistêmicas e estruturalmente organizadas.

Marcos Bagno (2012), linguista de renome no que concerne à variação linguística, reitera que pode haver uma interpretação dupla quanto ao conceito de norma. Para a Sociolinguística, a definição se refere às variedades faladas por falantes de um local específico. Já para a gramática normativa, como o próprio nome indica, norma é o uso linguístico que, de certa forma, se sobrepõe socialmente aos demais tipos de expressão de uma língua, indicando superioridade e a única forma correta de utilizar a língua.

Esse prestígio está relacionado à língua falada pelas classes mais favorecidas socialmente e que possuem escolarização completa e poder aquisitivo alto. A esse modelo de língua, que passa a ser o mais valorizado, dá-se o nome de norma padrão ou variedade padrão. Abaixo será feito um aparato geral acerca da variação linguística e posterior mudança à que uma língua está sujeita no decorrer do tempo.

**(d) Identidade:** As variantes linguísticas podem ser definidas por meio do que Pagotto (2001) chama de *discurso da identidade*. Esta é situada nos trabalhos do variacionista Labov, ao falar a respeito das relações entre Martha's Vineyard, o local de pesquisa do linguista, os guetos que se formaram por meio do *apartheid* e a relação de contato entre um grupo de substrato e superstrato, em que este tem predominância na utilização de sua língua. Dessa forma, as relações de identidade dentro de um ambiente de fala se tornam relevantes quando elementos como classe, sexo, idade e escolaridade, por exemplo, não são suficientes para o estudo da variação e mudança.

Em 1963, Labov realizou um estudo na comunidade Martha's Vineyard, no Estado de Massachusetts, a qual por muito tempo se manteve isolada da costa da Nova Inglaterra. Ademais, sofreu as mudanças sociais vindas da invasão de veranistas do continente, que refletiram em alterações linguísticas de muito interesse para os linguistas.

Foi possível observar a variação nessa ilha ao analisar a pronúncia da vogal-núcleo dos ditongos /au/ - house – e [ay] – right. A pronúncia da vogal-núcleo foi

caracterizada como conservadora, não-padrão e estigmatizada. A variante trazida pelos invasores foi considerada a mais recente, inovadora e de prestígio. Este resultado só pode ser explicado por meio do encaixamento da variável na comunidade em destaque, que indicou que a variante conservadora é a de mais força dentro do ambiente de fala.

Os moradores da ilha passaram a ter ressentimento pela invasão dos veranistas e consequente exploração destes. Dessa forma, nota-se que as atitudes linguísticas são usadas para demarcação de espaço, atribuição de identidade cultural, entre outros. Além disso, o exagero na utilização da forma conservadora tornou-se ainda mais presente entre os jovens, principalmente entre aqueles que saíram e retornaram para a ilha. Logo, é nítido que o ditongo centralizado em Martha's Vineyard é um dos traços que define qual é a linha falada ali. Esse é mais um exemplo de que, sim, a língua pode ser um forte fator no momento de identificar um grupo, além do poder de delimitar as diferenças sociais presentes no seio de uma comunidade.

O processo de construir identidade é próprio do indivíduo, isto é, independe da relação que possui com os valores presentes em seu ambiente social. Sendo assim, a identidade e o sujeito reverberam ao mesmo tempo, em que aquela é formada a partir deste, por meio de ideologias e discursos que irão delimitar a posição do indivíduo. Como diz Pagotto (2001, p. 66), “pela voz do sujeito falante falam esses sujeitos, e a identidade é a própria interpelação do sujeito falante, levado a existir, a dizer eu para poder falar”.

O processo de identidade de um indivíduo, em consonância com a língua, surge dos significados sociais que se formam por meio das variantes existentes e são possíveis devido à colocação de um sujeito enquanto igual ou diferente ao outro. Essa relação perpassa o limite da enunciação e atinge o do discurso, que é fundado nas práticas sociais.

A pesquisa variacionista, no que concerne ao interno e ao externo da língua, por vezes considera, primeiramente, a língua em si, para depois tornar relevantes os fatores sociais. No entanto, se os fenômenos sociais são funcionais na análise das formas variantes, as categorias desse mesmo âmbito já se encontram na língua, e para que os falantes consigam compreender tal processo, deve-se perceber que a

questão não se relaciona ao pertencimento, mas, sim, à identidade dos informantes em determinado grupo. Dessa maneira, o trabalho metodológico deve considerar o que está além dos dados estatísticos, isto é, as vozes dos informantes que querem enunciar a sua própria identidade.

A pesquisa sociolinguística registra tais vozes, contudo essa captação não se pode dar apenas pelas boas relações, pois é justamente quando há alguma falha, como quando o linguista interpreta os dados do falante como não sendo de fato a idade, a faixa etária e a escolaridade corretas, que se torna possível identificar os índices mais relevantes no processo de identidade e a confirmação de que, na língua, a relação entre social e linguístico se dá em outra esfera.

Dessa forma, Pagotto (2001) afirma que há dois movimentos que criam a identidade, em que o primeiro é a identidade histórica, a qual é possível por meio de processos ideológicos, e o último diz respeito à passagem de posição de um sujeito ideológico, sendo a sua identidade a expressão de tais mudanças.

Feito esse percurso pelos elementos sociolinguísticos mais relevantes para o presente estudo, segue-se para a última etapa do capítulo metodológico, em que serão explanados o contato com os informantes, a forma pela qual se deu a coleta e de que forma os dados foram organizados para análise.

### **2.2.2. APLICAÇÃO – ENTRADA EM CAMPO E COLETA DE DADOS**

Devido ao cenário pandêmico que assolou o Brasil nos últimos dois anos (2020-2021), fazendo com que o isolamento social se tornasse uma necessidade geral, a pesquisa de campo proposta inicialmente para esta dissertação precisou passar por algumas modificações. As comunidades do Quilombo Remanescente Kalunga, através de regras governamentais, por mais de um ano ficaram sem receber qualquer indivíduo que não fizesse parte do agrupamento, pois há um grande déficit no âmbito de recursos da saúde para acolher os moradores que viessem a testar positivo para a COVID-19. Devido a isso, não foi possível realizar a coleta de dados com prazo suficiente para visitar as duas comunidades contempladas neste estudo. Dessa maneira, quanto à comunidade Vão de Almas, foram utilizados os dados recolhidos em 2017, em meu Trabalho de Conclusão de

Curso (ARAÚJO, 2017), os quais vieram de informantes idosos e analfabetos, tanto mulheres quanto homens, e estão disponíveis para visualização nos apêndices.

Faz-se importante mensurar a identificação dos participantes, as variáveis linguísticas e extralinguísticas de Vão de Almas que serão utilizadas para a análise e como se deu o processo de coleta das entrevistas no local. Nesse viés, destaca-se que a faixa etária escolhida para compor os aspectos extralinguísticos foi a dos idosos entre 60 e 80 anos aproximadamente, todos sem nenhum acesso à educação básica, sendo 06 do sexo feminino e 04 do sexo masculino, totalizando 10 informantes. Na tabela a seguir, observa-se o nome de cada um e sua respectiva idade.

**Tabela 01 – Informantes de Vão de Almas**

<b>Participantes</b>	<b>Idade</b>
Amância	A informante não se recorda da idade, mas estima-se que tenha entre 75 e 80 anos.
Brasilina	60 anos
Dirani	60 anos
Eva	78 anos
Getúlia (Dona Roxa)	65 anos
Jandira	77 anos
Ambrósio	O informante não se recorda da idade, mas estima-se que tenha entre 75 e 80 anos.
Faustino	60 anos
Isaías	75 anos
Nicanô	60 anos

Fonte: autoria própria, 2022.

As entrevistas ocorreram na moradia dos calungas de Vão de Almas, que me receberam com prontidão e dispostos a contribuir para o trabalho, e foram realizadas por meio de um pequeno gravador que não chegasse a inibi-los de

alguma maneira. Além disso, essas entrevistas foram realizadas individualmente, com exceção das que foram realizadas com o Sr. Ambrósio e Sr. Faustino, posto que os dois responderam, de forma conjunta, às perguntas feitas.

A fim de nortear os diálogos e torná-los mais centrados e constantes, foi elaborado um roteiro de perguntas direcionado a cada um dos informantes, com questões voltadas à própria comunidade, como agricultura, flora, fauna, festejos, e ao passado e ao presente deles, pois estes assuntos resgatam memórias e contribuem para que haja uma maior fluidez ao falarem e, conseqüentemente, faz com que políciem menos a própria linguagem.

Por conseguinte, no que diz respeito ao Vão do Moleque, destaca-se que este pôde ser visitado após a abertura do Sítio Histórico Kalunga para pesquisadores e afins. Acompanhada de um guia kalunga, adentrei as serras da Chapada dos Veadeiros mais uma vez, na garupa de uma motocicleta, para que pudesse chegar à comunidade de fala.

Conforme ia seguindo caminho para a moradia em que eu ficaria hospedada por alguns dias, fui passando em algumas casas onde seria possível coletar dados, sempre acompanhada de Diomar, guia morador da região e que conhecia todas as pessoas que nos abriram as portas. Nos dias posteriores, as saídas a campo começavam no amanhecer e por vezes terminavam à noite, tendo de atravessar o rio Paranã, um dos afluentes que abastece o Vão do Moleque, no escuro, acompanhados apenas de lanterna, uma vez que não há iluminação no local.

Os entrevistados de Vão do Moleque escolhidos para compor o *corpus* desta pesquisa também foram os idosos entre 60 e 80 anos, em que 05 são do sexo feminino e 05 são do sexo masculino, em um total de 10 informantes e todos igualmente sem terem tido nenhum acesso à instituição escolar. Abaixo, é possível visualizar o nome correspondente a cada ancião que aceitou contribuir para a pesquisa e a idade que possuem.



**Tabela 02 – Informantes de Vão do Moleque**

<b>Participantes</b>	<b>Idade</b>
Agripina	60 anos
Eleriana	82 anos
Francisca	65 anos
Otávia	60 anos
Liduína	60 anos
Isaurino	60 anos
Bruno	61 anos
Luís	72 anos
João Antônio	80 anos
José Marques	64 anos

Fonte: autoria própria, 2022.

Uma parte considerável das entrevistas foi realizada com mais de um participante ao mesmo tempo. Ao visitar o lar dos kalungueiros, eu encontrava mais de um possível informante no local, logo, para aproveitar o tempo disponível, iniciavam-se as entrevistas, por meio de gravador, em que concomitantemente os moradores iam participando.

Da mesma maneira que foi feito em Vão de Almas quanto à utilização de um questionário para guiar as entrevistas, ocorreu em Vão do Moleque. No entanto, um novo roteiro foi produzido com a intenção de abarcar novas e diferentes questões que não foram realizadas anteriormente, o qual pode ser encontrado ao final deste trabalho, juntamente com o roteiro feito em Vão de Almas.

De modo geral, faz-se relevante destacar que a escolha de informantes idosos, tanto em uma comunidade quanto na outra, está ligada ao fato de que pessoas mais velhas, em ambientes de considerável isolamento, como ocorre no Sítio Histórico Kalunga, possuem menos contato com outras cidades e outros indivíduos, o que faz com que determinados aspectos linguísticos, como os possíveis traços crioulistas, permaneçam em seu linguajar. Além disso, também foram escolhidos idosos e idosas que não têm nenhuma escolaridade, isto é, não

tiveram a influência das normas escolares em suas falas, o que poderia vir a retirar ou modificar estruturas linguísticas que eles carregam de seus ascendentes africanos.

Para discutir sobre a organização dos dados, reitera-se que as variáveis linguísticas escolhidas foram a concordância verbal, quanto ao preenchimento do sujeito e à redução do paradigma verbal, e a concordância nominal no âmbito da falta de marcação de gênero. Por seu turno, as variáveis extralinguísticas selecionadas para serem contrapostas foram o sexo e a localidade, uma vez que a faixa etária dos informantes é a mesma e o nível de escolarização igualmente.

Nesse sentido, é possível salientar que todos os áudios gravados nas comunidades kalungas foram detalhadamente transcritos a fim de que, *a posteriori*, pudesse ser feita a seleção dos fenômenos linguísticos escolhidos.

O programa estatístico selecionado para quantificar os dados foi o Goldvarb (2001-2005), aprendido por meio de um minicurso ofertado na Universidade de Brasília (UnB) pelas professoras Loremi Loregian-Penkal (Unioeste) e Ivelã Pereira (IFSC). Desse modo, foi necessário organizar e codificar todos os dados selecionados em planilhas do Excel, para que depois fossem elencados no programa. Com isso, foi possível obter todas as tabelas e seus respectivos resultados para a análise que será realizada no capítulo 4 desta dissertação, intitulado como Reminiscências Crioulizantes nas Variedades Kalungas.

Daqui em diante, o percurso se encaminha para a segunda área que norteia este trabalho, isto é, a Crioulística, de modo a compreender como surgiu essa ciência e de que maneira ela contribui para os estudos voltados ao contato entre línguas. Na literatura, serão mostradas diferentes teorias crioulísticas a respeito da formação do Português do Brasil, bem como comunidades brasileiras que carregam traços crioulizantes, o que permite a realização de um paralelo com a realidade sociolinguística dos kalungas de Goiás.

### **3. REVISÃO DA LITERATURA CRIOLÍSTICA**

---

*“Não há uma língua portuguesa, há línguas em português. A língua portuguesa é um corpo espalhado pelo mundo” (José Saramago)*

Neste terceiro capítulo, o intuito é pontuar sobre os aspectos da área científica na qual está inserida a questão maior que envolve o objeto dessa pesquisa, a Criolística. Serão elencados os conceitos relacionados a essa área de estudos, as principais obras existentes sobre a gênese e a natureza do Português do Brasil (PB) e as variedades kalungas, além das teorias que envolvem as diversas comunidades afro-brasileiras presentes no território brasileiro.

#### **3.1 ELEMENTOS DA CRIOLÍSTICA – CONTATO DE LÍNGUAS E SEUS RESULTADOS**

A área da Criolística surgiu devido à necessidade de se explicar por que a formação das línguas crioulas se dava de forma diferente das demais línguas, uma vez que aquelas tinham um grau elevado de variação interna, entretanto ainda assim possuíam muitas características em comum. Dessa forma, a língua passou a não ser mais vista somente como um organismo, mas, sim, como aquela que se forma através da relação com o meio social. No entanto, esse novo olhar exigiu determinadas mudanças de postura quanto aos estudos, isto é, os textos escritos passaram a ser ligados às produções orais, estas aos seus falantes e estes à historicidade, à sociolinguística, ao contexto multilíngue, ao contato de línguas e a outros.

A área científica da Criolística também surge da curiosidade de compreender o contato entre línguas expostas em diferentes territórios, devido aos processos de colonização pelos quais a humanidade passou e que resultaram no multiculturalismo que se consolidou em diversos locais do globo. Ademais, é importante ressaltar que a interdisciplinaridade é uma característica marcante dessa ciência, podendo trazer, por exemplo, estudos de Antropologia, História, Linguística Histórica, Sociologia e Sociolinguística. Esta, juntamente com a Criolística, encontra-se em relação mútua,

devido ao fator histórico social da língua e à nova forma de olhar os fenômenos diacrônicos e sincrônicos.

Um dos estudiosos pioneiros na área é Francisco Adolfo Coelho, português romanista, que, no final do século XIX, iniciou os estudos referentes aos fatores que possivelmente caracterizaram as línguas pidgins e crioulas, as quais tiveram os seus primeiros indícios de existência nos hieróglifos que foram achados no Egito antigo, sendo eles: um texto escrito em árabe rearranjado, que indicou um possível pidgin, e uma conversa em malaico-português, evidenciando uma provável língua crioula. Esses documentos teriam sido resultado do contato das línguas hamitas e semíticas, as quais teriam sido utilizadas nas rotas comerciais presentes no século XVI.

Entre os primeiros brasileiros a estudar o que seriam as línguas crioulas, encontra-se Serafim da Silva Neto, estudioso que ganhou destaque com a obra “Falares Crioulos”, escrita em 1949, a qual fez um recorte geral da Crioulística e contribuiu com os estudos da área que estavam sendo feitos naquele período.

Com base nas obras de Hugo Schuchardt e Adolfo Coelho, autores reconhecidos nos estudos crioulos e considerados os precursores da área, em 1950, Silva Neto escreveu o livro *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*, no qual já apareciam conceitos como “crioulos” e “semicrioulos” direcionados às variantes do PB faladas por negros, índios e mestiços, principalmente no período colonial do país. “Constitui-se, no primeiro século da colonização (1532-1632), na boca de índios, negros e mestiços, um falar crioulo ou semicrioulo” (NETO, 1950, p. 12).

No entanto, para o referido autor, a hipótese de formação de um crioulo ou semicrioulo só ocorreria como uma variante do português falado pelos povos presentes no período escravocrata, isto é, Silva Neto não comparava o PB com os típicos falares crioulos, como os de Cabo Verde, São Tomé, Ilha do Príncipe, ainda que reconhecesse as características em semelhança com os crioulos de tais localidades. Dessa maneira, levanta-se a hipótese de que, se houve um processo de criouliização ou semicriouliização no Brasil Colônia, logo se dissipou, devido à escolarização e à imitação linguística das classes altas, conforme relata Jorge Viana de Moraes (2017, página 188).

Hugo Schuchardt produziu uma extensa bibliografia relacionada à Crioulística, dedicou-se aos crioulos de base lexical portuguesa. Dentre tais obras, pode-se citar, por exemplo, *Kreolische Studien*, em que é abordado o “negro-português de S. Tomé”, a “língua de Benguela”, o “malaio-espanhol das Filipinas”, entre outros.

Há duas definições basilares quando o assunto são os estudos crioulos: pidgin e crioulo. A primeira é conceituada como uma língua de caráter veicular e emergencial, que teve origem a partir das relações comerciais realizadas em portos de embarques. Esse contato possibilitou a compreensão entre falantes que se encontravam em uma situação de multilinguismo.

Quanto à segunda definição, esta é o resultado da nativização do que antes havia sido uma língua pidgin, a qual resultou de um espaço plurilíngue e adveio do contato entre diversas etnias. Passa-se a ter uma língua crioula a partir do momento em que a criança de uma comunidade de fala nasce e se desenvolve no contexto em que a linguagem veicular é utilizada constantemente pelos adultos e, assim, torna-se a sua língua primeira e a de toda a população local. Nas linhas subsequentes, apresentam-se aspectos específicos desses dois tipos de formações linguísticas.

**Pidgin:** No momento em que passa a existir contato direto entre povos que falam diferentes línguas, surge uma língua auxiliar ou veicular para que consigam compreender uns aos outros, a qual passa a ser chamada de pidgin. Logo, para que se possa conceituar uma língua como pidgin, esta deve surgir de um contexto de multilinguismo. Robert A. Hall Jr. (1966 *apud* Couto, 1996, p.16) confirma que, para uma língua ser de fato pidgin, é preciso que duas condições sejam atendidas: a estrutura gramatical e a significativa redução do vocabulário, além da língua resultante não ser nativa para nenhum dos falantes.

Reitera-se que a redução da estrutura de uma língua é característica significativa de línguas emergenciais que são utilizadas em contextos específicos, como negócios comerciais e trocas mercantis.

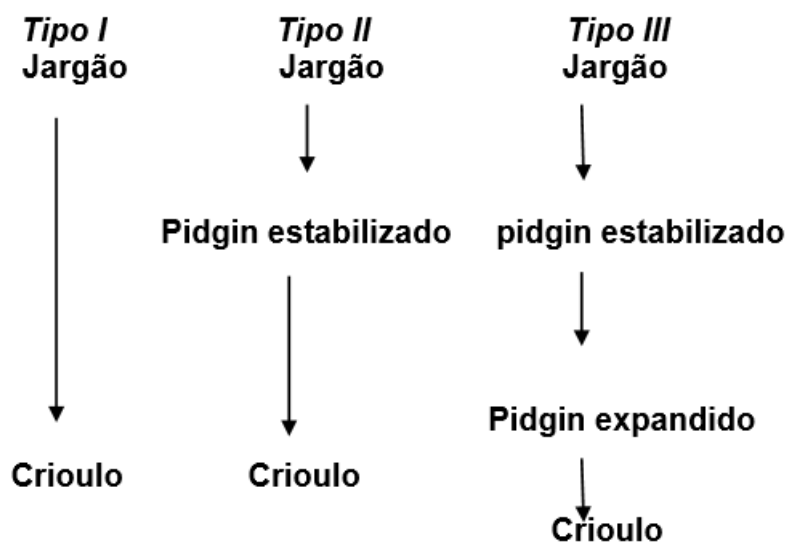
Para que possa se consolidar como pidgin, a língua terá de passar por um processo conhecido como pidginização. Em primeira instância, tem-se um pidgin instável chamado de jargão. Compreende-se por instável o fato de as estratégias utilizadas para a realização das funções intercomunicativas divergirem de pessoa

para pessoa, uma vez que a sociedade ainda não reconheceu nem presenciou a difusão das regras para a consolidação do pidgin. Em acréscimo, todo tipo de comunicação é estabelecido com imprevistos, e a utilização do léxico é de base superstratista - buscam-se e utilizam-se vocábulos das línguas dominantes, social e economicamente - e não há ordem sintática capaz de organizar os termos quando são proferidos.

Quando o jargão passa a se fortalecer, o pidgin é estabilizado. Seu uso restrito, devido à redução estrutural significativa, o fez “resultado desse processo que conseguiu autonomia como norma” (DELL HYMES *apud* COUTO 1996, p. 18).

Como é possível analisar na imagem abaixo, baseada no esquema proposto pelo linguista Hildo Honório do Couto, em *Introdução ao estudo das línguas crioulas e pidgins*, o pidgin pode passar por três diferentes fases de evolução:

### Quadro 3 – Fases de evolução do pidgin



Na primeira fase, o pidgin não passa por um processo de estabilização, pois logo se transforma em uma língua crioula. Na segunda, a língua veicular passa por um processo estável e, após, torna-se um crioulo. O pidgin não só pode chegar a um momento de estabilidade, como também expandir o seu uso de forma mais recorrente e virar crioulo.

De acordo com Couto (1996, p. 28), existem tanto critérios linguísticos quanto sociais na caracterização que se faz das línguas pidgin. Quanto aos fatores sociais, têm-se as seguintes regras:

- (i) o ambiente da língua deve ter mais de dois tipos de línguas ininteligíveis entre si, sendo uma de superstrato e a outra de substrato;
- (ii) a língua veicular tem de ter caráter transitório, isto é, não pode ser língua materna de nenhum falante que se encontra no ambiente estudado;
- (iii) o contexto no qual a língua se encontra deve ser precário, de modo que aponte para um espaço de acordos comerciais;
- (iv) a linguagem tem de ser momentânea, com intuito político e econômico, fazendo com que os usuários a deixem assim que não haja mais nenhuma serventia para os processos de comercialização. No âmbito linguístico, a estrutura gramatical do pidgin é drasticamente reduzida, contendo (i) poucos fonemas; (ii) estrutura silábica CV; (iii) falta de flexão e derivação vocabular; (iv) ordem dos constituintes estabelecida pelas funções sintáticas de cada elemento e (v) léxico mínimo. Assim, entende-se que a realização do pidgin só pode ser concretizada quando esses critérios são presentes, pois, caso contrário, o que se têm são apenas situações pidginizantes, como define Couto (1996, p. 29).

**Crioulo:** Conceituam-se as línguas crioulas por meio do contexto social, político e econômico no qual emergem e das semelhanças que possuem em sua estrutura linguística, uma vez que se formaram em situações específicas de interação.

Para uma parcela significativa dos teóricos que estudam esses processos, o crioulo é, universalmente, a evolução do pidgin, uma vez que se torna a língua materna de uma determinada comunidade linguística. Para Baxter e Lucchesi (1997), por exemplo, língua crioula é a que emerge de contextos linguísticos e sociais específicos, como o da colonização europeia e da escravidão, em que uma língua é adquirida com base em um modelo de segunda língua defectiva, irregular e

instável. Na grande maioria dos casos, no contexto da escravidão, a primeira geração de afroascendentes enfrentou uma situação que levou à utilização de uma segunda língua rudimentar, fragmentada e variável. Já não bastasse esta ter como alvo a língua dos dominadores, era também influenciada pelas línguas maternas de seus falantes (BAXTER & LUCCHESI, 1997, p. 69).

Conforme dito anteriormente, grande parte dos contextos sociais em que as línguas crioulas emergiram teve a colonização e a mão de obra escrava como vetores. Os cativos não tinham um contato estreito com os falantes da língua do colonizador, entretanto, o mínimo contato já teria contribuído para a suposição de que os dominados adquiriram traços da língua dominante. Assim, as crianças que nasceram nesse cenário tinham contato com a língua nativa dos pais e eram expostas à segunda língua rudimentar. Devido ao seu uso social, esta se tornou a primeira língua da nova geração do ambiente, tornando-se, então, uma língua crioula.

Adolfo Coelho (1967, p. 30), um dos pioneiros da Crioulística, diz que

(...) diversas particularidades características dos dialectos creolos repetem-se no Brazil; tal é a tendencia para a suppressão das fórmãs do plural, manifestada aqui em que quando se seguem artigo e substantivo, adjectivo e substantivo, etc., que deviam concordar só um tema o signal de plural.

Guy (1981) igualmente afirma que línguas como o afro-cubano e o cabo-verdiano são crioulos que possuem o traço de pluralidade na primeira posição do SN. No muntu-bantu, encontra-se “uomi-uzomi”, o que corresponde à “o home – os home” em português. Dessa forma, pode-se observar a proximidade da estrutura morfológica das línguas citadas, no que diz respeito ao traço da concordância nominal de número. Observe, abaixo, um exemplo de falta de concordância de gênero encontrado no crioulo da Guiné-Bissau e que também pode ser visto no português falado nos interiores do Brasil:

---

**I tene un fiju femya bonitu. Tem uma filha bonita. (lit. Tem um filho fêmea bonito.)**

---



Tal fenômeno demonstra que houve perda morfológica na flexão da língua de superstrato, sem que esta fosse retomada na língua crioula que se formou por meio do contato. No entanto, aspectos como a marcação de tempo, modo e aspecto do verbo são, sim, reconstituídos, como se pode observar no exemplo retirado do crioulo português de Malaca falado no Sudeste Asiático.

---

*yo ja kumi eu comi / olotu lo kumi eles comerão eles comeriam*

---

A serialização verbal também é mais um dos processos de reconstituição gramatical presente na formação dos crioulos. Com base em uma frase retirada do crioulo português da ilha de São Tomé, observe:

---

*Sela bo da-m jelu nga po kopla pichi da bo. Se você me der dinheiro, eu posso comprar peixe para você.*

---

A forma do verbo “dar” funciona como preposição de dativo, da mesma maneira que ocorre no Português Brasileiro com as preposições “a” e “para”. Como complemento, reforça-se o fato de que há ausência quase total de morfologia derivacional e flexional nas línguas crioulas; não há marcação de artigos definidos e indefinidos; a redução ou eliminação das flexões nominais e verbais é constante e as regras de concordância variam consideravelmente. Todas essas características são recorrentes no PB falado nas comunidades afro-brasileiras espalhadas pelo Brasil, como será possível observar no decorrer da pesquisa.

Os conceitos de pidgin e crioulo apresentados acima são basilares para o entendimento do que norteia a Crioulística e de como esta é estabelecida dentro dos estudos linguísticos. Sendo assim, no subitem 3.2 serão elencadas as obras referentes ao tema aqui abordado, mais especificamente as teorias relativas ao Português Brasileiro, dentre as quais estarão a extensão de pidgin e crioulo, isto é, pidginização e crioulição, respectivamente, além de outras teorias que interessam para o estudo em desenvolvimento.

## **3.2. OBRAS RELACIONADAS AO TEMA**

Nesse item da dissertação, serão abordadas, em 3.2.1., as principais teorias que envolvem a formação do Português Brasileiro, com o intuito de compreender de que forma a língua é vista e estudada pelos linguistas no mundo e no Brasil. A *posteriori*, serão apresentadas, em 3.2.2., as comunidades afro-brasileiras mais relevantes para se observar os traços vindos das línguas africanas, podendo, ou não, serem caracterizadas como de caráter crioulo.

### **3.2.1. TEORIAS SOBRE O PORTUGUÊS BRASILEIRO (PB)**

Dentre as teorias a respeito de como se deu a formação do Português Brasileiro, algumas foram escolhidas para compor o presente estudo, sendo elas: (a) universais linguísticos, (b) deriva secular, (c) transmissão linguística irregular, (d) contato de línguas, (e) criouliização e (f) semicriouliização, expostas a seguir.

#### **a) UNIVERSAIS LINGUÍSTICOS**

A teoria dos universais linguísticos tem origem na perspectiva de mudança linguística assumida pelo Gerativismo. Os estudiosos desta área acreditam que os seres humanos, na fase da infância, constroem a sua gramática por meio do que escutam – chamados de dados linguísticos primários – e através do que já possuem internamente, isto é, dos princípios da Gramática Universal (GU). O acesso à gramática dos demais falantes que se encontram ao redor não é considerado, conseqüentemente a base para as conclusões às quais os gerativistas chegam são os citados acima: dados primários e princípios universais.

Sendo assim, a GU caracteriza uma noção de como se dá a língua humana e demonstra o que varia e o que permanece estável por meio dos parâmetros e dos princípios. Estes representam os mecanismos mentais dos falantes quando formam uma sentença, ou seja, levantam hipóteses daquilo que é inato e predeterminado; já aqueles definem qual é o espaço entre as variações de uma língua que são determinadas pelas opções da GU. Dessa forma, a partir do valor dado a um parâmetro, constituem-se as diferenças entre dois sistemas da gramática, que interagem com a estrutura hipotética da Gramática Universal.

Ainda que as propriedades da GU sejam constantes e assim permaneçam, os dados linguísticos primários se modificam, e, dessa maneira, o *input* para uma nova

geração pode ser diferente nas posteriores. A interação entre as propriedades da GU e o ambiente gera, conseqüentemente, a gramática a ser adquirida, e faz-se importante ressaltar que o meio de fala é afetado com frequência, devido, por exemplo, às mudanças sociais, pragmáticas e culturais. Ao saber disso, chega-se à conclusão de que a mudança é inevitável.

A área da Paramétrica elencou algumas diferenças sintáticas existentes entre duas línguas, no âmbito da sincronia, uma vez que a diacronia é natural por si só. Sendo assim, existem três aspectos relevantes: (1) os valores dos parâmetros são discretos; (2) ao se falar em mudança de valor de um parâmetro, nota-se que a mudança é significativa e (3) a mudança ocorre internamente, sem que dependa de fatores sociais, culturais ou históricos do falante.

No que concerne à noção de crioulo na perspectiva dos universalistas, destaca-se que estes consideram que raras características foram de fato tomadas do português, com número reduzido e valor semântico expandido, assumindo, em muitos momentos, um valor de caráter universal.

No âmbito da crioulogênese, as mudanças que foram motivadas internamente parecem estar reproduzindo *inputs* reestruturados, advindos tanto da língua de substrato quanto da língua de superstrato, que foram submetidas a processos universais de aquisição da linguagem. O fato de haver restrição na habilidade dos falantes processarem o *input* da L2 levou aos processos de redução e simplificação. Contudo, todas as formas da L1 envolvidas no surgimento das línguas crioulas são disponíveis ao indivíduo, caso este precise para enfrentar o limite imposto pela língua alvo.

Ao encontro com as informações citadas acima, há análises outras que, descritivamente, observam as estruturas dos crioulos com base em mecanismos inatos da faculdade humana da linguagem. Determinadas características gramaticais presentes nas línguas crioulas e ausentes nas línguas de substrato e superstrato podem encontrar respaldo na criatividade do falante ou nas mudanças internamente motivadas. Dentre as correntes universalistas, para este caso, pode-se citar a teoria do Bioprograma, o qual propõe que os crioulos teriam surgido da criação infantil, após ter adquirido um pidgin incompleto, desenvolvido, no período de colonização, pelos pais ou parentes mais velhos (BICKERTON, 1981). Assim, levanta-se a

hipótese de que as crianças tiveram acesso a um código deficitário que foi transmitido pelos adultos que quase não tinham contato com os falantes nativos da língua de superstrato. Consequentemente, o *input* recebido veio com carência de estruturas capazes de criarem uma nova língua completa.

## **b) DERIVA SECULAR**

Esta é uma das principais vertentes da Sociolinguística que contesta a existência de um processo de crioulização em uma das fases do Português do Brasil. Há dois principais argumentos, de caráter extralinguístico, utilizados para justificar tal premissa, sendo eles: (1) a formação e o uso da língua geral, de base tupi, por um grande período no Brasil Colônia, tanto por índios quanto por africanos. Não há nenhum registro que conteste a afirmação de que os primeiros ascendentes de africanos só falavam esta Língua geral; e (2) o fato de que os africanos, de diferentes etnias, não se misturavam, havia, na verdade, uma concentração maior de iorubá na região da Bahia e bantu nos demais estados, o que, de acordo com Naro, não favoreceria a existência de um crioulo.

Naro e Scherre (2007) mantiveram e ainda mantêm os estudos direcionados para a concepção derivista, e não ao contato de línguas, com a afirmação de que as variações do Português Popular Brasileiro (PPB) vieram de outras variedades que já existiam no português arcaico, consequentemente a repetição de tais aspectos teriam ocorrido no Brasil. Sendo assim, segundo Melo (1946), a presença dos africanos no Brasil, com suas respectivas e diversas línguas, apenas impulsionou um processo que já é próprio e interno da língua, isto é, as tendências latentes da Língua Portuguesa, em sua deriva. Este conceito foi dado por Sapir, e, com base nele, Melo (1946) reitera que os ditos traços crioulizantes já existiam nos textos românicos, por exemplo, pertencendo a uma fase arcaica da língua.

Ademais, os estudos acima corroboram com a informação de que os dados tidos como de origem crioula são poucos, e que há outras forças de maior impulso que influenciaram na formação do Português Popular (PP), vindas principalmente da Europa. Além disso, utilizam o argumento de que os portugueses, antes de pisarem em terras brasileiras, já tinham tido contato com diversos outros povos pelo globo, como os países de origem árabe e africana. Por exemplo, as explorações na África

Ocidental deram vazão ao que os colonizadores chamaram de “língua de preto”, que passou a ser chamada de “língua de reconhecimento” anos à frente.

Um dos pontos utilizados pelos estudiosos crioulistas é o espaço geográfico em que as línguas estiveram presentes – onde havia um maior contingente de africanos poderia, hoje, ter resquícios e traços da influência das línguas que lá eram faladas, e assim se poderia falar de uma origem crioula. No entanto, Naro e Scherre (2007) não consideram essa possibilidade, dizem que os locais onde havia concentração de escravos africanos, nos dias atuais, não têm nenhum indício de natureza crioula, a menos que se fale das comunidades rurais isoladas.

A falta de concordância, com destaque para a nominal, é um dos principais traços citado como de influência africana, contudo esse mesmo aspecto pode ser encontrado na fala popular do Português Europeu (PE). No que diz respeito à falta de concordância verbal, esta, para Naro e Scherre, é somente fonológica. A título de exemplificação, tem-se: o plural do verbo “dormir” (*dormem*) se reduz a *dorme*. A hipótese é de que pode apenas ter havido a perda da nasalização da vogal final não acentuada.

No PE, encontra-se o enfraquecimento do –S de maneira geral e a queda do –S final em determinados contextos específicos. O –S enfraquecido é pronunciado diante de consoante surda e ao final de vocábulos, primordialmente no centro e no norte de Portugal. Logo, conclui-se que a queda do –S final, no Português do Brasil, pode ter sido iniciada no português dialetal europeu, o qual estava dando continuidade à deriva pré-românica, segundo Scherre e Naro.

Outrossim, esta mesma omissão da nasal final também pode ser encontrada em textos portugueses medievais. No latim clássico, a nasal final era enfraquecida e só foi resgatada na fase da língua clássica escrita. Dessa forma, pode-se perceber que existe uma origem europeia na redução dessa concordância com os verbos, sem que haja quaisquer influências externas à língua, sejam elas ameríndias sejam africanas.

Além disso, a omissão da nasal final é frequente em textos medievais portugueses e até em latim clássico a nasal final era fraca, a qual só foi resgatada durante a fase da língua clássica escrita. Logo, há uma origem europeia da redução da concordância verbal, sem qualquer influencia exterior – ameríndia ou africana.

Para os sociolinguistas derivistas, este, mais uma vez, nada mais é do que o processo evolutivo e natural da língua. De acordo com Naro e Scherre (2007, p. 47):

Se existiu uma verdadeira língua crioula, caracterizada como sendo de “léxico português e gramática africana”, ela cedo se evaporou, sem deixar rastros na documentação. Sua possível influência no desenvolvimento do português do Brasil seria indistinguível da de outros eventuais pidgins ou crioulos de base europeia. (NARO, SCHERRE, 2007)

Ainda a favor da Deriva Secular, Tarallo (1996) diz que a mudança linguística que influenciou o Português Popular Brasileiro se forma por meio de aspectos que não são possíveis de caracterizar a crioulação, mas, sim, as diferenças entre dialetos. O autor defende, ainda, que igualmente não existe o processo de descrioulização – quando uma língua dita crioula passa a ir em direção à norma de prestígio na sociedade -, pois o PB não está se igualando ao PE:

Com base no que já se conhece até hoje sobre a história externa do PB, pretendo descrevê-lo como uma língua do tipo misto: uma língua que, absurda, inesperada e estranhamente, compartilha propriedades com línguas não relacionadas, quer crioulas ou não, e que está se distanciando do superstrato original: PE. (TARALLO, 1996, p. 38)

Sendo assim, de acordo a teoria em análise, é provável que a língua portuguesa já tivesse, internamente, o novo sistema analítico, antes mesmo de sair da Europa e adentrar tantos outros países, entre eles, o Brasil. Conseqüentemente, as mudanças no PB surgiram naturalmente, como a variação na concordância verbal e nominal (NARO; SCHERRE, 2007, p. 155). Essa hipótese é possível devido à deriva secular, que vem desde as línguas românicas e indo-europeias, direcionando-se para a uniformização da morfologia, restando somente as irregularidades mais visíveis.

### **(c) CRIOULIZAÇÃO**

Em 1880, Adolfo Coelho levantou a hipótese da crioulação, ao comparar o Português do Brasil com os crioulos de base portuguesa, sendo chamados de dialetos do português europeu. Para Silva Neto (1950), houve, no país, apenas episódios de línguas africanas, crioulas e semicrioulas, os quais eram um tipo de deformação e simplificação do português.

O teórico Guy (1981) observou as distinções entre o PPB e o PP (Português Padrão) e chegou à conclusão de que tais diferenças não podiam ter vindo apenas

de uma evolução natural da língua, mas, sim, de um possível processo de crioulização que teria acontecido no passado, deixando resquícios na atualidade. O embasamento que levou em consideração diz respeito à morfossintaxe da língua, principalmente quanto à variação da concordância de número entre sujeito e verbo e entre substantivo, adjetivo e artigo.

Lucchesi (2019) diz que, para haver crioulização, “é preciso que haja uma ruptura radical na transmissão da língua do grupo dominante para o grupo dominado” (LUCCHESI, 2019, p. 229). Para que isso ocorra, o grupo de substrato deve estar em situação de isolamento e, para se comunicar, uma nova língua é criada. No Brasil não houve um processo de crioulização completo, mas não se pode negar a possibilidade que existiu.

Dessa maneira, observa-se que Lucchesi é do ponto de vista que existiu uma fase da Língua Portuguesa que passou pelo processo de crioulização. Como já dito anteriormente, existiu uma transmissão linguística irregular leve na formação do PB, posto que não houve uma geração de falantes com um crioulo legítimo como língua. Entretanto, a influência do contato com os africanos no sistema gramatical do Português do Brasil é inegável, principalmente quando se consideram as regiões isoladas e com histórico de presença afro. Sendo assim, não há evidências suficientes que atestem a presença de língua crioula no Brasil, como ocorreu, por exemplo, no Caribe, local que também teve um grande contingente de escravos, mas há indícios que evidenciam traços crioulizantes no PB.

Talvez surjam dúvidas quanto ao fato de ter tido um crioulo no Caribe e não ter ocorrido o mesmo no Brasil, ainda que o contexto social tenha sido o mesmo: escravatura. A primeira explicação é que, no território brasileiro, muitos escravos se encontravam em grupos pequenos nas plantações; já no Caribe, as plantações eram diversas e grandes, então o número de escravos também era maior, cenário que possibilitou a criação de uma língua crioula. Além disso, o acesso à língua de superstrato, no Brasil, era maior do que no Caribe – onde os africanos eram mais isolados e tinham pouco contato com os seus senhores.

A mestiçagem é o segundo tópico para explicar a ausência da crioulização no Brasil e a presença desta no Caribe. Ao nascerem filhos de escravas com homens brancos, havia mais chances de as crianças ascenderem na sociedade da época,

pois a aceitação seria maior. Com isso, o contato com a norma culta se tornava um fato, principalmente por conta da inserção dos filhos mestiços na escola, o que pode ter diminuído as possibilidades de surgir uma língua crioula.

Quanto ao Havaí, este foi o cenário do processo de crioulização mais recentemente estudado no meio acadêmico, devido à cultura da cana-de-açúcar, no século XIX. Tal fato provocou a vinda de muitos trabalhadores, que vieram de países como Japão, China, Coréia, entre outros, e adquiriram precariamente o inglês falado na região, fazendo com que alguns vocábulos fossem adaptados à estrutura da sua língua nativa. Chamada de linguagem emergencial, esta passou a ser o veículo de comunicação entre os imigrantes, o que primeiramente fez surgir o pidgin inglês do Havaí, muito diferente da língua materna que surgiu com os descendentes dos imigrantes, a qual possuía uma gramática também diferente da língua inglesa, com ausência de marcadores de tempo, modo e aspecto e de orações relativas. Assim, essa nova gramática foi denominada de crioulo inglês do Havaí, pois emergiu do processo de crioulização já conhecido e estudado anteriormente neste trabalho.

#### **(d) SEMICRIOULIZAÇÃO**

John Holm, um dos principais teóricos quando o assunto é semicrioulização, resgastou este termo de Serafim da Silva Neto, em 1950, ao postular que o português, no Brasil, devido ao contato de línguas, teria vivenciado um processo de reestruturação parcial da estrutura gramatical, ao se apoiar na análise de dados comparativos de diversos crioulos de base ibérica. Este conceito sistematizou, em 2004, o que teria acontecido no Brasil, nos Estados Unidos, no Caribe, na África do Sul e em outras localidades.

Além disso, o referido autor fez um estudo de caráter comparativo entre as expressões idiomáticas do PPB e das línguas crioulas e africanas. De acordo com Holm (1994), tal estudo comparado atesta a relação entre as expressões do PPB e das línguas africanas e crioulas.

Há uma oposição entre os conceitos de crioulo e semicrioulo. Este diz respeito a um estágio de preparo para a chegada do crioulo, isto é, uma língua mista. Afirma-se que não houve língua crioula no Brasil, mas, sim, semicrioulos, pois



o que ocorreu foi uma simplificação da Língua Portuguesa (LP). Como o sistema gramatical da LP não internalizou os traços africanos e do contato não resultou uma fusão entre culturas, houve apenas assimilação, fato relacionado aos semicrioulos e não aos crioulos.

É consistente com o crescente consenso de que o PVB é um semicrioulo, ou seja, uma língua que resultou de um prolongado contacto entre uma língua crioula e uma não-crioula. (HOLM, 1994: 59 *apud* BONVINI, p. 19)

### **(e) TRANSMISSÃO LINGUÍSTICA IRREGULAR**

Antes de definir Transmissão Linguística Irregular, faz-se importante compreender a criouliização prévia, termo advindo de Gregory Riordan Guy, o qual definiu o PPB como uma língua marcada por traços presentes nas línguas crioulas, como, por exemplo, “na morfologia, redução de vários tipos, perda de pronomes átonos; na sintaxe, falta de concordância; na fonologia, redução de codas” (GUY, 2005, p. 22). Uma das justificativas do autor para a hipótese de influência das línguas africanas no PB diz respeito à falta de concordância no sintagma nominal e no verbal.

Logo, compreende-se que muitas características do Português Popular Brasileiro são advindas de reduções tanto fonológicas, morfológicas quanto sintáticas. Guy se apoia nas evidências linguísticas, sem, contudo, deixar os fatores históricos de fora da hipótese da criouliização prévia do PB, posto que considera a grande quantidade de escravos que estiveram no Brasil Colônia. É importante destacar que a distribuição dos grupos linguísticos africanos pelo país não se deu uniformemente, uma vez que existiam muitos de descendência iorubá na Bahia e quimbundo no Rio de Janeiro, por exemplo. Esse espalhamento deu vez à criação de comunidades de fala pequenas e temporárias que deram continuidade ao uso das línguas africanas que chegaram ao Brasil por um determinado período de tempo.

Há, ainda, duas prováveis evidências históricas para atestar a existência breve de uma língua crioula no Brasil. A primeira ocorreu com a vinda de fazendeiros da ilha de São Tomé, os quais trouxeram africanos para servirem como mão de obra escrava. A segunda tem a ver com o Papiamento, língua crioula falada

em Aruba e Curaçao, que provavelmente foi levada pelos holandeses e seus respectivos escravos que foram expulsos da região Nordeste do Brasil.

Mattos e Silva (2006) contestam a hipótese de Guy, considerando-a muito generalizante para falar sobre as origens e formação do Português do Brasil. Naro e Scherre (2003) consideram difícil delimitar o conceito de criouliização, pois, para eles, muitas vezes pode ser confundido com “pidginização”. Dessa forma, considerando reflexões sociais e comunicativas para a formação de crioulos, os estudiosos citados dizem ser impossível falar em criouliização prévia no Brasil. Ainda que o contexto, principalmente histórico-social, fosse propício para a formação de um crioulo, não é possível identificar a origem de tal fenômeno ou mostrar qual gramática passou pelo processo de simplificação, uma vez que, na fase do pidgin, a língua de superstrato oferece o vocabulário, mas não obrigatoriamente a gramática em si.

Sabe-se que a sociedade brasileira se formou em condições históricas particulares e específicas, no entanto essas não foram capazes de fazer com que o PB passasse por um processo duradouro de criouliização, ainda que houvesse coincidências entre o período colonial brasileiro e algumas comunidades do Caribe com caráter agroexportador, nas quais se encontram grande parte das línguas crioulas conhecidas atualmente.

Contudo, essas mesmas condições históricas tornaram possíveis as alterações feitas pela aquisição defectiva do português como segunda língua pelos índios e africanos colonizados, adentrando a estrutura do PB. Sendo assim, a formação do Português Brasileiro deve ser vista como um processo de transmissão linguística irregular, de tipo leve, isto é, que não se consolidou em uma língua crioula – como ocorre com as transmissões linguísticas irregulares de tipo radical (LUCCHESI, 2004).

A definição de *transmissão linguística irregular*, dada pelo teórico Dante Lucchesi, surgiu para caracterizar o contato linguístico entre diversos e diferentes povos no decorrer da história mundial, entre os séculos XVI e XIX, com o advento da colonização europeia na África, Ásia, América e Oceania.

Quando há duas ou mais línguas em interação, naturalmente uma irá se sobrepor à outra. Nesse processo, a língua falada pelo grupo dominante, chamada

como língua de superstrato, ao se impor, faz com que os falantes das outras línguas a aprendam. Contudo, esse aprendizado é deficitário, pois as condições do ambiente não são favoráveis a uma aquisição plena e completa. Devido a este fato, surgem variedades defectivas de segunda língua que, ao serem direcionadas para a aquisição linguística de novas gerações, passam a ser aprendidas e as línguas nativas vão sendo deixadas de lado. Tal processo é conhecido como *nativização da língua dominante* e não ocorre de maneira regular, uma vez que os dados linguísticos aos quais as crianças são expostas para o desenvolvimento da língua materna vêm de variedades da segunda língua aprendida pelos adultos das demais línguas.

O percurso linguístico citado acima difere da chamada transmissão geracional normal das línguas humanas, na qual os dados linguísticos são fornecidos às crianças por meio da língua materna dos pais, e não de uma segunda língua defectiva – como ocorre com a nativização. Sendo assim, a transmissão linguística irregular pode levar à criação de uma nova língua na história, como uma língua crioula, ou simplesmente à formação de uma variedade da língua dominante, a qual não deixa de ter processos de mudança e variação que foram ocasionados pelo contato entre línguas.

Mesmo que esse processo não ocorra com uma intensidade capaz de fazer surgir um gramática totalmente nova e original na língua materna de uma geração, conforme ocorre nas línguas crioulas, traz alterações significativas na gramática das variedades formadas. Ao pensar que as variedades que passaram pela transmissão linguística irregular foram e são hoje faladas por uma parte relevante da sociedade brasileira, o mínimo esperado é que tal processo estivesse no cerne das pesquisas sobre a história linguística do Brasil. Entretanto, não é a realidade dos estudos voltados ao estudo da língua, pois grande parte das pesquisas sobre a história do PB sequer cita o contato entre línguas, ainda que tenha a consciência da presença massiva de índios e africanos no território brasileiro.

Ao perceber a relevância do contexto sociohistórico para a compreensão linguística, é que o estudo se deteve também na análise da transmissão linguística irregular, e não somente na deriva secular ou nos universais linguísticos, por exemplo.

Isto posto, Lucchesi (2004) levanta a hipótese de que:

(...) os processos crioulizantes no PPB ocorreram através do contato entre o português europeu (PE) com as línguas indígenas e africanas durante o período de escravidão. Com essa influência das línguas africanas teria havido um processo de crioulização seguido de um processo rápido de descrioulização (GUY, 2005, p. 33-34). Sem evidências de uma língua crioula brasileira, Lucchesi (2001; 2004; 2009a; 2015; 2019) caracteriza esse processo como transmissão linguística irregular (TLI).

Com vistas a compreender quais são os espaços físicos em que a TLI mais se manifesta, citam-se as comunidades rurais afro-brasileiras isoladas de contato constante com outros povos. Estas são um espaço de grande valia para a pesquisa linguística que pretende analisar os rastros deixados na estrutura gramatical da língua devido ao contato, uma vez que os efeitos da TLI na gramática seriam mais visíveis nesses ambientes, devido à junção das condições históricas em que puderam ser formadas e o isolamento com o qual convivem.

#### **(f) CONTATO DE LÍNGUAS**

Faz-se necessário destacar que, anterior ao contato entre línguas, houve o contato entre diferentes povos e culturas. Assim, eram utilizados gestos a fim de estabelecer um primeiro contato entre os portugueses que chegaram ao Brasil e as populações nativas que já habitavam a região. Havia uma vontade, de ambos os lados, de construir um processo de comunicação, logo, deveriam se fazer entender.

Foi desse contato inicial que começaram a surgir as primeiras variedades da junção de línguas que poderiam resultar em jargões, e, caso estes seguissem se desenvolvendo, poderiam passar por um processo de pidginização e posterior crioulização. Destaca-se que o estudo referente ao contato linguístico é visto pela perspectiva da oralidade, uma vez que esta é fluida, mutável e conseqüentemente mais difícil de ser documentada e recuperada no decorrer do tempo.

Dito isso, para melhor compreender como se deu a formação do Português do Brasil, é essencial conhecer quais aportes linguísticos contribuíram para esse processo, sendo eles o indígena e o africano. Quanto ao primeiro, salienta-se que uma das primeiras publicações que relatou a respeito dos jargões utilizados na costa do Brasil, entre europeus e indígenas, foi feita por Antônio Pigafetta e publicada em

Veneza, no ano de 1536. Nesse documento, o autor fez menção a algumas palavras referentes à alimentação e aos objetos, o que leva a entender que as interações linguísticas, no âmbito comercial, eram precárias. Levanta-se a hipótese de que existiam poucas estruturas sintáticas e o léxico fazia referência apenas aos atos comunicativos de relevância para a atividade comercial desenvolvida.

Com o passar do tempo e do contato, surgiu a conhecida Língua Geral, de base tupi-guarani, falada na maior parte do território brasileiro até o século XVIII. Após essa data, Marquês de Pombal interviu e decretou que o português passaria a ser a língua oficial no Brasil. No entanto, na Amazônia, a Língua Geral permaneceu anos à frente, fazendo com que se formasse uma variedade chamada de *nheengatu*, a qual ainda hoje é falada em locais específicos da área, principalmente nas margens do Rio Negro.

No que diz respeito ao aporte africano, este passou a ser trazido para o país por volta de 1538. A estimativa é que, nos 300 anos de escravidão no Brasil, estiveram no país cerca de quatro milhões de escravizados vindos da África. Dois principais troncos linguísticos aqui estiveram: o afro-asiático e o congo-cordofiano. O primeiro foi pouco difundido, estando mais presente no território baiano; já o segundo teve grande importância e a maioria dos africanos pertencia a ele, falando as línguas da família níger-congo, representada pelos ramos kwa e bônue-congo. Do primeiro ramo, vieram as línguas ewe, fon, mahi; do bônue-congo, chegaram as línguas banto, que eram representadas por falantes de quicongo, umbundo e quimbundo, de acordo com Heliana Mello (2011, p. 31).

Na literatura referente à vinda dos africanos para o Brasil, há menção de que vieram escravos trazidos de Portugal que já chegaram no território sabendo falar um tipo de português, devido ao contato prévio com os senhores. Além disso, fala-se sobre os senhores de Engenho da Ilha de São Tomé, que teriam trazido os seus próprios escravos, os quais já falavam um tipo de crioulo com base lexical portuguesa. Havia, também, uma classificação quanto ao desempenho da língua portuguesa falada pelos escravos. Aos que não sabia se expressar de forma compreensiva na língua, era dado o título de *negros boçais*; os que possuíam um certo grau de proficiência eram nomeados de *negros ladinos*.

Em síntese, o Português Popular do Brasil (PPB) sofreu mudanças linguísticas significativas por meio do contato estabelecido com os indígenas e com os africanos que chegavam no Brasil para serem escravizados, os quais aprendiam o idioma do território através, por exemplo, da relação com os senhores, com outros escravos que já se encontravam no território e com a língua que era passada entre diferentes gerações de filhos dos senhores com as escravas, os chamados mestiços.

O principal modelo para a nativização do português entre aqueles que descendiam dos escravos foi a língua aprendida nas situações precárias em que viviam no Brasil colônia; a língua que ligava escravos, capatazes, senhores e escravos de etnias distintas (LUCCHESI, 2001, p. 101).

Entre os séculos XIX e XX, muitos imigrantes adentraram a Terra Brasilis, sendo de diferentes etnias. O primeiro contato linguístico que tiveram foi com o Português Popular (PP) falado por capatazes e ex-escravos. Esses imigrantes rapidamente passaram a ocupar o topo da estrutura da sociedade, fazendo com que as estruturas do falar popular chegasse aos locais em que a norma culta era falada. A proximidade entre norma popular e culta se deu da seguinte forma:

O princípio geral da linha contatista é o de que, quanto menos contato com a língua dominante, mais chance de haver criouliização, e quanto mais contato menos chance de haver criouliização, como foi o caso do Brasil, onde esse processo pode ser denominado como transmissão linguística irregular (TLI) leve. Lucchesi (2019) destaca ainda que, embora haja algumas evidências de um possível crioulo formado principalmente no Nordeste brasileiro, sua expansão não foi representativa. (LUCCHESI, 2019, p. 230)

Ainda que haja fundamentação teórica, dados históricos e empíricos, a pesquisa a respeito da relevância do contato de línguas na formação do PB ainda possui resistências e empecilhos. Grande parte dos obstáculos para o seu desenvolvimento vem da tradição formalista, no início da Linguística Moderna, no momento em que o teórico Saussure afirmou que a língua deveria ser estudada levando em consideração apenas os seus aspectos internos, desconsiderando o extralinguístico. Contudo, esta dissertação tem justamente o intuito de atestar, por meio de outros referenciais teóricos e dados a serem coletados, que, sim, o contato entre línguas foi um fator de suma relevância para a variação da Língua Portuguesa hoje estudada – o PB.

Perpassar cada uma das teorias desenvolvidas acima é não fechar o leque de possibilidades de se entender o fenômeno de criação de uma língua, ainda que o trabalho tenha os seus enfoques. Então, feito este caminho, segue-se para o subitem a respeito das comunidades brasileiras com resquícios semicrioulos, tanto em sua estrutura linguística quanto social.

### **3.2.2. COMUNIDADES COM TRAÇOS CRIOLIZANTES NO BRASIL**

Abaixo, será feito um breve resumo das principais comunidades com resquícios de influência africana, sendo elas: (a) Helvécia, (b) Cinzento, (c) Rio de Contas e (d) Sapé. Estas possuíam, até o século XX, algumas especificidades quando comparadas às demais comunidades rurais, como isolamento em locais interioranos e com difícil acesso, falta de mobilidade social, cultura de subsistência e toda a contextualização histórica, étnica e socioeconômica que foi feita no decorrer deste capítulo. Esses conjuntos habitacionais de hoje têm o passado nos antigos quilombos construídos pelos negros fugidos.

Sendo assim, o intuito é contextualizar e atestar que a estadia dos africanos em terras brasileiras deixou profundas marcas na história do país, e esta precisa ser recontada, agora por um outro viés: A África no Brasil.

#### **(a) HELVÉCIA**

No ano de 1818, o governo colonizador doou pedaços de terra a três alemães, habitações que se encontravam próximas ao Rio Peruípe, na região baiana. Em um acordo com suíços e franceses, foi edificada a chamada Colônia Leopoldina, que mais tarde ficaria conhecida como Vila de Helvécia. Esta era utilizada para desenvolver o cultivo e a exportação de café, por meio do trabalho escravo. Tal colônia teve um crescimento tão positivo que, em 1850, 90% da cafeicultura era de sua responsabilidade, conforme afirma Dante Lucchesi (1997, p. 85).

A lei da abolição da escravatura, em 1888, e o direcionamento da cultura cafeeira para outros centros mais produtivos fizeram com que o local rapidamente decaísse. Contudo, grande parte dos ex-cativos que ali trabalhavam permaneceram

nas moradias vizinhas, sobrevivendo por meio da agricultura de subsistência, até irem sendo substituídos por seus sucessores.

Nas primeiras décadas da colônia, nota-se, por meio de pesquisas realizadas pelos estudiosos Alan Baxter e Dante Lucchesi (1999), que provavelmente muitas línguas africanas eram faladas nas fazendas, principalmente as de base banto.

Carlota Ferreira, uma das pesquisadoras do Atlas Prévio dos Falares Baianos, foi a pioneira não só na descoberta da comunidade de Helvécia, mas sobretudo do dialeto que ali era falado. Segundo os jovens habitantes, os idosos tinham um falar cômico, o qual muitas vezes era incompreensível aos próprios moradores. Desse modo, entende-se que, naquele local, certamente houve o indício de um falar criouliizante, postos os vestígios encontrados em meados dos anos 60.

A morfossintaxe daquele linguajar é que apontava para a influência afro, pois eram encontrados, por exemplo, estruturas linguísticas com uso variável do artigo definido, variação na concordância de gênero e simplificação das flexões verbais, traços estes fortemente encontrados nas línguas africanas de base portuguesa.

Em suma, percebe-se que o cenário linguístico e social da comunidade aponta para um fator propício ao aparecimento de uma variedade da língua portuguesa que teve sua estrutura, primordialmente a gramatical, alterada devido ao contato de línguas ali estabelecido, o que ocorre com as línguas crioulas de forma semelhante.

## **(b) CINZENTO**

Esta comunidade encontra-se localizada no município de Planalto, na região baiana. Não há uma data precisa para a sua criação, entretanto a chegada dos negros africanos na comunidade data do século XIX. Os que deram início à construção deste agrupamento vieram da Chapada Diamantina, também localizada na Bahia.

Os moradores estiveram, por muito tempo, isolados das cidades mais próximas, passando até mesmo dificuldades para sobreviverem devido à fonte escassa de água. O contexto de fugas relatado pelos moradores mais velhos indica que os negros que lá se encontravam foram fugidos dos seus senhores, isto é, da escravidão vigente.



Não há estudos comprobatórios da presença africana no território de Cinzento, porém é presente na fala de praticamente todos os idosos o elemento África, as fugas, os rituais de submissão de seus pais; sem contar os resquícios que ficaram nos descendentes que hoje habitam a região, os quais histórico e fisicamente carregam as características africanas.

### **(c) RIO DE CONTAS**

A Bahia, enquanto grande polo escravista, na época do Brasil Colônia, foi permeada por traços africanos em diversas esferas, como as comunidades afrodescendentes. Dessa forma, destaca-se que o Município de Rio de Contas abriga tais agrupamentos, entre os quais se encontram Barra e Bananal – focos de pesquisas e coleta de dados. A região em específico foi ocupada por volta do século XVII, por meio de um caminho que perpassava três regiões: Goiás, norte de Minas Gerais e Salvador. A fim de se ter um local onde repousar após longas viagens, um povoado aos poucos foi sendo construído e ficou conhecido como *Creoulos*, localizado nas distantes e íngremes serras baianas.

Nas regiões vizinhas e até mesmo na própria cidade, materiais auríferos foram sendo encontrados e visados pelos colonos e bandeirantes mineiros e paulistas. Com estes, vieram os padres jesuítas, que edificaram uma igreja no local para conseguirem fiéis. Outrossim, há a informação de que Mato Grosso, localizado próximo ao povoado, sofreu influência do forte fluxo de bandeirantes em busca de preciosidades quando da sua formação.

No ano de 1719, surgiu o Alto Sertão Baiano, conhecido como Santo Antônio de Mato Grosso, possível pelo sucesso dos minérios encontrados e significativo crescimento urbano. Já em 1722, foi criada a Vila de Nossa Senhora do Livramento das Minas de Rio das Contas, localizada nas proximidades do povoado de *Creoulos*.

Diversas modificações foram sendo realizadas no decorrer do tempo, e não foi diferente em meados de 1945. Nesta data, a sede da Vila foi modificada para o conhecido *Creoulos*, que passou a ser denominado Vila Nova de Nossa Senhora do Livramento das Minas do Rio das Contas.

Devido a essa nova dinâmica organizacional, Rio de Contas passou a receber grande contingente populacional e benefícios advindos das atividades de mineração.

Dessa forma, foram construídos a Casa de Fundação, a Casa da Câmara, a Cadeia Pública e o Pelourinho. Em 1931, quando a vila já havia decrescido pelo esgotamento aurífero e conseqüentemente pela diminuição no número de moradores, o município teve seu nome reduzido para Rio de Contas.

Presume-se que o povoamento de Barra e Bananal teve início com a chegada dos bandeirantes na região. Possivelmente, os primeiros moradores eram escravos fugidos que estavam à procura de um local que oferecesse segurança a eles e ao seu povo. Encontraram morada nas cabeceiras do Rio Brumado e ali passaram a reconstruir uma vida que outrora fora sofrida, tendo como base de sustentação a cultura de subsistência, ainda que as condições não fossem as mais favoráveis a uma vida digna.

Por muito tempo as comunidades permaneceram em isolamento, entretanto a instalação de uma indústria próxima à localidade barrou aquele estilo de vida. Com tais interferências humanas e temporais, os traços da cultura africana foram se perdendo, contudo alguns estudiosos que visitam a localidade ainda podem atestar, pelo que é visto e pela história, que os pés africanos estiveram presentes naquela região.

#### **(d) SAPÉ**

Esta comunidade encontra-se localizada ao Sul da Bahia e o seu acesso se dá por meio de uma estrada de chão que leva a uma região distante e isolada. Segundo relatos de alguns moradores, Sapé se estabeleceu quando a abolição da escravatura foi assinada em 1888. Anos antes, a terra que hoje abriga a comunidade pertencia ao Sr. Miguel Elia, conforme relata o fazendeiro local João Barreto. Quando este faleceu, seus dois filhos dividiram os bens e logo os venderam para que pudessem viver a vida urbana em detrimento da interiorana.

No que diz respeito à economia local, constata-se que a agricultura, como nas demais comunidades afrodescendentes, também era de subsistência, com criação de gados e plantações de mandioca, por exemplo, e a partir desta produzem a farinha, utilizam o necessário e vendem o restante para aumentarem a renda; a produção de mel para bebidas alcólicas ou igualmente para vendas é realizada por meio de cravo e cacau, também encontrados nas plantações locais.

João Barreto conta que seu avô dizia ter encontrado, no fim do século XIX, senzala e troncos em praças, onde os escravos eram amarrados para serem friamente castigados. Para comprovar a presença escravista nos solos daquela comunidade, o fazendeiro mostrou aos pesquisadores alguns instrumentos que remetem à época, como algemas e correntes.

Questiona-se o que teria acontecido para que se concentrassem populações em uma região com solos inférteis, sem fontes naturais e, inicialmente, uma região que não possuía plantações. Os primeiros habitantes, ao chegarem, só encontraram Sapé, um tipo de capim que foi utilizado para que pudessem construir suas habitações e, por isso, leva o nome da comunidade.

Os fazendeiros que moravam nos arredores de tal localidade doaram alguns pedaços de terra, que consideravam ruins, para os antigos escravos, com os quais possuíam dívidas a serem quitadas. Estes foram se concentrando nessas terras, casaram-se e o contingente populacional começou a crescer e se expandir, mas ainda permaneceram isolados de contato com outras regiões. Conforme afirma Lucchesi (1991), “foram cinco negras de uma família de oito que deram origem à comunidade, entre elas, D. Isabel, mãe do Sr. Liordino, que diz ter espalhado pela região mais de 30 filhos”.

Hoje, a comunidade é composta por 100 habitantes, entre os quais predominam os jovens e as crianças. Nota-se, ainda, que a energia elétrica, comum aos moradores da cidade, ainda é precária na região e apenas uma rua possui o privilégio de utilizá-la. Ainda como resquícios de uma época anterior, o saneamento básico continua não existindo e as condições de vida são precárias. O trabalho dos moradores é realizado na plantação e na colheita, a partir dos quais ganham entre R\$ 4,00 e R\$ 10,00 por dia.

Pesquisadores da Sociolinguística, como Lucchesi, afirmam que há, na comunidade de fala em destaque, especificidades quanto à língua, no que diz respeito ao nível fônico e morfossintático, porém não há quaisquer outras informações que possam contribuir para tal afirmativa.

Em síntese, observa-se, levando em consideração todas as comunidades afro-brasileiras analisadas nesse estudo, que os traços crioulizantes, no âmbito social, são comuns a todas elas, como, por exemplo, locais interioranos, passíveis

de isolamento e mobilidade social, cultura de subsistência; sem levar em conta as histórias da presença africana nas comunidades, as características físicas, e, em algumas, o léxico permeado por traços que apontam para a influência africana em tais ambientes.

Assim, percebeu-se, previamente, que esses locais carregam, sim, um passado escravocrata que deixou resquícios no decorrer do tempo e que, para o enriquecimento das pesquisas na área e reconhecimento histórico-social, devem ser vistas, estudadas e valorizadas.

Agora, segue-se para o último capítulo, no qual será possível tomar um conhecimento mais amplo sobre as variáveis linguísticas selecionadas para a pesquisa e observar a análise dos dados recolhidos, a fim de atestar ou não a presença de traços crioulizantes no Português Brasileiro.

## 4. REMINESCÊNCIAS CRIOLIZANTES NAS VARIEDADES KALUNGAS

---

*“A história de uma língua é inseparável da história de seus falantes, daqueles que a herdaram, modificaram e recriaram ao longo do tempo. A língua portuguesa tem origens muito remotas.”*

*(Museu da Língua Portuguesa, São Paulo, 2022)*

Neste último e essencial capítulo do estudo em voga, serão focalizados o envelope da variação – a descrição dos fenômenos escolhidos e recolhidos nas comunidades que compõem o território Kalunga – e a análise Sociolinguística e Crioulística desses dados com base em aspectos estatísticos.

### 4.1. ENVELOPE DA VARIAÇÃO

Todo estudo dentro da Sociolinguística Quantitativa pressupõe a presença de variantes competindo entre si em um determinado campo linguístico. Estas precisam ser detalhadamente apresentadas, definidas, caracterizadas e descritas, e é justamente nisso que consiste o chamado *envelope da variação*, termo cunhado pelo linguista Fernando Tarallo.

Ao sistematizar os dados linguísticos obtidos de uma coleta, por exemplo, torna-se possível dizer que cada variante possui um contexto que irá favorecê-la, os chamados fatores condicionadores. Para o estudo em desenvolvimento, o envelope se faz essencial porque possibilita o levantamento de hipóteses com base nos fatores que têm influência na realização das variantes. Além disso, é necessário inserir, nas análises, elementos extralinguísticos, que contribuem significativamente para o resultado a ser obtido, como a escolaridade, a faixa etária e o sexo.

Sendo assim, este tópico possui o intuito de apresentar aspectos que compõem o envelope da variação dos fenômenos contemplados neste estudo - a concordância nominal (não-marcação de gênero) e a concordância verbal (redução do paradigma verbal e preenchimento do sujeito) –, extraídos de estudos tradicionais da Gramática e de estudos sociais e estruturais da Sociolinguística e da Crioulística.

#### **4.1.1. VARIÁVEIS LINGUÍSTICAS**

Chamam-se variáveis os condicionamentos linguísticos que têm sido descritos na literatura sociolinguística quantitativa como condicionantes dos fenômenos escolhidos. Tais variáveis, uma vez identificadas, podem contribuir significativamente para estudos crioulísticos, embora estes sejam basicamente de cunho comparativista. As variáveis linguísticas ou estruturais a serem tratadas na presente dissertação são: a concordância nominal relacionada à não-marcação de gênero, no subitem 4.1.1.1, e a concordância verbal, presente no subitem 4.1.1.2, elencados a seguir.

##### **4.1.1.1. CONCORDÂNCIA NOMINAL**

No campo da semântica e do léxico, a categoria do gênero se associa às classes gramaticais dos nomes. No plano da sintaxe, a relação é realizada por meio da concordância com, por exemplo, o artigo, adjetivo, pronome e numeral aos quais se referem. Contudo, há, na Língua Portuguesa, uma incoerência no que concerne ao padrão do gênero, conseqüentemente o gênero do nome é indicado por meio da sintaxe ou de relações anafóricas. De acordo com Said Ali (1964):

(i) masculino é todo nome a que se pode antepor o artigo *o*, ou ajuntar qualificativos terminados em *-o*, e é substituível pela palavra *ele*: O dia claro; O intenso calor; O pano é liso, ele me agrada. (ii) feminino é todo nome a que se pode antepor o artigo *a*, ou ajuntar qualificativos terminados em *-a*, e é substituível pela palavra *ela*: A noite escura; A medonha tempestade; A parede é grossa, ela não cairá. (SAID ALI, 1964, p. 33)

Para o gramático tradicionalista Evanildo Bechara (2015, p. 554), em sua *Moderna Gramática Portuguesa*, a definição de concordância nominal de gênero inclui a relação existente entre as classes dos adjetivos, artigos, numerais, participípios, substantivos e pronomes aos quais se referem. Além disso, o autor (BECHARA, 2015, p. 555) elencou algumas regras para a realização da concordância, sendo elas:

A Concordância de palavra para palavra 1) Quando há uma só palavra determinada - A palavra determinante irá para o gênero e número da palavra determinada, conforme exemplos: 'Os bons exemplos dos pais são as melhores lições e a melhor herança para os filhos'.

Caso os vocábulos tenham o mesmo gênero, a palavra que determina deverá ser pluralizada e modificada para o gênero comum, ou, ainda, precisará concordar em gênero e número com o termo mais próximo, conforme se vê a seguir (BECHARA, 2015, p. 556):

---

### **A língua e (a) literatura portuguesas / A língua e (a) literatura portuguesa**

---

Nas ocorrências em que as palavras determinadas possuem gênero distinto, a que determina irá para o plural masculino e a concordância será realizada com o vocábulo mais próximo, conforme o exemplo abaixo (BECHARA, 2015, p. 556):

---

### **Vinha todo coberto de negro: negros o elmo, a couraça e o saio.**

---

Além da concordância de palavra para palavra, tem-se aquela que é realizada de palavra para sentido. Conforme diz Bechara (2015), a palavra que determina pode deixar de concordar com a palavra determinada para, assim, considerar o sentido deste, como, por exemplo: *o (vinho) champanha, V. Ex.<sup>a</sup> é digno* (quando o referente é um homem) ou *V. Ex.<sup>a</sup> é digna* (quando o referente é uma mulher). Contudo, caso ocorra a inserção de um adjetivo a essas formas de tratamento, aquele se adequa ao gênero destas (BECHARA, 2015, p. 558):

---

### **Sua Majestade fidelíssima foi contrariado pelos representantes diplomáticos.**

---

Cunha e Cintra (2001), na obra *Nova Gramática do Português Contemporâneo*, desenvolvem a seguinte definição para gênero na LP:

Há dois gêneros em português: o masculino e o feminino. O masculino é o termo não marcado; o feminino o termo marcado. Pertencem ao gênero masculino todos os substantivos a que se pode antepor o artigo “o”. Pertencem ao gênero feminino todos os substantivos a que se pode antepor o artigo “a”. O gênero de um substantivo não se conhece, de regra, nem pela sua significação, nem pela sua terminação. (CUNHA, CINTRA, 2001, p. 188-189)

Os referidos gramáticos, juntamente com Rocha Lima (1974), possuem um mesmo olhar para a análise da concordância de gênero, isto é, a observam por meio das desinências, dos adjetivos e dos artigos antepostos ao nome. Levando em

consideração a discussão realizada anteriormente quanto à natureza semântica dos nomes, percebe-se que é muito mais pertinente analisar o gênero a partir dos determinantes.

No terreno da linguística, para Câmara Jr. (1979), primeiro grande linguista estruturalista, a categoria dos gêneros possui três padrões: nomes substantivos com um único gênero, nomes substantivos de dois gêneros, com flexão redundante, e nomes de dois gêneros sem flexão.

Em vez de compreender o gênero como uma oposição entre –o e –a, propôs um novo fenômeno para distinguir masculino e feminino: morfema Ø para representar aquele (forma não marcada) e –a para representar este (forma marcada), pois, assim, seria possível dar conta da discrepância existente na língua portuguesa quanto às definições de gênero e sexo.

Segundo o linguista Perini (2016), em sua Gramática Descritiva do Português Brasileiro, a concordância nominal é um fenômeno de gênero e número entre os nomes de um sintagma nominal (SN). Entretanto, afirma que este fenômeno não se reduz aos fatores semânticos, pois, nesta ordem, o gênero nos nomes não possui uma correlação coerente, como se pode observar na citação abaixo:

(...) o gênero é uma distribuição em classes mórficas, para os nomes, da mesma sorte que o são as conjugações para os verbos. A única diferença é que a oposição masculino-feminino serve frequentemente para a oposição entre si. Distinguir os seres por certas qualidades semânticas, como para os animais e as pessoas a distinção do sexo, como em urso/ursa, menino/menina. Ora, as conjugações verbais não têm a menor implicação semântica, e nada em sua significação faz de falar, um verbo de 1ª conjugação, de beber, um verbo de 2ª ou de partir, um verbo da 3ª. (CÂMARA JR., 1970/2009, p.88)

O autor acima realiza, igualmente, uma distinção entre dois tipos de gênero – inerente e governado. Todo nome é pertencente a um determinado gênero, logo tem-se gênero inerente quando os termos “masculino” e “feminino” representam as classes em que se dividem aqueles nomes que são marcados; já o gênero governado ocorre quando se mantém o mesmo gênero do núcleo do SN.

É posicionamento comum entre diversos teóricos o fato de que há uma grande incoerência que permeia as gramáticas tradicionais da Língua Portuguesa no que diz respeito à flexão de gênero. Em primeiro lugar, tal opinião é existente devido à incompreensão semântica de sua natureza, uma vez que costuma ser ligada



apenas ao sexo dos seres, quando o gênero abarca todos os nomes da língua, sejam eles providos de morfema para indicar o sexo sejam eles utilizados apenas para designar coisas, como *casa*, *ponte* – vocábulos femininos – ou *palácio*, *sofá* – vocábulos masculinos.

Portanto, torna-se relevante observar o fato de que, em Português, a distinção *masculino x feminino* nem sempre corresponderá ao sexo do substantivo, pois apenas quando estes forem animados é que ganharão tal caracterização. Além disso, mesmo os nomes que são ditos como animados podem demonstrar a diferença entre gênero gramatical e sexo, como, por exemplo, quando se analisa a palavra *testemunha*, que sempre terá o gênero feminino, mas dentro de um determinado contexto pode se referir a um ser de sexo contrário. Os substantivos epicenos também se encaixam na afirmação dita acima, isto é, a distinção de sexo não é realizada por meio da flexão, mas, sim, pelo acréscimo de adjetivos, como “a cobra macho” e “a cobra fêmea”.

O percurso pela concordância de gênero se destinará, agora, às perspectivas sociolinguísticas, que possibilitam a demonstração dos condicionamentos linguísticos; e crioulísticas, área correlata, como um modo de buscar compreender de que forma os principais linguistas dessa área da literatura têm analisado o mecanismo da língua e como este tem sido realizado, mais especificamente, no Português do Brasil.

Marcos Bagno (2012), importante sociolinguista e estudioso da linguística em geral do PB, percebe a concordância como um processo extremamente variável, além de não ser um traço universal linguístico, já que nem todas as línguas a apresentam. O autor reforça que existem fatores sociais contribuintes para a realização ou não deste fenômeno da língua, como o fato de que os menos escolarizados realizam mais a discordância nominal do que aqueles que possuem escolarização, fatores estes que serão estudados mais a fundo no decorrer deste capítulo.

Na vertente teórica da Linguística chamada de Sociolinguística Variacionista, Rachel do Valle Dettoni (2003, p. 23) considera o gênero como um fenômeno essencial ao nome, no entanto esse fator não obriga o nome a levar uma marca de flexão em sua estrutura, pois muitos nomes são invariáveis no que diz respeito ao gênero, conforme relata o trecho abaixo:

Um aspecto fundamental a ser considerado é que a ideia de que o gênero é uma característica inerente aos nomes não significa, necessariamente, que estes últimos tragam em si uma marca morfológica do seu gênero. Na verdade, isso raramente ocorre, de tal modo que as evidências para a existência de gêneros em uma língua são geralmente atestadas por meio das relações de concordância que se estabelecem entre os nomes e artigos e adjetivos que com eles co-ocorrem. Isto quer dizer que as evidências para a existência de gênero em uma língua deve ser buscada fora do nome.

Cintia Pacheco (2010), ao estudar a concordância de gênero na baixada cuiabana, elencou alguns fenômenos morfossintáticos variáveis de gênero relevantes para o estudo em voga. Dessa forma, alguns serão citados abaixo e exemplificações estudadas por Pacheco serão dadas.

No que concerne à concordância de gênero na retomada anafórica, ao sintagma nominal sem artigo, aos sintagmas verbais, à concordância de gênero nos sintagmas predicativos masculinos, à concordância de gênero nos sintagmas predicativos e nos sintagmas nominais femininos, foram elencados por Pacheco (2010, p. 32-35) casos em que o pronome *ele* e as contrações *dele* e *nele* retomam antecedentes femininos, o pronome possessivo *meu* retoma antecedentes femininos, os sintagmas nominais com contração de preposição *em* + artigo *o* são constantes e os predicativos femininos são retomados por antecedentes masculinos, como nos exemplos a seguir, respectivamente:

---

***É. Pegava a mamona e secava ele;***

***Então, você vai fazer sua comida porque meu é esse que tá aqui;***

***No nossa criação;***

***Não sei se porque o crima pra lá é mais fria, sei lá.***

---

Ao percorrer esse caminho do uso e da norma quanto ao gênero nas gramáticas tradicionais da Língua Portuguesa, foi possível compreender que a distinção de gênero nos nomes não possui uma fundamentação plausível, e tal inconsistência fica ainda mais clara quando se compara o gênero em diferentes línguas ou em uma mesma língua, levando em consideração aspectos históricos, regionais e sociais, por exemplo. Em Português, a palavra *sol* é masculina, mas, para os alemães, é feminina – *die sonne*; na LP, o vocábulo *sangue* é masculino, mas em francês é feminino - *le sang* -, entre tantas outras exemplificações que podem atestar o fenômeno.

Dante Lucchesi (2009), importante linguista historicista, em seu livro *Português Afro-Brasileiro*, categorizou quais são os fatores linguísticos que contribuem para a ocorrência da variação na concordância de gênero, divididos em três princípios. O primeiro deles foi nomeado como *princípio da simplicidade*, que considera que a concordância é mais presente nas estruturas simples (1) do que nas complexas (2) e (3), como se pode perceber a seguir (LUCCHESI, 2009, p. 307):

---

**(1) *Eu falo a verdade;***

**(2) *Chega lá é um maior confusão pá esses médico atendê a gente;***

**(3) *Qualqué um parte que o sinhô me pergunta pra mim fazê, eu insino o sinhô.***

---

O segundo é o princípio da integração, o qual diz que as regras de concordância estão presentes em estruturas mais integradas e os determinantes e modificadores que se encontram ao lado esquerdo do nome têm uma maior chance de receber a marca de feminino (4) do que aqueles presentes à direita do nome (5) (LUCCHESI, 2009, p. 307):

---

**(4) *Não, trabalho na minha terra mesmo;***

**(5) *Verdadêra terra de nós é esse lá.***

---

Por último, tem-se o princípio da saliência – quanto mais forte for a marca de morfologia no vocábulo, maior é a chance de haver concordância. Sendo assim, quando o núcleo de um SN é um nome dotado de flexão (6), a concordância é mais elevada do que nos SNs em que o núcleo é um substantivo comum de dois gêneros (7) (LUCCHESI, 2009, p. 307-308):

---

(6) *E adepois, juntô com a sogra;*

(7) *Cada um tem um natureza.*

---

Os processos de variação na concordância de gênero são alvo de significativas hipóteses de que foram originados no início da formação do português afro-brasileiro (LUCCHESI, 2013), principalmente nas comunidades em que houve maior e intenso contato entre línguas. Logo, pode-se dizer que houve, na história, uma relação entre a variabilidade na concordância de gênero e o processo de Transmissão Linguística Irregular (TLI), proposto pelo linguista Dante Lucchesi, reforçada pelo fato de que a perda das marcas flexionais é uma característica muito comum nas línguas que passaram por processos de crioulização, como os crioulos africanos de base portuguesa.

A variação na concordância de gênero, dentro do território brasileiro, só foi encontrada em comunidades rurais isoladas, que muito provavelmente passaram por um processo amplo de contato entre línguas: português, línguas africanas e línguas indígenas. Tais espaços, em sua grande maioria, são remanescentes de quilombos espalhados pelos interiores do país e objetos de estudo para a análise de fatores linguísticos, como a questão de gênero no PB.

Comunidades como Helvécia, no sul da Bahia, e Cafundó, em São Paulo, estudadas primordialmente por Alan Baxter (1992) e Margarida Petter (1995), foram foco de estudos direcionados à presença, ou não, de concordância de gênero nos dialetos ali falados. As hipóteses levantadas apontavam para

(...) a questão de uma transmissão e aquisição irregulares de L2 por parte dos escravos africanos e lembrava que essa variação é um dos fatores que caracterizam as línguas crioulas de base ibérica (LUCCHESI, 2000).

Rodrigues (2001), em seu trabalho *A Semicrioulização do Português em Mato Grosso*, destaca a presença significativa da falta de marcação de gênero na região, que se dá apenas no masculino, seja para fazer referência ao gênero masculino seja ao feminino. Os substantivos, os pronomes e as preposições são as três principais classes gramaticais que recebem o fenômeno da falta de concordância de gênero, como pode ser observado nos exemplos tirados do trabalho citado acima:

<i>Ele tem dos namoradas</i>	→	<i>Ele tem duas namoradas</i>
<i>Fui no Maria coreno duro</i>	→	<i>Fui na (casa de) Maria, correndo muito rápido</i>

Atualmente, nos estudos de base crioulista, são diversos os fatores linguísticos vistos como traços crioulistizantes, contudo, para a pesquisa em voga, dois conjuntos foram selecionados: a concordância nominal - desenvolvida nesta seção -, e a concordância verbal, que será observada a seguir, no que diz respeito à redução do paradigma verbal e ao conseqüente preenchimento do sujeito.

#### 4.1.1.2. CONCORDÂNCIA VERBAL

O verbo é uma classe gramatical que expressa processos como ação, fato ou fenômeno e estado, a fim de incluir aqueles que indicam, também, passividade, necessidade, entre outros. No entanto, dentro do contexto da concordância, o seu papel fundamental é o de ser rico em flexões, as quais podem assumir diversas formas para indicar pessoa, número, tempo, modo e voz, além da riqueza semântica, por ser uma classe carregada de sentido.

As pessoas verbais são a primeira, a segunda e terceira do singular e do plural; os tempos incluem o presente, pretérito, futuro; os modos são indicativo, subjuntivo, condicional, optativo e imperativo, e as vozes são classificadas em ativa, passiva e reflexiva.

Para Bechara (2009, p. 554), “entende-se por verbo a unidade de significado categorial que se caracteriza por ser um molde pelo qual o falar organiza seu significado lexical”. O fenômeno da concordância verbal centra-se na relação entre verbo e sujeito, através de uma expressão desinencial presente naquele. As gramáticas tradicionais possuem um padrão geral para a regra, sendo ele: se o sujeito for do tipo simples e estiver no singular, o verbo conseqüentemente irá para o singular; se o sujeito for composto, o verbo será flexionado no plural, independentemente da posição em relação ao verbo (BECHARA, 2009, p. 554).

A concordância pode existir quando há uma relação entre palavra e palavra ou entre palavra e sentido. Na primeira, pode ocorrer de forma total ou parcial, a depender da proximidade com os vocábulos determinados.

Para o gramático Said Ali (1996, p. 279),

(...) a concordância consiste em dar a certas palavras flexionáveis as formas de gênero, número ou pessoa correspondentes à palavra a que no discurso se referem. É prática decorrente da própria flexiologia. Desde que de um vocábulo se oferecem várias formas à escolha, e o dito vocábulo vem determinar, esclarecer ou informar alguma coisa a respeito de outro, escolheremos naturalmente aquela forma que se harmoniza com este outro termo.

A fim de complementar e comparar tais definições, Perini (2001, p. 180-187) diz que:

Concordância é uma espécie de exigência de harmonização de flexões entre diversos Constituintes de uma construção [...] A concordância compreende basicamente alguns procedimentos que rotulam certos sintagmas, atribuindo-lhes funções sintáticas.

Ao compreender a riqueza da classe dos verbos trazida pelas gramáticas tradicionais da língua portuguesa, destaca-se que existe a presença de um paradigma verbal da norma padrão, em que há uma diversidade de marcas flexionais, a depender da pessoa e do tempo do discurso. A seguir, uma conjunção que exemplifica tal fenômeno nas Gramáticas:

---

**Eu trabalho**

**Tu trabalhas**

**Ele/Ela trabalha**

**Nós trabalhamos**

**Vós trabalhais**

**Eles/elas trabalham**

---

O paradigma do verbo “trabalhar” acima apresenta-se como morfológicamente rico e é composto por seis desinências pessoais distintas, demonstrando uma distinção visível entre as pessoas e o número singular/plural. No entanto, ao analisar o paradigma verbal na composição do Português do Brasil, percebe-se que houve uma significativa redução flexional, sendo reduzidas a quatro ou até a duas formas morfológicas. Veja, a seguir, um exemplo de paradigma verbal drasticamente reduzido:

---

**Eu parte**

**Você parte**

**Ele parte**

**Nós parte**

**Vocês parte**

**Eles parte**

---

Essa inovação no paradigma verbal do Português do Brasil caracteriza-se como um traço da identidade linguística brasileira em oposição ao Português Europeu. Dessa forma, um paradigma antes composto por 06 formas verbais, uma para cada pessoa do discurso, agora passa por um processo relevante de redução flexional acionado, em termos gerais, pelo processo de mudança das segundas pessoas do singular e do plural, tu e vós, por você e vocês, respectivamente, em diversas regiões do Brasil, e pelo processo da perda gradativa da marca flexional da segunda pessoa {-s} nas regiões que mantiveram as formas lexicais portuguesas.

Em termos mais específicos, o Português brasileiro antes era denominado como uma língua *pro-drop*, isto é, uma língua que se identificava com o parâmetro do sujeito nulo. Entretanto, de acordo com Duarte (1993), tem-se observado uma mudança gradual direcionada à realização de tal pronome. De acordo com pesquisas realizadas a respeito da variante da língua portuguesa – o PB -, o processo de reestruturação do paradigma passou a ocorrer quando os pronomes de 2ª pessoa do singular e do plural, *tu* e *vós*, foram trocados pelos pronomes de tratamento *você* e *vocês*, com flexão verbal de 3ª pessoa. Assim, tal constatação foi associada ao preenchimento da posição de sujeito, a fim de identificar o referencial.

Além disso, ao português sempre foi dada a característica de ser uma língua que não necessita obrigatoriamente da presença dos sujeitos pronominais *eu*, *tu*, *ele/ela*, *nós*, *vós*, *eles/elas*, uma vez que as desinências do verbo são suficientes para indicar a quais pronomes se referem e o número gramatical. Contudo, de acordo com os estudiosos da área, o PB contemporâneo tem preenchido o sujeito cada vez mais, fator decorrente da redução do paradigma verbal e da redundância existente entre manifestação fonética do pronome sujeito e morfologia verbal explícita.

Tarallo (1994) afirma que houve enfraquecimento da flexão dos verbos, sendo consequência de uma neutralização da alternância entre o singular e o plural.

Com este fato, conseqüentemente o pronome pessoal do caso reto passar a ser mais preenchido, pois a função de marcar a pessoa verbal fica apenas para ele.

A concordância verbal, além de ser um dos grandes pontos estudados pela Sociolinguística, está igualmente no centro dos diálogos sobre a importância do contato linguístico na formação da realidade linguística do Brasil. Guy (1989), em uma associação entre o contexto histórico brasileiro e os dados linguísticos sobre a concordância nominal de gênero, chegou à conclusão de que houve um processo prévio de criouliização no PB. Sua hipótese é baseada no fato de que o PB teria tido sua origem em um crioulo de base portuguesa, o qual se formou por meio do processo de escravidão pelo qual passou a população africana no decorrer dos séculos XVII e XVIII.

O estudo do fenômeno da concordância verbal em comunidades brasileiras de descendência africana, rurais e isoladas revela serem espaços cabíveis para se estabelecer a relação entre o contato linguístico e o quadro atual de variação na concordância de gênero. Na formação do Português do Brasil, presume-se que, em determinados lugares, o contato foi mais intenso, como nas comunidades do interior da Bahia, em Helvécia, por exemplo. A morfologia flexional de pessoa e número verbais da língua-alvo sofreu um forte processo erosivo, atingiu o paradigma e conseqüentemente possibilitou o maior preenchimento do sujeito-pronome, sendo parte de um processo de TLI –Transmissão Linguística Irregular.

Em casos de contato mais radical, como foi na comunidade citada anteriormente, por seu passado crioulo, a redução atingiu até mesmo a 1ª pessoa do singular, ainda que seja um fenômeno raro, passou a ser conjugada na 3ª pessoa e a ter o seu sujeito preenchido, a fim de identificar a quem se refere.

Quanto às línguas crioulas atlânticas, por exemplo, a linguista Ulisete Rodrigues (1999) afirma que não possuem flexão verbal e segue-se apenas um padrão para todas as pessoas do discurso. No tempo pretérito, conforme será visto a seguir, na Variedade do chamado Português Mato-Grossense, por exemplo, o paradigma é constituído com a flexão do verbo na 3ª pessoa do singular:



---

Eu fez  
Você fez  
Ele fez  
Nós fez  
Eles fez

---

A redução flexional nas comunidades afro-brasileiras não foi tão drástica a ponto de eliminar totalmente a flexão de pessoa e número do verbo, como ocorreu com os crioulos africanos de base portuguesa, entretanto tem produzido um quadro de variação jamais presente na estrutura gramatical do Português Europeu.

Ao realizar esse caminho pelas perspectivas teóricas acerca dos fenômenos linguísticos escolhidos para servirem como base para a hipótese de traços crioulistas no PB falado pelos kalungas de Goiás, passa-se para a análise efetiva e quantitativa dos mecanismos linguísticos coletados na fala dos moradores kalungas de Vão de Almas e Vão do Moleque.

#### **4.2. ANÁLISE SOCIOLINGUÍSTICA E CRIULÍSTICA DAS VARIEDADES KALUNGAS DE GOIÁS**

A pesquisa científica voltada aos fenômenos linguísticos permite que haja uma desmitificação de conceitos e normas que foram associados à Língua Portuguesa falada no Brasil devido ao caráter dominante da Gramática Normativa, disseminada, principalmente no ambiente escolar, como certa, única e superior. O tradicionalismo voltado à língua fez com que a sua heterogeneidade, representada pelas variedades linguísticas, fosse vista como errônea e carente de regras, o que conseqüentemente desencadeou o preconceito linguístico.

Nesse viés, torna-se clara a relevância da Sociolinguística para a quebra dos tabus e mitos direcionados à Língua Portuguesa, mostrando, em primeira instância, que o Português falado no Brasil, hoje, se distingue em muitos aspectos do Português falado em Portugal, e, mais do que isso, é permeado por variações no modo de falar que carregam, sim, suas próprias regras e razões de ser, ou seja, fazem sentido quando relacionadas a aspectos não só linguísticos, mas também históricos e sociais, percebendo a língua como organismo vivo, que caminha

concomitantemente à evolução dos seres humanos, sendo influenciada por todas as esferas sociohistóricas que permearam o ambiente em que foi falada.

Logo, percebe-se o papel da ciência neste âmbito de estudo: tornar possível o conhecimento acerca de situações linguísticas que se encontram fora do padrão das regras normativas, como os fenômenos escolhidos para serem analisados neste capítulo: a concordância verbal, no que diz respeito à falta de paralelismo e ao preenchimento do sujeito; e a concordância nominal, no que concerne à falta de concordância de gênero nos nomes do PB, por meio do contexto histórico da língua e das variáveis extralinguísticas selecionadas como influenciadoras nas comunidades de fala escolhidas e que se encontram encadeadas com os fenômenos linguísticos.

Ainda que a escolha das variáveis sociais já tenha sido citada nos capítulos anteriores desta dissertação, faz-se relevante destacar os motivos pelos quais a faixa etária, a escolaridade, o estilo, a origem geográfica e o sexo, por exemplo, são fatores relevantes para serem levados em consideração dentro de uma análise sociolinguística e crioulista, mesmo que quantitativamente apenas a origem geográfica e o sexo tenham sido selecionados.

Dentre as variáveis sociais utilizadas em estudos sociolinguísticos, a faixa etária se destaca, principalmente nos estudos comparativos entre jovens, adultos e idosos. É levada em consideração, no primeiro grupo, a aquisição da linguagem, e, nos dois outros, a perspectiva e possibilidade de mudança linguística, demonstrando variáveis inovadoras e conservadoras respectivamente. Foi pelo fato de as variáveis conservadoras serem associadas aos falantes mais velhos e estes sofrerem menos os impactos da mudança linguística que o repertório coletado veio de indivíduos com idade entre 60 e 80 anos, a fim de que a hipótese da semicrioulização do Português do Brasil ganhasse mais embasamento e sustentação por meio da presença dos traços crioulistas. É claro que, para isso, a faixa etária foi associada a outros fatores, como, por exemplo, à origem geográfica dos anciãos, que, como dito em linhas anteriores, residem em comunidades que outrora faziam parte de um quilombo no norte de Goiás.

O fator social escolaridade está estritamente relacionado à questão linguística, já que a instituição escolar, dotada de conservadorismo por privilegiar a

língua padrão, é a principal responsável por vetar as variações linguísticas que chegam junto aos discentes e poderiam se concretizar como mudanças efetivas no sentido de que tomar conhecimento a respeito das regras normativas de uma determinada língua é aprender a policiar a própria linguagem e saber adequá-la aos diferentes contextos em que estiverem inseridos.

Por exemplo, um indivíduo escolarizado, no momento em que percebe estar diante de uma entrevista, irá ajustar o seu modo de falar à situação em que se encontra. A escolha de informantes kalungas sem escolaridade foi proposital, mas ainda que não o fosse seria a natural posto que a maioria dos moradores idosos de fato não teve acesso à escola. Esse fator contribuiu para que as entrevistas se dessem da forma mais natural possível, sem que houvesse uma fala cuidada quanto às normas que norteiam a Língua Portuguesa, o que conseqüentemente permite uma análise mais apurada quanto aos aspectos crioulisticos.

Como citado rapidamente em linhas anteriores, destaca-se o fato de que todo falante tem a pré-disposição de adequar o seu modo de falar à situação na qual se encontra, a depender se esta exige mais ou menos monitoramento de sua própria linguagem. A variável social que traz essa definição para as pesquisas sociolinguísticas é o estilo linguístico, que, além de se basear no contexto em que o falante se encontra inserido, também leva em consideração o assunto a ser tratado e o modo pelo qual se dá a interação entre entrevistador e entrevistado, por exemplo.

Devido a isso, reitera-se a necessidade de um preparo cuidadoso e atento, anterior à entrevista, como a elaboração de roteiros apenas para guiar o diálogo, a fim de que os falantes não se sintam coagidos ou pressionados a responderem às perguntas, nem mesmo intimidados pela presença de equipamentos de gravação, uma vez que o próprio gênero entrevista já causa uma certa tensão. Esta não é bem-vinda justamente porque faz com que os indivíduos prestem mais atenção ao modo como estão se comunicando e planejem o que e como será dito, mesmo que não sejam escolarizados e não consigam efetivamente adequar a linguagem à norma-padrão, como ocorreu nas comunidades deste estudo, no entanto, só pelo fato de existir a tentativa, pode ser que alguns fenômenos linguísticos não apareçam.

Quanto mais aproximação o interlocutor conseguir estabelecer com o receptor, mais êxito ele terá quanto à naturalidade do discurso que será proferido. De acordo com Labov, a fala está inserida em um *continuum* quanto às suas possibilidades estilísticas, indo de um discurso menos monitorado (-) para um mais monitorado (+), e é a gradação em que se encontra o falante que irá guiar a presença ou a ausência de tensão linguística, que pode variar dentro de uma mesma entrevista. Por isso é relevante que o entrevistador busque trazer o máximo de descontração possível à interação estabelecida com o informante, com o intuito de fazer com que ele se desligue o máximo possível do monitoramento de seus enunciados e produza-os naturalmente, pois só assim será possível observar os reais fenômenos presentes em sua fala.

Entre os tipos possíveis de discurso, segundo William Labov, o chamado *discurso cuidado* é o que comumente norteia as pesquisas em geral, no entanto é refutado por pesquisadores que trabalham com o estudo de línguas e que necessitam de falas mais espontâneas, já que esse tipo de discurso diz respeito ao fato de que os falantes, em contextos de entrevistas, por exemplo, se percebem em situações consideradas intimidadoras, tanto por estarem diante de uma pessoa desconhecida quanto pela utilização de equipamentos que acompanham o entrevistador, inserindo-se em um nível de hierarquia inferior e conseqüentemente monitorando a própria linguagem.

As reações dos entrevistados citadas acima se encontram dentro do que Labov chama de *paradoxo do observador*, dilema no qual o pesquisador se vê no momento de sair a campo e coletar os dados necessários, posto que se depara com a tensão presente nos informantes e com o sentimento de intimidação por estarem sendo observados e, de certa forma, avaliados por uma pessoa desconhecida.

Anterior à realização de uma entrevista, busca-se tomar conhecimento acerca da norma linguística que rege a comunidade em análise, a fim de que se saiba como construir a interação com o falante, pois se pressupõe que este tenha a capacidade de adaptar a sua língua ao tipo de comunicação em que se encontra, buscando se aproximar da variante de prestígio no meio social. Dessa forma, quando o pesquisador conhece o contexto linguístico da região, é possível que elabore questões que tragam casualidade e naturalidade ao ato comunicativo, por meio do envolvimento emocional, com questionamentos a respeito de situações passadas,

como infância, momentos marcantes, informações locais, entre outros, fazendo com que o entrevistado fique à vontade e, assim, produza uma fala mais coloquial, como é de interesse.

De uma visão geral acerca do estilo linguístico para uma visão focada neste estudo, destaca-se que o fato de eu, a pesquisadora, ter tido contato anterior com a comunidade Vão de Almas, por exemplo, fez com que, ao chegar em Vão do Moleque, a noção de espaço e realidade social, cultural e emocional dos informantes kalungas já estivesse mais definida, permitindo um tipo de abordagem mais específica, uma vez que a todo tempo estive acompanhada de um morador conhecido e quisto pelos entrevistados, o que já os deixava mais à vontade diante da situação comunicativa e dos aparelhos eletrônicos utilizados para a coleta das informações; e também a elaboração de roteiros baseados em memórias afetivas e na realidade sociocultural do povo Kalunga, a fim de que a fluidez pudesse estar presente em seus falares e que conseqüentemente o monitoramento fosse reduzido e o objetivo de ter acesso a uma linguagem coloquial fosse alcançado.

No que concerne à escolha da variável sexo, é relevante salientar que esta é observada por um viés social nos estudos voltados à língua, de modo a perceber de que maneira ela influencia nas variáveis linguísticas escolhidas para estarem em competição e em possíveis mudanças. Logo, a questão biológica fica aquém das pesquisas sociolinguísticas, que pretendem analisar como se dão as distinções linguísticas entre homens e mulheres, onde aparecem e quais padrões de fala cada sexo carrega, observando aspectos da própria estrutura da língua, tais como a fonética, o léxico e a sintaxe.

Ao perceber o sexo como um fenômeno sociocultural, é possível compreender a sua ligação com a linguagem e como é ele o responsável por fazer com que diferentes papéis sociais sejam destinados ao grupo feminino e ao masculino. Ora, a partir do momento em que é feita essa distinção, a sociedade espera que homens e mulheres também se comportem de forma diferente, ação esta que inevitavelmente influencia no uso que cada um faz de sua própria língua.

Os chamados juízos de valor são os responsáveis por fazer com que haja, por exemplo, a expectativa de que existam determinados usos lexicais para cada sexo, no entanto, na atual conjuntura, e principalmente nas metrópoles, os ditos papéis

sociais têm sofrido uma ruptura no status conservador que carregam, causando significativas e relevantes inversões ao que antes era atribuído apenas a homens ou mulheres.

Há um pressuposto de que as regras da norma-padrão estão mais presentes no uso linguístico realizado pelas mulheres, tornando-o conservador diante daquele utilizado pelos homens. O machismo estrutural enraizado na sociedade brasileira atribuiu ao sexo feminino, entre tantas outras coisas, o papel social de inserir os filhos no ambiente escolar, acompanhá-los e servir como exemplo. Como diz Maria da Conceição de Paiva (2008):

Muitos dos papéis tradicionalmente atribuídos à mulher lhe exigem uma conduta irrepreensível. Um exemplo emblemático é a sua responsabilidade na educação dos filhos. Tomando para si a carga de transmissão de normas de comportamento, dentre eles o linguístico, a mulher se vê na contingência de apresentar-se como modelo.

Ao ser condicionada a esse papel, a mulher tende a ter mais atenção às construções linguísticas que realiza e que são consideradas de prestígio no meio social, atendendo, mais uma vez, às expectativas do que a sociedade considera adequado de ser feito por esse sexo em específico tendo a língua como vetor. Além disso, há um importante fator que diz respeito à frequência de mobilidade, a qual é, em sua maioria, exercida pelos homens, já que às mulheres foi dado o papel de cuidadora do lar e dos filhos; aos homens, o de levar sustento à casa.

O que se retira dessa informação é que, ao se movimentar com constância, o homem passa a ter mais acesso a outras realidades linguísticas e se torna suscetível às inovações de uma mesma língua com as quais se depara nos percursos de ida e volta a sua moradia. Assim, a mulher perde a chance de estabelecer contatos linguísticos e enriquecer a sua rede comunicativa, o que poderia até mesmo tornar o seu ato comunicativo menos monitorado e mais fluido às variações existentes, retirando a carga das imposições direcionadas a ela.

Apesar dessas constatações há muitos anos frequentes na realidade brasileira, reitera-se que, hoje, como dito em linhas anteriores, o papel exercido principalmente pelas mulheres tem sido fortemente ampliado, permitindo que usufruam e participem ativamente de diversificados espaços antes carregados de limitações. Nesse sentido, assim que o comportamento social é modificado, automaticamente têm-se alterações no ato de fala, logo, é notável a relevância de

compreender o momento de transformação social e o espaço físico sobre o qual se fala, a fim de atestar que as funções e oportunidades sociais dadas a homens e a mulheres no Ocidente, por exemplo, podem ser vetores para determinadas variações e mudanças linguísticas.

A realidade interiorana do Brasil, em sua grande maioria, ainda se direciona a um convívio social conservador, isto é, está inserida no seio do patriarcalismo, que se consolidou no país desde a chegada dos europeus portugueses. No Sítio Histórico Kalunga, tanto Vão de Almas quanto Vão do Moleque são comunidades nas quais o deslocamento social é primordialmente praticada pelo sexo masculino, responsável, por exemplo, pelo trabalho remunerado em cidades vizinhas; enquanto às mulheres é dada a função de cuidar dos filhos e do lar e retirada a oportunidade de estabelecer redes comunicativas com outros indivíduos e outras localidades, fato que se torna mais difícil devido ao isolamento em que esses grupos se encontram ainda hoje.

Um diferencial da comunidade kalunga para o sistema patriarcal presente nas grandes cidades é que as mulheres exercem um trabalho árduo no solo e na construção de seus lares, quando o trabalho braçal sempre foi associado aos homens. No entanto, ainda que essa característica fuja do padrão instalado nos interiores do país, é realizada tendo como objetivo a sustentação e o sustento da moradia, edificando-a e mantendo-a com alimentos vindos principalmente da cultura de subsistência, isto é, das plantações e colheitas realizadas.

Contudo, de acordo com os kalungas, há muitos anos as chuvas não têm sido suficientes para tornar os solos férteis, e a consequência disso tem sido a grande procura por alimentos industrializados vindos das cidades próximas à região. Esse fator, que se torna cada vez mais constante, contribui para que as barreiras de isolamento em que os moradores se encontram sejam reduzidas, as quais são comumente quebradas pelos homens, aumentando as possibilidades de contato com outros grupos de atos comunicativos e interativos diversos.

Além disso, na comunidade Vão de Almas, os moradores possuem o costume de vender os poucos alimentos que produzem nas cidades vizinhas, como, por exemplo, a farinha feita através da mandioca. Em Vão do Moleque, essa prática não é recorrente, principalmente porque carecem, mais do que o outro povoado, de

terras ricas em nutrientes capazes de uma produção mais farta a ponto de vendê-la. Assim, compreende-se que a saída dos moradores kalungas de Vão de Almas em direção às cidades para a venda de produtos locais, produzidos, em sua maioria, pelas mulheres, é realizada pelos homens, que mais uma vez praticam a mobilidade social e vivenciam outras relações linguísticas.

Após observar a relevância das variáveis externas para a construção de uma análise sociolinguística, expõem-se algumas considerações adicionais a respeito das variáveis linguísticas, que são inerentes à gramática interna do falante e que, para a efetivação do estudo, foram cruzadas com os condicionantes sociais e associadas ao contexto histórico do Brasil desde o momento em que os portugueses pisaram no país, já que não há como os fenômenos da língua agirem sobre ela de maneira isolada, pelo contrário, encontram-se em uma relação mútua de influências, a qual será utilizada para discutir sobre a presença de traços crioulizantes no PB.

As pesquisas sociolinguísticas que têm se debruçado sobre a correlação entre variáveis linguísticas e sociais mostram-se efetivas, uma vez que se torna possível desmitificar a ideia de desordem quando se fala em variações de uma língua, mostrando que há, na verdade, uma grande heterogeneidade, sistemática e organizada, apesar de oscilar no tempo, já que a todo momento o falante passa por novas experiências linguísticas, variando ou modificando o seu modo de falar.

Ao estudar as estruturas internas da língua, nota-se a presença de regras categóricas e variáveis, que precisam ser compreendidas e diferenciadas entre si. Quanto à categorização, afirma-se que cada língua possui o seu próprio sistema, isto é, para o seu bom funcionamento e sua compreensão, alguns fatores precisam ser seguidos. A título de exemplificação, pode-se mencionar o caso do francês e do inglês, línguas as quais não possuem entendimento completo se o sujeito, pessoal ou pronominal, não for preenchido; já no português a posição de sujeito não preenchida é possível, pois a pessoa do discurso fica a cargo da morfologia dos verbos, como poderá ser observado adiante.

Contudo, as regras que de fato são relevantes para esta dissertação chamam-se variáveis e ocorrem quando há variantes concorrendo entre si em um mesmo ambiente de fala. O resultado desta concorrência, em consonância com os fatores sociais, é a descoberta de qual delas é mais usual naquela determinada



situação comunicativa. Segundo Labov (1972), para ser considerada variável, é necessário que algumas regras sejam estritamente seguidas, sendo elas: estabelecer o número de variantes; explorar o contexto de fala em que elas ocorrem e estabelecer quantitativamente os valores que cada uma possui.

Assim, a fim de iniciar a demonstração e análise dos dados estatísticos, destaca-se que as variáveis escolhidas para estudo possuem caráter morfossintático, já que tanto a morfologia quanto a sintaxe conversam entre si nos estudos voltados à presença de traços crioulizantes no Português do Brasil. A variável linguística concordância nominal de gênero foi quantificada levando em consideração a ordem direta ou indireta das sentenças e a retomada anafórica, com o intuito de observar a ausência ou presença desta; já a concordância verbal levou em conta a presença ou ausência do sujeito pronominal na construção das sentenças e o tempo em que os verbos se encontravam – presente, passado ou futuro -, e todas foram cruzadas com as variáveis extralinguísticas sexo – feminino e masculino – e localidade – Vão de Almas e Vão do Moleque.

Inicialmente, reitera-se que, para a compreensão das tabelas que contêm os resultados do cruzamento entre as variáveis, é preciso tomar conhecimento acerca dos códigos que foram utilizados para representá-las. Assim, observe os grupos de fatores a seguir.

**VARIÁVEIS LINGUÍSTICAS**



**Tabela 03 – Concordância nominal de gênero**

<b>CONCORDÂNCIA NOMINAL DE GÊNERO</b>	
<b>Ordem da sentença</b>	<b>Retomada anafórica</b>
1- Ordem direta: <b>d</b>	1-Ausência: <b>s</b>
2-Ordem indireta: <b>i</b>	2- Presença: <b>c</b>

Fonte: autoria própria, 2022.

**Tabela 04 – Concordância verbal**

<b>CONCORDÂNCIA VERBAL</b>	
<b>Preenchimento do sujeito</b>	<b>Tempo verbal</b>
1-Presença: <b>S</b>	1-Presente: <b>P</b>
2-Ausência: <b>s</b>	2-Passado: <b>T</b>
	3-Futuro: <b>F</b>

Fonte: autoria própria, 2022.

**VARIÁVEIS SOCIAIS**



**Tabela 05 – variáveis sociais**

<b>SEXO</b>	<b>LOCALIDADE</b>
1-Feminino: <b>f</b>	1-Vão de Almas: <b>A</b>
2-Masculino: <b>m</b>	2-Vão do Moleque: <b>M</b>

Fonte: autoria própria, 2022.

**a) Concordância de gênero**

No estudo da estrutura linguística do PB, levando em consideração a influência das línguas africanas, reafirma-se que a concordância nominal de gênero é um dos principais fatores responsável por atestar tal contribuição, sendo conseqüentemente considerado como um traço crioulizante do Português do Brasil, isto é, aponta para o fato de que muito possivelmente a língua portuguesa falada no Brasil Colônia tenha passado por uma fase de crioulização. Essa afirmação se fortalece devido às línguas crioulas de base portuguesa, em sua maioria, terem

perdido a flexão nominal de gênero ou estarem enfrentando um forte processo de variação.

Para além disso, esta variável foi selecionada para estudo porque sua ocorrência não é comum nas variedades linguísticas do português faladas nas metrópoles, por exemplo. A falta de concordância de gênero é encontrada, ainda assim em números reduzidos, em regiões de alto isolamento social, como as comunidades afro-brasileiras de Vão de Almas e Vão do Moleque. Dessa maneira, abaixo serão mostradas algumas sentenças que representam a falta de concordância nominal de gênero nas duas comunidades citadas acima.

**Tabela 06 – Sentenças sem concordância de gênero**

<b>Vão de Almas</b>	<b>Vão do Moleque</b>
o juizu vai ficanu assim descontrolada;	aí ela fez um saia, que ela já dançou sussa com nós;
cunhici u lugá ondi u escravidão trabaiaava;	a primeiro cordada minha eu joguei em cima;
Televisão eu tem lá nu cidadi;	o problema é enfrentar o barra pesada;
Dissi qui essa coisa era pirigosu.	ieu mermo, eu falo mermo, eu quase que alcancei o escravidão.

Fonte: autoria própria, 2022.

Houve um total de 166 ocorrências com a variante em questão, tendo sido 79 em Vão de Almas e 87 em Vão do Moleque. Ainda que numericamente as sentenças sejam poucas, diante do cenário linguístico em relação a essa variável, as ocorrências passam a ser relevantes para as ciências que norteiam esta pesquisa, porque trazem força à hipótese de ser um traço criouliizante, já que raramente são produzidas e ainda caracterizam-se como uma marca de determinadas línguas africanas.

Salienta-se que todas as demais ocorrências, não só da concordância nominal, mas também da verbal, podem ser vistas e analisadas ao final deste

estudo, nos apêndices. Para além dos exemplos inseridos acima, é importante mencionar que, nas comunidades kalungas aqui estudadas, os falantes utilizam com constância a manifestação dos vocábulos “homi”, “moço” e “menino” com função sintática de vocativo, ou seja, há falta de concordância de gênero no nível lexical, além de que se dirigem às pessoas independentemente de serem homens ou mulheres, como pode ser visto nos exemplos abaixo, em que em todas as sentenças os falantes se dirigiram à entrevistadora desta pesquisa.

**Tabela 07 – “homi”, “moço” e “menino” como vocativos**

<b>Vão de Almas</b>	<b>Vão do Moleque</b>
Vai nada, moçu, é mei difícil;	Inton aqui já já chega, moço;
Mininu, si nós tivesse aqui, um mininu passassi aí, rum;	eu falei “diaxo, homi”, ieu num me troco essas novata;
É, desdi di piquenu, homi.	Vem tardezinha, moço.

Fonte: autoria própria, 2022.

Para melhor compreender a ausência de concordância de gênero nos sintagmas nominais proferidos pelos falantes kalungas, foram consideradas as seguintes variáveis linguísticas independentes: ordem direta e ordem indireta das sentenças e retomada anafórica, as quais, agora, serão expostas quantitativamente nas duas comunidades, com a ressalva de que todas foram cruzadas com as variáveis externas sexo e localidade e que, posterior à demonstração dos resultados, será realizada uma análise geral sobre esses fenômenos presentes nos vilarejos, sendo possível chegar a uma conclusão que traga traços em comum e distinções.

**Tabela 08 – variáveis linguísticas em Vão de Almas**

VÃO DE ALMAS			
Ordem da sentença		Retomada anafórica	
D	I	C	S
n 37	n 38	n 29	n 24
% 49,3	% 50,7	% 54,7	% 45,3

Fonte: autoria própria, 2022.

Na comunidade Vão de Almas, inicialmente, torna-se perceptível, como dito em linhas anteriores, que houve uma presença considerável de sentenças com falta de concordância de gênero quando relembra a informação de que essa é uma variável muito relevante para os estudos crioulísticos, mas pouco encontrada nas variações linguísticas do Português Brasileiro em geral.

Assim, ao observar a tabela quanto à ordem da sentença, nota-se que a não-concordância de gênero, ainda que pela diferença de uma só frase, teve maior índice nas sentenças que se encontram na ordem indireta, isto é, que fogem da ordem canônica da Língua Portuguesa, conhecida como SVO (sujeito-verbo-objeto), com um percentual de 50,7%, enquanto 49,3% das sentenças indiretas carregaram a variável linguística em questão. Observe algumas exemplificações a seguir.

**Tabela 09 – Sentenças proferidas em Vão de Almas**

D	i
<b>a)</b> Eu prantei patru litru di mi, tarra bunitu, tarra bonecona;	<b>a)</b> Iguala essa minina ta aí mermu é encarregadô da fulia du divinu;
<b>b)</b> Mininu, si nós tivesse aqui, um mininu passassi aí, rum;	<b>b)</b> Televisão eu tem lá nu cidadi, aqui num tem não;
<b>c)</b> A mocinha tá cum trezi anu, ele também é.	<b>c)</b> u dia eu num tô lembradu não.

Fonte: autoria própria, 2022.

Na letra a) do grupo das sentenças em ordem indireta, por exemplo, percebe-se a inversão entre a oração principal e a oração subordinada adverbial

comparativa. De acordo com a normal culta, a sua ordem adequada seria “*é encarregadora da folia do divino igual essa menina que está aí mesmo*”. Já nas letras b) e c), está presente a ordem OSV, ou seja, o objeto está antecedendo o sujeito e o verbo, respectivamente. Segundo a Gramática Normativa, teriam de estar seguindo a ordem SVO, logo: “*Eu tenho televisão lá na cidade, aqui não tem*” e “*Eu não estou lembrada do dia.*”

Além disso, como análise adicional, ainda é possível citar a dupla negação presente nos dois últimos exemplos, “*aqui num tem não*” e “*eu num tô lembradu não*”, fenômeno característicos de línguas crioulas, o que fortalece a hipótese da presença de traços crioulizantes no PB e, por conseguinte, nesta comunidade de fala.

Quanto à segunda variável independente elencada, nota-se maior incidência da variante inovadora nas sentenças em que houve retomada anafórica, fenômeno encontrado no PB e que ocorre quando há a inserção de um termo que se refere a um outro já dito anteriormente na sentença, o qual, em sua grande maioria, funciona como objeto direto e é retomado por pronomes clíticos que se referem à 1ª e 2ª pessoa ou que ocorre por meio da queda desses mesmos pronomes quando retomam a 3ª pessoa, funcionando como objeto nulo ou como pronomes plenos (‘ele’ e ‘ela’, por exemplo), em uma relação entre o termo antecedente e o pronome anafórico que retoma o referente.

Então, observa-se que 54,7% das sentenças com a presença de retomada anafórica foram marcadas pela falta de concordância nominal de gênero, contra 45,3% de ocorrências nas falas pronunciadas sem a retomada da anáfora. Seguem-se alguns exemplos com a presença e a ausência desta variável.

#### **Tabela 10 – Retomada anafórica em Vão de Almas**

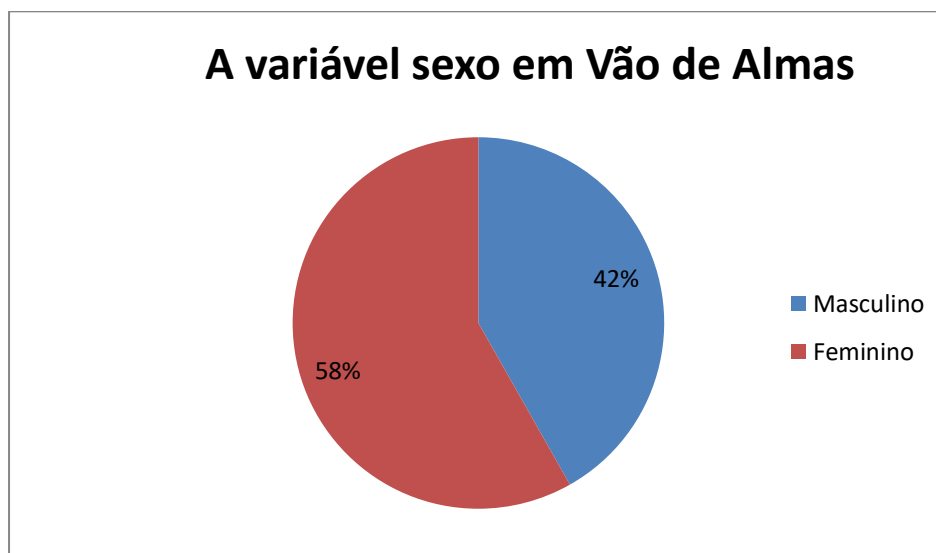
C	S
a) A mocinha tá cum trezi anu, ele também é;	o juizu vai ficanu assim descontrolada;
b)aqueli buracão eu sentadu ucá nela;	Tem hora qui tem muita coisa violentu;
c)(E nem vê os meninos?) vê puque eu levava lá péla vê, né?! Agora elas já tá grandi.	Vô rezá só u pedacin du anju da guarda, deixa azota, homi.

Fonte: autoria própria, 2022.

Dettoni (2003), quando realizou a sua tese de doutorado tendo como comunidade de fala a Baixada Cuiabana, encontrou retomadas anafóricas feitas apenas com pronomes pessoais masculinos em relação a itens lexicais femininos. No primeiro exemplo das sentenças em que houve retomada de pronome anafórico, percebe-se que realmente a retomada anafórica está sendo realizada por meio de um pronome pessoal masculino, no entanto, nas outras duas falas exemplificadas, é possível notar a retomada por pronomes pessoais femininos, referentes à 3ª pessoa do singular e do plural, que se referem a vocábulos masculinos, “*mio pai*”, “*aqueli buracão*” e “*os meninos*”, respectivamente.

O sexo, enquanto variável externa, também foi analisado separadamente em cada uma das comunidades. Em Vão de Almas, obteve-se o resultado a seguir:

### Gráfico 01 – a variável sexo em Vão de Almas



Fonte: autoria própria, 2022.

Nota-se que a não realização da concordância de gênero se encontra mais presente nas sentenças proferidas pelas mulheres da comunidade, que lideraram a variável inovadora com um índice de 58% em relação aos homens, com 42% dos casos.

Em relação a Vão do Moleque, os dados obtidos foram os seguintes:

**Tabela 11 – variáveis linguísticas em Vão do Moleque**

<b>VÃO DO MOLEQUE</b>			
<b>D</b>	<b>I</b>	<b>c</b>	<b>S</b>
<b>n 29</b>	<b>n 58</b>	<b>n 67</b>	<b>n 42</b>
<b>% 33,3</b>	<b>% 66,7</b>	<b>% 61,5</b>	<b>% 38,5</b>

Fonte: autoria própria, 2022.

Em primeira instância, vê-se que a incidência de falas com ausência de concordância nominal de gênero também foi relevante nesta comunidade e, em comparação à presença da variável independente nas sentenças indiretas de Vão de Almas, a recorrência foi significativamente maior, liderando a ordem das sentenças com 66,7%, enquanto 33,3% dos casos de não-concordância de gênero foram encontrados nas sentenças de ordem direta do Português do Brasil. Abaixo podem ser observadas algumas frases proferidas pelos kalungas da comunidade Vão do Moleque.



**Tabela 12 – Sentenças proferidas em Vão do Moleque**

<b>d</b>	<b>l</b>
<b>a)</b> A metade desses daí é criado é aqui mermo;	<b>a)</b> dipois qui frevê eli tira aquela pelu deli tudin;
<b>b)</b> la foi nascido do ôto lado do Paranã;	<b>b)</b> hoje eu vou falar procê um coisa;
<b>c)</b> eu falei “diixo, homi”, ieu num me troco essas novata.	<b>c)</b> É rápida o veneno dela.

Fonte: autoria própria, 2022.

No primeiro exemplo das sentenças indiretas, observa-se a organização VS, isto é, o sujeito vem posposto ao verbo, uma vez que, seguindo a ordem padrão, se encontraria *“depois que ele ferver, tira aquele pelo todo”*. Na letra b), há uma inversão entre os complementos do verbo “falar”, em que o objeto indireto antecede o objeto direto, quando a ordem direta seria *“hoje eu vou falar uma coisa para você”*. Na última sentença, mais uma vez é possível encontrar a estrutura VS, ou seja, o verbo ocupa a posição do sujeito, que vem logo após. Em sua ordem SVO, obter-se-ia *“o veneno dela é rápido”*.

No que concerne à retomada anafórica, observa-se que esta também foi o principal vetor para a presença da variável concordância nominal de gênero, com 61,5% das ocorrências contra 38,5% em frases que não continham retomada e não tiveram os nomes concordando entre si, demonstrando uma diferença considerável para o estudo, já que houve quase o dobro de casos no retorno da anáfora. Destaca-se, como sugestão para estudos voltados a essa linha de estudo, a pesquisa realizada por Rachel Dettoni em 2003, na cidade de Cuiabá, intitulada *A concordância de gênero na anáfora pronominal: variação e mudança linguística no dialeto da Baixada Cuiabana*. Assim, a título de exemplificação das frases produzidas em Vão do Moleque, veja as proposições a seguir.

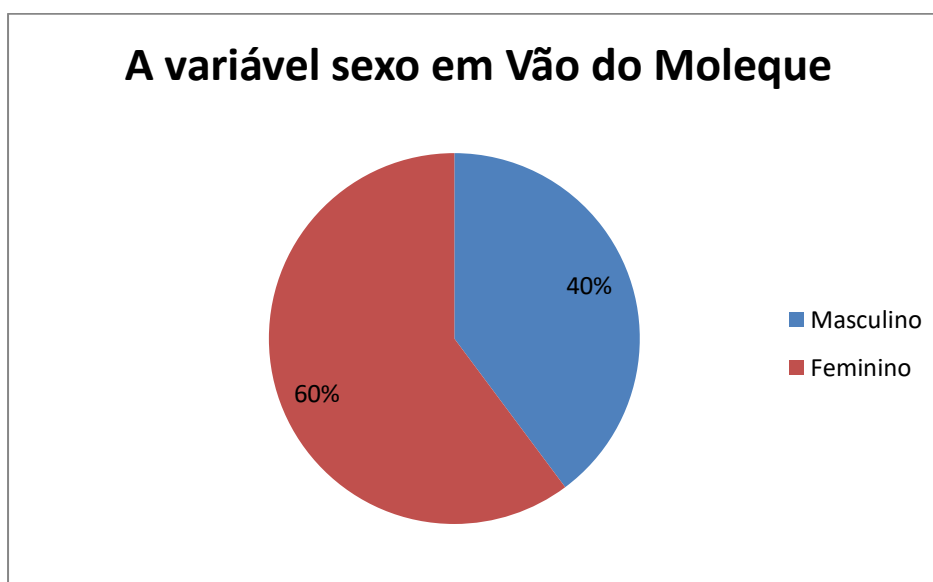
**Tabela 13 - Retomada anafórica em Vão do Moleque**

<b>c</b>	<b>s</b>
Moçu du céu mas ocê vê qui aqueli trem ele vai ca genti assim;	por ela nos dai imensa louvor;
Elas siria, cantava, elis ainda tinha uma cantiga qui elis falava ela batenu a sussa;	Essi aí é crua, num é torrada;
Mais si ocê vê, moçu, a cerca até im riba das serra, bem feitinhu ela.	ieu pãe aquela otu pé qui tem ali.

Fonte: autoria própria, 2022.

A variável social sexo foi igualmente analisada e quantificada na comunidade linguística de Vão do Moleque, possibilitando os seguintes resultados:

**Gráfico 02 – a variável sexo em Vão do Moleque**



Fonte: autoria própria, 2022.

Com esse gráfico, pode-se constatar, mais uma vez, a dominância do sexo feminino na falta de realização da concordância nominal de gênero presente em Vão do Moleque, liderando mais da metade das realizações linguísticas gravadas e transcritas, com 60% em contrapartida com o grupo masculino, o qual não realizou a concordância em 40% dos casos dispostos para análise. Além disso, pontua-se, também, que a dominâncias das mulheres neste fenômeno também foi maior em relação à Vão de Almas.

Feita essa trajetória pelas principais tabelas concernentes ao fenômeno linguístico da concordância de gênero nas duas comunidades objetos desse estudo, torna-se possível realizar algumas considerações relevantes. Nesse sentido, é possível constatar que a maior incidência de não realização da variável em análise está contida nas sentenças que fogem ao que é esperado na norma-padrão do Português, isto é, nas frases em que há inversão em sua ordem.

Destaca-se que o fato de a não-concordância de gênero estar mais presente em sentenças invertidas, tanto em Vão de Almas quanto em Vão do Moleque, é elencado como uma característica de línguas crioulas, como é possível observar nos estudos feitos por Carlota Ferreira, em 1961, na comunidade Helvécia – BA, com informantes afro-brasileiros e idosos (LUCCHESI, 2009). Tal informação possibilita trazer à tona a realidade sociolinguística das comunidades estudadas nesta pesquisa, apontando para um possível processo de crioulização na construção de sua história no que concerne ao aspecto linguístico da concordância nominal de gênero.

No entanto, torna-se necessário destacar que a variável independente *ordem da sentença* não indica ser um fator de relevância para o estudo da não-concordância de gênero na comunidade Vão de Almas, já que houve apenas uma ocorrência a mais nas sentenças indiretas em relação às diretas. Em contrapartida, em Vão do Moleque, o número de sentenças sem concordância de gênero em ordem indireta mostrou-se significativo, com 58 ocorrências.

A falta de concordância nominal de gênero também foi mais significativa nas sentenças proferidas com a presença de pronomes anafóricos retomando termos já ditos anteriormente, tanto em uma comunidade quanto na outra, apesar de que Vão de Almas, mais uma vez, não obteve um número tão significativo de ocorrências com presença de retomada anafórica em relação à ausência desta quando comparada com Vão do Moleque. Contudo, torna-se importante salientar que o fato de existirem sentenças sendo proferidas com retomada anafórica já é considerada uma grande contribuição para as pesquisas que se debruçaram sob esse fenômeno, como o trabalho de Dettoni (2003) citado anteriormente.

De uma forma geral, tornou-se possível a observação de que as mulheres kalungas dos dois vilarejos produzem mais sentenças com falta de concordância nominal de gênero do que os homens, ocupando mais de 50% dos casos analisados, fato que aponta para a afirmação de que a menor mobilidade social do

sexo feminino faz com este preserve os traços ditos conversadores, isto é, as influências linguísticas que permaneceram em seus falares ainda que de forma muito reduzida, uma vez que não é dada às mulheres oportunidade para alternarem linguisticamente, seja por falta de contato com outras localidades e pessoas seja pela ausência de escolaridade, fatores que, como dito em capítulos anteriores, contribuem para mudanças e adaptações linguísticas.

### **b) Concordância verbal**

No que diz respeito a essa variável independente, reitera-se a escolha do preenchimento do sujeito pronominal e dos tempos verbais (presente, pretérito e futuro) como variáveis dependentes e pontuadas como possíveis traços crioulizantes, uma vez que se relacionam diretamente com a redução do paradigma verbal e este é um fenômeno recorrente nas línguas crioulas.

Inicialmente, para a melhor análise das ocorrências em que houve preenchimento do sujeito, vale salientar o conceito de sujeito nulo, termo cunhado na ciência do gerativismo, por Chomsky. A língua portuguesa é considerada como uma língua *pro-drop*, o que significa dizer que o sujeito, agente ou paciente, pode ocupar a sua posição de origem ou pode ser nulo, sendo marcado, então, na morfologia do verbo ao qual ele se refere, já que a categoria dos verbos em português possui uma riqueza flexional significativa, permitindo que número e pessoa sejam morfologicamente marcados na terminação verbal e conseqüentemente torna-se possível tomar conhecimento acerca de qual sujeito pronominal se está falando.

Entretanto, quando o foco é direcionado ao Português do Brasil, o que se percebe é a perda do caráter *pro-drop* da língua, já que a flexão dos verbos tem sido cada vez mais enfraquecida. Essa redução da morfologia flexional dos verbos tem causado o maior preenchimento da posição de sujeito, pois, uma vez que o paradigma é reduzido, torna-se difícil saber o sujeito pronominal, logo, este é preenchido. Nesse viés, destaca-se que é exatamente esse preenchimento que tem sido marcado como um forte indício de influência das línguas africanas no PB e que tem sido encontrado com frequências em vilarejos interioranos com passado afro-brasileiro.

Feitas as devidas explanações acerca dessa primeira condicionante interna, passa-se à análise quantitativa dos dados em Vão de Almas primeiramente.

**Tabela 14 – Dados quantitativos de Vão de Almas**

<b>VÃO DE ALMAS</b>				
<b>S</b>	<b>S</b>	<b>P</b>	<b>T</b>	<b>F</b>
<b>n 867</b>	<b>n 529</b>	<b>n 576</b>	<b>n 522</b>	<b>n 39</b>
<b>% 62,1</b>	<b>% 37,9</b>	<b>% 41,3</b>	<b>% 29,6</b>	<b>% 29,1</b>

Nota-se uma elevada presença de preenchimento do sujeito nas falas proferidas pelos kalungas da região de Vão de Almas, com um total de 867 casos, representando 62,1% dos dados. O sujeito deixou de ser preenchido em 529 sentenças, com 37,9% das ocorrências. Considera-se relevante a porcentagem de sujeitos pronominais ocupando a própria posição, o que inegavelmente aponta para a perda flexional dos verbos, como será possível observar nos excertos a seguir.

**Tabela 15 – Preenchimento do sujeito em Vão de Almas**

<b>S</b>	<b>S</b>
a)lá im casa mermu elis jogava pedra im riba da casa;	a)Largava cumida nu giral lá nu terrero;
b)io lembriu qui nor morava;	b)pruquê condu saiu foi só lá na casa dela;
c)nós vivia só ela com a mininera.	c)num sei reza mar naum.

Fonte: autoria própria, 2022.

Nas sentenças a, b e c do condicionante sujeito preenchido, vê-se que todos os verbos não realizam concordância com o sujeito e perderam a sua desinência número-pessoal, forçando, na maioria das ocorrências, a aparição do sujeito pronominal anteposto ao verbo, o que aponta para a relação direta que existe entre o fenômeno do preenchimento do sujeito e a redução do paradigma verbal.

Quantos aos tempos verbais, nota-se que, na comunidade em questão, os falantes pronunciam mais as sentenças que se encontram no presente, com 576

ocorrências, isto é, 41,3% dos verbos foram formados no tempo que se refere ao agora, seguidos de 522 sentenças no pretérito, representando 29,6% dos casos. Já o futuro foi utilizado poucas vezes, com apenas 39 situações, 29,1% do total de excertos que não receberam concordância verbal. As exemplificações abaixo representam algumas falas proferidas nos tempos verbais correspondentes.

**Tabela 16 – Tempos verbais em Vão de Almas**

<b>P</b>	<b>T</b>	<b>F</b>
Elas é qui é a pátria daqui di dentru;	mar nór num falava nada;	si ô tirá é só pra judá;
u festeju são jaum elas vai;	elis quiria batê nia a genti;	si eu vê;
elas é chamada nessas festa aqui tudu.	nós fazia farinha.	tivé uma precisão rápida assim, eu façu.

Fonte: autoria própria, 2022.

Faz-se relevante pontuar que grande parte das sentenças proferidas no tempo passado tiveram os verbos no pretérito imperfeito do indicativo, como se observa nos exemplos expostos: “*falava*”, “*queria*” e “*fazia*”. Uma informação adicional a respeito desse fenômeno diz respeito ao fato de que a maioria das frases compostas por verbos no pretérito perfeito e imperfeito do indicativo possuem o sujeito preenchido ou a morfologia flexional indicando pluralidade. Nos exemplos, encontram-se “nór”, com referência ao pronome pessoal “nós” e “elis” para o pronome pessoal “eles”.

Quanto ao tempo futuro, é possível observar, com base na tabela acima e nos demais casos (ver apêndices), que foi realizado no modo subjuntivo com grande incidência, em que o verbo quase sempre está acompanhado pelo pronome “se”, indicando a possibilidade de uma ação acontecer em momento posterior ao enunciado.

A título de curiosidade e como sugestão para estudos futuros, destaca-se a presença de processo fonético-fonológico da constante da troca do pronome pessoal do caso reto “eu” por “ieu” e “io” nos usos da oralidade dos informantes, como se pode observar na sentença b dos exemplos contidos em S e nos demais trechos que se seguem a respeito desse fenômeno.

**Tabela 17 – Usos de “io” e “ieü”**

a) io rezu um bucadu assim;
b) ieu num bébu muito;
c) condu io intindi pur genti.

Fonte: autoria própria, 2022.

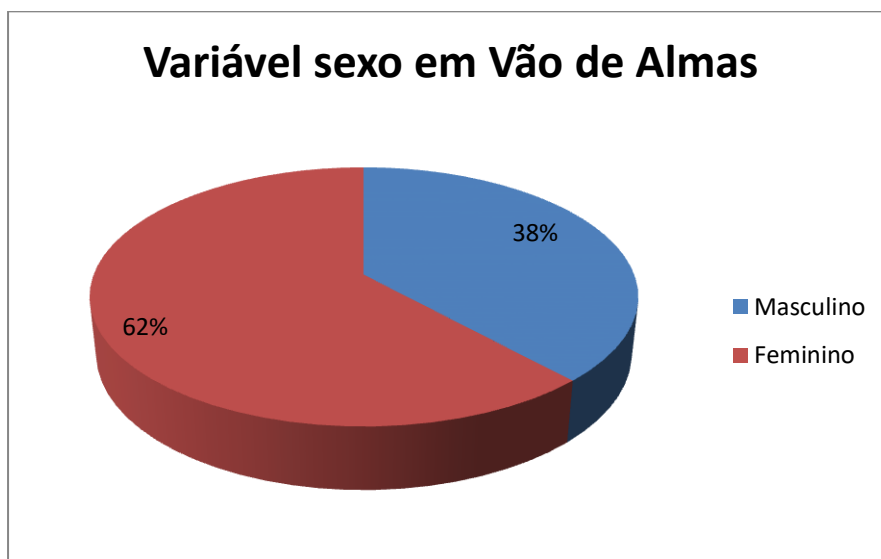
Existe a presença do pronome “eu” na fala dos informantes, mas a recorrência maior são os usos de “io” e “ieü”, principalmente em início absoluto de turno. Embora este fenômeno não esteja atrelado diretamente a uma característica presente nas línguas crioulas, demonstra ser um caso recorrente e que salta aos olhos para pesquisas futuras nas comunidades kalungas do interior de Goiás, já que também já foram encontrados ocorrências como essas em Helvécia, comunidade afro-brasileira. No artigo de Carlota Ferreira (1994), intitulado Remanescentes de um falar crioulo brasileiro, há algumas exemplificações que atestam essa informação. Veja a seguir.

a) lo batizu
b) lo nasceu
c) lo tiru

Com este mesmo fenômeno sendo encontrado em outra comunidade com descendência africana e não sendo encontrado nos vernáculos das metrópoles, há grandes possibilidades de se estar diante de um traço crioulizante do PB presente em comunidades isoladas e que foram palcos de antigos quilombos.

No que diz respeito ao cruzamento entre a variável dependente concordância verbal e a variável social sexo, no vilarejo de Vão de Almas, chegou-se ao seguinte resultado:

**Gráfico 03 – Variável sexo em Vão de Almas (2)**



Fonte: autoria própria, 2022.

Com um total de 932 ocorrências, representando 62% das falas proferidas, torna-se perceptível que as mulheres kalungas dessa comunidade também produzem mais sentenças com falta de concordância verbal, preenchendo a posição de sujeito e reduzindo o paradigma dos verbos.

Em Vão do Moleque, encontraram-se as seguintes porcentagens quanto aos condicionantes internos escolhidos para estudo, isto é, a ausência ou presença de sujeito pronominal e os tempos verbais utilizados pelos informantes.

**Tabela 18 – Dados quantitativos de Vão do Moleque**

VÃO DO MOLEQUE				
S	S	P	T	F
n 1311	n 608	n 1241	n 842	n 95
% 68,3	% 31,7	% 43,3	% 36,3	% 20,4

Fonte: autoria própria, 2022.

Percebe-se que nessa comunidade de fala o número de ocorrência para sujeitos preenchidos foi igualmente relevante, com um total de 1311 casos, o que é concernente a 68,3% dos dados coletados na localidade; enquanto 608 frases foram proferidas sem a presença de sujeito, em um total de 31,7%, o que não quer dizer que houve realização de concordância verbal, uma vez que isto ocorreu em raras situações, mas, sim, que os falantes levaram em consideração o contexto sobre o



qual estavam falando ou a própria intenção que carregavam. A título de exemplificações, os excertos a seguir.

**Tabela 19 – Preenchimento do sujeito em Vão do Moleque**

<b>S</b>	<b>S</b>
a) nós bate sussa;	a) Tem hora que (nós) esquece;
b) tudo nós inventa essas coisas;	b) Relava era com a mão mesmo;
c) eles num esquece a roda.	c) fazemo, vai cantar lá, aham.

Fonte: autoria própria, 2022.

Todas as frases elencadas no grupo S representam a presença de sujeito preenchido e, como consequência, a falta de concordância verbal, já que esta está atrelada à redução significativa de paradigma pela qual os verbos têm passado também nessa comunidade. Há uma grande recorrência de preenchimento do sujeito pronominal em quase todas as ocasiões que o informante se inclui no discurso, isto é, quando utiliza o pronome pessoal “nós”, como é possível observar nas letras a e b da primeira coluna.

Ademais, pontua-se a rara ocorrência, no falar dos kalungas, de tentar inserir a morfologia flexional de 1ª pessoa do plural, isto é, o *-mos*, como se observa na frase c do grupo representativo das sentenças sem preenchimento do sujeito, mas houve a supressão do morfema responsável pela indicação de número plural, o *-s*.

Concernente ao estudo dos tempos verbais como variáveis independentes da concordância verbal, observa-se que o tempo presente também foi o mais constante em Vão do Moleque, do mesmo modo que ocorreu em Vão de Almas, com 1311 ocorrências, isto é, 43,3%, sendo seguido de pretérito, com 842 casos (36,3%) e, por último, 95 ocorrências no futuro, com presença de 20,4% em relação aos demais tempos, uma diferença relevante quanto às sentenças no futuro que foram pronunciadas em Vão de Almas. Seguem-se algumas exemplificações.

**Tabela 20 – Tempos verbais em Vão do Moleque**

<b>P</b>	<b>T</b>	<b>F</b>
<b>a)</b> Aí nó leva um base assim;	<b>a)</b> Eles tava lá do meu lado;	<b>a)</b> nór vá dançar;
<b>b)</b> eles sabe mexer;	<b>b)</b> mais sempre nós num via;	<b>b)</b> eu quiser vender uma coisinha;
<b>c)</b> Hoje eles tá igual gente mermo.	<b>c)</b> Eles só comentava.	<b>c)</b> Eu num vou guiar.

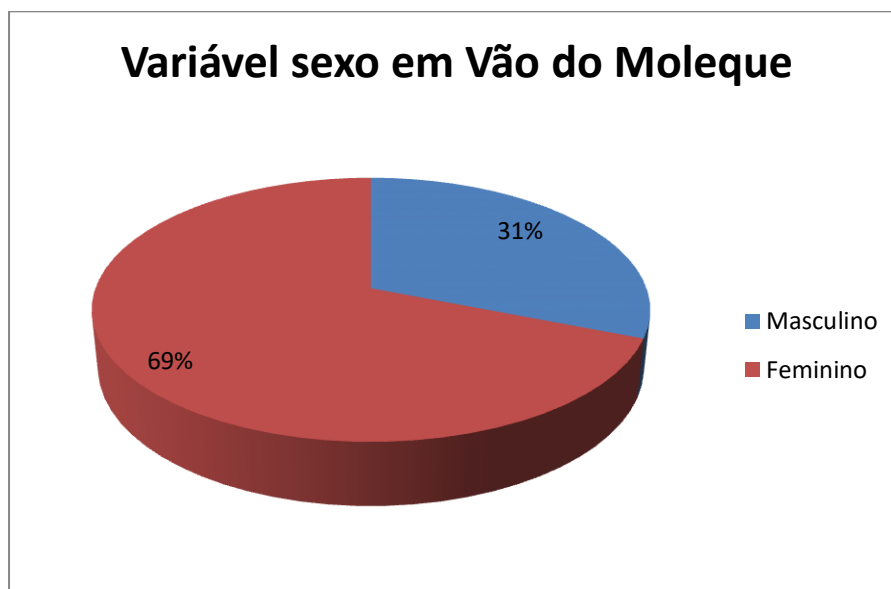
Fonte: autoria própria, 2022.

Com a tabela, torna-se possível visualizar as ocorrências, por exemplo, de não concordância verbal, com presença de preenchimento, no tempo presente. Quanto ao passado, observa-se, mais uma vez, a recorrência de verbos no pretérito imperfeito do indicativo, como nas letras a, b e c do grupo T, respectivamente os verbos “tava”, “via” e “comentava”.

E, por último, destaca-se que houve uma nova configuração para a formação de futuro na comunidade de Vão do Moleque, já que em nenhuma ocorrência esteve presente a morfologia flexional do futuro do indicativo na terminação dos verbos. O que se vê, então, no primeiro e no último exemplos do grupo F, é a construção do chamado futuro perifrástico, composto pelo presente do indicativo do verbo IR + o infinitivo dos verbos principais, que, no caso, são o verbo “dançar” e “guiar”, o que seria “dançarei” e “guiarei” na flexão do verbo de acordo com a gramática normativa. O exemplo b do tempo verbal futuro faz com que se presuma a presença do pronome “se” antecedendo o pronome pessoal “eu”, indicando, assim, o futuro do subjuntivo, como foi recorrente na comunidade Vão de Almas e que também está presente em outras construções futuras proferidas em Vão do Moleque, mas que não serão citadas no corpo do trabalho devido à necessidade de consiã e objetividade.

No que diz respeito à não realização de concordância verbal quanto ao sexo nesse vilarejo, foi possível chegar ao seguinte gráfico:

#### **Gráfico 04 – Variável sexo em Vão do Moleque (2)**



Fonte: autoria própria, 2022.

Pontua-se que 69% de não ocorrência da variável em análise no grupo das mulheres representa 1246 ocorrências contra os 31% que foram proferidas pelos homens, em um total de 561 casos. Esses dados comprovam a representatividade dos traços crioulistas na fala feminina também em Vão do Moleque, reforçando a hipótese de que são as mulheres as guardiãs dos traços advindos de um passado negro que perpetuou suas raízes não só nos costumes e nas práticas do povo brasileiro, mas sobretudo em seus falares, sendo possível observar o que ainda restou de resquícios de um português influenciado pelos falares africanos e que pode ter passado por uma fase de semicrioulização em seu devir (cf. ARAÚJO, 2017).

Como exemplificação, abaixo serão mostrados alguns paradigmas verbais referentes às línguas forro-crioulo português de São Tomé e Príncipe, crioulo de Cabo Verde e Iorubá, respectivamente.

<b>Forro-crioulo</b>	<b>Crioulo de Cabo Verde</b>	<b>Iorubá</b>
N' sebê	N/M sabi	Emi fé
Bo sebe	Bu/Bo/nhu/nha sabi	Iwo fé
E sebe	E sabi	On fé
Nõ sebe	Nu/No sabi	Awa fé
Nãsse sebe	Nhós sabi	Enyin fé
Inem sebe	Elis/Ês sabi	Awon fé

Com a tabela, percebe-se a necessidade de que haja o preenchimento do sujeito referencial, uma vez que todo o paradigma das três línguas foi reduzido a uma só terminação, sem a presença de marcadores flexionais de número e pessoa nos verbos. Logo, a função de indicar à qual pessoa o verbo se refere fica à disposição dos sujeitos pronominais, que se tornam os responsáveis por distinguir a classe dos verbos se direciona.

Assim, com base nas análises feitas nas comunidades de fala Vão de Almas e Vão do Moleque quanto à concordância verbal, analisando as variáveis internas preenchimento do sujeito e tempos verbais, chega-se ao seguinte padrão de paradigmas verbais presentes nas localidades citadas, tendo como exemplo o verbo "fazer", bastante utilizado pelos kalungas:

**Tabela 21 – Paradigma verbal em Vão de Almas e Vão do Moleque**

<b>PRESENTE</b>	<b>PRETÉRITO PERFEITO</b>	<b>PRETÉRITO IMPERFEITO</b>	<b>FUTURO DO SUBJUNTIVO</b>
Eu/io/ieu faço/ faz	Eu/io/ieu fez/fiço	Eu/io/ieu fazia	Se eu/io/ieu fizer
Você/ocê/cê faz	Você/ocê/cê fez	Você/ocê/cê fazia	“ “você/ocê/cê fizer
Ele/ela faz	Ele/ela fez	Ele/ela fazia	“ “ ele/ela fizer
Nós/ a gente faz	Nós/ a gente fez	Nós/ a gente fazia	“” nós/a gente fizer
Vocês/ocês/cês faz	Vocês/ocês/ocê fez	Você/ocê/cê fazia	“ “você/ocê/cê fizer
Eles/elas faz	Eles/elas fez	Eles/elas fazia	“”Se eles/elas fizer

Fonte: autoria própria, 2022.

Destaca-se que as pessoas do discurso foram utilizadas de acordo com os usos presentes no PB falado pelos kalungas, assim, foram retirados os pronomes de 2ª pessoa, tu e vós, respectivamente, já que não são usuais nas comunidades; foram inseridas algumas reduções que são constantes em seus usos orais, como “ocê” e “cê”, as alternâncias de som encontradas: “io” e “ieu” e a variação entre “nós” e “a gente”.

Com isso, nota-se que a posição de sujeito preenchida na maioria das ocorrências registradas nas comunidades kalungas em estudo aponta para a redução parcial do paradigma dos verbos, que passa a ser todo conjugado na 3ª pessoa do singular no pretérito imperfeito e no futuro do subjuntivo e divide a conjugação de primeira pessoa com a forma correspondente e com a terminação de 3ª pessoa do singular, como “faço” e “faz” para a 1ª pessoa do discurso. Observe alguns excertos encontrados nas comunidades que atestam a análise feita.

**Tabela 22 – 1ª pessoa com verbo flexionado na 3ª pessoa**

<b>Vão de Almas</b>	<b>Vão do Moleque</b>
<b>a)</b> Quando tem aí io tem;	<b>a)</b> (eu) foi nascido e criado aqui;
<b>b)</b> Eu qui tem qui ralá, minha dona;	<b>b)</b> ieu de vez em quando vai;
<b>c)</b> leu tem parente;	<b>c)</b> o que eu tá montado aqui;
<b>d)</b> lo vive sintinu as perna duenu.	<b>d)</b> eu faz uma piscina aqui de mandioca.

Fonte: autoria própria, 2022.

Em todos estes exemplos das duas comunidades é possível se observar a presença da 1ª pessoa do discurso utilizando a terminação da 3ª do singular. Outrossim, nota-se que o fator também aponta para a falta de concordância com o sujeito pronominal, já que o plural deixa de ser morfologicamente realizado devido à drástica redução pela qual os verbos têm passado nessas localidades.

Ademais, destaca-se que a utilização da 1ª pessoa do singular pela 3ª pessoa do singular é mais um traço presente nas línguas crioulas e africanas de base portuguesa, direcionando para a hipótese afirmativa de que há influência crioulizante no PB falado em Vão de Almas e em Vão do Moleque, principalmente quando se pode atestar a presença desse mesmo traço em outras comunidades rurais de passado afroascendente, como Cafundó e Helvécia.

Feita a análise quanto a este fenômeno, pode-se afirmar que o traço crioulizante da concordância verbal no que concerne à presença do sujeito pronominal e à consequente redução no paradigma verbal também foi encontrado nos dois vilarejos estudados do Quilombo Remanescente Kalunga, levando em conta a constatação de que provavelmente houve, em algum momento do Português Brasileiro falado pelos moradores, um sistema linguístico desprovido de flexão de número e pessoa.

Reitera-se, ainda, que em um estudo comparativo dos fenômenos em cada uma das comunidades, como aqui foi feito, é possível constatar que Vão do Moleque é a comunidade que mais domina a não realização de concordância nominal de gênero e concordância verbal. Apesar de Vão de Almas ser uma localidade significativamente isolada das regiões urbanas ao seu redor, o acesso ao Vão do Moleque é ainda mais difícil, o que aumenta, de forma considerável, o seu isolamento em relação à primeira comunidade citada. Logo, torna-se possível constatar que o maior índice de ocorrências das variantes inovadoras na região de Vão do Moleque se deve ao seu menor contato com as metrópoles, o que diminui as

chances dos informantes, principalmente das mulheres, de perderem os traços considerados crioulizantes que ficaram das influências crioulas, como os que foram estudados nesta pesquisa.

Como fora citado no início deste capítulo, algumas variáveis sociais que não foram cruzadas com as linguísticas são fatores fortes que se direcionam para a semicrioulização do PB falado no ambiente kalunga da região de Goiás, como idade e escolaridade. Ter tido como entrevistados os anciãos do Quilombo Remanescente Kalunga que não foram escolarizados contribuiu para o fortalecimento da hipótese de traços crioulizantes no Português Brasileiro, já que são eles os responsáveis por reter as influências linguísticas que ficaram de seus antepassados.

Essa “responsabilidade linguística” dada aos idosos tem respaldo na baixa mobilidade social e na falta de contato com o ambiente escolar, os quais seriam os maiores vetores de inovações na língua e aprendizado das normas que regem a Língua Portuguesa, o que provavelmente faria com que eles, por exemplo, deixassem de realizar as poucas ocorrências que existem de concordância nominal e passagem a fazer a concordância verbal que dita a Gramática Normativa, diminuindo, assim, os casos em que o sujeito tem a sua posição preenchida, já que as desinências de número e pessoa estariam contidas nas terminações verbais.

Dessa forma, os kalungas entre 60 e 80 anos tornam-se os perpetuadores de uma influência que por vezes se esconde, mas é viva e propagada por meio de seus falares e de suas vivências socioculturais, possibilitando que estudos como esse consigam atestar a presença africana no Português falado no Brasil.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

---

*“O curto circuito antropológico de corpos, signos e de línguas que aqui se deu, com as suas misturas incessantes e ainda hoje muito intensas, resultou no povo e na língua do Brasil, em toda a sua originalidade. ”*

*(Museu da Língua Portuguesa, São Paulo, 2022.)*

Não há língua sem história, e não há história que não tenha sido perpetuada e influenciada por aqueles que a viveram a duras penas. O cenário de escravidão no Brasil, o qual perdurou por longos anos, não passaria ileso à herança sociocultural e linguística dos milhares de africanos que desceram dos navios negreiros e no Brasil sofreram as consequências bruscas da colonização, como foi possível observar em todo o percurso realizado nesta dissertação.

As bases científicas que trouxeram a possibilidade de realizar estudos voltados para a influência africana na formação do Português do Brasil, tema ainda pouco difundido no meio acadêmico, foram a Crioulística e a Sociolinguística, áreas que analisam a língua para além do seu sistema interno, observando como esta se relaciona com aspectos sociais e de que maneira o contato com outras línguas, no caso, as africanas, poderia ter deixado marcas não só no léxico, mas também na estrutura do PB, principalmente nas variedades faladas nos interiores do país e que possuem um passado sociohistórico marcadamente afrodescendente, como as comunidades que outrora foram refúgios de antigos escravos, os chamados quilombos.

A aplicação do aparato teórico-metodológico dessas ciências de estudo da linguagem nas comunidades de Vão de Almas e Vão do Moleque, no Quilombo Remanescente Kalunga, localizado no interior do estado de Goiás, por meio das análises históricas, sociais e linguísticas, permitiu chegar à constatação de que há traços crioulizantes na variedade do PB falado pelos kalungas.

A presença desses remanescentes crioulos aponta para uma fase de semicrioulização pela qual passou a Língua Portuguesa no Brasil Colônia, quando esteve em contato estrito com as diversas línguas africanas que estiveram no país. Assim, afirma-se que, com base nas comunidades de fala trabalhadas nesse estudo, a Língua Portuguesa, devido ao contato com as línguas dos africanos, passou por um processo de crioulização e sofreu uma simplificação considerável em sua estrutura, assimilando-se às características presentes nas línguas crioulas, sem,



sobretudo, internalizar totalmente as mudanças, pois, caso isso tivesse ocorrido, da Língua Portuguesa teria surgido uma língua crioula.

Tornou-se possível chegar a essa constatação devido à conjuntura sociohistórica das comunidades, como o passado que as permeia e o presente carregado de possíveis legados vindos da influência africana. Os kalungas são afrodescendentes do grupo banto e chegaram aos interiores do estado de Goiás com as bandeiras paulistas, que os trouxeram como escravos para as minas de ouro que se encontravam em abundância naquela região do Centro-Oeste.

Esses quilombolas passaram a ocupar as serras onde hoje se encontram Vão de Almas e Vão do Moleque por meio das fugas da realidade escravocrata que vivenciavam, cenário o qual fez com que ainda hoje permanecessem em um alto isolamento social, principalmente Vão do Moleque. Além do distanciamento que mantêm em relação às demais localidades ao redor, outros fatores sociais que justificam a presença de traços crioulizantes nos ambientes de fala estudados nesta pesquisa são a agricultura de subsistência e as práticas culturais que podem ser encontradas nas comunidades. Esse cenário é considerado como favorável para a permanência e preservação de antigos possíveis contatos entre línguas crioulas e não-crioulas espalhadas pela imensidão dos “brasis” que compõem o território brasileiro.

Quanto à análise linguística que permitiu chegar à afirmação de que é evidente que o PB teria passado por uma fase de semicrioulização, destaca-se que os fenômenos escolhidos para serem estudados nas falas proferidas pelos informantes idosos das comunidades Kalungas de Goiás apontaram para a ausência de concordância nominal de gênero e concordância verbal em ambos os vilarejos.

No que diz respeito à primeira variável, expõe-se que, mesmo em uma pequena quantidade de ocorrências diante de todos os dados linguísticos coletados, foi significativa para os estudos de contato entre línguas, por se tratar de um traço muito característico de línguas africanas e línguas crioulas. Já a não concordância verbal possibilitou a percepção de que, assim como nos demais pontos do País, há uma forte tendência a preencher o sujeito na variedade falada pelos kalungas, o que ocasiona a redução drástica do paradigma verbal, sendo este, também, um fenômeno encontrado constantemente em línguas africanas e crioulas.

Pontua-se, ademais, que, de acordo com as análises linguísticas realizadas, Vão do Moleque é considerada, ainda que a diferença não tenha sido extrema, a

comunidade com maior presença de traços crioulos, fato que encontra respaldo no maior isolamento social em relação a Vão de Almas, diminuindo, assim, o contato com outras regiões e outros falares, o que possibilita uma maior preservação do que receberam como influências linguísticas do contato com seus antepassados.

A variável social trabalhada nos cruzamentos de dados, isto é, o sexo, trouxe uma importante constatação quanto ao que ficou do contato linguístico com as estruturas africanas nas regiões kalungas estudadas, demonstrando que as mulheres, nas duas comunidades, são as detentoras desses traços. São elas que carregam, com maior força, o legado das línguas africanas deixadas na estrutura do Português Brasileiro falado naqueles interiores. Esse fato se torna justificável quando direciona-se o olhar para a realidade vivida pelas mulheres kalungas, especialmente as mais idosas: pouca ou nenhuma mobilidade social, o que não permite que inovações linguísticas sejam realizadas e, conseqüentemente, mantêm-se os traços advindos do contato.

Diante do exposto, é visível que a presença africana em terras brasileiras não teria passado sem deixar rastros em todos os âmbitos da história do país, sobretudo na formação de sua língua. Assim, torna-se essencial que estudos voltados para a influência das línguas africanas no Português falado e vivido pelo povo, o Português Brasileiro, continuem sendo realizados e disseminados dentro e fora do ambiente acadêmico, para que seja dado o real valor e reconhecimento àqueles que ainda hoje são apagados da história da formação do Brasil e, quiçá, do Português Brasileiro; que por meio da pesquisa se possa excluir o “mito da verdade única”, fazendo grandes os que foram colocados como insignificantes na construção de um povo e sua língua, como o é o Brasil e a Língua Portuguesa falada nesses solos; demonstrando a verdadeira história, a riqueza e a variedade encontradas na formação do Português do Brasil, valorizando as reminiscências crioulezantes no Português Brasileiro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

**II Encontro de Pesquisadores sobre os Quilombos Kalunga, Políticas Sociais e Pesquisa no Território Kalunga.** Disponível em: <file:///C:/Users/Cliente/Desktop/MESTRADO%201%20de%202020/LIVROS/ANAIS.pdf>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2021.

ALKMIN, Tânia. Sociolinguística; parte I. In: MUSSALIN, Fernanda e BENTES, Anna C. (orgs.) **Introdução à Linguística; Domínios e Fronteiras** – 3. Ed. São Paulo: Cortez, 2003.

ALMEIDA, Maria (org). **O território e a comunidade kalunga: quilombola em diversos olhares.** Disponível em: <file:///C:/Users/Cliente/Desktop/MESTRADO%201%20de%202020/LIVROS/o\_territorio\_e\_a\_comunidade\_kalunga.pdf>. Acesso em 02 de dezembro de 2020.

AMORIM, Wilma. **Kalunga, uma comunidade tradicional no cerrado goiano: relato de viagens.** Ateliê Geográfico, Goiânia-Go, 2010.

AVELAR, Gilmar. **Comunidade Kalunga: trabalho e cultura em terra de negro.** Universidade Federal de Goiás (UFG), 2003.

ARAÚJO, Gilberto. **O conhecimento etnobotânico dos Kalunga: uma relação entre língua e meio ambiente.** Universidade de Brasília (UnB), 2014.

ARAÚJO, Nathany Dias de. **Kalungas: os guardiões da memória crioula em Vão de Almas.** 2017, Trabalho de Conclusão de Curso – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

BAIOCHHI, Mari. **Kalunga- A Sagrada Terra.** Rev. Fac. Dir. UFG, v. 19/20, n. 1, p. 107-120, jan./dez. 1995/96.

BAIOCCHI, Mari. **Liberdade e Cidadania.** Revista do ICHL, 1984.

BAIOCCHI, Mari. **Calunga-Kalumba: universo cultural.** Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás, 1986.

BAXTER, Alan N. e LUCCHESI, Dante. **A relevância dos processos de pidginização e crioulação na formação do Português do Brasil.** In: *Revista de Estudos Linguísticos e Literários*, no. 19/mar. UFBA, 1997.

BECHARA, Evanildo. **Moderna gramática portuguesa.** Rio de Janeiro: Editora nova fronteira & editora lucerna, 37ª ed., 2009.

BICKERTON, Derek. . **Creole Languages and the Bioprogram.** In: Newmeyer, F.

J. (org.). *Linguistics*, Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 268-284, 1988

----- **Creolization, Linguistic Universals, Natural Semantax and the Brain.** In: Day, Richard R. (ed.) *Issues in English Creoles*. Heidelberg: Julius Groos Verlag (original de 1974). 1980.

BONVINI, Emilio. **Línguas africanas e português falado no Brasil.** Disponível em: <file:///C:/Users/Cliente/Desktop/MESTRADO%201%20de%202020/LIVROS/Aslinguas\_escravos\_brasil%20(1).pdf>. Acesso em 15 de janeiro de 2021.

BRANDÃO, Silvia (org). **Duas variedades africanas do português: variáveis fonético-fonológicas e morfossintáticas.** São Paulo: Blucher, 2018.

COELHO, Adolfo. **Os Dialetos Românicos ou Neo-Latinos na África, Ásia e América.** Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, 2ª série, 3: 129-196. Reimpresso in: Morais-Barbosa, Jorge. 1967. *Estudos Lingüísticos Crioulos*. Academia Internacional da Cultura Portuguesa. Lisboa, 1880 (edição de 1967).

COUTO, Hildo Honório do. **Introdução ao Estudo das Línguas Crioulas e Pidgins.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

DIAS, Daiana. **Um olhar afrocentrado sobre as mulheres kalunga da comunidade de Vão de Almas – Cavalcante-GO.** Universidade de Brasília (UnB), 2017.

DIAS, Esterina. **Análise das variações linguísticas na comunidade Kalunga Vão de Almas.** Universidade de Brasília (UnB), 2015.

FARACO, Carlos Alberto. **Norma Culta Brasileira: desatando alguns nós.** São Paulo: Parábola Editorial, cap. 1 – afinando conceitos, 2008.

FERREIRA, Cinthia Carla. **A variação do Pronome Sujeito na Fala da Comunidade Kalunga.** Brasília: Universidade de Brasília, 2003.

FIORAVANTI, Maria; NEIVA, Ana; MOURA, Maria; COSTA, Marcos; MONTEIRO, Elias; SERENO, José. **Kalungas e curreleiro pé-duro: o resgate de uma tradição.** Revista UFG, 2012.

FIORIN, José L.; PETTER, Margarida (orgs). **África no Brasil: a formação da língua portuguesa.** São Paulo: Editora Contexto, 2008.

Fundação Cultural Palmares. **Quilombos ainda existem no Brasil.** Disponível em: Acesso em 31 de março de 2017.

GUY, Gregory R. & ZILLES, Ana. **Sociolinguística Quantitativa; Instrumental e**

**Análise.** São Paulo: Parábola, 2007.

GUY, Gregory R. **The Sociolinguistic Types of Language Change.** In: *Diachronica VII: 1.* John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, pp. 47-67, 1990.

GOMES, Sônia. Alguns processos morfológicos do crioulo cabo-verdiano. Uniceub, Brasília, 2001.

HOLM, John. *Pidgins and Creoles.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

JÓZEFOWSKA, Joanna. **A participação das línguas africanas na formação do português brasileiro.** Poznań, 2014.

LABOV, William. **Padrões Sociolinguísticos.** BAGNO, Marcus; SCHERRE, Marta Maria P; CARDOSO, Caroline R (tradutores). São Paulo: Parábola, 2008.

LIMA, Luana. **As comunidades Kalunga Diadema e Ribeirão: o espaço rural e a identidade territorial.** Universidade Estadual de Goiás (UEG), 2011.

LUCCHESI, Dante. Crioulística. In: MOLLICA, Maria C.; FERRAREZI JUNIOR, Celso (orgs.) **Sociolinguística, Sociolinguísticas; uma Introdução.** São Paulo: Editora Contexto, 2016.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza (Orgs). **O português afro-brasileiro.** Salvador: EDUFBA, 2009. 576 p. il.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. **Fatores Condicionantes na Formação do Português Brasileiro.** In: *Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro.* São Paulo: Parábola, 2004.

MELLO, Heliana Ribeiro. **Português Padrão, Português Pão padrão e a Hipótese do Contato Linguístico.** In: *III Seminário do Projeto "Para a História do Português Brasileiro".* Campinas: UNICAMP, 1999.

MELLO, Heliana. **Formação do Português Brasileiro sob a Perspectiva da Linguística do Contato.** In: MELLO, H.; ALTHENHOFEN, Cléo V.; TOMMASO, Raso. *Os Contatos Linguísticos no Brasil.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

MOLLICA, M. C.; BRAGA, M. L. **Introdução à Sociolinguística: o Tratamento da Variação.** 3. Ed. 1ª. reimpressão. São Paulo: Contexto, 2008.

NARO, Anthony Julius; SCHERRE, Maria Marta Pereira. **Sobre as Origens do Português Popular do Brasil.** In: NARO, Anthony Julius; SCHERRE, Maria Marta Pereira. *Origens do Português Brasileiro.* São Paulo: Parábola Editorial, 2007.

PAGOTTO, Emilio. **Variação e Identidade.** Universidade Estadual de Campinas,

2001.

PERINI, M. A. **Quadro geral do Português do Brasil hoje**. In: Os contatos linguísticos no Brasil. Orgs: MELO, Heliana; ALTENHOFEN, Cléo; RASO, Tommaso. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 139-156.

PETTER, Margarida Maria Taddoni. **A Linguagem do Cafundó: crioulo ou anticrioulo?** In: ZIMMERMANN, K. (ed.). *Lenguas Criollas de Base Lexical Espanhola Y Portuguesa*. Vervuet, Iberoamericana, 1999.

RESENDE, Teresinha. **O falar de conceição de Ibitipoca: Indícios de traços crioulos?** Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2003.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **As línguas gerais sul-americanas**. PAPIA: Revista Brasileira de Estudos Crioulos e Similares, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 6-18, 1996.

RODRIGUES, Ulisdete. R. S. **Fonologia do Cabo-verdiano; das Variedades Insulares à Unidade Nacional**. Tese de doutorado. Brasília: Universidade de Brasília (UnB), 2007.

RODRIGUES, Ulisdete R. S. de. **A semicrioulização do Português em Mato Grosso**. In: *PAPIA- Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico*, vol. 11, no. 1. <<http://revistas.fllch.usp.br/papia/article/view/1853>> Acesso em: abril, 2018a.

RODRIGUES, Ulisdete; ARAÚJO, Nathany e ZOSSOU, Alban. **Línguas em contato no Brasil Central: participação da “multidão sem voz” na formação do Português do Ciclo do Ouro**. Revista Sociodialeto, 2021.

ROSA, Eurotildes. **Os costumes e as tradições da comunidade de Vão de Almas Cavalcante-GO**. Universidade de Brasília (UnB), 2014.

SANTOS, Nilça. **Romaria de São Gonçalo: Festa e tradição na comunidade Vão do Moleque, Cavalcante-GO**. Universidade de Brasília (UnB), 2013.

SANTOS, Suziana. Os saberes e fazeres das parteiras na comunidade Kalunga, Ribeirão dos Bois, Teresina-GO. Universidade de Brasília (UnB), 2015.

SCHERRE, Maria Marta P.; NARO, Anthony. J. **Análise Quantitativa e Tópicos de Interpretação do Varbrul**. In: MOLLICA, Maria Cecília; BRAGA, Maria Luiza. 3. Ed. 1ª. reimpressão. *Introdução à Sociolinguística; o Tratamento da Variação*. São Paulo: Contexto, 2008.

SILVA, Lívia. **A concordância nominal de gênero na língua falada de estudantes cabo-verdianos da UNILAB-CE**. Revista Encontros de Vista, UFRPE, 2019.

SIQUEIRA, Thaís. **Do tempo da sussa ao tempo do forró, música, festa e**

**memória entre os kalunga de Teresina de Goiás.** Universidade de Brasília (UnB), 2006.

SÓRIA, Maíra. **Nós, a gente e o sujeito nulo de primeira pessoa do plural.** Universidade de Lisboa, 2013.

SOUSA, Erildo. **Gênero discursivo folia de reis, revelando cultura e identidades na comunidade Kalunga Vão de Almas.** Universidade de Brasília (UnB), 2015.

SOUSA, Maria Lúcia. **Práticas culturais nas comunidades Diadema e Ribeirão dos Bois.** Universidade de Brasília (UnB), 2014.

SOUZA, Ulisdete Rodrigues de. **Fonologia do Português Mato-Grossense; uma Perspectiva Crioulística.** Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília (UnB). Brasília, 1999.

TARALLO, Fernando. **A pesquisa Sociolinguística.** Editora Ática S.A., 1994

TARALLO, Fernando; ALKIMIN, Tânia. **Falares Crioulos; Línguas em Contato.** Editora Ática, São Paulo: SP. 1987.

WEINREICH, U; HERZOG, M.; LABOV, W. **Fundamentos Empíricos para uma Teoria da Mudança Linguística.** BAGNO, M. (trad.) University of Texas Press, Austin, 2006. *Patterns.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 183-259, 1972.

## APÊNDICES

Este item contém as transcrições das entrevistas orais que foram realizadas nas comunidades de Vão de Almas e Vão do Moleque para compor o corpus de dados desta dissertação, o que se mostra relevante para a comprovação dos resultados obtidos no trabalho. Destaca-se que, no ato de transcrever as falas, não foram utilizados os símbolos fonéticos, mas, sim, o registro do que se pode considerar mais próximo à oralidade dos kalungas entrevistados e a inicial do nome dos participantes para sinalizar o começo de cada discurso. Em cada entrevista, serão encontradas informações, como nome e idade, e fotografias de alguns falantes, com a ressalva de que houve autorização no ato de iniciar os diálogos com os moradores; os demais, devido ao curto tempo para realizar as entrevistas, não puderam ser fotografados.



## 1. VÃO DE ALMAS

**Participante I - Dona Jandira, 77 anos.**



Entrevistadora: Dona Jandira, comu é u nomi da senhora todú?

J: Jandira Perera du Santu

Entrevistadora: I a senhora tem quantus anos?

J: Ixi... ieu num sei contá us anu, só sei... sei da era, marrusanu eu num contu...

Entrevistadora: Qual é a era?

J: Eu sô de vinti... trinte novi.

Outro: Trinte nove é u mesmu anu da minha vó. Dá setente seti...

Entrevistadora: I a senhora nasceu aqui?

J: Nasci, nu Vão de Alma. Nascida i criada.

Entrevistadora: I us pais da senhora?

J: Móríci Dias du Santu i Cândida du Santu Rosa

Entrevistadora: I também nasceram aqui?

J: Naum. A minha mãe foi nascida nu Vão du Mulequi. O mio pai eu num sei nem aondi eli... naum... foi nascidu na Bahia, que eli era baianu.

Entrevistadora: Ah, u pai nasceu na Bahia... a senhora conhece lá?

J: Naum senhora...

Entrevistadora: I us avós a senhora conheceu?

J: Cunhici.

Entrevistadora: Também nasceram aqui?

J: Num senhora, tamém nasceru nu Muleque ca minha vó Antonha i Juana foi nascida nu Vão di Alma, qui é a mãe de mio pai.

Entrevistadora: Ah, então uma avó é lá du Vão du Muleque...

J: É, a Antonha é, qui é a mãe da minha mãe i mio pai é fia da... da Juana, mas é da... a Juana morava aqui, nu Vão di Alma.

Entrevistadora: I a senhora, assim, pela... porque vai passanu a história, né, di pai pra filhu. A senhora sabe comu surgiu u Vão di Almas ou a comunidadadi Kalunga...

J: Ê! Issaí num dá pa sabê naum...

Entrevistadora: Num dá, né?! Eles num contavam alguma história?

J: Naum senhora...

Entrevistadora: Pessoal fala muito di... que tinha índiu pur aqui, a senhora lembra?

J: Dus índiu eu ainda lembriu delis.

Entrevistadora: Elis apareciam pur aqui?

J: Aparecia... lá im casa mermu Elis jogava pedra im riba da casa muinchas vezis.

Entrevistadora: É mesmu? mar purquê?

J: Certeza! Via Elis tocanu birimbau e dançanu sussa.

Entrevistadora: Olha! Us índius dançavam sussa?

J: É, tudim. Issaí io sei contá purquê eu cheguei i escutei.

Entrevistadora: Aí u qui a senhora conta, comu é qui era, pode ir... qui a senhora lembra dissu pra contá?

J: Nó, io lembriu qui nor morava, mudemu, fizemu uma casinha aí i a minha mãe vivia, nós vivia só ela com a mininera i aí Elis vinha, batia birimbau, dançava sussa, batia num caquim de cuia. Aí tinha muincha mandioca, nós fazia farinha, pindurava assim numa casona i aí quandu era di noiti Elis vinha, panhava. Ainda largou um cipózaum lá, achu qui era pra se falá alguma coisa, mar nó num falava nada.

Entrevistadora: Ah, eles quiriam ter alguma comunicação fazendu issu...

J: É, pois é... Elis quiria batê nia a genti si falassi alguma coisa delis, mar nó num falava nada.

Entrevistadora: I Elis pegavam a farinha?

J: Panhava à vontadi! Largava cumida nu giral lá nu terrero eles vinha cumia.

Entrevistadora: I isso nu... Elis não aparecem mais?

J: Parcial!

Entrevistadora: Pur agora, agora num tem mais...

J: Agora naum, tem tempu... achu qui u governu mandou pegá Elis tudu, mansô... tá tudu mansu.

Entrevistadora: I a senhora tevi assim, algum parenti qui sofreu a escravidão?

J: Naum sinhora, naum sinhora... Graças a Deus.

Entrevistadora: Mas elis viveram na época da escravidão? Fugiram?

J: É... fugiru. Io, perái, io tenho uma tia qui é irmã du mio pai, essa pariu nu matu dentru duma casa di pedra, correnu du escravidão.

Entrevistadora: Correndu da escravidão... mas ela não foi pega não, né?!

J: Naum foi naum sinhora, iscondeu.

Entrevistadora: Ela iscondeu e tevi esse filhu dentru di um buracu?

J: É... dentru di uma loca di pe... uma casa di pedra, casa igual tá essa aqui

Entrevistadora: I us pais da sinhora, us avós também fugiram ou elis não...

J: Não... essis aí num fugiu mar naum, praquê condu saiu foi só lá na casa dela. A vó, a mãe dela qui correu cum ela, ela foi tê essa criança lá nessa casa di pedra.

Entrevistadora: I essa casa di pedra era pur aqui?

J: É, nu vão di alma aí mermu. Io só num sei aondi a casa mais purquê io num tô andanu quar muito mais, mas eu sabia.

Entrevistadora: A sinhora num mora aqui, né?! Aqui é só...

J: Ieu num moru aqui naum, ieu moru aqui nu vão di alma, mar mia casa é lá pertu da casa daquela minina, da casa dessa muié aí é qui eu moru.

Entrevistadora: Aqui é só pra trabalh...

J: É, aqui é purquê meu filhu trabaia aqui aí, pela semana santa, agora elis foi mi buscá pra vim rezá.

Entrevistadora: Ah, pra sinhora ficá aqui... a sinhora reza? assim, é rezadera?

J: Eu falo uns pé aí.

Entrevistadora: É mesmo?! Ah, a Dona... eu fui ontem na dona roxa, aí ela também é rezadera, não é?! Ela falou qui di vez em quando vocês duas fazem uns, que a ladainha tem qui ser trocadu, né?!

J: É, um fala otu responde, um fala otu responde.

Entrevistadora: A sinhora pode cantá um pedacinho?

J: Io só fô falada, mas cantada io só num falu.

Entrevistadora: Ah, é faladu. Mas a senhora podi falá da ladainha?

J: Eu falu, tem pobrema naum.

*Kyrie eleison*

*Christe, eleison di nós*

*Pater de caelis Deus*

*Fili, Redemptor mundi, Deus*

*Spiritus Sancte Deus*

*Sancta Trina (Trinitas), unus Deus*

*Sancta Maria*

*Sancta Dei Genitrix*

*Sancta Virgo virginum*

*Matera (Mater) Christi*

*Mater puríssima*

*Mater Creatoris*

*Mater Salvatoris*

*Vida (Virgo) prudentíssima*

*Virgo veneranda*

*Virgo praedicanda*

*Virgo potens*  
*Virgo Clemens*  
*Virgo fidelis*  
*Speculum na justiça (justitiae)*  
*Sedes sapientiae*  
*Casa nova interatiça (Causa nostrae laetitiae)*  
*Voz (Vas) spirituale*  
*Vas honorá (honorabile)*  
*Vas insigne devotionis*  
*Torre da vista (Turris Davidica)*  
*Turris eburnea*  
*Domus aurea*  
*Foederis arca*  
*Stella matutina*  
*Salus infirmorum*  
*Refugium peccatorum*  
*Consolatrix afflictorum*  
*Rei (Regina) angeloru*  
*Agnus Dei, tantu pecadu e mundu (qui tollis peccáta mundi),*  
*miserére nobis.*  
Entrevistadora: essa é a ladainha, né? A ladainha é diferente da reza?

J: É.

Outro: é, reza é diferente... reza uma reza aí dessas... di rezá mermu comum prela vê.

J: *Bendita lovada seja pera dore de maria*  
*Bendida lovada seja pelas dore de maria*  
*Filha di deus ela é uma serva*  
*Senhora santa luzia*  
*Ela é di deus ela é uma serva*  
*Sinhora santa luzia*  
*Condo ela perdeu seus homi*  
*Óh qui dore não seria*  
*Condo ela perdeu seus homi*  
*Óh que dore não seria*  
*Filha di deus ela é uma serva*  
*Sinhora santa luzia*  
*Ela di deus ela é uma serva*  
*Sinhora santa luzia*  
*Condo ela tornô seus homi*  
*Qui alegria não seria*  
*Condo ela tornô seus homi*  
*Qui alegria não seria*  
*Filha di Deus ela é uma serva*  
*Sinhora santa luzia*  
*Ela di deus ela é uma serva*  
*Sinhora santa luzia*  
*Era um tiroru finu*  
*Que nu mundu não havia*  
*Filha di deus ela é uma serva*  
*Sinhora santa luzia*  
*Ela di deus ela é uma serva*  
*Sinhora santa luzia*  
*Era um pobri penitenti*  
*Batia nas portaria*  
*Era um pobri penitenti*  
*Batia nas portaria*  
*Filha di deus*  
*Ela é uma serva*

*Sinhora santa luzia*  
*Ela di deus ela é uma serva*  
*Sinhora santa luzia*  
*Ela eu freçu essi benditu*  
*Pelas dori di maria*  
*Ela eu freçu essi benditu*  
*Pelas dori di maria*  
*Filha di deus ela é uma serva*  
*Sinhora santa luzia*

Entrevistadora: A sinhora aprendeu a ladainha i as cantigas comu, as rezas comu?

J: Ah, assim mermu, a genti... porque tinha us mais véi, tinha um cumpadi meu qui é u pai da roxa lá, essa aí eu prindi cum eli, Justinu. Io aprendi cum eli.

Entrevistadora: Ah, olha qui bacana! Us pais da sinhora... elis também rezavam ou naum?

J: Num sinhora. Mia mãe rezava benditinha assim, ma rezava, mas io num aprindi cum ela purqui ela num sabia quasi nada.

Entrevistadora: Aí a sinhora aprendeu assim de ouvido?

J: É, com u véi Justinu.

Entrevistadora: Só a sinhora i a Dona Roxa qui rezam?

J: Tem mais qui reza, mas agora pá rezá mermu é ieu i a roxa.

Outro: Pá chamá mermu é ela i roxa, elas é chamada nessas festa aqui tudu.

Entrevistadora: Vocês rezam em quais festas, por exemplu?

J: Todas as festa qui tem...

Outro: Senhora dabadia, u festeju são jaum elas vai, reza tod u anu. Essas festinha qui faiz aí du divinu, sinhora dar nevi tud u elas vai rezá, tudo é elas a reza. Aí u povu vai longi pa buscá elas pá rezá. Elas é qui é a pátria daqui di dentru. Aí eu sô a nora dela, aí eu onte nóis rezanu aí ram vê ram vê, aí ela num sei reza mar naum, falei essa pátria tamém tá ruim demais, si a pátria num sabe rezá mais, oxi quem vai rezá, mininu?

J: É pruguê us anu da genti vai cheganu, pareci qui o juizu vai ficanu assim descontrolada...

Entrevistadora: Não i é memória, né?! Tem qui ir buscanu...

Outro: Io assim marrela, io já, io rezu um bucadu assim. Aí ela fala tira aí io falo naum, eu num tô lembranu, si ô tirá é só pra judá.

J: Eitcha!

Entrevistadora: Ontem a genti pidindu pra dona roxa cantá também, né, aí as crianças iam fazendu um pouquinho, as netinhas dela.

Entrevistadora: A sinhora também dança sussa ou dançava muito?

J: Já dancei dimais, mar hoji num dançu mais qui ruinei das vista, ieu num bébu muito, ma assim mermu, fucin a poucu aqui io ainda brincu.

Entrevistadora: A sinhora sabi de ondi veiu a sussa?

J: Ôh minha dona, io tô sem sabê puque condu io intindi pur genti, quem mi deu nio meu intidienti, mio intidimentu já ieu via u pessoal brincá a sussa.

Entrevistadora: A mãe da sinhora dançava?

J: Dançava, i aí eu tamém criei influência, aprendi. Aprendi dançá, aprendi cantá. Hoje eu tô ruim, as pessoa depois qui us denti caba num presta.

Entrevistadora: A sussa também tem as cantigas próprias? A sinhora lembra de alguma?

J: Tem, certeza. Rumbora! Tem ar música da sussa.

Entrevistadora: A senhora lembra di uma?

J: Vô vê aqui si eu lembro.

*Trem bá do dia ia ia ia*

*Vem a chuva sinhá*

*Vem a chuva sinhá*

*Non deixa ieu moiá*

*Num deixa ieu moiá*

*Meu corpu istá geladu*

*Eu queru mi esquentá*

*É cum você ao meu ladu*

*Chuva choveu gotera pingô*

*Procura papodu supapu moiô*

*Moiô moiô*

*Moiô muito bem*

*Papu é meu num é di ninguém*

Entrevistadora: Ai, qui legal! Aí vai cantandu i o pessoal dançandu... I tem us que tocam us instrumentos também, né?

J: tem, ixi! I é muito instumentu. A sussa us instrumentu eu num lembro, é puque é batidu panderu, toca sanfrona, otus toca viola, bate na buraca i aí u pau quebra.

Entrevistadora: I a senhora toca algum ou tocava?

J: Na sussa io batu a buraca i io sei batê

Entrevistadora: Ainda sabe batê a buraca...

J: Io sei.

Entrevistadora: Ontem a dona roxa bateu um poquin também...

J: Na buraca?

Entrevistadora: Foi. A genti foi na casa da... era irmã dela? Brasileira! Aí tinha umas duas buracas assim, aí pegou uma ela deu uma batucada rapidinhu pra genti vê comu é qui era.

Entrevistadora: I aqui a senhora planta? Comu é qui funciona aqui?

J: Prantu, pranta aí, capina di inchada. Pranta mi, pranta arroz, pranta mandioca, pranta u qui quisé, mas tudu da bom. Agora mermu meu fi marrá muié deli tá cuma roçona darroz ali madura, já na hora de cortá.

Eu: Aqui é du filhu da senhora, né?

J: É, é du meu fiu...

Entrevistadora: I as mandiocas aqui vocês vão ralá? Comu é qui é u nomi daqueli... é u ralu? Comu é qui é u processu di fazê a farinha da mandioca?

J: Rela, enche nu tapiti, coa na penera i joga nesse fornu aí i u pau quebra, óh o rodu bem ali.

Entrevistadora: I dá bastante farinha?

J: Dá i é rapidão. Torra nessi fornu aí, é rapidão, tem muincha farinha

Entrevistadora: I aqui é só pra farinha?

J: Só, já tá aí prantu só pa esperá a massa

Entrevistadora: Pra vocês fazerem assim u milhu, por exemplu, que qui cêis gostam de fazê di comida com milhu?

J: Uai, a genti far beiju, faz angu, faz cuscuz.

Entrevistadora: Olha! Beiju cum milhu também?

J: Mazói! I é bom danadu

Entrevistadora: É mesmo?! Eu conheçu só cum a farinha di mandioca qui faz o polvilho, sabi?!

J: Io sei.

Entrevistadora: Agora com u milhu eu não conheçu

J: U mi?

Entrevistadora: E aí fica bom?

J: Fica.

Entrevistadora: I pra fazê essa farinha du milhu? É aqui também?

J: Faz. Aí soca, tira u fubá i faz a farinha.

Entrevistadora: I u que qui a senhora conta da cultura da comunidadi kalunga, du vão de almas? Qui a senhora gosta, alguma história...

J: É, ieu pra mim comprá io compru mas coisa é na cidadi mesmu. Ieu compru feijão, arroz essi anu num vô comprá porque meu fi tem i é meu também, aí io já vô largá a compra de arroz pra lá.

Entrevistadora: A senhora vai em Cavalcanti?

J: Vô...

Entrevistadora: I outras cidades a senhora já foi?

J: Ieu? Im Brasília, Formosa, Arraias

Entrevistadora: Arraias é lá em Tocantins, né? A genti é di Brasília...

J: Vocês é?

Entrevistadora: Somus... i u que qui a senhora conta di histórias da comunidadi kalunga, alguma lembrança qui a senhora tenha di alguma história, podi sê boa, podi sê ruim...

J: É boa, ieu achu as história daqui boa.

Entrevistadora: A senhora acha boa? Quais qui a senhora tem pra contá pra genti?

J: É purquê é um lugarzin aprassu, sussegadu, ningueim num aburrece us otu, vive todú mundu im paiz, tranquilo, cum fé im deus. Aí nós ramu vivenu, todú mundu muito amigu graças ao meu bom deus i viva deus pur nois tudu.

Entrevistadora: A senhora gosta então, de viver aqui, né...

J: Ieu gostu. Eu num gostu muito da cidadi, ieu vô ficu na cidadi cincú, seis dias já tô doida pra i mimbora.

Entrevistadora: Pur que qui a senhora não gosta?

J: É puquê eu num dô bem assim, coisa nova... ieu vem cá na rocinha mermu. Tem hora qui tem muita coisa violentu.

Entrevistadora: I quando a sinhora vai lá pra Cavalcanti vai cum Jonas?

J: Vô cum Jonas, eu vou cum mais otus sem sê Jona aí, vô cum Jonas, Valdemá, eu vô cum quaiquer um delis aí eu vô.

Entrevistadora: I di remédius, Dona Jandira, que qui vocêis fazem... tipus de remédu com plantas pra curá alguma doença...

J: Aqui remédu qui nós usa mais é mermu remedin assim pé manjericão, é fravaca. É xi iô iô, é fedegoso, é puaia, é sas coisas iassim, é andô, é essis aí qui genti cuida. Batatão, rela, tira a risina, far docí da massa e pur aí nó ramu tocanu a vida.

Entrevistadora: Quais docis que vocêis fazem aqui? Di abóbora... di leiti? Comu é qui é u processu di fazê u docí de leiti?

J: U docí de leiti é jogô u leiti na panela, botô açuca u qui seja rapadura, deixô frevê até eli cortá i secá tá u docí pruntu

Entrevistadora: I vem muita genti aqui, Dona Jandira, pra conhecê, conversá com a sinhora

J: Vem nada!

Entrevistadora: I cumé qui a sinhora tá conhecida?

J: É puquê elis bate fotu aí da genti nessas rumaria aí

Entrevistadora: I a sinhora vai nas festas da romaria?

J: leu perdo?!

Entrevistadora: A sinhora não vai não?

J: lô qui num vô! Eu gostu, qui eu gostu di reza, eu gostu di rezá.

Entrevistadora: I como é qui são essas festas? É a fulia...

J: Tem a fulia di são sebastião, santu antônio, santu reis, sinhora dar nevi, divinu, tudo tem. Iguala essa minina ta aí mermu é encarregadô da fulia du divinu, vai fazê a festa, essi anu é ela.

Entrevistadora: I aí vem pessoas de outrus lugaris...

J: Vai, gira longi!

Entrevistadora: I a senhora tem quantus filhus, Dona Jandira?

J: Tive dois, mas só tem um, Diru.

Entrevistadora: I netus?

J: Ixi! Netu eu tem dimais... eu já tem essa aí, tem a outra qui tava aí, tem essas racinha ruim qui ta aí. Essis daí já é birnetu.

Entrevistadora: I a sinhora veiu pra cá comu? Di carru?

J: leu? Praqui? leu vim caminhanu, né longi assim naum... é mei pertu

Entrevistadora: I antigamenti, Dona Jandira, quando não tinha u jonas, pessoal pra fazê transporti, como é qui vocês iam...

J: Ixi, caminhava dimais... aí caminhava! Tinha qui saí daqui du vão di alma a pé pra i pegá carru lá nu... passá nu funi, numa serrona, ia pegá carru lá nu assaltu já. Era longi, era longi... aí caminhava bunitu.

Entrevistadora: I issu há uns bons anos atrás? Isso di tê transporti é recentí? Agora que tá tendu...

J: É, agora até di poco tempu pra cá deu pra tê concorrência, as coisa miorô mais, é rapidão tá lá.

Entrevistadora: I u que qui mudou, Dona Jandira, di muitus anos atrás pra agora... pra melhor, aqui nu vão.



J: Mudô muita coisa, as coisa era mar difícil, agora tá mar fácil

Entrevistadora: Alguns lugares já tem energia...

J: Já, já num tem aí im casa mermu, mas él vem

Entrevistadora: I a sinhora já foi lá im Brasília, né? A sinhora tem parenti?

J: Im Brasília iô tem é muicha genti minha qui mora lá, lá im Goiânia também tem. Subrin meu qui mora im Goiana. Io fui lá só uma duas veiz, nunca fui lá mais, elis morava cá também

Entrevistadora: Quais as frutas qui tem pur aqui, Dona Jandira?

J: Aqui é mermu manga, é as frutcha mais fácil qui dá. Laranja também anté pranta, lá mermu na casa du mininu meu tem aé uma quantia di laranja, mas us pé tá morrenu, num sei u que qui tem. Deu us primeiru anu, daí parô.

Entrevistadora: I algodão? A sinhora faz aquelis linhus cum algodão?

J: Faz. Agora qui io num façtu mais, larguei pra lá, ruinei das vista. Ieu fazia linha, urdia u panu, ieu ticia, fazia ropa qui di primero era a ropa qui us kalunga usava era rôpa di algudaum. Eu mermu usei demais. Daí foi inu, pur isso qui eu digu qui as coisa ficô mar fácil.

Entrevistadora: A sinhora sabi comu qui surgiu a comunidadi kalunga?

J: A comunidadi kalunga é essa merma coisa qui eu tô falanu. Num sei si, ah, cêis num passô... é puquê si ocêis tivesse passadu lá nondi é u festaju di sinhora dabadia, mas ocêis num passô naum... iera ar morada dus índiu. Ieu cunheçu sam jorgi também, em sam jorgi lá tem muinhu índio.

**Participante II - Dona Eva, 78 anos.**



Entrevistadora: Dona Eva, comu é qui é u nomi da sinhora todú?

E: Ieu? É Eva Farias da Conceição.

Entrevistadora: A sinhora tem 78 anos, né?

E: Uhun, interei aqui dia dozi de abril agora

Entrevistadora: Ah, tem três dias, né? I a sinhora nasceu aqui?

E: Naum.

Entrevistadora: A sinhora nasceu aondi?

E: Lá nu sertain di arraia

Entrevistadora: Tocantins, né?!

E: É... mãe era di lá, aí ela faltô eu tava cum a idadi di cincú anu di idadi, né?! Aí pai morava aqui, aí eli mi trouxe pra cá, eu criei aqui.

Entrevistadora: A mãe da sinhora nasceu lá em arraias i o pai da sinhora nasceu aqui?

E: Aqui i criô aqui

Entrevistadora: Mas eli morava lá com ela?

E: Lá nu sertão lá?

Entrevistadora: É.

E: Morava.

Entrevistadora: Iaí quandu ela faleceu, eli veiu pra cá?

E: Eli veiu, eli voltô pru a terra deli

Entrevistadora: Iaí a sinhora veiu pra cá, tinha?

E: Cincu anu

Entrevistadora: Iaí desdi então sempri morô aqui?

E: É, dessi tempu é moranu aqui diretu. Nór morava lá nu breju, num tem aquela cerrona, tinha a discida assim, nór morava pru ladu dibaixu assim. Aqueli terrenu lá é meu, mas io num dô conta di i pra lá mermu.

Entrevistadora: Mas a sinhora morava lá?

E: Uhun, eu criei lá

Entrevistadora: Ficô quantu tempu lá?

E: Ihhh... muitus anu!

Entrevistadora: I mudô pra cá?

E: Mudei depois qui casei. Aí meu maridu já morava aqui, né?! Aí nasceu i criô aqui, aí mi troxi pra cá

Entrevistadora: Mas a sinhora não vai lá, ondi morava mais?

E: Vai nada, moçu, é mei difícil

Entrevistadora: I a sinhora vai muito lá em Cavalcanti, outras cidadis...

E: Cavalcanti é mei difícil, é só memu teresina, campur belu. Vô pa teresinha di teresinha vô pa campus belu.

Entrevistadora: A sinhora tem parentis por lá?

E: Tem nada, é puque eu recebu é lá a posentaria. Ieu é puque nu Itaú, lá im Cavalcanti num tem itaú, tem qui í im campur belu o enton nu altu paraís, né?!

Entrevistadora: I em teresina...

E: Teresinha também tem naum...

Entrevistadora: Mas a sinhora vai lá di vez em quandu?

E: Na Teresinha? Fim, fim di meis eu vô

Entrevistadora: U jonas é qui leva também ou naum?

E: É, u jona leva, negon leva

Entrevistadora: Ah, então eli num leva aqui só pra Cavalcanti não, né?!

E: Não, não, só até im Teresinha

Entrevistadora: Mas eli leva pra Cavalcanti também?

E: Ieu querenu í eli leva

Entrevistadora: Ah! Ondi u pessoal qué i, eli...

E: É, eli leva...

Entrevistadora: A genti ia vim com eli pra cá ontem, só qui aí eli não vinha, aí eli vem hoji... acho qui já devi ter vindu... i amanhã eli volta, aí a genti vai imbora amanhã...

E: Ah, vai imbora mais eli?

Entrevistadora: É, a genti é di Brasília. A sinhora conhece lá?

E: Conheçu, fiquei oitu dia lá nu cursu di partera.

Entrevistadora: Cursu di partera? Comu é qui foi?

E: Foi bom... fiquei im cera oitu dia, fiquei im goiana otchu dia fazenu cursu di partera

Entrevistadora: A senhora é partera, né? Que qui a senhora conta assim dessas... da história, de experiência como partera...

E: Ih minina, eu vô falá procê é difícil puque tem muié qui é trapaiada i a genti luta luta, mar graças a deus nunca morreu niuma naum. Eu já peguei duzentus i setenta i novi

Entrevistadora: Duzentus i setenta i novi mulheris?

E: Tá tudu aí notadin

Entrevistadora: Ah! A senhora tem tudu anotadu... Quando qui a senhora feiz u cursu?

E: Ih, tá cum tempu. Agora, essi meis di fevereru feiz um anu

Entrevistadora: Comu é qui era u cursu?

E: Óia pá contá comu é qui fazia, comé qui pegava mininu, comé qui naum...

Entrevistadora: Comu é qui é? A senhora sabe contá pra genti mais ou menus?

E: Uai, marré difícil... mas graças a Deu eu cheganu si eu vê qui eu dô conta, ieu infrentu, i si eu vê qui ieu num dá conta eu falo naum, aqui eu num dô conta, tem qui i pru hospital

Entrevistadora: Hoji em dia a senhora naum faiz mais, né?

E: Naum, assim tivé uma precisão rápida assim, eu façü, mas eu num tô com muita ceguera naum. Moçu, ocê fica u istombu relaxadu, ieu num comu galinha mais, carni mussissa aí eu vô martiganu vai inchanu na boca, num come. Genti lembra daquelis... ixi, naum... negóciu di partu é dureza.

Entrevistadora: I demora quantu tempu? Us partus, assim, mais ou menus...

E: Ué, tem dessas qui demora daduma um hora dessa vai té notu dia, lá pá novi hora

Entrevistadora: I a senhora tem qui acompanhá o tempu todü?

E: Todü, u tempu todü... num dorme nem nada i faz uma coisa, faz otu, faiz uma coisa... tem hora qui dá certu. Essa minina qui ta aí mermu, essa glandi, ela nasceu cur dois pé aqui óh

Entrevistadora: A neta da senhora?

E: É, essa altona... aquela lá óh, a alta. Nasceu cur dois pé aqui.

Entrevistadora: Porque será?

E: Num sei que qui foi naum, algum problema da mãe, né?! Foi tiradu us pé dassim, mais tirei

Entrevistadora: U bisnetu da senhora qui tava aqui... foi a senhora qui fez também?

E: Naum, essi daí foi im Brasília.

Entrevistadora: Aí só quando tem algum casu aqui qui as pessoas naum conseguem chegá nu hospital...

E: Naum, di primera eles num ia naum, podia servi o bodi, moçu. Darra meia noiti, chuva tá chuvenu cum poco batia: vim atrás dacê. Pra quê, meu fi? Us homi tá cum dô, meia noiti... a veinha vai

Entrevistadora: Óh meu Deus, ainda hoji fazem isso?

E: Uai, si sirvi u jeitu é í, né?

Entrevistadora: É só a senhora qui é partera aqui?

E: Naum, aqui tem um bucadu qui diz qui é partera

Entrevistadora: Mas só diz, né?!

E: Io sei qui partera é a qui deus dá u tom, u tinu i a sabiduria di fazê u partu pruquê si num sabê num vai contecê naum.

Entrevistadora: A senhora aprendeu cum alguéim?

E: Mio pai. Eli insinô purquê eli sempri falava cumigu qui eu ia caí na sorti di pegá mininu i eu pulava lá. Minha fia, minha fia, ocê tem qui caprichá i pendê, qui ocê vai sê partera i eu pulava lá. Ói!

Entrevistadora: Comu era u nomi deli?

E: Olissu du Santu Rosa. Mar nur meu documentu só tem u sobrinomi di mãe i io foi quem tirei, né?! Aí num pois, u povu num quis deixá eu pô

Entrevistadora: I a sinhora também é rezadera?

E: Naaaaaum...

Entrevistadora: Não?! Mi falaram qui é!

E: Eu num sei ladainha, só azota rezinha mermu. Ladainha é cumprida i eu num prendi naum, sirvigunhici... qui a cabeça dava, né?! É, eu falava Pai vem rezá mininu, eu num vô prendê ladainha naum puquê eu num vô ficá lá na frenti lá ei! Ei! Ei! Ei! I só deu na radiola a minha puquê eu num prindi

Entrevistadora: Dona Roxa i a Dona Jandira qui tem, né?!

E: I Rifinu ali óh, a muié di pretu. Ela também sabe a ladainha. Mora ali dotu ladu, pertu de Marilene.

Entrevistadora: I das resinhas a sinhora sabe? Reza uma pra genti? Uma qui a sinhora lembrá?

E: Vô rezá só u pedacin du anju da guarda, deixa azota, homi... rezei dimais essa noiti.

*Santu anju da guarda mermu*

*Meu anju da guarda bem aventuradu*

*Eu pegu cum vóis comu eu tenhu pegadu*

*Quando eu fui chamado daquli sinhô*

*Ajuda, meu anju*

*Di algum pavô*

*Pavô levadu num é di senti*

*Ajuda meu anju nu céu a subi*

*Sobu com jesuis*

*Vigenti du pecadu*

*Ajuda, meu anju*

*Será perduadu*

*Trêis hora da tardi*

*Danti du meu dia*

*Nasceu zesus cristu*

*Da Virgem maria*

*Trêis hora da tardi*

*Condu u sol predeu*

*Puseru na cruz um filhu di deus*

*sa meia noiti a terra tremeu*

*si du portu si arrependeu*

*ofereçu essa oração im tenção da virgem nossa sinhora*

*u anju da guarda mi guarda a noiti, u dia i toda hora*

Entrevistadora: A senhora reza também nas festas?

E: Reza, vô.

Entrevistadora: A ladainha era muito difícil de aprendê?

E: Era nada! Num tô falanu proceis qui foi sirvigunhici...i mia mimória era boa, né purquê num liguei mermu naum, eu falei que io num ia sentá na frenti de altá pa rezá. Mas as ota reza io preñdi i acabanu eu sentu i rezu puquê... óh í, agora hoji a ladainha tá mi fazenu falta, io mermu façi minha fertinha aqui, tem qui tá pidinu us oto antoniu du cateci. Si io sabisse io mer rezava, né?!

Entrevistadora: A senhora chama quem pra fazê a ladainha?

E: Aqui sempri eu, eu chamu uma brarda ali du outro ladu, elas é boa pa rezá

Entrevistadora: Eu achei que era só a Dona Roxa i a Dona Jandira

E: Naum, ih! Aqui a maioria du otu ladu é muito qui sabi

Entrevistadora: Aprenderu tudu cum seu justinu?

E: Não... elis lá pu pai delis lá du otu ladu. Tinha mui rezadô vei aqui, mininu! A Roxa preñdeu mar u pai dela, pai dela qui é rezadô, aprendeu cum eli. Gora Teresa eu num sei qui ela preñdeu mar justinu ou si foi marra mãe dela. Teresa também sabi ladainha. Ladainha é bunitu, sabenu rezá...

Entrevistadora: I as cantigas? A senhora também sabi?

E: Naum, cantiga eu num sei naum.

Entrevistadora: Tem as cantigas nas festas, né?! Nas fulias... senhora dança sussa ou já dançou muito?

E: Ih.. já dancei demais. Mar agora num dançu naum, meu juei é rancadu du lugá, óh. Eli rachô aqui, óh. Quem feiz io caminhá foi essi bichu aí óh, eu fazia a papa deli di noiti quenti, marrava um panu quiô caminhei.

Entrevistadora: Pur que a senhora num tava dandu conta nem di andá?

E: Num tava naum... io andava era di quatro pé, aí eu panhava el, machucava, quentava, botava u sal, marrava aí óh

Entrevistadora: Aquilu ali é u que?

E: Matruiz. Aí eu samir já capinei um bucadu. Aqui é remedi u pa tod u ladu

Entrevistadora: Quais remédios tem pur aqui?

E: Aqui pa bebê? Uai, ieu aqui pur enquanto só tenhu é só u matruiz,, ventu livi, manjeriçãu, favaca di horta, favacona, sis aí tudu eu faiz. Gevon é bom pa muié, né?! Quando u trem num qué cabá é só tirá o fumu, bebe, caba. Aqui é remédiu di tod u ladu.

Entrevistadora: Aqui a senhora planta algum tipu de verdura?

E: Planta, marressi anu num prantei, prantei, mas u sol matô tudu, num deu chuva. Quando tem aí io tem. A mandioca só puque tá di tarde si naum eu ia entrá cocêis aí. U mi a burra di chichica cumeu tudu. Eu prantei quatro litru di mi, tarra bunitu, tarra bunecona, elas cumeu tudu. I u arami é lisu, óh. Mar tá moli. Ela entrava pra dentru i cumia, cumeu tudu.

Entrevistadora: I a mandioca é a senhora que tira quando dá?

E: É. Io rancu, io discascu, relu, secu, torru... tem farinha +qui eu fiz aí agora, pur dia agora. Io mermu.

Entrevistadora: Dona Eva, a senhora sabi comu é qui surgiu a comunidade Kalunga? U vão de almas? U pai da senhora contava? Comu é qui eli chegô aqui...

E: Não, quandi eli faltô ainda num tinha essi problema di kalunga não, o kalunga era só lá du otu ladu, um córgui, né?! Qui o córgui chama kalunga, pur conta dessi córgui aí transfiriu todú mundu aqui é kalunga.

Entrevistadora: Mas comu as pessoas começaram a chegar aqui? Eli contava? Comé qui começô a formá essi povoadu?

E: Não, eli também já achô pruntu, num sabia naum.

Entrevistadora: Os avós da sinhora...

E: Io num vi nenhum. Já tinha murridu tudu.

Entrevistadora: I u pai da sinhora num contava...

E: Num contava naum, eli também... ur pai delis cê vê qui essis povu antigu tinha aquela susteme di num cunversá cum fi, né?! Ficava distanti. Mininu, si nóis tivesse aqui, um mininu passassi aí, rum! Hó que saíssi u pau cumia bunitu. Mio pai mermu si eli tivé cunversanu i io passassi, mininu du céu... ôh pêa fea! Vigia qui quando chegassi genti num via um mininu.

Entrevistadora: Hoji im dia é tudu diferente né, Dona Eva?

E: Tudú deferenti... a renti tá cunversanu ôh fulanu, né assim naum! É dessi jeitu. Naum... mininu di hoji tá muito fora du rumu, minha criação foi assim naum. Io vô fala procê é deferente é muincha coisa, pruçê uma das coisa mininu cê pir enquanto tá piquenu ti escuta, depois qui cresce num escuta ocê mais. Dá um consei, cê discutá qué assubi nocê, intaum... é muincho deferente demais. Eu anté hoji eu tô aqui dessa idadi, mais eu num sei passá um recadu di uma pessoa. Ixi, eu ficu cum vergonha... passá, pai num deixava, uá. Tô na minha criação véa, peleju cur meu, mar não qué. Essis netu aí tá duro. elis sai num fala nada.

Entrevistadora: Elis moram com a sinhora?

E: É, desdi di piquenu, homi! Piquenim... essa mocinha tava engatinhanu quando matô u pai dela. Tudú piquenu, eu criei cincú di Fortinu.

Entrevistadora: I a mãe delas?

E: Tá lá ni Teresinha. Largô tudo jogadinho, u pai é que cuidava, né?! Mataru u pai.

Entrevistadora: I u pai era u filhu da sinhora?

E: É... eli tava deitadu aí, chamô eli pa matá.

Entrevistadora: I purquê? A sinhora sabe?

E: Uai... a muié, homi. Muié pruçê ela bibia muito, né?! I eli raiava cá pa num bebê, curiô marru cara lá, cum foi onzi hora da noiti el vei chamô ela: ôh sinha, ela disse: u quê? Cadê fortinu, taí? Tá chamanu, fortinu. Ela rá sabia, né?! Quando nu abrir da porta, qui elis foi abri elis atiro neli aqui saiu assim, aí trançô eli daqui cá. Aí us bichin ficô tudú jogadin, im tempu de carru matá. Aí u povu mandô eu pegá eu peguei, truxe pra cá.

Entrevistadora: A sinhora criô todus... eu também fui criada pelus meus avós

E: Tudú... depois qui criô já tá grandi, a mãe já chuliô us otu, agora tá chulianu estis dois qui ficô, Essi Agnaldo vei praqui tarra cum novi meis di nascidu, a mãe fugiu largô.

Entrevistadora: É a mesma mãe?

E: Não, é ota. Essa daí tá moranu... diz qui ia pu Cavralcanti num sei nem si já foi.

Entrevistadora: I nem vê us mininus?

E: Vê porque eu levava lá péla vê, né?! Agora elas já tá grandi, agora ela liga pra elis, elis vão. Tá doidão pra i pontá a mãe, por mim vai. Eu num dô jeito, né?!

Entrevistadora: Qual é a idadi delis? Tem algum com mais di dizoitu anus?

E: Quem, el? Tem não, só tem um aí, aquela branquin qui tá cum dizesseis. U otu é mar novu, u otu tá cum, pó tê uns dozi pa trezi anu. A mocinha tá cum trezi anu, ele também é.

Entrevistadora: I di bisnetu a sinhora só tem essi piquinininhu?

E: É... birnetu só essi piquininin? Rum! Tem mais! Eu já tem até teterenetu.

Entrevistadora: É mesmu, Dona eva?! Ele tem quantus anus?

E: Quem é?

Entrevistadora: U tataranetu...

E: Nam, ainda tá novin ainda... el pó tê novi mesi

Entrevistadora: Ah, mas é mais velhu du qui essi bisnetu...

E: É, é mar vei qui essi aí.

Entrevistadora: Mas essi num mora cum a sinhora não...

E: Mora não.

Entrevistadora: Mas mora aqui nu vão?

E: É lá nu réberão, nu rebérão qui mora. Tem uma qui tá cum dois anu já

Entrevistadora: I a sinhora tevi quantus filhus?

E: Ih! Tiuvi dozi...

Entrevistadora: Mas estão todus bem?

E: Nam, tá nada, moçu. Nada, lá im Brasília tinha um tchabaianu, aí... mataru eli. El chegô du sirviçu, aí dissi qui vei dois cara numa motu, tchamô eli: negon arriba a cara procê marrê, diz qui elí falô: num brinca. Elis atirô na cara deli. Eu tenhu aguentadu coisa, muié... eu fiquei, fiquei loca, loca, loca, loca... meu fi num existia, eli num deixô uma implica cum ninguém, graças a Deus, graças ao meu bonza Deus.

Entrevistadora: Ôh, Dona Eva. I Nunca souberam us mutivus?

E: A muié deli... purquê a muié deli arranjà otu homi i ficô cum medu deli discubri, aí mandô us cara matá. Tem duas fiinha lá im Brasília.

Entrevistadora: I a sinhora num vê não essas mininas...

E: Não, não. Só vi uma qui ele troxe aqui, a ota nunca vi naum.

Entrevistadora: I quandu a sinhora foi lá im Brasília foi pra visitá eli...

E: Io ia quandu eli era vivu io ia garantá eli

Entrevistadora: A sinhora lembra ondi é qui eli morava lá im Brasília?

E: Eli morava lá nu recantu das ema.

Entrevistadora: A genti mora im sobradinhu, a sinhora devi conhecê...

E: É? Eu fiquei foi im sobradinhu. A primera veiz... eu já fiquei lá umas treis veiz, a primera veiz qui eu fiquei foi ali ondi nu, na... ondi nu u homi fez a Brasília a primera veiz qui fez Brasília. É lá qui eu fiquei.

Entrevistadora: Tem tempu qui a sinhora foi lá?

E: Tem... issai já tem tempu. Eu fui até lá ni lula. Marré lindu dimais u paláci delis... fiquei di fora, entrei assim, entrei naquelis, aquele buracão eu sentadu ucá nela, paláci delis altu...

Entrevistadora: U que qui a sinhora conheceu lá im Brasília qui a sinhora gostô?



E: Ih... foi muincha coisa bom ali, moçu. Agora uma qui eu num fui nela foi na, aquela, cumé qui chama... tala rolanti, a iscada rolanti. Pelejô cumigu até, essi negóciu vai levanu i suminu pra lá, i eu falei assim vô olhá non. Oiá oiá oiei, us oto entranu suminu i eu fiquei di cá, pelejô cumigu até, hum... nu levadô eu fui, mar nessi aí não, rum! Qui dia! Falei assim essi trem vai levanu, levanu, levanu i eu escapuli aí eu vô mimbora.

Entrevistadora: Nu elevadô a sinhora foi, né?! Pois eu morru di medu di elevadô, Dona Eva. Eu não entru di jeitu nenhum! Eu subu pelas escadas...

E: Naqueli otu qui vai assim eu num fui naum. É nu qui abre a porta i fala ni u quartu andá, esse aí eu fui... aquela canoa qui vai assim io num fui não. Moçu du céu mas ocê vê qui aqueli trem vai ca genti assim, né, vai, vai, vai, vai lá suuum... cum poco essi trem desce, summm cá imbaixu, eu vô nada!

Entrevistadora: Porque tem genti qui as vezis fica presu lá, qui o negóciu trava. Eu morru di medu também qui eu num vô di jeitu nenhum.

E: Eu também fui não... a veinha num foi não.

Entrevistadora: Dona Eva, deixa eu ti perguntá uma coisa. A sinhora sabi si o seu pai ou os avós tiveram descendência di escravus?

E: Ih, issaí pai contava qui... u pai deli contava qui tinha us escravu. Tem pur prova tinha até a cerca di pedra aí qui us escravu feiz. Só purquê elis dirmanchô cum essi negóciu di luz, elis dirmanchô. Mais si ocê vê, moçu, a cerca até im riba das serra, bem feitinho...

Entrevistadora: I era feita pra que?

E: Uai, eu num sei... achu qui é partiçãu di terra puque pa lá di, du pai di pai i pra cá era du vei biníciu qui era u pai du demetin. Aí us escravu feiz as cerca nanté... mar bunitu.

Entrevistadora: U pai da sinhora falava u que dus escravus?

E: Qui sufria demais.

Entrevistadora: I tinha escravu aqui?

E: Tinha. Eli díssi qui tinha. Eli só num feiz conhecê, mar u pai deli falava qui tinha, mortrava u sofrimentu deli. Ali tem um, aqui nu paranã tem uma sinhora a ia di Jul, é aonde elis inscundia, lá nu mei da ia du riu. Pai díssi qui sufria demais, díssi qui elis batia, pintava u seti, eu falava qui era mintira. Pai tá contanu i eu tô escutanu, né?! Iaí eu tinha uma coleguinha, ela só darra a carcunda: cê tá venu a mintira? Eu achava qui era.

Entrevistadora: Mas porque?

E: Uai, ieu num vi. Aí depois é qui veiu, caí na realidadi qui é verdadi. Depois qui ele mortrô a cerca, mi mortrô nondi elis garimpava, u buracu normi aí qui eu vim crear mermu. Dirmanchô a cerca, dirmanchô um pedaçu. Mar ainda tem um pedacinhu ainda. Aí qui eu vim crear, mas eu num creava naum. Ontélé qui já si viu u homi batê ni homi? Cê num tá venu? Díssi qui sufria demais, sufria mermu...

Entrevistadora: Era uma tristeza, ainda bem qui acabô né, Dona Eva?!

E: Cabô, graças a Deus. Marreu tô venu falá qui vai torná pô essi trem di novu di escravu di novu.

Entrevistadora: A sinhora ouviu falar nissu?

E: Foi na televisão qui eu vi issu, mar televisão minti...

Entrevistadora: É, televisão menti... ainda bem qui a sinhora sabi.

E: Só u jornal é qui é verdadi, eu achu qui u jornal é verdadi...

Entrevistadora: Às vezis nem é, elis escondem algumas verdadis... só querem mostrá u qui elis acham qui é certu, outras coisas num mostram não.

Entrevistadora: I a sinhora, a sinhora falô qui já dançô sussa demais, né?! Comu é qui era a sussa?

E: Ih... aqui eu panhava a buraca, batia, i u otu cum violão tocanu i as muiezada cantanu. Ah, i chega levantava puera! Mar hoji num dô conta mar naum.

Entrevistadora: I a sinhora aprendeu cum quem?

E: Uá, issu aí vai nas ferta aí, cas mar veia, as muiezada mais véa, véa pifona (rum trem cê sai dus meu zói ruim) era véa pifona, era procopa, maria da cruzi. Era um bucadu daquelas pessoa mar veia. Elas siria, cantava, elis ainda tinha uma cantiga qui elis falava batenu a sussa i falanu:

Minina bunita mi diga seu nomi

leu sômi celora du botão

leu sô uma botão da celora du homi

I batenu. Ixi... eu chega vuava!

Entrevistadora: Ai, qui lindu! I a sinhora tocava também? Buraca...

E: Não, não. Era só pa dançá mermu. I a cantiga qui eu judava a, tinha hora qui judava, ota hora u tempu num dava pa tá pulanu. Tinha ota den di mim. Ali eu achava bom demais.

Entrevistadora: A sinhora ainda vai quando tem festa, festeju...?

E: Vô naum, a perna num dá, disconjuntô us juei. Só tem firmeza nessa, óh.

Entrevistadora: Mas a sinhora faz aqui, alguma? Aqui na casa da sinhora?

E: Faiz. Eu achu bunitu ar muié dançanu, eu lembro do meu tempu.

Entrevistadora: I quais são as festas qui a senhora faiz aqui?

E: São jusé dia dizenovi di marçu, todú anu dia dizenovi di marçu eu façú. Sora livramentu, são sebartião, mais us crenti diz qui essis santu num é santu não, diz qui é u herói, mais eu crei qui elis é santu pruke eu nasci i vi i vô morrê deixi meu pai tinha i era bom pa rezá. Eli qui era u rezadô, eli i u vei apríliu.

Entrevistadora: I aquela incontru di cultura qui as vezes tem lá im Cavalcanti i são jorgi, sinhora vai? Purque elis vem i buscam, não é?!

E: Ué, marreu aqui elis nunca buscô não, inda num vei não. Condu eu já veju é nutícia. Elis num vem não.

Entrevistadora: I quais são us costumis, Dona Eva, mais comuns aqui da comunidade? Alimentous qui vocês gostam di fazê...

E: Aqui é sa rozin qui ocê viu eu fazenu, quando eu tinha galinha aqui qui eu tinha galinha dimais bichu cumeu tudu. Aqui num come feijão só, bota u ferrão nu fogu vai pu riu i vem u peixi. Quando tem a galinha mata a galinha, óh tão quando eu vô lá im teresinha eu já venhu cum minha carni di lá aí assim.

Entrevistadora: I as galinhas aqui... quais us bichus qui vem pegá?

E: Moçu eu num sei não prukê ieu adueci, eu fiquei um mêr lá i num tevu quem oiassi aqui. Quando eu cheguei num achei nada não. Tinha um papagai cunversanu, num achei.

Entrevistadora: Óh, Dona Eva. Às vezes pegaram, né?!

E: Num sei, sumiu. Óia eu tarra panhanu duar dúzia i meia di ovu pur dia. Quando eu abri a tela... eu tô ton discrenti, io num guentu ficá sem galinha, que gadu eu num tem, tem qui criá galinha uma hora chega uma pessoa, a genti mata uma ali óh, tira a vergonha da cara. Mais u bichu cabô. Agora tem qui comprá ota.

Entrevistadora: I a sinhora ficô duenti di que, Dona Eva?

E: Uai, cumeçô uma tontura i uma fraquilência assim nas perna, as perna fraca, fraca, fraca... aí fui assim i ela foi cabanu, foi cabanu u alentu i foi tonta, tonta i suó chega tava assim. A valência minha é quiô tarra na Teresinha. Aí a minina minha correu logu, vistiu, tem qui levá a mãe pu hospital, mãe

num tá boa não que quandu vê ela ficá assim ela num tá boa. Iaí cumadi ali arranjô u carru i mi botô dentu du carru levô. Quandu chegô lá qui u dotô olhô vxi, si ocêis demora mais um tiquin ela murria, dissi qui ia tá com a derrami. A pressão altiô dimais, dissi qui meu sangui tumô grossu i intupiu uma veia du coração. Tá cum uma veia intupida i fraca. I agora né pa mim fica só, né pa trabaia, mar qui dia qui quieta? Cê num viu aí, óh, todú mundu sentadu i eu qui tem qui ralá, minha dona.

Entrevistadora: Mas a sinhora tomô remédu?

E: As pila minha cabô agora, eu tô querenu [i dia vinti i seti, vô comprá.

Entrevistadora: Não vai tê qui fazê cirurgia não, né?!

E: Não, não. Eles disse qui num precisa não, usanu us remédu... praquê agora dia oitchu di abril feiz seis anu qui meu maridu morreu. Eu tô véa mar ainda tô uma véia dura, né?! I aí eu num quis mar ninguém, u sangui ingrossô.

Entrevistadora: Foi a única veiz qui a sinhora foi ao médu?

E: Foi um lá di Brasília, um sinhô... esqueçu u nomi deli, Flabicu. É a primera veiz qui eu fui. Eu tinha idu assim, cum mininu, né?! Agora foi qui eu fui.

Entrevistadora: Mas a sinhora tá si sintindu bem?

E: Tá sintinu mar assim, cê vê qui eu tô cunversanu inda tá assim mei imbassadu, num tá?! Tá imbassadu, sintu aquele angustí, tem hora qui o eli bate assim, a carni du corpu fica todú assim... marreu num quetu não, homi. Quetá é pió.

Entrevistadora: É, minha vó fala issu. Às vezis ela tá cum dô nas pernas, vó deita um poucu, não, si deitá é pió.

E: É pió, homi. Tô falanu procê. Aí a duença já chega i ocê já taí "quenxênquen". Deita aí u pau chega mar forti.

Entrevistadora: Aí si entrega, né?!

E: Num é u que, homi. Num queta não, hora qui aperta, aperta, aperta eu sentu um tiquin aí i peçu a deus: ôh meu Deus, põe a mão im mim quiô pai qui eu tenhu é vóis, ieu num tere irmão, num tem ninguém, meu pai merimão é vóis. Vai inu, vai inu, vai inu tornu a mi sustê. Purqué essi genti sem deus num é ninguém não, homi. Io tem muita fé praque... num sei lá, io tem mermu purque di genti im riba da terra qui mãe deixô só ieu, eu sô a primera, eu sô a caçula. Mãe só tevi eu, iaí jogada nessi mundu. Pai num tem, padin qui é bom num tem qui morreu tudu, avô cum tudu. Uai, ni quem eu tenhu u recorti é neli, é im Deus i é cum fé mermu.

Entrevistadora: I us netus da sinhora?

E: Ah, netu faiz cumpanherinha assim um hora, mar eu ficu mar é só. Elis vai pa escola, vem a hora qui qué.

Entrevistadora: Ah, tem escola todus us dias...

E: Uhun, lá ni Getúliu. Sai daqui cinco hora.

Entrevistadora: Pra chegá lá qui horas?

E: Eu achu qui elis chega é logu qui elis vai di bicicleta. Quandu elis vem chegá aqui, homi, é tardi. Aí eu façu u armoçu, primero eu vô pa minha roça, capinu, capinu i aí eu venhu, vô pu riu lavá as vasia i vô fazê u armoçu.

Entrevistadora: U riu é pertu daqui?

E: É longi! É o riu branqu, essi qui ocêis passô. Ingraçadu, isdaí chamava era ri das alma, mas eli tava morrenu muincha genti, aí vei u padri i u bispu. Eu lembriu dissi qui nem hoji, eu tarra piquenu mas eu lembriu us bispu vei aí marru padri, mudô o nomi deli, botô riu branqu. Agora lá im riba ni Cavalcanti é u riu das alma, num é?!

Entrevistadora: É, nus disseram qui é. I aqui chama vão di almas pur causa du riu...

E: Aqui u nomi da terra, du terrenu aqui já foi vão di alma mermu, aí mudô, né. I a terra mudô pa, pus calunguezin du pé rachadu. Marru meu num tá rachadu não!

Entrevistadora: Muito obrigada, Dona Eva. Deus ti abençoe.

E: Nada. Vai desculpanu qui eu num sei falá nada.

Entrevistadora: Falou muito! Olha u tantu di história qui a sinhora mi contô!

**Participante III - Seu Ambrósio. Obs: não se recorda da idade (estimativa: entre 75 e 80 anos).**

Entrevistadora: Qual u nomi du sinhô todú?

A: Ambrósio Francisco Maias

A: É puquê eu sô nascidu i criadu aqui, sô nascidu i criadu aqui. Antem essa igreja aí, óh, tem essa igreja aí, óh condu eu intindi pur genti essa igreja já tava aí, num sei comé qui começô, ra tarra terminanu, u camin é essi aí, cumé qui eu vô fazê? Já tinha, óh, cumé qui eu vô falá qui começô sigreja.. Issu qui eu digu, ói, chega ocêis aqui qué qui eu conti du cumeçu di mundu, óh! Comé qui eu vô contá di cumeçu di mundu sem eu sabê di nada, num pódi. Essa igreja aí, óh, condu eu cheguei, uai, a igreja já taí, condu eu nasci, fui criadu chegadu essa daí, uá. Eu cheguei já vi eli aí, uá. Cumé qui eu vô ti explicá. Pó, jesuis? Tem reitu não.

Entrevistadora: I us pais du senhor? Eles também nasceram aqui?

A: Mio pai? Nasceu i criô tudo aqui.

Entrevistadora: I us avós u senhor lembra?

A: Ni avó ni avô, num sei di nada

Entrevistadora: I us pais du senhor também sabiam qui já existia, num sabiam comu chegaram aqui...

A: Num sabia, uá. Eli num podia explicá pra mim. Pode i explicá, Fostinu?

Faustino: É... mas ocê lembra comu foi começadu a igreja aí? Que... cê é di quarenta i quantu?

A: Num sei di era naum

Faustino: É puquê io vim, io morava nu vão du mulequi, mermu municipi di Cavalcanti. Aí vim pra qui im 46, eu tarra piquenu. Já cunhici... lembro du festeju aí a igreja era di palha, hoji é di teia. Aí pois a teia eterniti, depois nór ranjamu uma ajuda aí dus vereadore, pousemu umas teia melhore. Hoje tem barracão lá, cêis passô lá não?

Entrevistadora: A genti passô lá ontem...

Faustino: Pois é. Ainda num tá muito bom não, mar rai melhoranu. A partir di dozi di agostu até dizesseis di agostu tem festa aí. Cumeça vinti i três di juín, sãm joão. Aí tem uma pausa, aí dia dozi di agostu até dizesseti di agostu tem muita genti aí, pessoal daqui du comunidade, vem di Brasília pra cá, goiana, tudu dá.

Entrevistadora: U sinhô conhecd Brasília?

A: Conheçu qui io fui mortu i voltei mortu. Qui eu fui lá pa operá, Fostinu lembra, né?! Fui sofrenu... fui na redi e voltei.

Faustino: Antigamenti aqui u socorro era o siguinti, quanu a genti num sentia mal, juntava um gupu, colocava na redi i pusia nas costa i ia até na pista. Chegava na pista ligava pa prefeitura di Cavalcanti pa vê si tinha um carru pa vim buscá, si num tivessi carru, ia esperá a hora qui tivessi.

Entrevistadora: Meu Deus... i o sinhô tava ruim?

A: Tava ruim, vivia ruim diretín. Operei im Brasília, graças a Deus cheguei lá cum... operei, miorei, voltei pa trais. Condu u dotô deu orde pra mim, el dissí dotô ondi é qui eu tô el dissí cê é di ondi, aí eu falei pra eli, mincaminhô tudu, vim diretú, cheguei aqui.

Entrevistadora: I u sinhô foi pra lá sozinho?

A: Uá... num podia acompanhamento não. Meu fiu veve duenti, eu vivu duenti. I vim sozinho.

Entrevistadora: Mas u sinhô ficô bom depois qui operô...

A: É qui tá mió, tô mió, tô bom não, mar tô mió.

Faustino: Num tá sintinu nada...

A: Não oh fostinu, aí eu tem u otu ladu.

Entrevistadora: U sinhô gosta di fazê u que pur aqui? Jogá uma sinuca...

A: Não, mexu cum jogu não. Trabai di roça, eu tô vei assim mar num podi fazê mais trabai di roça diretin, enton num far logu mais eu limpu u quintal trabaianu. Pó qualqué um podi i lá nu meu quital oiá, tá bem uficiadu, tem galinha, tem cachorru, tem tudu na vida.

Entrevistadora: I u sinhô planta u que lá?

A: A mandioca, mi, sas coisa aí.

Entrevistadora: I u sinhô qui planta i colhe também?

A: É, cói, dô pus otu cumê, us otu cói aí i ieu já come é a vontadi. Minha vida é essa aí.

Entrevistadora: I u sinhô gosta di morá aqui, vivê aqui...

A: É, mais fostinu aqui é amigu meu dimais. Eli nasceu aqui, é criadu aqui i io aqui acima di edi.

Entrevistadora: U pessoal fala muito qui tinha índiu pur aqui, u sinhô chegô a vê?

A: Não, a algum tempu qui cheguei dissi qui tinha, mar num vi ninhum.

Entrevistadora: Dizem qui tem umas, umas cercas di pedra qui eram us escravus qui faziam, u sinhô sabi di alguma coisa a respeito...

A: Cunhici u lugá di cerca di pedra, cunhici u lugá ondi u escravidão trabaiaava, mais eu num trabaiei nissu. Ieu mermu faço cerca di pedra, eu mermu fiz uma cerca di pedra, eu sozin. Io via mio pai falá pa mim qui tinha escravidão.

Entrevistadora: Eli falava u quê sobri a escravidão?

A: Escravidão é assim, trabaiaava sem querê, é sem querê. Mais eli num trabaio, nessi assuntu naum.

Entrevistadora: I u sinhô sabi porque aqui chama vão de almas?

A: Eu num sei não, condu eu intindi pur genti é vão de alma, vão de alma. Óh, aqueles riu ali é u ri das alma, né?! Esse ri aí... mar num sei porque não.

Outro: Riu das alma purquê murria muita genti.

A: Munchava nágua num sabia du ri, munchava nágua murria

Entrevistadora: Dizem qui tem muita arraia, bichu...

A: Arraia tem i io riu u povu uai dissi qui tem arraia i io entu aqui, num vô tacá nágua suja di jetu ninhum

Entrevistadora: Ontem a genti tevi qui atravessá pra i lá na dona eva, sinhô conhece Dona Eva?

A: Eva? É prima-irmã minha. Ali du otu lado, é.

Outro: Você é di qui ária?

Entrevistadora: Eu sou di letras.

A: Issu qui eu digu, ói, chega ocêis aqui qué qui eu conti du cumeçu di mundu, óh! Comé qui eu vô contá cumeçu di mundu sem eu sabê di nada, num pódi. Essa igreja aí, óh, condu eu cheguei, uai, a igreja já taí, condu eu nasci, fui criadu chegadu essa daí cruzeu, uá. Eu cheguei já vi eli aí, uá. Cumé qui eu vô ti explicá. Pó, jesu? Tem reitu não. Mar taí, muichi chega aí a pertu a eu sabê i ieu não, eu num sei di cumeçu di mundu não. Só sei di certu meis pra trais. Eu vô minti não jesu, né?

Entrevistadora: É porque as vezis sabi, assim, us pais contaram, falaram alguma coisa... eu vim aqui anu passadu, só qui eu não vim nu vão, né?! Eu vim im Cavalcanti i fui nu ingenu II pra ir na santa bárbara.

A: Aqueli lá pessual é tudu é meu. Tem Josué, tem du rei, é genti minha, aqueles pessual é tudu é meu lá.

Entrevistadora: I da cultura? Que qui u sinhô... di festa, festeju, u sinhô participa?

A: Fiesta? Participava di ferta, mar hoji deixei di festa. Não, num gustu di festa não. Ocê vai numa brincadera, chega lá elis vimra i briga i eu num sô homi di briga, casu meu é essi aí. Ficu im casa sozin, sussegadu. Moru num buracu di serra ali dessi ieu i as onça.

Entrevistadora: Tem onça pur aqui?

A: Dissi qui tem. Mar lá im casa nunca foi não.

Entrevistadora: Mas u sinhô já viu?

A: Io já vi elas, mais elas num mexi cumigo io num vô mexê cum elas também nam.

Entrevistadora: Quais são us bichus qui tem pur aqui?

A: Aqui? Tem muinta diversidadi tem aí, tem muincha coisa aí. Onça i cobra.

Entrevistadora: I sussa? U sinhô dança? Toca?

A: Ah, si tem uma sussa eu tô di dentu. Aí eu tô di dentu, essi aí é di nor tudu, né? Dança vei, dança novu, tudu é di brincá, né?! Mais otas coisa não.

Entrevistadora: Forró?

A: Forró não, aí cai pra fora. Põe dá tchau, vô durmi sussegadu.

Entrevistadora: I u sinhô toca algum instrumentu?

A: Ieu? Não. Instrumentu meu é caixa essa eu façi i vende pra qualqué um. A caxinha boa pa fazê uma sussa ali, essa eu façi.

Entrevistadora: I quais são us instrumentus tocadus na sussa? Caixa, viola...

A: Caixa, viola, né?! Buraca... i essa eu tenhu até pa vendê também eu tenho lá im casa. Panderu, cabu da onça qui é um tambozão pa abarrá, eli zua mermu, né?! Todu mundu dança, fica satisfeito. Num tem briga, num tem nada.

Entrevistadora: Seu Faustinu, u sinhô gosta di dançá sussa até hoji? Ainda dança?

Faustino: Ah num tô guentanu dançá mais qui eu tô, as perna tá fraca cas da idade, mar já brinquei muito. Pois anté im são paulu eu fui fazenu representação di sussa, di impériu qui é da nossa romaria aqui, eu mais u pai deli aqui, óh. Tchovê si eu tenhu um livru aqui...

Entrevistadora: Ôh seu Faustinu, u sinhô tem u livru cum as ladainhas, cas rezas.

Faustino: Tem, das antigamenti tem. Só qui tá mei iscundidu qui essis dia, iscundidu não... tava rezanu nesses dia, aí eu baguncei aí i num sei ondi tá.

Entrevistadora: Seu Faustinu e seu ambrósio, muito obrigada, viu?! Outru dia a genti volta pra conversá mais cum vocês, viu?!

#### Participante IV - Seu Isaías, 75 anos.



Entrevistadora: Qual u nomi du sinhôr todú?

I: Isaías du santu rosa

Entrevistadora: I u sinhô tem quantus anus?

I: Ieu? Setenta i... sententa i seis. Não, ramu vê assim, qui eu sô di quarenta i dois, na era di quarenta i dois.

Entrevistadora: Quarenta i dois dá... setenta i cincú. É a idadi da minha vó.

Entrevistadora: I u sinhô nasceu aqui?

I: Ieu nasci nu vão du muleque, mas foi criadu aqui.

Entrevistadora: I us pais du sinhô, nasceram pur aqui também?

I: Não, elis foi di lá, du vão du mulequi. Aqui dessor rimão meu u mais vei é ieu i daí o fostinu, qui essi aí é irmon meu. Qui mio pai foi casadu duas vezi, depois qui meu pai casô cum ota é qui tevi fostinu aí, qui é irmão meu.

Entrevistadora: Aí é só pur parti di pai qui o faustinu...

I: É, pur parte di pai. Parte di mãe mermu minha mãe eu num cunhici, até avô eu cunhici.

Entrevistadora: I elis também nasceram nu vão du mulequi?

I: É, tem uns qui é di lá, tudu é di lá. Aí meu pai comprô uma terrinha pra nós virô um barulhu sobri um negóciu di terra, cum negóciu di escritura, né?! Comprô, pagô, cam cabô aí comprô otu aí, eli vei i troxe nois pra cá. Aí nós dizenu qui nozi somu dus calunga, qui a nega baiocchi foi essi negóciu dus calungueru, né?! Du primeru uns falava ah, calunguero é issu aquilu, tudu acharra ruim. Hoji quem não é calunga qué sê calunguero, né?!

Entrevistadora: I u sinhô gosta di morá aqui?



I: Uá, nam... minha casa é ali du otu ladu ali, homi. Eu vim nessi lugá marru fostinu. Nós tava lá nu sumitériu lá rezanu hoji. Hoji é sexta fera da paixão. (essi povu da luiz aí elis já passô essis dia, passô... já tá cuns três dia).

Entrevistadora: U sinhô vai muito lá im Cavalcanti?

I: Eu? Não, todú meis eu vô lá. Nór tem casa lá, eu marra véazinha tem a casa lá mas condu nós vai, marreu num tamu moranu, morada normal é aqui.

Entrevistadora: U sinhô planta aqui? Ou não? Trabalha cum a terra...

I: Eu muito não qui não, qui eu num tô guentanu. Lá, lá podi oiá ieu... meu quintal, só tô prantanu quintal. Nu quintal nós tem feijão, tem milhu agora u mi num prestô não.

Entrevistadora: I u sinhô mora sozinhu?

I: Não, muié minha tá lá, a véa Servina Francisca da Conceição.

Entrevistadora: Tem algumas festas aqui, não é?! Di vez em quando, lá na romaria...

I: Tem, lá im casa mermu tem festa santu antônio nu dia trezi. Elis ainda falô qui siru mar Miranda, mininu qui ficô encarregadu da fulia aí. Hoji ninguém é difícil ninguém tá querenu gerá fulia

Entrevistadora: Quando u sinhô faiz lá na sua casa, dá bastante genti?!

I: Dé bastanti genti condu quem ranjá quem vai.

Entrevistadora: I comu é qui é a festa? Tem música...

I: Tem, lá tem músiga, mais quem qué dançá bom i quem não qué...

Entrevistadora: U sinhô gosta di dançá?

I: Ieu? Tem é cum um tempu, eu num tô prendenu, num tô sabenu erssa dança não. Sussa eu também num sei não.

Entrevistadora: Comu é qui é a sussa?

I: Prercura ela aí, roxa aí sabe dimais, ela é da sussa.

Entrevistadora: Que qui u sinhô mais gosta aqui na comunidadi vão de almas?

I: U qui eu mar gustu é u bem, né?! Bem pra nós (ôh roxa, ela tá preguntanu di calé a dança, eu dissi roxa sabe qui elas gosta aqui di dançá sussa)

Dona Roxa: Dançu sussa, dançu forró.

Entrevistadora: I u sinhô sabe comu é qui a comunidade vão di almas foi criada? Quando, si tem muito tempu qui existe.

I: Não, ieu num sei qui eu num fui criada não, criei... io primeru morava ni... nós era u vão du mulequi. Daí eu vim pra cá, já fui criadu aqui nu vão di alma. Agora aquelis mar véi num sei comé qui tá nem cumé qui num tá. Puque eu num sei comé qui elis passava.

Entrevistadora: U que qui u sinhô acha de televisão, celulé...

I: Essis aí é bom, agora qui eu num achu muito bom é uns tá tiranu, essi negóciu di zap, mó tirá, botá u nomi seu nu meu sem nór devê, nór num devi coisa pus otu não. É igual reportagi qui nós tava devenu, io sô dona sua cê é dono meu? Não, aí... uai, u zap é essi, né?! Tem muito qui faiz... cê podi fezê qui eu já namorei você? Televisão eu tem lá nu cidadi, aqui num tem não.

Entrevistadora: Aqui tá entrandu energia pur agora, né?!

I: Tá... lá im casa mermu erssi dia tá cum uns treis ou quatro dia quiô... liga ondi já tá as lâmpada, só tá ligadu aqui mar nunca ligô não. Algumas casa. Lá im casa tem, tem u geradô, puxa água i luz, mais ieu vô, vô mandá, vô dirligá qui nór sabi dirligá lá da luz, deixá o celolé dentu da água i deixá a luz delis. Né, qui elis chega, né?!

Entrevistadora: U sinhô cria gadu? Já criô?

I: Já criei, mar agora num tá tenu

Entrevistadora: U sinhô tem alguma lembrança boa da vida pra mi contá?

I: Eu num tem não, eu pra mim não... quem mi deseju bem eu também deseju u bem. Si mi dizê u mal eu diSSI ah! Num vô deseja ocê u mal não.

Entrevistadora: U sinhô falô qui foi na Bahia...

I: Não, foi uma festa qui tevi lá du seu baum Jesus da lapa, já tá cuns treis anu já. Também fui com us otu lá, também fiquei nem sabenu.

Entrevistadora: U sinhô toca algum instrumentu?

I: Ieu? Eu taca di fulião, num tem é agorinha. Lá todú tem impregu.

**Participante V - S. Faustino, 60 anos.**



Entrevistadora: Sussa... di onde é essa dança, Seu Faustino? U sinhô sabi?

F: Ela vei da áfrica, ela vei du, da África.

Entrevistadora: É só mulhé qui dança, não?!

F: Não, homi também podi dançá, podi sapatiá também

Entrevistadora: Aí vocês também colocaum u litru...

F: Não, us homi naum, us homi é só chapéu. Ar muié é qui gosta.

Entrevistadora: I quandu qui teim essas representações aqui?

F: Uá... nas festa tradicionais, todas festa tem. Agora num sei qui tem uma representação... essis dia mermu veiu um pessoal da áfrica aí feiz uma representação num colégiu bem aqui. Elis tarra farrenu um cursu também i elis sofreu um bucadu aí andanu a pé qui num pudia nem andá di carru naum, era andanu a pé.

Entrevistadora: I tem mais algum outro tipu di dança aqui qui vocês...

F: A num sê forró... é u forró, forró essi é qui é u tradicional daqui du calunga.

E Entrevistadora u: I comu é qui u sinhô conheceu a sussa? Us pais du sinhô já dançavam?

F: É, vem di gerações.

Entrevistadora: I pur agora num vai tê nenhuma festa, né?! Tradicional...

F: Só... agorinha num tem, só mei di mai, nór já tamu im abril. Nu mei di mai nór temu festa, temu fulia tradicional.

Entrevistadora: Acontece só na romaria?

F: Não, na romaria só tem vinti i quatu, vinti i treis de juinhu, diacincu di agostu i dia quinzi di agostu.

Entrevistadora: I a romaria é só essi ispaçu di festa, di festeju?

F: É, na romaria é. Agora im mai i juin as festa é nas casa di residência.

Entrevistadora: É, u irmão du sinhô, seu isaías, falou qui eli faiz uma festa na casa deli, num é?! Qual é u nomi mesmu?

F: Faiz, na casa deli, ixatamenti. Santu Antoin. I agora im mai ié du divinu ispíritu santu, issaí di acordu di fulia, di acordu cum queim ficá ca fulia.

Entrevistadora: Aqui u sinhô fecha?

F: É, vô fechá qui modi animais num passá pra cá.

Entrevistadora: Ôh seu faustinu, i purque qui chama vão di almas?

F: É u von di almas é puque é um vão. Aí tem u riu almas qui é aqueli qui chega im Cavalcanti, aí mais acontece u siguinti qui eli é dominadu vão di alma, mas eli é um riu muito criminosu, aí u pessoal tomô miedu deli aqui dentu da localidadi qui eli é muito criminosu, qui eli... quando eli tá inchida naquela época qui tinha muita chuva, eli inchia, aí ia arrapá na areia di cima,, ia ficanu só area dibaxu qui a area vinha, u pessoal chegava, a água tava clara, pensava qui eli tava rasu, entrava i murria. Aí qui é aqui dentu du, da comunidadi eli é cunhicidu pur riu branqu, qui eli é bastante criminosu.

Entrevistadora: I a comunidadi, u vão... existe há quantu tempu, seu faustinu? Sinhô sabi?

F: Ôlha, condu eu mudei praqui, já cunhicia a comunidadi aqui, num sei comu qui foi criadu.

Entrevistadora: Sinhô num morava aqui, morava nu vão du mulequi também?

F: Nu vão du mulequi. Eu mudei praqui ni cinquenta i seis, eu tarra criança.

Entrevistadora: I us pais du sinhô também nasceram lá?

F: É, nasceru lá. Só qui u municipi é um só. U quilombu kalunga depois di uns projetu aí eli foi abranginu i foi aumentanu aí, io num sei nem a divisa qui tá hoji do kalunga direitu. Mais u pessoal aqui tem im teresina, tem monti alregi, tem Cavalcanti, qui tá dominadu kalunga. A parte, né, todas parte naum, mar tem a parte boua qui é calunga.

Entrevistadora: I u sinhô sabi comé qui foi criadu essi quilombu? U motivu... purque eram ex escravus qui fugiam, num é?!

F: Us escravu, exatamenti. É u lugá di escondereju, qui foi iscondenu.

Entrevistadora: I u sinhô tem algum parenti qui foi escravu ou qui foi descendenti próximo...

F: Pra meu conhecimentu num tem puque u povu tá morrenu sempri i aí fica passanu poca informação pur mais novu, né?! Mas teim parenti qui foi iscravizadu, inclusivi índiu, di índiu mermu nessa época tinha muito índiu qui andava pur aqui, hoje num tá tenu mais, a funasa num tá deixanu us índiu.

Entrevistadora: Mas u sinhô tinha parentis qui eram? Qui foram escravidus...

F: Naum, qui era índio naum. Mais qui foi vistu pelus índiu, foi limitadu cum us índiu foi, mais di poco tempu pra cá a funasa tomô conta, elis num misturô mais.

Entrevistadora: Mas u sinhô chegô a vê...

F: Não, só meus pais qui mi informaru. Nessa época dus mios pais mi informô, só índiu. Inclusivi tinha uma irmã du meu pai qui ela fazia a janta i deixava im riba dum giral, дума latadinha igual tá essa aí, quessa bacia aí, di cumida. Us índiu vinha, cumia di noiti i ia imbora, sem ninguém vê. Aí foi inu, foi inu, condu foi um di qui elis vem só nu verão, quandá ar primera chuva elis cai fora, elis vai imbora. Aí condu foi um dia já nas prumeras água otubru, elis largaru... us índiu cumia a cumida qui ela deixava i deixava alguma cacinha lá pra ela, uma jaó, uma perdiz, um agradu também lá pra ela, pa minha tia qui era irmã di meu pai. Aí condu foi u dia qui truejô, qui elis tava pa imbora, elis naum deixar u drumi di noiti. Aqueli movimentu, tocanu gaita i brincanu i gritanu, us índiu! Anté um dia dessi dia elis foru imbora, deixar u agradu pra ela lá im riba du giral lá fora i foru imbora, nu voltaru mais. Daí pra cá foi inu qui desapareceru. Aí num teim muito tempu qui tevi uns índiu também cumenu anté animais, aí um fazenderu cum nomi di Zé bandera, eli mora im Cavalcanti, pregô uma frecha cum um animal, um animal frechadu i levô na funasa, aí erli deru a reclamação, a funasa foi lá, já num ranjaru elis mais, foru imbora. Dessi tempu pra cá cabô. Elis matava animal i cumia, mas si um nossu chegassi lá

i possi a mão nu animal ele também num cumia, elis é muito disconfiadu, eu achu, i eles tá certu, né?!. Pois é, antigamenti us índiu andava aqui farrenu prarressa prus moradô tudu, não... pelu u passadu qui us antepassadu passava pra genti, né?! la nu pulero, mexia cum galinha lá, u donu da casa pensava qui era algum ladrão, ia lá ninguém. Só pa ri!

**Participante VI - Dona Getúlia (Roxa), 65 anos.**



R: A pa fugão a gás essa mar fina é mió mermu. Coserva mas u gás.

Entrevistadora: Nossa, i brilha mesmu! caramba, qui lindu! Nossa i essas panelas são ótimas, minha vó tem algumas lá em casa.

Entrevistadora: Dona roxa, comu é u nome da sinhora todú?

R: Getula da Cunha, cunhicida pu roxa. Quasi qui todú ladu aqui qui u povu mi cunheci mar pu roxa.

Entrevistadora: I a sinhora tem quantus anus?

R: Tô cum sessenta.

Entrevistadora: A sinhora nasceu aqui?

R: Nascida i criada nu vão di alma

Entrevistadora: I us seus pais?

R: Meu pai nascidu i criadu também, a mãe nascida i criadu.

Entrevistadora: I us avós? A sinhora lembra?

R: Tudú nascida e criadu, tudú kalunga.

Entrevistadora: A sinhora sabi u purque du nomi vão di almas?

R: Num sei puque quandu eu nasci já era vão di alma, num sei cumé qui cumeçô.

Entrevistadora: I a sinhora conhece ou tem parentis qui foram assim, descendentis diretus di escravus?

R: Não, io via meu pai contá u casu du escravidão qui eli mermu iscondeu dissi qui dentu da serra, eli iscondeu ca mãe deli queli na mão disse qui foi iscundidu, correndu du escravidão. Qui iscondeu eli dissi qui iscondeu.

Entrevistadora: I a mãe da sinhora?

R: Minha mãe num foi naum, minha mãe era mar nova.

Entrevistadora: U que qui eli contava qui a sinhora lembra...

R: Dissi qui essa coisa era pirigosu, dissí qui elis chegava nas casa, panhava as coisa, si achassi genti dentu, pegava, batia, dissí qui batia dimais.

Entrevistadora: Us parentis da sinhora, elis moram todus aqui nu vão?

R: Um bucadu mora aqui, otus mora ni Brasília, otus fuá altu paraísu, tem irmão nanté lá im Brasília.

Entrevistadora: A sinhora já foi lá?

R: Já passei lá qui eu condu eu fui pa são paulu, eu fui lá im Brasília umas duar vezi

Entrevistadora: Mas elis nasceram aqui i foram pra lá?

R: Nascidu aqui, já foru depois di grandi, trabaianu, pru lá mermu foi quetanu. Tem subrin, tudo moranu, prima...

Entrevistadora: A sinhora gosta di morá aqui?

R: Eu gostu di morá aiqui. Eu andu pru lá, mas a hora qui eu rumei aiqui. Ieu tenhu casa lá im Cavalcanti, mar num costumú. É cá nus meu matu mermu. Eu fui nascida i criada, eu acostumei qui mermu.

Entrevistadora: A sinhora vai muito lá im Cavalcanti ou di veiz im quando?

R: Todu fim di meis eu vô. Futriquei lá dois, trêr dia. Tem veiz qui eu ficu uns oichu dia eu vô mimbora. Sente falta, tem minhas galinha, tem meu quintal pa tá oianu.

Entrevistadora: A sinhora planta?

R: Pranta... pranta mandioca, pranta arroz, mi.

Outro: Ca mandioca a sinhora faiz farinha?

R: Faiz farinha, é qui é saí a renti faiz farinha. Aculá, a casa di lá é u fornu di mexê ca mendioca, é nu ralu.

Entrevistadora: As festas qui tem aqui, acontecem aondi, dona roxa? É na romaria, né?

R: É, té ali na capela, é u romaria.

Entrevistadora: I quais são as festas tradicionais?

R: Lá tem festa são jaum cumeça dia vinti i treis, dia vinti i dois anté dia vinti i cincú u povu veim imbora. I a ota é mei di agostu. Di dia deiz im dianti já ié festa anté dia dizesseti.

Entrevistadora: I comé qui é a festa? Música, pessoas tocando instrumentu...

R: Tem músiga, tem imperu, impaiôla u pessual, faiz valê u imperadô, rumu us mesadu, carrega coroa. Tem dança, tem sussa, tem forró, é u qui mar dança.

Entrevistadora: I comé qui é a sussa, Dona Roxa?

R: A sussa é bate aí, tem uma ronca, tem a buraca, tem a chanfona, tem viola, violão, panderu, bate aí u pessual dança, otus canta. Bati pru ladu, otu pur otu, u trem anima.

Entrevistadora: I tem uma vestimenta?

R: Tem, tem as saiona. Aí dança aí i puera! Já fiz representação anté lá ni são paulu di sussa. Dança cum litru assim di bibida na cabeça, num cai naum.

Entrevistadora: A sinhora sabi di ondi veiu a sussa?

R: A sussa quando eu prendizí já era a sussa, num sei comé qui foi qui cumeçô. Achu qui foi us índi, qui aí u pessoal achô bunitu i foi inventá, praque eu mermu ainda lembu condu nór morava ali mar im

baixu, us índiu vinha di noiti, fazia cada sussa! Batia era bunitu mermu, agora qui sumiu tudu, agora cabô. Agora a genti inda vê índiu condu vai im sam jorgi, lá pessoal di alto paraís lá tem muinchíndiu.

Entrevistadora: Dona roxa, aqui voceis recebem muitas pessoas qui vem di outrus lugaris?

R: Recebe, sempi erli veim. Passa pur aqui, queri conhecê. Um i vem durma, otus vem, passa, vai imhora.

Entrevistadora: U qui a sinhora mais gosta di morá aqui?

R: Eu gostu mermu é du lugá qui aprindissí ali, mio amô já apriçô naqueli lugá, é ali mermu. Nascidu, criadu... aqui mermu.

Entrevistadora: A sinhora tem filhus?

R: Ieu? Tem treis. Essis aí é netu. Uá, essa qui tava aqui mermu inda gora é fia, mia fia mar véa. Aquela ali é fia du fiu homi qui eu tenhu, quiô tivi quatu muié i um homi. Esse daqui é dota fia, ota fia tá trabaianu lá nu são Jorge. El foi daiqui dia di dmingu. Tem seis netu. Que aquelis ali é fi da mar véa, aquela é du fi qui é u homi, é u mar novu di que a mãe dessa daí.

Entrevistadora: A sinhora participa du incontru di culturas qui teim? Todu anu teim, num é?! Lá em são jorgi...

R: Teim, tod u anu. Iô vô, dançu sussa, sô a rezadera.

Entrevistadora: É verdade! Nus falaram! A sinhora sabe alguma reza?

R: Chovê quelé quiô rezu...

Entrevistadora: A sinhora tá cum vergonha?

R: Vergonha di que?! Eu num tem vergonha. Pur mim pó tá num multidão di genti...

*Bendita, louvada seja  
A loiz qui nus alumea  
Bendita, louvada seja  
A loiz qui nus alumea  
Mi vale minha nossa senhora  
Ôh mãe, di deus das candeia  
Ôh qui istradinha tão longi  
Toda a cheia da rodeia  
Ôh qui istradinha tão longi  
Toda a cheia da rodeia  
Mi vali minha mãe a sinhora  
Ôh mãe di deus das candeia  
Qui estradinha tão longi  
Qui nela ninguém si perda  
Ôh qui istradinha tão longi  
Qui nela ninguém si perde  
Mi vali minha nossa sinhora  
Ôh mãe di deus das candeia  
Qui is tu aiais tão branca  
Qui di sangui vai inchê  
Ôh qui is tu aiais tão branqu  
Qui di sangui vai inchê  
Mi vali mia nossa sinhora  
Ôh mãe di deus das candeia  
Us anju já cantô na glória  
Nu mar encantô serea  
Us anju já cantô na glóra  
Nu mar encantô serea  
Mi vali mia nossa sinhora  
Ôh mãe di deus das candeia  
Lá nu dia du juiz*



*Secréia mar num é di sê  
Lá nu dia du juiz  
Secréia mar num é di sê  
Mi vali minha mãe a sinhora  
Ôh mãe di deus das candeia  
Osôfreçu essi benditu  
Pra luz qui mos alumea  
Osôfreçu essi benditu  
Mi vali minha mãe a sinhora  
Ôh mãe di deus das candeia  
Cabô!*

Entrevistadora: Qui bunitu! Lindu, dona roxa! Comu a sinhora reza, u pessual pede?

R: É, pidinu pa rezá, aí reza ladainha...

Entrevistadora: Comé quié a ladainha?

R: Ôh, a ladainha é cumpridu dimais. Reza ladainha, essa coisinha aí é rezinha du rezá nu artar. Reza ladainha aí io rezá as ota rezinha.

Entrevistadora: A sinhora já tem as rezas prontas ou a sinhora cria?

R: Rodadu na mimória, pai cantava i ieu predeu. É qui u julianu sempri lá nu são jorgi tem delis qui tem é nu papel, eli num gosta, eli qué é di mimóra.

Entrevistadora: I tem algum ritual?

R: É, iá tem ota pa respondê. Uma falanu ota respondenu.

Entrevistadora: I tem partera pur aqui também?

R: Tem, mar essas aí partera agora já tá tudo véa. A mar prexistenti qui tem aqui é a véa Eva ali du otu ladu. Ganhanu mas é im Cavalcanti, mas essa minina minha mar véia tudu ganha é aqui. Esse aí qui eli, qui ela tava cum eli na mão mermu quasi qui ganhô aqui só cumigu sozinha, de repenti parição dela assim rápidu. Ganhô tudu, tudu frica di boi si apronta pra í ni cavalcanti na fé da serra ur dois mermu ganha. U meu também tudu aqui.

Entrevistadora: Qual a religião da sinhora?

R: Io sô católica mermu. Ieu pêdu muitchu a du céu a livramentu qui iá tem a santa todun anu io rezu aqui a céu du livramentu.

Entrevistadora: U pessual normalmenti aqui então são todus católicos?

R: É, tudu catóicu. Só í du otu ladu qui tem um primu meu qui virô da luiz di crenti.

Entrevistadora: Mudô muita coisa, dona roxa? Aqui na comunidadi...

R: Mudô puque a genti sente uma dosada nu coirpu.

Entrevistadora: Não na sinhora, mas, assim, na comunidadi aqui...

R: Mudô puque aqui num tinha istrada, qui nós ia lá pru Cavalcanti era di pé, a pé até nu asfaltu pa pegá u ânibus. I agora cum, graças a Deus, qui u carru já panha nós aqui na porta, só tá fartanu fazê a ponti puque nas água nós ainda tem qui sartá u ri pa pegá du otu ladu, então hora qui tivé a ponti pra nós tá tranquili. Agora já vem nergia qui ia tá aqui perto, iá vai pô, já vai mioranu. Achei bom dimais, ali du jeitu qui já tô véia, io guentava i lá nasfaltu mar caminhanu?!

Entrevistadora: Vocês demoravam quantu tempu pra chega até Cavalcanti?

R: Tinha veiz qui saía daqui cedu ia chegá lá pu otu dia, tinha delas muié cum barrigão ia pá ganhá mininu né drumia umas duas noiti na istrada pá chegá.

Entrevistadora: I pra ir pra escola? Us mininus vão comu?

R: Elis vai andanu hora qui a micoôniba cabo o óli. Mar tava inu andanu, aí qui elis pois uma micoôniba qui pega elis aqui.

Entrevistadora: A senhora tem alguma lembrança boa pra mi contá?

R: Boa foi muincha coisa boa im tempu di nova, ni tempu di função, depois já vai ficanu vei vai...

Entrevistadora: I remédios? Vocêis fazem remédios naturais?

R: Faz! Cur diabu mininu sente as coisa i io mermu sintu façú i bebu. Ranca raiz di pau, panha um, panha otu i runta, machuca, põe pa frevê, aí faiz u curdai i bebu. Fazê xaropu, vai qui mata nu xaropi di pau mermu puque sentiu uma febinha daí pu Cavalcanti tem veiz tem delis qui vai pu Cavalcanti vorta assim mermu, vai miorá cum xaropi. Tem veiz qui chega lá im Cavalcanti tá sintinu uma coisa, duenu mermu, nam elas vai amanhã. Cum dô di cabeça faz pozin, chera. Muídu qui aí junta i reméidin, põe pá secá, mói aí põe num vidu pa cherá, aí miora.

Entrevistadora: I animais qui tem pur aqui, dona roxa, que qui é comum ter?

R: Animal? Burru. É qui é u mais prexistenti aiqui, é puque cavalu aqui logu tá magu. Tem cobra, aí mata. Io tem medu di rumá u pau nela, io já tem a gasulina aí quando ela vem tchan nela, indurece na hora. Só jugá a gasulina morre. Tem dimais naum, mar di veiz im quandu aparece.

**Participante VII - Seu Nicanô , 60 anos.**



N: Só pá guardá mermu. A carni tandu seca pó colocá aí dentu, pó passá mesi né. Antigamenti também a genti fazia muita farinha, colocava nessas vasilha.

Entrevistadora: A carni seca im quantu tempu?

N: Passanu uns treis dia. Im dia di sol tá a carni já nu pontu di... aqui di primeru quando matava gadu, qui u sol tava... num tinha sol aí, puizia us varal di carni aí, cindia fogu dibá pá í secanu i cunsignia secá di boali.

Entrevistadora: Essa parte qui fica assim mais escura é justamenti pur causa du fogu, né?!

N: É, pur modi u fogu. Saí é puque pega as fumaça. Aquela parte ali di fora qui foi feito cu darraderu ali já tá marrárvori qui essa. Sa casa aqui eu fissela condu eu fissela aqui qui passei pra dentu dela tuvu cum dizenovi anu. Cum dizenovi anu qui eu vim mexê nela di novu. Ela tava cum dizenovi anu di pronta aí qui eu dirmanchei e fissagora poco di novu.

Entrevistadora: Queim é qui faz essa palhoça aqui?

N: Ieu merma mas us otu. Aqui pá arrumá, acuntece qui num demora naum. A basi é di mermu aqui di duas pessoa aí é uns treis dia assim im risque.

Entrevistadora: U sinhô nasceu aqui?

N: Ieu nasci aqui.

Eu: Entrevistadora Sinhô tem quantus anos?

N: Io tô cum sessenta.

Entrevistadora: I us seus pais também nasceram?

N: Meus pai nasceru aqui, já morreru tudu mar num ingesta, num igestu mar não, nasceru tudu aqui. Meus avô tinha daqui, tinha di fora, du otu vão, vão da escalda, pra lá di Cavalcanti. Meu pai mermu, mas tudu só qui muitos delis morava aqui puque mudô pra lá, né?!

Entrevistadora: U sinhô sabe comé qui elis foram chegandu aqui? Seus avós... comé qui elis chegaram aqui nu quilombu?

N: Ah, condu elis chegaru aqui diz qui cumeçaru foi num tipu du cumu dizê qui u pessual fala foi num tipu quasi dum escravidão qui foi nascenu a genti, né?!

Entrevistadora: Algum parenti du sinhô chegô a ser escravu ou naum?

N: Naum, chegô naum. Io mermu num cunhici, só descendenti. Ieu tem parenti qui a vó da mãe delis foi pegadu di cachorru, mais eu num cunhici.

Entrevistadora: U nomi du sinhô é... Nicanô? Qual u nomi todú?

N: Nicanô du santu rosa. É cum n-i. é puque meu subrinomi aí eu peguei subrinomi du meu pai qui é rosa. Du santu é da mãe.

Entrevistadora: U sinhô sabe purque qui aqui chama vão di almas?

N: Num sei naum, issu eu achu qui já foi dus cumu dizê... dus troncu vei, já cunheceu essi nomi.

Entrevistadora: E kalunga também? Já tinha essi nomi?

N: Já, já cunhicia pur kalunga. Lá do kalunga aí elis tratava du otu ladu, mas qui a coisa caqui ficô a cultura tudu qui era meia isoladu ficô tudu kalunga.

Entrevistadora: U que qui tem di muito tradicional da cultura kalunga qui o sinhô sabe? Música, cantigas, festas...

N: É, tem muitas coisa ainda, ainda pinta ainda mar só festa i música, fulia, levantação di mastu, tira um varão, põe aí nu chaum aí na... na hora di levantá, botá fogu nu fugueti i us pegruin vai levantanu qui essi qui fica igual uma torra pra cima. Aí canta lá dibaixu deli lá i u povu dança lá.

Entrevistadora: Tem umas cantigas próprias? U sinhô sabi alguma?

N: Ah, eu sei, marreu sozin num cantu naum. Sabê eu sei, mar io sozin... fazia, cantava arvorada.

Entrevistadora: Qual a diferença da fulia prus festejus?

N: FuFlia ela riúni sim na teiça, sai na quarta-feira giranu as casa pós, aí quando compreta cincú, ser dia remata, aí vai pra merma casa, termina. Aí quando dá ni otu meis acunteci qui já tem ota fulia, di otu.. qué dizê otu santu, né. Qui aqui tem du divinu, sinhora dar nevi, saum sebastiaum, santantôniu, santu rei. Tinha di saum jusé, mar saum jusé hoji parô, num tá giranu naum.

Entrevistadora: U sinhô tira essa palha daondí?

N: Aqui mermu, du paiá aqui, paia da pindoba. Aí nós tirela, renti corta di foici, larguela lá muchanu i quandé notu dia vai ajuntá i puxá na cabeça.

Entrevistadora: I comu é qui vai trançandu assim?

N: Ah, qui genti batelas, a genti bate pá ribuçá a renti doba ela aqui assim, aí cê só vai drobanu. Mas só contu mais passá a maum nela mar u ribuçú sai mió. Quela parte ali di fora rá saiu mar bem ribuçadu du qui essa qui. Essa qui eu rebucei já muito avexadu já, aí eu puxei agora nela mas pra lá. É fininha, aí ingrossa ela muito só a ripa, né?! Sá ripa aí. Essa ripa aí si num ingrossá logu ela acaba.

Entrevistadora: U sinhô vai muito lá im Cavalcanti?

N: Vô, diretu eu vô. Já tivi im goiana lá cuidandu das vista, aqui já fui campus belu, monti alegri. Condu eu saía pá trabaiá fora quiô pissuí família, eu trabaiei até pesis, pra lá di formosa.

Entrevistadora: U sinhô trabalhava com u que?

N: Serviçu di roçadu, derruba di pau. Trabaiaava tiranu mi, trabaiaava mexenu cum gadu.

Entrevistadora: Aqui u sinhô planta?

N: Pranta, essi anu qui eu num... só prantei mandioca puque ieu dueci mer di dezembu.

Entrevistadora: A vista?

N: Naum, eu fiquei cum a coluna ruim. Passei quar dois meis sem trabaiá, sem fazê nada, sem andá, num guentava í nem aí na casa di minha cunhada. Cum dor meis quiô miorei, já num darra di prantá mais. Aí meus mininu limpô uma terra aí qui prantô i io paguei um qui judô limpá, prantei só mandioca, nem arroz nem mi num prantei. Mas todú anu eu prantu, divagar a genti... a caluna, junta coluna i as vista condu u trabaiu junta um pouco nu corrê du dia qui o sol quenti as vista dana a duê i a cabeça dói dimais, aí eu tem qui pará. Eu qui peguei muito pesu i peguei i aí a coluna estragá. Ah, eu fiquei mar di dor meis aí quasi diretaum.

Entrevistadora: U sinhô tava indu tratá ondi?

N: Eu fui lá im campus belu, fui im Cavalcanti tomá umas injeçaum. Hoji eu tô bem, tumô uns remédu di matu aqui mermu inraizado aí, rancadu du matu.

Entrevistadora: Comé qui saum essis remédios? Sinhô pega di que normalmenti, tem alguma planta...?

N: É pranta dessis pau qui nasce aí, aí a renti ranca lá, cunzinha i toma. Eu tumei carrapixu, tumei issi manjiricaum misturadu cum sapê, tudu cunzinha i toma, i tumei u andú, aí miorei. Aí u carrapixu a renti toma cunzidu praque a febi afrema pur dentu iaí eli tira as desafremação. U carrapixu é bom porque disafrema i a febi vai imhora. Aí eu tomu muitos remédu di matu.

Entrevistadora: I quando foi pra cidadi tinha qui tomá comprimidu?

N: Cumprimidu... aí tomei uns comprimidu num quiria miorá, aí passei di tomá di matu. Aqui tem muitos remédu qui a genti toma pur modi febi, tem uns qui é bom, otus marga, mas tem qui tomá. Aqui tem bodu também, aqui o saum caitanu dá na bera du ri aqui, a renti toma eli também, otu tipu di pranta eli dá umas frutinha genti até come a fruta deli, mas marga.

Entrevistadora: Tem muito pé di fruta?

N: Vxi, nu matu aqui a renti vê muitos. Manga, goiaba, piqui tem só qui essi anu num deu, né tudu qui gosta naum.

Entrevistadora: Quais são us alimentus mais comuns qui tem aqui?

N: Aqui é só mandioca mermu, mandioca, milhu i arroiz, arroz é menus que num tá ganhanu quasi moda a chuva, feijão só di corda, dessi di copa só dá si prantá nai serra. Mas arguma uma raiz di inhami, um batata, issi trem abóbora.

Entrevistadora: Ali é um panderu? U sinhô toca panderu?

N: Tocu pandero, tocu viola também. Eu tocu viola, pandero, caxa. Aqui meus ti tinha aí ieu ia sempri usanu, di vez im quando, tempu di eu mininu i aí fui i prindi. Io tocu tem viola qui im casa tem vez quiô tocu.

Entrevistadora: I u sinhô dança também? Sussa?

N: Já dancei muito... andei pulanu, sapatianu numa aí dar muié aí sapatianu, hoji num quero mar naum. Dia trezi mermu vai tê uma festa aqui im casa, vai tê sussa. Dia trezi, ela faz trezi aí catorzi termina, fulia. Aí vem pra cá, quando a fulia sai rai todú mundu imhora, u dia da fulia chegá aí vem bastanta renti, em até di Cavalcanti.

Entrevistadora: Ondi qui fica a romaria?

N: Pra lá du Fortinu, agora tá só us barracu. Tem barracu lá pa toda banda. Lá di pra lá di Fostinu rodá vai até dentu da festa. Im juniu ela cumeça, vinti i, achu qui vinti i treis u povu já cumeça inu pa festa, aí ela termina vinti i seis.

Entrevistadora: I aqueli incontru di culturas qui tem lá im são jorgi, u sinhô vai quando tem?

N: Eu nunca fui não. Eu já teve anu qui elis já mi chamaru, mar sempri dá na quadra qui num dá quiô í.

Entrevistadora: U sinhô tem filhus? Elis moram aqui?

N: Tem, elis trabai im altu paraísu. Doizi vai lá i vem, us otu vem também marré di quadra qui elis mexi lá nu gadu num podi tá sainu muito. Tem quantru filhu, tem um cumeçô trabaiá lá anu passadu,

qui é u caçula. Agora mermu eli vei passá us feriadu daqui rai imbora depois di manhã, caçula tá já cum dizoi... vai passa pa dizenovi anu.

Entrevistadora: U sinhô já foi a Brasília?

N: Minha muié já foi tratá mar neli dondi tá us parenti já tem lutadu prela í ela nunca foi.

Entrevistadora: Ela tem parenti lá im Brasília também?

N: Tem, subrinha, prima, irmã dela qui mora lá. Nu sam João daliança também io tem prima, pra lá di altu paraísu, cidadi qui tem lá. As filha dela mora tudu lá também. Genti tem parenti aqui pra tuda banda. Pra lá di sam João daliança sam Gabriel, sam Gabriel já é cumeçu, andô bastanti já é di Brasília. Pra cá io cunheçu já fui até im arvorada, nova rama, jota ca, tudo já trabaiei.

**Participante VIII - Dona Brasilina, 60 anos.**



Entrevistadora: Comu é qui é u nomi da sinhora todú?

B: Brasilina da Cunha

Entrevistadora: A sinhora nasceu aqui?

B: Foi, nascida i criada.

Entrevistadora: A sinhora tem quantus anos?

B: Tem sessenta anu.

Entrevistadora: I us pais nasceram aqui também?

B: Us pai? Tudu nascidu i criadu.

Entrevistadora: I aí tem alguns filhus aqui i outrus lá im altu paraísu?

B: É, dois aici i dois lá.

Entrevistadora: A sinhora gosta di morá aqui?

B: Gostu, tudo nascidu aici.

Entrevistadora: Quando vai pra outra cidadi tem logu vontadi di voltá...

B: Io tem vontadi qui erli volta.

Entrevistadora: A sinhora dança também? Sussa...

B: Dança, poquin. Ieu num gostu di dançá quais naum. Forró também quais num gostu naum.

Entrevistadora: Mas gosta di ir nas festas pra ver...

B: Muito difícil, dum anu nu otu qui iô vô numa, puque eu ficu mar im casa, eu gostu di ficá mar parada, vô nu riu, vô pá roça.

Entrevistadora: A senhora gosta di fazê u que?

B: Trabaiá, prantá mandioca, prantá roz, prantá umas plantinha. Mandioca, feijão, abóbora, quiabu, jiló, agudaum. Prantu tudu.

Entrevistadora: I u algudaum quando nasce sai muito di uma vez pra senhora consegui fazê aquelas linhas?

B: Sai, essis pé qui taí óh, aí elis dá bastante, abaja aí abru, aí pega as baje

Entrevistadora: A senhora usa só pra fazê a linha ou pra outras coisas também?

B: É pá farrê a linha, pa fazê pavi di candeia pa lumiá cum ólu dísi.

Entrevistadora: U maridu da senhora falô qui a senhora tira u óliu du cocu pra vendê, né?! Dá muito trabalho, comu é qui faiz?

B: Dá, lá ocê pega u cocu, dipeli eli, pãe nu sol, quebra, põe nu sol depois quebradu, torra, soca, cunzinha, aí consegue tirá u ólu. Água du cocu da bahia nór num tem aqui, aqui num tem eli naum, nór compra nu cidadi. Daqui é coquin, cocu da pindoba qui elis fala, já é ôta qualidadi, é dessi paia aí. Tem u daiá também qui é maió, qués paiona qui vê aí.

Entrevistadora: A senhora ajudô a construí aqui?

B: É us fi marru maridu. Io judu assim ispinicá a paia, batê, carregá. Mas pa trançá lá é elis.

Entrevistadora: Essas buchas vocêis fazem com que?

B: Polista, uma fruta qui pranta iaí ela gaia assim, sobi nu pau i dá as fruitcha. Aí tem a capa, é puque dicasca ela aí cai só a bucha. É boa pa banhá, passa cá nas costa, óh! Num tem quem isfrega, aí leva a bucha isfega tudu. Eu num quentu u cascudu dela no meu coirpu não.

Entrevistadora: I tirá leiti di vaca? A senhora qui tira?

B: É eli. Io tirava, mar hoji num tiru mar naum, a mão dói i a paciência num dá naum. Tem peitu qui é duru. Mar faiz doci, faz mingau, come cum farinha.

Entrevistadora: Comu faiz u doci di leiti?

B: Leiti ca a rapaduru. Rapadura mói, enche nu tachu, freva até seca, põi na vasia, abate, põe na folma. U di abóba io freventela iaí io tiru a casca dela i colocu dentu du leiti, deixou frevê até seca aí far ur doci, pãe açuca, faiz u doci, vai ingrossanu.

Entrevistadora: A dona roxa falô qui a senhora sabe as rezas, mas num reza, né?!

B: Não, rezá naum. Só ela mermu qui é rezaderu. Prindi, mas isquici.

Roxa: Atoiô o tarra lá im casa éieu qui rezu.

Entrevistadora: Aí toda festa qui tem tem a reza? cantigas...

B: Cantiga da sussa. Aí cabô di rezá é a sussona, aí muiézada chega penera.

Entrevistadora: A senhora toca algum instrumentu?

B: Ar buraca já ta aí, aí ranja a caxa i óh! Aí ar muié na buraca i us homi ur nu panderu, otus na caxa i a ota na viola i u pau quebra.

Entrevistadora: As cantigas da sussa a senhora lembra?

B: Da sussa? Lembra.

Entrevistadora: Canta uma pra genti?

B: Hum hum, põi ela.

Entrevistadora: A senhora tem vergonha? A dona roxa disse qui num tem vergonha...

B: Essa aí num tem vergonha di nada naum.



Entrevistadora: Ôh Dona Roxa, comu é qui é u nomi daquela outra reza qui a sinhora falô qui é cumprida?

Roxa: Ladainha.

*Kyrie, eleison.*

*Christe, eleison*

*Prata (Pater) de caelis Deus, oras (ora) pro nobis*

*Fili, Redemptor mundi, Deus, ora pro nobis*

*Sancta Maria, ora pro nobis*

*Sancta Dei Genitrix, ora pro nobis*

*Sancta Virgo virginum, ora pro nobis*

*Matera (Mater) christimã (Christi), ora pro nobis*

*Mater castissima, ora pro nobis*

*Mater inviolata, ora pro nobis*

*Mater indimirata (intemerata), ora pro nobis*

*Mater Creatoris, ora pro nobis*

*Mater Salvatoris, ora pro nobis*

*Virgo pódentíssima (prudentíssima), ora pro nobis*

*Virgo venerani (veneranda), ora pro nobis*

*Virgo pédicani (praedicanda), ora pro nobis*

*Virgo potens, ora pro nobis*

*Virgo Cremens (Clemens), ora pro nobis*

*Virgo fidelis, ora pro nobis*

*Speculum na justiçimam (justitiae), ora pro nobis*

*Sedes sapiênça (sapientiae), ora pro nobis*

*Cósa nó istrela tristimã (Causa nostrae laetitiae), ora pro nobis*

*Voz (Vas) spirituale, ora pro nobis*

*Voz enorale (Vas honorabile), ora pro nobis*

*Siga divocioni (Vas insigne devotionis), ora pro nobis*

*Aquinur Deusu (Agnus Dei), ora pro nobis*

*Tanto pecadu é muinchu, Deus (qui tollis peccáta mundi), ora pro nobis*

**Participante IX - Dona Amância. Obs: não se recorda da idade (estimativa: entre 75 e 80 anos).**

Entrevistadora: Comu é u nomi da sinhora todú?

A: É Amância Soare di Limas

Entrevistadora: I a sinhora tem quantus anos?

A: Ieu? Qué dizê ieu num sei decoradu assim na cabeça puque mia idea vô falá pá sinhora é luitosu cum duenti, é cumu dissí ieu mi vévu aduentadu.

Entrevistadora: Mas a sinhora lembra u anu?

A: Ieu? Lembru. Essi meis qui nós tamu neli, u dia eu num tô lembradu naum, eu num tô lembradu puque comu diz, minha mãe nu mi falô i ieu cumu dissi us otu cumu diz sabê é mar num falô pra mim, né? Inton fui aí...

Entrevistadora: Iaí a sinhora nasceu, foi criada aqui nu vão di almas?

A: Uhun, eu foi nascidu i criadu.

Entrevistadora: I us pais da sinhora?

A: A baum u pai eu num sei, mar minha mãe foi. Ieu era fi di solteru, né?! A renti é cumu diz num sabi...

Entrevistadora: Aí a sinhora não conheceu u pai da sinhora?

A: Naum, cunhici. Condu eu cunhici eli já tava grandi, eli dividiu mar minha mãe, minha mãe tarra cum barrigaum di mim, jetu eli é qui fui criadu cum eli não.

Entrevistadora: A sinhora tem muitos irmãos?

A: Ieu? Tinha irmão, mas é pu parti di pai, agora mãe só tinha uma, essa uma morreu. É só eu só.

Entrevistadora: I di filhus a sinhora tem quantus?

A: Ieu? Entchi vivu i mortu, deiz.

Entrevistadora: A mãe da sinhora... a sinhora sabe comu ela chegou aqui nu vão?

A: Minha mãe? Não, minha mãe foi nascidu também criadu aqui nu vão di alma.

Entrevistadora: U pessual fala muito qui tinha índiu pur aqui...

A: A bom vi falanu qui tinha muinchu índiu pur aqui, pela boca dus pessual aqui. Condu intindi pur genti as veiz elis cunversanu, mar é qui eu vi i num vi.

Entrevistadora: A sinhora sabe quem são as rezaderas aqui du vão?

A: Eu vô falá pa sinhora num dô conta di contá qui aqui é santu muinchu.

Entrevistadora: A sinhora vai muito em Cavalcanti?

A: Ieu? Vô, sempi vô. Vô mermu lá pra passiá, mas a minha sistência é cá mermu nu vão di alma. Já fui nas versidadi, mais sô nunca fui im goiana, sam paulu, inda mais di Brasília pra cá io já fui. Im arraia também nunca foi naum, im campus belu pra cá io já foi. Formosa, já num passa sinhô daliança qui é na istrada mermu qui rai pra lá.

Entrevistadora: Comu é qui é u modu di vida aqui, di vocês...

A: É mininu, u modu di vida aqui é difaculidadi, mais sempi. Eu gustu di muitas coisa, du qui nór porduz gustu de muichas coisa, só num gustu é cumu diz é só mermu di briga, mas amizadi cum tudu, negóci di assim pa modi a genti vivê, né?! Issaí é bom dimais, né?!

Entrevistadora: I us amigus? A sinhora vai na casa delis, elis vem aqui...

A: Vô, mas é só puque agora é cumu diz io quar num vô, num tô andanu casa dus otu io vivê sintinu as perna duenu, minha vida é só mermu...

Entrevistadora: Aí elis qui vem até a sinhora?

A: É, mas nem todus qui vem naum. Hoji eu vô falá pa sinhora, u povu hoji tá tudu largadu, tá tudu ricu, num gosta di ir mais im casa di pobri.

Entrevistadora: I us filhus da sinhora? Moram todus aqui também, nu vão di almas?

A: Dur meu? Tudu. Fora us qui deus levô i os otu zisti ficaru pur aqui.

Entrevistadora: A sinhora planta?

A: Pranta? Prantava, hoji num guentu naum. Prantava arroiz, mandioca, mi, feijão, di tudu, tudu prantava. Condu tinha chuva darra di tudu, mas hoji a chuva tá menus. Tem vez qui pranta, só fica ca pranta, num tá nada nem nada. Que quieu ei di fazê?

Entrevistadora: I a chuva aqui tem um tempu certu ou é irregular, não dá pra sabê?

A: Essi onu, qui dá uma chuvadinha assim, assim di riuuada, essi onu, deu mermu pa modi inchorrá us corgu. Mar nada dissu, mar tá u poçu aí antê morrê di sedi i fomi qui da sedi qui num tinha água, essi onu tá mais contruladu. Mas mais essa chuva só mermu di, essa di pér d'água, né?! Mas u qui as pessoa pranta a roça, tudu, tá ficanu tudu perduu aí assim, num tenu a chuva cabô, tudo exprói, né?!

Entrevistadora? U riu chega a secá ou eli num seca não, eli só fica baixinhu assim?

A: Essi aqui é difícil, saqui num seca naum. Daqui, ri branqu, teim um otu corgu lá qui eu moru bem na berinha deli, a gamelera. Rumu pra cá cêis passô ela di novu pra cá. Lá também é difícil secá, mas fica poquita água, fica picu nora di trazê...

Entrevistadora: Essi riu qui dá pra cá é u riu branqu?

A: Não, si daqui é capivara.

Entrevistadora: Tem uma cachueira, num tem?

A: Tem, mas as cachuerinha dela é muito fraca.

Entrevistadora: I u paranã a genti num consegue vê, né?!

A: Consegue, mar si fô caminha muincho, daqui lá tem uma instância, moçu.

Entrevistadora: Disseram qui tem um riu lá nu vão du mulequi qui elis ficam sem água mesmu..

A: Ram! Lá é dureza, eu cunheçu lá também, sempri eu já fui lá, já fui docasion das rumaria i viajanu memu. O corgu chama téis porcu. Lá vô falá condé casion di abri, mai, di juin, tinha épuca qui di juin pra lá pa pessoa num tê água nem pa bebê, pa laivá rôpa, banhá naum... num sei comu elis fazi, minha senhor, qui elis mora pra lá ieu moru pra cá.

Entrevistadora: I as festas qui tem pur aqui?

A: Mar aqui as festa é u siguinti, as festa aqui eu vô nela, já fui tempu dieu mar nova ieu ia, mas agora de pocas festa quieu pegu. Eu sempi a mais qui eu ia mar nessa romaria di sinhora dabade i namalgum festejin aqui pertu di casa, num senu longi num vô.

Entrevistadora: Qual é a época qui teim?

A: Aqui eu vô falá procê saqui é cumu tevi dizê num sei nem contá puque toda épuca tem festa. Num tem seca, num tem zágua nem fogu, toda épuca tem festa.

Entrevistadora: A sinhora já dançô muita sussa?

A: Já dancei, mar hoji num dançu mar naum. Dancei naum, pulava cumu diz... é puque quem sabe dançá, dança, quem num sabe faiz é pulá. Mar hoji num dançu naum qui as perna é ruim.

Entrevistadora: A sinhora aprendeu a sussa comu?

A: Ali mermu vê us otu brincanu, aí cumu dissu intrava nu mei também par modi dançá.

Entrevistadora: Tem algum tipu di roupa própria?

A: Pá dançá? Tem. Rupinha di rodada ia assim óh, essi qui é u tipu du povu dançá sussa. Uns gosta di mais cumpridu, otas é curtu iassim.

**Participante X - Dona Dirani, 60 anos.**



D: Antanci si eli vem eli vai passá qui im casa hoji.

Entrevistadora: Sábada eli vem qui horas?

D: Dá duas hora, treis hora.

Entrevistadora: Comu é qui é u nomi todú da sinhora?

D: Dirani Franciscu Maia.

Entrevistadora: Você também nasceu aqui, né?

D: Nascidi i criada aqui. Avô, avô, bisavô, bisavô, tudu, nascidu i criadu tudu aqui.

Entrevistadora: A sinhora sabe da história delis?

D: Óia, dus bisavô eu num sei contá história niuma qui eu não cunhici niu, é muito distanti. Eu num cunhici nenhum di meus avô, eu tinha essi sentimentu di eu num tê cunhcidu nenhum avô meu.

Entrevistadora: A sinhora gosta, Dona Dirani, di morá aqui?

D: É praque a genti num podi disdenhá du lugá da genti, a genti já foi nascidi e criadu naqueli custumi aqui, hoji quando a genti já vai pa cidadi qui passa lá um dia, dois, treis cê já tá sintinu uma farta, num consegue mar assim porque cê sunta qui na cidadi pa genti morá si tivé u dinheiro, né?! Ou si tivé u sirviçu, mas si ocê num tivé u sirviçu i num tivé u dinheiru cê num consegue morá na cidadi. Aiqui io vô aqui nu quintalu, hoji eu num tenhu um biscoitin pa dá u mininu, mas eu vô aqui nu quintalu rancu uma mandioca doci, botu pa frevê aí, dô u mininu faz um chá dô u mininu aí, prantu uma cana si eu num tenhu um açuca, mas eu batu uma cana aí dô uma garapa, dá pu mininu tirá jejum, né?! I pra lá é si eu tivé u dinheiru pa mim compá um biscoitu pa dá pu mininu, si u mininu... qui aqui us calunga qui sempí gosta di uma farinha, u mininu ôh, eu queru uma farinha si tivé u dinheiru pa compra i aqui naum, hoji eu tô sem farinha, cedu. Mas aí a poco eu falu naum, hoji eu vô fazê uma farinha, vô ali na roça rancu uma mandioca, ia vô um já vem cum a mandioca, otu já vem cum a lenha, um já tá relanu otu já tá botanu fogu nu fornu.

Entrevistadora: Comu é u processu di fazê a farinha da mandioca?

D: A farinha nós vai, ranca a mandioca, discasca, lava, aí vai relá, aí condu nozi para di relá já tem ota piti, vai botá na... uns rela na máquina, mar nós sempi relô nu angicu.

Entrevistadora: U qui é angicu?

D: É um pau, é dum árvori. Custumi nossu é nissi aqui, óh. A casca dessi árvori serve pa remédiu ainda. Saqui é u angicu qui u povu trata, né?! Eli serve pá ralá a mandioca, aí dipois qui rala ela aqui i põe nu tapiti pra impressá, né?! Aí dipois qui imprensa, passa na penera pa cuá iaí vai cá nu fornu, aí torrâ, né?!

Entrevistadora: I quais outrus alimentus tem qui passá, assim, por todum um processu?

D: Aqui u alimenthi qui nós passa aqui nós pranta uma abróbra, nós tem um jiló, nós tem u quiabu, nós pranta feijão di corda.

Entrevistadora: A genti pode vê?

D: Pode! Rumbora! Aí nós pranta u... di tudu aqui a genti pranta. Pimenta, praque u pimentão us povu compra eli lá no mercado, né?! I ieu prantu, ói aqui! Cresce, grandão, tá começanu.

Entrevistadora: I essi aqui?

D: Essi aí é um pimentinha pu modi prantá ni horta, ni mesa, né?! A malagueta tem ali, a dedu di moça aqui, essa daqui é di mesa. Essa daqui cê podi prantá ela i fazê a mudinha dela i prantá na vasiinha na mesa. Aquela ali é só pa temperu, óh, ela dá só pa temperu, ói, comé qui vê vai abranu, óh. Essi aqui é abóbra, ói as fruita aí. As frutinha nova danu. Essas daqui óh, é só pá farrê temperu, é a cheru, só façu é cherá. Ela carrega aqui dimais, essa cairga nova dela qui ela vai dá aí agora, ela vai dá bastanti, saqui tá verdinha. Ói, jiló nós pranta aí, ói já maduru pa tirá sementi. Aí nós tira a sementi, bota pa secá i vai prantá nu tempu. Essi ali é u fumu qui u povu trata qui u fumu taboquero, aquele lá, óh. Aí trancele, eu mais ou menus num gustu naum. Romu lá! Essa pimenta aí é boa pa quem qué farrê muda, né?! Aí cê pranta ela nas vasiinha, prantelas nas mesinha. Ói, us pé di jiló lá! Oqui, tumati a genti pranta, tudu dá, as praque agora cadê... essi aqui é pimenta também, tem du grandi, tem du piquenu, mas tá madrucenu aí eli vai cainu, óh í óh! É praque aqui eli vai panhanu, elis vai panhanu, elis já num tá querenu, né?!

Entrevistadora: Deve ser tão bacana comê u alimentu qui nós mesmus plantamus...

D: Aqui é u pranturi qui a genti faiz, saqui é u pranturi da genti. Purqui aqui eu num compru, pur issu qui eu falu qui aqui é miló pra genti qui a genti num sai pra comprá, né?! Aqui quiabu a genti faiz é prantá, issaqui tudu é abrobra. Esse aí é prantadu, essi aí é sem adrubu invenenadu, é só natural mermu. Pa quem gosta di farrê saladinha da abrobra, mar eu num gustu di abrobra mar naum, ah, já injuei. Olha aí u tantu di abrobinha nova qui tá danu, praque cresce, amadrucenu, aí o porru já num tá querenu mais, né?! Óia aí comé qui fica. I aqui nós inda tem otas istrutura aqui cum nós, ói é mandioca. Aí chega um vizin aqui, chega uma amiga aqui fulanu nór num vendu, igol taí perdenu nós pega aqui dá pá uma amigu, chega otu aqui i qué. Pur issu qui eu falu qui a istrutura nossa aqui é muincho mar legal pra nós. Ói a mangaba, cêis sabem a mangaba?

Entrevistadora: Mangaba eu já ouvi falá, mas eu nunca vi.

D: Óh qui, tá cainu, tá madurecenu. Só puque tá chei di terra, saqui dá u tempu todum. Cêis qué vê, cêis vai amanhã com u jona? Aí na hora quiocêis fô cêis pede eli pá passá aqui quiô vô catá umas procês, ela num vai dá muintu purque...essas rajadinha im cima já tá tudu di veiz, issaqui cê põe ela verdi, cê pó botá ela numa vasiinha, aí cêis podi carregá, chegá lá cum trêr dia ela tá tudu madurinha, essas qui tão di veiz im riba, praque essas madura num carrega mais, já tá tudu misgaiada. I essa verdi ocê podi levá ela qui chega lá cê podi tirá a polpa dela i botá nu, na geladera qui issaí vai fazê sucu pa muitus dia. Oh í óh, us possarin dicubanu elas todinha, tá venu? Aqui ela dá u tempu todum.

Entrevistadora: Ela não tem época, sempri tem?

D: Não, tem, mas essas daqui é praque pra modi u calô di genti qui é dentu di casa, aí elas dá u tempu todum.

Entrevistadora: Aí a sinhora faz u que? Sucu?

D: Io mexu qui nada, aqui num tem geladera, aqui num tem nada ieu num gustu. Aí ocês pede pa Jana passá aqui amanhã qui eu vô pegá procês essas di vez, aí eu põe numa vasiinha procês, a di vez é mió pá carregá. Abrobra aí já tá madurecenu, aqui cresce andemais. Nóis pega, nós tira ólu di cocu, eu tiru ólu di cocu, io tem aí uns cincü litru. Ói a mandioca, nós pranta aqui di tudu di prantá, só si nu prantá, i agora qui a chuva tá muito difícil, né? Anu passadu a chuva aqui só foi im janeru, nór num tevi nada nu quintalu, nem num limpô quintalu porque num tevi nada nu quintalu.

Entrevistadora: Mas normalmenti essa época é di chuva? Ou num tem também um meis certu?

D: Tem aí ur meis certu, pruke aqui é setembu, otubu, novembu, dezembu. Saí é a casca du cocu, aí eu ponhu a casca du cocu aí depois qui eu quebru é qui eu ponhu a casca du cocu aí pa queimá. Eu tiru ólu di piqui, ó í essi pé aí nu terreru é piqui. Ieu num pãe naum eli, ieu pãe aquela otu pé qui tem ali, aqueli otu pezaum ali é piqui. Ceis conheci a jurubeba? Óh qui, é que elé maga i ela é remédiu, né?! Ela é bom pu figu, né?! Põe na cumida, ela amarga, ela é armaga. Tem uma muié di Brasília qui falô cumigu qui quandu ela viessi aqui qui ela quiria a muda. Mamana pa tirá o ólu pa zeiti oh qui, aí eu coloco ali pá secá pá modi... óh qui a pimenta malagueta, oh í faiz u sabaum da dicuada oh í u tingui, pá fazê u sabão da dicuada. A vizinha minha ali tem u sabão, eu vô fazê agora na seca qui é pa mim levá pá são jorgi, qui é pá banhá, paqueelas queimação qui queima ni peli, né?!

Entrevistadora: Eli é tipu um óliu também?

D: Não, aí queba vai discascá essa casca aí vai tê ota casquinha pru dentu pá tirá, aí só fica uma massinha, aí vai queimá, cortá us pau pá queimá a cinza pá podê botá nu incestu, pá incestá pá podê fazê u sabaum. Cêis qué vê u cheru du ólu di cocu? Si ocêis dessi tempu eu ia fazê um bejú. Vô mostrá prela u óliu di cocu qui ela dissi qui nunca viu, óliu di piqui elas dissi qui nunca viu. Saqui é u ólu di cocu, óh. É pruke u cara pediu... puque eu tiru eli bem leivin, iaí eli pediu qui era pa temperá cumida qui é pu usu, aí tem qui chegá eli mar um poquin qui eli chega mais, né, mais eu tiru lavin, aí é pruke u cara mandô pidi qui eu quiria eli mar chegadu qui é pá modi cherá mais, né.

Entrevistadora: Mas é bom só pra cuzinhá?

D: Naum, pa cumida, pa ocê fazê um biju di tapioca i sami eli pur cima, pa botá nu pexi, pa passá na peli, nu cabelu, di cabelu principamenti eli mar cru. Só faiz socá eli sem torrâ.

Entrevistadora: Purque lá a genti num encontra dessa cô...

D: Não, mais essi é pruke essi aí já foi chegadu. Essi aqui é u óliu da mamana cru, óh. Essi aí é crua, num é torrada. Cê bota a mamana pá cunzinhá i bota ela pa secá pa pudê socá i num é torrada. Pa cabelu, pa peli, pa cumida dá pa criança pa tomá pa modi a gripi, pó batê cum salim i dá pa criança. Mas u ólu di cocu tiranu até mar leví qui essi aqui, óh i esse aqui si tomá muichu eli caminha, eli faiz caminhá, é a merma coisa qui tomá um purganti. Saqui é u óliu di piqui, óh. Pa quem gosta di piqui nu arroiz pó botá u óliu qui é a merma coisa. Si ocê quisé botá num pexi é u mermu gustu, si ocê quisé fazê um frangu é u mermu du piqui.

Entrevistadora: Comu é tiradu essi óliu?

D: É pruke nós pega u piqui, corteli, laveli pá pudê botá eli pra frevê, dipois qui frevê eli tira aquela pelu deli tudin, aí bota pra frevê qui vai tirá u óliu. É demoroso, é prukê issanqui até cincü anu eli tem garantia, eu tem garantia pran eli até pa cincü anu, qui eli é u mermu normal. Eu tinha uma garrafinha deli aqui di garantia. Óh qui óh, óliu di piqui qui eu botei pa testá, cum cincü anu eli tá normal, passô di cincü anu eli acaba a cô.

Entrevistadora: Nossa! Essi aqui tem quantus anus?

D: Essi aí passô pa seti anu, eli era daquela cor aí, botei aí de atestamentu qui condu cê vai fazê uma coisa, cê tem di botá um poco aí pa mó ocê vê o valimento deli até condu. Cum cincü anu eli tá normal, passô di seis anu eli já acabô a cô. Essi aí agora tá cum seti anu qui eli tá nessa garrafinha aí. Genti tem di fazê, si ocê fô fazê um trem, cê tem qui botá um trem num trem pa mó cê fazê u testamentu deli, aí ocê vai usanu i ocê tem um poco du tertamentu deli pa vê qui tipu, cum cincü anu eli tá normalzin. I io falu aqui pa mui, muithi fala pa mim di mintira issaí num é gurdura di piqui, falei é gurdura di piqui, todü mundu fala qui naum é purque diz qui tá muinchu áriu, mas é gurdura di piqui.

Entrevistadora: I a partir di quandu eli começô a ficá brancu?

D: Cum seis anu eli passô pa... condu eli passô pa seis anu eli passô pa ficá brancu, cum cincu anu eli era normal. I ninguém num diga qui eli ia acabá a cô, né?! Esse aqui é u pelu du cocu qui tira aquela gurdura ali, ôh. Essi aqui serve pa fazê bolu, serve pa fazê beju, serve pa fazê mingau. Aí nór soqueli nu pilaum i tira u pozin deli. Faz beiju, faz bolu, faz mingau.

Entrevistadora: Vocêis devem fazê cuscuz aqui também, né?!

D: Faz. Agora dessi aqui eu nunca testei fazê naum, mas deve qui eli deve fazê eli faz também, praque essi aqui elis vem incomendadu pra lá.

Entrevistadora: Essi cocu eli tem aquela carinha branca igual aqueli cocu verdi? Ou essi naum tem?

D: Ah, du xodó, du redondin, né?! Essi aqui é grandí, é dessi da paia qui cobre ar casa. Praqe aqui tem o daiá qui é essi grandaum, elis dá us cachaum im cima, pindoba, piaçaba.

Entrevistadora: A sinhora vende?

D: Vende. Um litru dassis daí tá oitenta reais, daqueli lá é cinquenta. I eu, agora us otu tá vendenu até oitenta. Eu vendu im Cavalcanti, vendu nu altu paraísu, é quais todú lugá qui a gente vai aqui é incomendadu. Aí condu us pidi qui é pa cabelu a genti tem qui tirá eli bem clarin, num torra. É praque u cara pidu pa modu... qui condu eli qué pa cumida, aí cê chega eli mais qui ele chega o cheru mais, né, praque pa peli cê tem qui dexá eli bem mar clarin qui eli num arroxa o cheru, eli fica cu cheru bem mar fraquin, né?! É praque tem muito qui tá usanu mais é pa cumida puque diz qui tá sintinu bem, né.

Entrevistadora: Conserva pur muito tempu?

D: Conserva, óia essi aí eu num tem testamentu, mais um anu, um anu i poco eli tem validadi pra eli. Pra essi eu já tem pa um anu i um anu i poco eu já tivi u testamentu cum eli, né. Essa gurdura quatu litru di maria dizimadu qui largô aqui quiô tirei der litru eu mazeli, marré praque eu num quis vendê u delis puque o meu já tem hora qui eu vendu di um preço, vendu di otu, vende baratu, né?! Qui eu sô igual ciganu pa vendê iaí io num quis fazê rodada cum dela iasim qui eu tem di vendê num preçu normal pa intregá pra ela u total, né. Io já tivi veiz di tirá vinti litru, praque eu vô trabaianu, vô pra roça, largu as panela aí, largu até novi panela di piqui nu fogu, é demoradu. É só puque aqui também é muito mininu, cada um mininu chega cum um...praque cê tem di anterrá as gana dentu dur matu, cê tem di andá dentu dur matu aí resganu matu, num é nu limpu naum, é dentu das capuera, correnu riscu cobra, marimbandu, que a cobra ainda corrré riscu i u marimbandu corre naum qui condu da na fé já grudô mermu, nem corre. Puque condu da fé deli in antis bom i condu vem delis qui ocê já dá fé já cas pregada deli, cê já corre é deli. Esse ai é currida di riscu, viu. És faculdoso.

## 2. VÃO DO MOLEQUE

Nesta comunidade houve a presença constante do guia Kalunga chamado Diomar, **que** acompanhou a realização de cada entrevista e conseqüentemente contribuiu para a coleta de dados. Logo, será possível observar a transcrição das falas pronunciadas por Diomar em determinados momentos, também marcadas pela inicial de seu nome. Além disso, alguns diálogos ocorreram em conjunto, no entanto todos se encontram devidamente assinalados como se poderá observar a seguir.

**Participante I – Isaurino, 60 anos; Participante II – Agripina, 60 anos.**







Entrevistadora: Eu acho que pega até daqui mesmo, precisa nem ficar pra cê não se incomodar. Tá, vamo lá. [risos] Como é que é o nome do senhor?

I: Isaurino.

Entrevistadora: Isaurino... e sua idade?

I: Eu tô com 60... completei 60 agora dezembo.

Entrevistadora: Ah, foi em dezembro... então foi agora.

I: Foi agora.

Entrevistadora: E o senhor nasceu aqui?

I: É...pó dizer total de metro foi, foi, foi nascido e criado aqui.

Entrevistadora: Aqui no Vão do Moleque?

I: No Vão do Moleque.

Entrevistadora: Desde, desde criança?

I: Desde criança...

Entrevistadora: E mora aqui desde sempre?

I: Des sempre.

Entrevistadora: E os familiares do senhor? Nasceram aqui também?

I: Não. Prefeito também foi, uma apartada aqui, os oto foi com Mia mãe foi mais em riba, mais a assistência dipois que intindi por gente é aqui.

Entrevistadora: E eles... E o senhor ainda tem família aqui? Mora todo mundo aqui?

I: Só mia mãe. Mio pai já é falecido.

Entrevistadora: Aí só tem a mãe. E filhos?

I: Filho tem dois, só que não mora comigo.

Entrevistadora: Eles moram onde?

I: é... é jogado no mundo. Um era, dipois qui frevê eli tira aquela pelu deli tudin. Tá lá pro Campo Alegre.

Entrevistadora: Campo Alegre? É perto de Cavalcante?

I: Não. É cidade de Paranã, mas num é no Paranã não, pra cá do Paranã, no rumo do Paranã.

Entrevistadora: Mas é Goiás?

I: Tocantins.

Entrevistadora: Ah, é Tocantins.

I: E o menino é assim...

Diomar: Dá uns 40km mais ou menos, né?

I: É mais ou menos né, Diomar?! E o menino tá, ele tá em Cavalcante.

Entrevistadora: São dois homens?

I: É... não. O casal. A mulher pra cá e o homi tá aqui em Cavalcante.

Entrevistadora: E o senhor não vai lá não, visitar de vez em quando?

I: Não, ieu de vez em quando vai, agora mermo eu tô só esperando o carro pra mim ir. Eu tô aqui já querendo ir pra rua porque era pra mim ter ido agora no começo, mai achei o muito no início do mês, né, e eu queria ir mais um pouco aumentado, né?! Aí o carro veio no começo, num deu pra mim ajustar e agora que eu tô quereno ir na cidade.

Diomar: O caminhão veio ontem trazendo o pessoal.

Entrevistadora: Tem o diz certinho que o caminhão vem?

I: Tem. A viagem do caminhão povavelmen foi marcada ela dia 05 de tudo quanto é mês, né. Dia 05, mas aí no 05 a viagem deu na... quinta-feira deu 05. Aí mudou a viagem pa dia 02. E io, e meu acesso, o binifício que eu pego eu pego ele dia 07, aí num adiantava eu ir dia 05. Onte eles trouxe o povo, hoje que é 07, né?! Aí eu pensei... aí eu ficava, né. Aí eu deixei pra ir agora na volta do caminhão porque o caminhão disse que tá inu amanhã, aí que eu vô.

Entrevistadora: Ah, tá. E aí o senhor vai mais lá na cidade só pra pegar o benefício?

I: É... e fazer alguma comprinha de alimento, né.

Entrevistadora: Gosta mais de ficar aqui ou lá?

I: Ah... ieu gosto mais é daqui. Aqui pra mim é outra coiso, né.

Entrevistadora: Aqui é mais sossegado?

I: É mais sossegado, né. Aqui, as coisa aqui, só que quando quer as coisas a gente vai lá, né, mas é aqui é oto superior, né?! Nós fica mais à vontade.

Entrevistadora: Ah, bom demais. E Seu Isaurino, como foi sua infância aqui? Senhor lembra? Histórias da infância... foi boa?

I: Aqui foi bom demais. Naquele tempo a gente era novo, aqui era muitas festa, é trabaiá, que é gente que muito gosta, porque que o cara nasce. E aí nesse tempo aqui era festa demais, né. A infância da gente é um romaria que tem aqui totalmente um dia que nós lembra de uma festa aqui na capela, né. Uma festa muincho boa.

Entrevistadora: Ainda tem?

I: Não. Num tem, tá parado, uai. Num tem por causa da pandemia. I eu até mais dunzi...acho que já tem quase uns 20 e poucos ano que sou o afel (quem levanta a bandeira nas festas). Agora esses oto dois, esse ano passado e esse ano agora não teve por causa da pandemia.

Entrevistadora: E me conta, como é que funciona essa festa?

I: Uá... essa festa ela começa ali provavimente começa dia 13.

Entrevistadora: De qual mês?

I: De setembo.

Entrevistadora: Ah, então seria por agora se fosse ter, né?

I: Ela começa dia 13, né, mas aí o povo ta adiantanu demais esses pessoal de fora gosta muita festa, tem deles que chega dia 10, né, mas o pessoal daqui chega dia 13, é... 13, 14, 15, 16 eles têm um reinado que fala império, aí que eu sou afel desse dia, dia 16. Aí tem um festa bonito, né, aí eu sou afel de todo ano, né. Aí quando é 17 aí embora gente, mas fica. Ele trata assim é o dia do teirço, quandé 18 aí ele acaba.

Entrevistadora: E como é que funciona assim... é igual... não sei se é igual no Vão de Almas.

I: Do mermo jeito de Vão de Almas. Faz do mermo jeito ele, só que Vão de Alma é agorto, né, e essa é em setembo. É no mermo jeito de Vão de Alma.

Entrevistadora: E tem música? Vocês que tocam?

I: É, não. Provavimente assim tem um brincadeira que eles faz, um forrozão, né, aí o ferteiro né de cada ano é um ferteiro, né. Um ano é um, oto ano é oto, oto ano é oto, né. Aí o ferteiro faz assim quandé no tempo vai lá conversa cum prefeito, né. Aí prefeito manda tocador, manda poliça, manda pade, manda tudo.

Entrevistadora: Mas vocês tocam algum instrumento assim, eu lembro que no Vão de Almas... buraca, toca?

I: Toca, levanta maço, tem vez que tem sussa. Nós dança sussa.

Entrevistadora: Só que sussa é só mulher?

I: Não, é à vontade, né. Se o cara gortou daquilo ali, aí se ele gostou aí, aí se gostou guardião pó dançar sussa.

Entrevistadora: Queira muito ir em algum festejo, mas não deu aí ainda, porque óh eu vim, fui no Vão de Almas em 2017, aí agora que eu tô voltando pra conhecer o Vão do Moleque, mas na pandemia não tem como, né.

I: É difícil. Causo dessa pandemia ficou... é difícil. Mas Deus vai abençoar, acabar isso com fé em Deus daqui dor dia nós tá todo mundo liberado, né, pra fazer as coisa, é...

Entrevistadora: Mas aí a infância do senhor foi aqui? Como era as brincadeiras, como é que funcionava?

I: Ah, a brincadeira cê sabe como é, de menino, né, jogar bola, né, correr um atrás do outro, a vida é essa aí, né. A vida de quando é pequeno a vida era essa, era correr, correr atrás de um no oto, jogar bola, né. Barriga cheia cê sabe tem um dizer é boa pra ter bicho, né.

Entrevistadora: E o senhor tem netos?

I: Não, por enquanto não. Só ieu mais a muiézinha aqui e os dois menino.

Entrevistadora: E aí vocês gostam do sossego daqui, né?

I: Ah, aqui eu vou falar nada procê... tando aqui de boa, na rua lá trazendo umas coisinha pra botar aqui pra mim aqui não tem coisa mior, né. E os pessoal tudo unido aqui, a gente toda casa que cê chega as pessoa alegre com a gente, né.

Entrevistadora: E a maioria dos moradores aqui são familiares ou são pessoas que foram chegando?

I: Não, cê sabe que isso a vida aí é essa assim. É só milado, um é parente mar longe, o to é mais perto, o to não é parente, é conhecido, mas como diz... o conhecido volta a ser quase mermo parente, porque depende docê gostar dele, né, porque provavimente um detalhe que eu digo "ah, mas fulano num é parente meu", não, eu tenho um dizer assim, parente meu é o quiô do bem mais ele, né. Acontece tá esse homi aqui, né, ele iô não sou nada dele e iô num gosto dele? É parente, uai, eu gosto dele, ele nunca me fez nada, uai. Um amigo muito de confiança que io tenho é parente. Se você gostou de uma pessoa é parente.

Entrevistadora: E com que frequência que o senhor vai na cidade? Uma vez por mês?

I: Ah, uma vez pro mês. Deus abençoando que a gente não sente nada, né.

Entrevistadora: Ah, é, porque ainda tem isso, né? Como é que funciona quando alguém adocece?

I: Provavimente é assim, quando a pessoa adocece, como cê num frente um carro, vai lá, liga, porque antiga as coisas difícil, né. Antigamento era assim, não tinha telefone...

Diomar: eu já tinha falado pra ela que eu já salvei muitas vida aqui.

I: Saía que antigamente não tinha telefone, não tinha internet, saí pela rede, né, de rede pra ir levando inté rojava condução e pegava, mas hoje foi inu, foi inu, começou ter uns intena, né, aí foi tendo uns intena e foi dano pra ligar. Com sentia alguma coisa, ligava na rua, mas intena assim, um dia sim, o to dia não. Que tinha dia pegava bom, o to dia ela não pegava, né, mas aí já foi quilibrando, né. Aí dipois ele inventou negócio de internet, aí agora que as coisa, aí agora equilibrou porque aqui hoje quase é contado o lugar que num tá tendo internet, nós já tem em vário lugar. Só aqui pertin de casa sozinho aqui cê for contar tá tendo quase umas 05 internet, aqui perto de casa, dessa distância assim de mais ou menos 1km ou 2km, 3km, já tem mais de umas 5 internet aqui, né. Aí as coisa vai quilibrando, né.

Entrevistadora: E o senhor antigamente já levou alguém de rede ou já foi levado?

I: Não, ieu assim pra ajudar levar algum já habilitei. Cê ia levando inté aqui pro o to lado nór levava aqui porque nesse tempo o trânsito aqui era mais pouco, né, mas aqui pro outro lado tinha transo uns tempo aqui do o to lado era movimentado, né. Quase todo dia tava tendo no carro, né, aí tinha um ônibu que fazia a linha toda vez, duas vez por semana. Ele vinha na sexta, voltava no sabu, vinha na terça, voltava na quarta. Aí tinha vez, muicha vez nós prantava alto, né, já dava no dia ia ver que num dava saltava, esperava dava no dia da terça-feira, quando na quarta-feira cedo eles levava a pessoa, saltava e pegava o cara e ia pra rua.

Entrevistadora: E hoje não tem mais esses ônibus?

I: Hoje tá teno, mas só que num é que nem era, né. É alguma tal tem dia que não vem, mas só que hoje num tem um ônibu, mas tá mió.

Diomar: É que de primeiro, fala pra ela que num tinha estrada. Ia embora de pé.

I: mutado, quantas pessoa não sai daqui com 2, 3 cavalo arriado pra ir daqui pra Cavalcante? Mutado. Hoje não tem isso não, hoje eu vou falar procê um coisa, nem bem cavalo cê tá vendo. Hoje as coisa num tinha estrada, né, hoje pra tudo quanto é lugar ocê tá veno que tem um...

Diomar: Povo quer nem andar de cavalo mais, quer é moto.

I: Hoje então eu vou falar procê, hoje é contada a pessoa que tá andanu mar cavalo, quando não é de carro, é de mota.

Entrevistadora: E quando não tinha estrada, ia cortando pelo mato?

I: Cortar aqui por dentro aqui óh, ele cortava aqui por dentro, tanivezes ia sair lá daquele lado onde cês passou, um tal de engenho. Ia sair lá no engenho. Hoje não, hoje graças a meu bom Deus. Nego reclama que as coisa tá ruim, mais invisto era não, hoje já tá superior, né, e deus abençoa que ainda incriva mais, né?!

Entrevistadora: E quando pegava a cavalo assim e ia no meio do mato, e os bichos?

I: Não, num tinha nada. Mas isso aí, se andava ou se num andava, com cê ia, cê não ia um sozinha, de dois três, a pessoa com três assim com tá sozinho cê anda de muincho não aparece nada não. Faz barulho, barulho, se tiver onça corre pra lá.

Entrevistadora: Quando vai pra cidade, quem normalmente é que vai mais? É o senhor ou você?

I: Não, ieu prefiro mais é ir ela por causa disso, porque antigamente nós ia nós dois, porque eu tenho uma mãe, né, ela nesse tempo ela tava madurona, assim cavassona, e hoje ela tá mais uma veia de 80 e pouco quase 90 ano. A véa mora bem ali óh, aí ela tá fraca, aí ela eu num quero deixar ela só. Ela naquele tempo ela ficava só e ela num escuta.

Diomar: Na hora que nós for, nós encostar.

I: Encosta lá na Jula que ela num escuta. Mar éla é difícil. Eu vim lá agorinha. Ela é surda. Aí pois eu num saio, eu num gosto de sair assim, porque antigamente ela drumia só e hoje é assim, se eu tiver aqui em casa, ela drume na casa dela, mas se eu for pra rua, ela não tem coragem de drumi só não. Mas no dito dela é por isso, porque no dito dela se eu tiver aqui, tiver algum precisão, ela sabe que eu tô aqui.

Entrevistadora: Ah, não precisa tá lá na casa dela, mas ela sabe que tá aqui. Agora se for pra lá...

I: Não... aí ela não drume lá só, ela fica vendo o dia. Aí eu num saio, né. Aí ou ela vai e eu fico, enton eu vou, ela fica.

Entrevistadora: E ela só tem você?

I: Só ieu. Agora mermo ela tá indo pra rua, e eu queria ter ido, né, mas agora num vô, eu vou ficar. E se um dia desses aí eu fui pra rua, precisou de nós ir nós dois, eu ponhei ela botei na casa dos oto, né?! Pra num ficar sozinha, mas né toda vez que os oto vai querer, né. Quem tem véi, véi, sabe como é que é veí, né?! Às vezes ocê num tem véi, maici véi quem tem véi já sabe.

Entrevistadora: Não, eu sei. Eu sou criada pela minha vó e pelo meu avô. Morava com eles até pouquinho tempo.

I: Pois é, aí quem tem véi, véi é enjoado, né, cê bota na casa dos outro, né todas pessoa que quer, né?!

Entrevistadora: às vezes nem ela mesmo gosta. Gosta de ficar na casinha dela.

I: Aqui óh, eu falo qui ela ôh mãe, mãe falo pra ela, aqui em casa tem quato dela, tem cama, tem tudo, falo mãe vem cá pra casa, vem, drume, puquê lá na casa docê io vou, mas aqui em casa é mió, é mais fácil ocê vim prontar eu que eu ir prontar ocê. Ela quer ficar na casa dela.

Entrevistadora: E ela fica lá quietinha? Ou ainda trabalha, faz alguma coisa?

I: Coisa do dia, barrer em casa...

Entrevistadora: Qual é a idade dela?

I: Ela tá com 82 ano.

Entrevistadora: E o senhor acha que muitas coisas mudaram de antigamente pra hoje?

I: uá, mudou muito. A diferença desse tempo pra cá só tem um coisa que eu achei, porque naquele tempo chuvia. Coisa que nós num sabe o que que é. Esse tanto de doença que nós não sabe o que é. Não tinha essa coisera toda, num tinha essa doençaada que tá tendo. Num tinha comprimido, ninguém bebia remédio de loja, era só do mato, né?! E hoje nós tá dominado do remédio de loja e tá doente. Provavelmente pensa bem aqui: cê vai descendo lá pra casa do Diomar, antigamente tudo quanto é canto cê saltava tinha água, daqui lá agora água aqui agora cê só vai arranjar lá na casa dele. Naquele tempo chovia e hoje cadê a chuva? A chuva tá pouca. As doença aumentou muito,

mas ainda mesmo assim equilibrou muitas coisas,né?! Num vem um coisa assim, não tem tanta coisa boa pra num ter um ruim pelo menos, né.

Entrevistadora: Mas hoje vocês consomem assim mais comidas feitas aqui ou de fora?

I: Não, comida feita aqui. Arroz nós come daqui. Únicas coisas que gente compra mais de fora cê sabe o que que é, que ainda num descobriu aqui, é óleo, e assim mermo... café, açúcar, e assim mermo a gente tem aqui, tem rapadura e o café de açúcar é muito melhor que o de rapadura.

Entrevistadora: mas arroz, feijão, é tudo daqui?

I: Feijão também cê não acha não, a gente traz, né, tem hora que a gente pranta e num dá, mais é mais daqui. Io já tomei também, Diomar, café de rapadura, mas o bicho hoje se eu bebesse eu num... até da garapa num fica bom não, Diomar.

Entrevistadora: mas a rapadura vocês fazem?

I: Naum faiz. Io mermo aqui tem hora que eu já fiz, às vezes num faz porque eu larguei de mexer com cota de cana, né, mas aqui tem muinchos dele que faz.

A: Você faz trabalho de faculdade?

Entrevistadora: De faculdade. Isso.

A: Aí cê já viu falar nim forno de assar bolo de barro?

Entrevistadora: Forno de assar... de barro? Não!

A: Enton vem cá vê. Vô intrevistar meu forno. Tem a história completa.

Entrevistadora: Qual é o seu nome?

A: Agripina. Eu sou Agripina, Vão do Moleque, fazenda Taboca. Aí eu mexo com bolo, né, de fogo de lenha, de fogaõ de barro. Aí eu vou mostrar ocê o forno.

Entrevistadora: a senhora tem aqui?

A: Lô tenho. Aí a gente faz o bolo, põe na bandeja e enfia lá, bota o fogo, aí rasta a brasa de dentro do forno, barre o forno, fica tudo limpinho, aí cê põe o bolo pra assar.

Entrevistadora: e fica quanto tempo lá?

A: Lá fica uns negócios de uns 15 minuto cê tem que tirar. Aí já tá pronto. O sabor é outro! Io sei assar ni elétrica, assar ni gás, é outra vida. E ieu mermo aqui quando eu vô farrer bolo, qui vai assim dum baldo mais de bolo, eu num asso um só... aí eu vejo masso uns 10 prato de tapioca, por exemplo. Ieu fazer enroladinho. Eu vô freventar ele, aí freventei, masso ele, aí vou freventar, de freventar eu já tô com fogo no forno, aí tiro o fogo e enfio os bolo.

Entrevistadora: E faz bolo de quê?

A: Eu faço bolo de arroz, faço bolo de tapioca, de polvilho, faço cadin de cada coisa, de tudo quanto é bolo.

Entrevistadora: Eu não tinha escutado falar. Que bacana! E vai fazer no elétrico demora muito mais tempo. Eu quero ver, onde fica?

A: Esse fornin meu tá longe, óh. Quando vê assim... aqui óh, com essa pandemia tô fazendo nada, né. Aí dentro cê põe barro, tipo assim barro que tem cascai embaixo, né. Essas coisinha cê fala a armadilha de um pauzin assim.

Entrevistadora: E a senhora que fez?

A: Foi. Meu marido. Aí a gente passa o bolo com umas tora de pau daquela de timbó, tipo aquelas tora. Aí cê põe aí dentro, faz o fogo, aí dentro. Aí depois que cê vê que tiver batando brasa, aí cê ras com a inchada, rasta praqui. É que tá com tempo que io não faço, né, que depois dessa pandemia ninguém mexe com nada. Aí ocê rasta pra cá o coisa, a brasa, aí limpa tudin do jeito que ta aí, aí eu barro tudo, barre, aí põe os enroladinho nar bandeja. Aí cabe 06, 08 bandeja, aí condo eu vô tirar a

bandeja, cê enfia tipo uns trem assim e vai puxando a bandeja e pondo aqui ao redor. Aí despeja no quimbando. Dá um baldo, dá um baldo com enroladin.

Entrevistadora: E aí a senhora vendia?

A: leu sempre assim, eu num vindia pru gasto, às vezes vinha uma divindade de uma folia, sabe? Vem uma folia, vem um equipo, uma fulia praqui pra cá, a gente junta. Aí faz a folia aqui, posa e aí a folia conta e aí Deus dá o bolo, aí rai embora.

Entrevistadora: E como é que é essa folia?

A: A folia junta um terno de 12 folião. 12 folião, né, da comunidade. Aí tem o meste, que é o alfel, que nem meu marido sempre é alfel, e aí sempre a folia posa aqui e aí nós vai fazer o enroladinho pra dar o desjejum. Aí eles canta, canta, depois faz roda, brinca roda, depois nós mulher faz sussa. Eu tenho até a saia da sussa, tudo eu tenho.

Entrevistadora: Tem mesmo? A senhora me mostra depois?

Entrevistadora: Pode entrar?

A: Pode, pode entrar. É que esse vento danado io fecho a metade das porta. Num guento o vento, sabe?! Deixa eu caçar a saia da sussa que tá bem aqui. Todo mundo tem essa saia. Ó o tipo da saia. Nós já brincou sussa, io já fui ni sussa em Brasília, já fui ni sussa em Goiânia.

Entrevistadora: Que bonita!

A: Aqui você viste, entendeu?! Nós dança sussa direto. Tá abarrotada porque fico muito tempo sem vestir. Nós já foi ni Sussa em Brasília. Cê num já viu o equipo passando não?

Entrevistadora: Nunca vi!

A: eu mexo até com rede de semente. Colher semente de roda, da mata.

Entrevistadora: Todo mundo usa a mesma?

A: Não, cada um tem a sua. Agora mermo nós tem, chegou outra que a mulher fez , que é aquela Gracinha, aquela mulher do governo, do menino, aí ela fez um saia, que ela já dançou sussa com nós. Aí ela fez outra saia pra nós nova. A nova ainda tá na casa da muié, mas só depois que acabar a pandemia.

Entrevistadora: E você aprendeu a sussa com quem?

A: lo aprendi com a minha mãe, com a minha vó. Elas dançava, aí batia buraca. Eu bato buraca, aí ocê faz o verso. O verso é na cabeça, igual verso de posse de folia. Aí cê vai fazeno e faz a sussa. Ele é cantado, aí agora condo cê vem assim ni época que tem.

Entrevistadora: A senhora podia cantar um pra mim, né?

A: ih, não. De repente num dá não. Às vezes ele aí canta.

I: lo num dou conta de dizer agora não.

A: A muié dele aí, óh, do Diomar, mexe com a sussa também mar nós. Ela mexe com a sussa muito. Ela canta, ela é boa pra cantar, ela canta a muié do Diomar, ela canta a sussa, ela reza, ela faz tudo. Mas sempre que vai fazer o sussa, sempre ela entra.

I: É só porque ela agora trabaia muito, né, aí num leva tempo, né.

Entrevistadora: E cê reza também?

A: Nós reza, nós bate sussa, tudo nós inventa essas coisas quando tá amontoado, tudo junto.

Entrevistadora: E vocês sabem todas essas rezas, os versos, por conta de vó, mãe que foi ensinando?

A: É , a vó nossa que foi ensinano. Tem hora que esquece, vai ficano véi, né. É igual folia aí, eles num esquece a roda, mar agora faz um tempo que não gira, condo for girar num saber mais.

Entrevistadora: A roda é o que? É cantada também?

A: É cantado também. Ele aí tem um bocado de foto de folia. Tem folião montado e tem o império. Ele tem até tipo o uso da gravata dessa festa, do tocador que toca essa festa toca. Diomar deve ter muita coisa também.

Entrevistadora: Eu já vi algumas coisas na internet, mas queria ver ao vivo.

A: Enton ocê vem pra capela. Condo tiver, aí o Diomar... porque na capela lá cê num dá tempo de tirar de tanta coisa que parece nessa festa. Aí parece batizado, aí parece algum todo folia, parece tudo. Mostrela ocê montado.

I: Primeiro eu vou mostrar só o que eu tá montado aqui na folia, depois ela olha os outros aí.

A: Aí sempre quando eles vem que tira uma foto eles manda pra ele. Nós já fez ela lá, nós gastou demais. Tem nego lá que faz essa festa e mata oito vez.

I: Essa aí nós tá saindo lá da casa de cumpadi Gumercia. Nós tava saindo lá da casa do sogro dele aí, óh.

A: tem, porque só da pandemia já tem 02 ano que num faz.

Entrevistadora: Esse aqui é o que, esse instrumento?

I: aí é porque nós tá muntado, tem a caixa, tem viola, tem pandeiro, tem a bandeira. Só que a bandeira aí não tá aqui ainda, a bandeira o Gumercia nós tacou ela lá na casa dele ainda. Aí ia saindo pra ir la pro, lá pra casa da festa. Diomar vai mostrar ela lá. É na terra deles lá, óh.

A: Vai passar por ele. Ela vai lá pra sua casa?

Diomar: É, ela tá indo pra lá.

Entrevistadora: mas mora alguém lá?

Diomar: É na terra nossa. 100 metros da casa nossa lá.

I: Na terra deles lá, óh. Diomar mostrou ocê o festejo lá e da onde nós vai sair. Nós vai sair da casa do sogro dele. Aí faz o festejo lá.

A: Olha a bandeira aqui óh, esse aqui é o império aí na capela.

I: Ó ieu segurando a bandeira.

Diomar: Isaurino aqui que tá segurando ela.

Entrevistadora: E quem faz a bandeira?

I: Quem faz a bandeira a gente manda pintar na cidade. Isso aí vai lá na igreja, torna voltar com esse povão aí. Aí depois tem um negócio de arruviar a igreja com uns pau na mão, ascendendo as vela.

I: Ó eu de novo aí!

A: Cada um inverte, cada um é um ano.

I: Tudo quanto é lugar tem eu, óh. Óh aqui onde tá ieu de novo. Óh aqui onde tá ieu de novo. Tudo quanto é lugar tem eu aí. Óh ieu aqui de novo, óh.

Entrevistadora: O senhor deve estar sentindo falta, né?

I: Com essa pandemia, o trem tá feio, né?

A: esse trem aí quase todo ano que ele vai fazer a gente gasta muito, porque ele tem que gastar mermo. Comprar roupa muito cara roupa, porque o imperador é um, mas aí agora ele vai tem que comprar roupa porque ele é o imperador e agora caro demais. O festeiro cá esse ano ele quer algum tipo de roupa, quando é o outro ano ele já chega com outro tipo de roupa.

Entrevistadora: Ah, não pode ser a mesma não?

A: Ninguém quer a mesma, né?!



Entrevistadora: Aí só o senhor é que fica com a bandeira?

I: É, só eu. Só que o prazo é ali mais ou menos cê gasta umas duas hora.

A: Ele representa duas veze, porque representa o império, a levança da... ele representa nessa festa duas veze.

Entrevistadora: Mas não precisa trocar de roupa as duas vezes não, né?

A: Precisa. Precisa porque hoje é dia do império, amanhã... à tarde vai entregar o império pra outra pessoa, aí eu tô pensando ele não vai com essa merma roupa não, ela já tudo sujo, aí cê já tem que ter outra. No mínimo ele tem que levar 03 par de roupa nova pra essa festa, assim.

Entrevistadora: E essas festas acontecem desde sempre?

I: Eu tô com 60 ano, quando io entendi por gente já era assim.

A: o pai dele quando nasceu já tinha ela. Então nór num sabe.

I: Eu num sei nem contar isso aí, porque quando me intindi já tinha, né?

A: Disse que essa santa veio de muito longe e por isso aí aí tá, a gente vê o povo contando, né? Contando assim que essa santa veio de longe, desse lugar aí, por aí. Não sabe quem trouxe, não sabe quem começou, porque os que tava quando começou num ta aí mais. Aí nós num sabe contar história quando começou, né. Só sabe que a Santa é São Livramento e São Gonçalo, né, que o São Gonçalo num tá vendo essa bandeira aí?

Entrevistadora: E deixa eu perguntar pra vocês, quantos aos alimentos que têm aqui, o que vocês plantam mais?

A: O que que nós pranta?

I: Arroz, mi, mandioca, abóba, batata, não... esses trem aí.

A: O que quase não dá aqui é feijão de arranca, nós pranta mais feijão de corda. Aqui no baixo não dá feijão de arranca não.

Entrevistadora: E vocês fazem assim, por exemplo, pega a mandioca e faz farinha, faz tudo?

A: Faz, faz farinha. Aculá mermo hoje tem um moço mexendo na mandioca, vai torrar daqui a pouco.

Entrevistadora: E vocês mexem com pequi também?

A: Ih! Tem demais. Aqui tem pequi demais.

I: Nam. Num gosto dele!

Diomar: Num tem um pessoa que não gosta.

A: eu faço até sabão de pequi.

I: i eu só pra passar debaixo do pé pra vê a catunga dele.

A: Tirar óleo de pequi, tem muita gente... o povo tira óleo de coco.

I: leu Quandé no tempo de pequi, ieu num gosto nem de sair, porque o povo gosta...

A: óleo de coco, a gente tira o óleo de coco, inclusive ele mesmo aqui come direto com óleo de coco. Coco de paia.

I: leu num gosto nem de comer na casa dos oto, porque nego gosta de botar pequi dento di arroz, né, dento de feijão.

Diomar: Um litro de óleo de coco tá quanto? Parece que... eu ouvi falar que é 100,00.

I: 100,00. Nego tá querendo 100,00. O bicho é caro.

Entrevistadora: Vocês vendem também?

I: Lô mermo não. Aqui em casa não.

Diomar: É muito difícil tirar. Ele é pequenininho, a castainha, né?!

Entrevistadora: Então aqui assim essa farinha que vocês fazem da mandioca é pra consumo próprio? Vocês não vendem não?

I: Se algum tá precisando, algum compra, o cara vende pra pessoa. Tem uns que ainda leva, tem muincha mandioca, uns leva, né.

Entrevistadora: o senhor faz farinha de mandioca?

I: Já fiz, agora que eu tô parado. Ieu, a muié agora num pode ficar mexendo em calor de fogo, né. Aí mexe assim pro consumo, né.

Entrevistadora: E quando fazia a farinha de mandioca, como é que é o processo? Como é que faz?

I: Ranco ela, traz pra casa, descasca, lava, aí vai relar, aí põe o tapiti, aí só encher no tapiti...

Entrevistadora: O tapiti é um... de árvore?

I: Não, ele é tipo assim, cê faz agora tá vindo... porque antigamente era de tala de buriti, agora tá vindo umas tala que o povo tá comprano, faz o tapiti, e bota lá dentro e aí...

Entrevistadora: e vai fazendo com a mão?

I: Pra relar? Não. Antigamente era. Relava era com a mão mesmo, no ralo de angico.

Diomar: Hoje tem gente que ainda faz assim.

A: Nór releva no ralo de angico, dentro de uma gamela. Um gamela véa que tá ali que nós hoje num rela.

Diomar: O povo hoje quer é motor.

I: Agora ninguém tá querendo essa mais não. Agora é tarturador. Hoje o caba rela é no tarturador, né. Só chegou lá, enfiou na energia lá e jogou a mandioca dentro.

A: hoje mesmo tinha um vizinho nosso que comprou um tarturador.

I: E no tratura é bom, porque cê rela o mandioca, cê num vê um cruído.

A: Nós já sofreu demais. De primeiro o forno era de pedra, tipo aquele forno que eu mostrei ocê lá, de barro e a lapa. Hoje nór num quer isso, hoje é tudo forno de ferro, essas coisa. Já sofreu demais, precisa de cativeiro mais não.

Diomar: A farinha fica mar limpa, né.

Entrevistadora: O senhor lembra dos seus avós? Eles eram kalungas também?

I: Era. Ieu num lembro não.

A: Eu lembro dos meus avó.

Entrevistadora: Eles moravam aqui também?

A: Moravam também, kalunga. Essas história eles contava era muito, mar nór vá ficando...

Entrevistadora: Porque a gente fica assim... eu vim no caminho pensando: como é que começou, tão distante assim da cidade, né.

I: Ieu num conheci nem um avô meu.

A: Meus avô conheci. Só porque eles contava história pra nór, mas muito tempo, nór num lembra. Num lembra mais.

Entrevistadora: Aqui tem também cerca de pedra?

A: Aqui num tem não, só lá pra Cavalcante lá, que meu fi esse ano fez uma cerca de pedra.

Entrevistadora: Mas diziam que essas cercas de pedra eram pra escravos, alguma coisa assim.

I: Era, era do escravidão.

A: Aqui graças a Deus num chegou em nós esse trem não.

I: Isso aí que era antigamente, isso aí num foi nem no meu tempo ainda.

Diomar: acho que ainda tem lugar aí que tem.

A: Agora já tá voltando de novo a cerca de pedra. Tá voltando! É que agora o povo não quer mexer mais. Lá em Cavalcante lá eles tão fazendo pra turista, esses trem.

I: Antigamente era pra negócio do escravidão, e hoje nego já faz isso aí se for na cidade, né, mas pra enfeite de turista, né.

Entrevistadora: e o senhor sabe alguma história disso assim? De escravidão que o pessoal falava antigamente...

I: Não, isso aí num sei explicar.

Entrevistadora: E tem muita gente que vem aqui? Fazer entrevista, visitar?

I: passa, passa. Não é direto não.

A: esses tempo aqui em casa veio o povo da rede grobo. Eles fez entrevista de nós aqui colhendo umas semente e passou até na televisão aí. Eles inventou, veio aqui, fez a entrevista.

Entrevistadora: Tem muito tempo? E a senhora gostou de receber, de mostrar?

A: Tem, fazendo um ano agora. Uai, eu num gostei mui não, eles não falaru que a gente ia mostrar, né. Falou que era o povo da rede grobo, mas num falou que ia passar nós na televisão, que nem essas mulher da sussa. Depois que ele veio, falou. Tem que avisar que vai passar na televisão, que às vez eu tô desse jeito aqui, cê vai me filmar e vai passar eu lá de todo jeito na televisão? Vô fazer uma entrevistinha de uma perguntinha, aí logo pensa que é uma entrevistinha besta, que vai ser...aí cê vai por lá no rede grobo, vai passar foto de nós lá do jeito que nós tá aqui? Aqui a gente já acostumou com essas coisa.

Entrevistadora: E a sussa? Quando é que a senhora foi pra lá dançar? Foi em Brasília, né?

A: Eu fui pra lá tá fazeno dois ano e mei, porque com esse pandemia tem dois ano já, já fez dois ano.

Entrevistadora: Mas antes ia sempre?

A: Antes nós ia sempre, direto tinha sussa. Vinha um ônibu aí, nós emburavaca, ia bater em Brasília. Apresentava lá um tipo de uma sussa lá.

Entrevistadora: E vocês... a sussa é só dançada ou vai cantando junto?

A: vai cantar, e aí vai cantar, fazer a rana dessa sussa, ranjar o cacheiro, tru lembra tudin.

Entrevistadora: E vocês que fazem tudo? Canta, dança...

A: fazemo, vai cantar lá, aham. Aí nós leva um base assim de umas 10 mulher e 5 homi. Cê viu os homi lá bateno e nós vá dançar. Palma, bate caixa, bate pandeiro, bate tudo que eles saber mexer, bate.

Entrevistadora: Agora deixa eu perguntar uma coisa pra vocês. Lá no vão de almas me falaram, alguns que eu entrevistei, que era comum ver índio por aqui antigamente. Cês chegaram a ver?

I: Não.

A: Eu vi índio lá em Brasília quando nós fez a sussa.

I: Aqui nunca vi não.

A: Lá a primeira sussa foi dos índio. Eles tava lá do meu lado. Depois saiu, foi lá pro andar em cima aí não chamou mais.

Diomar: Lá pro lado de Giovane diz que lá tem um tempo que ainda tinha índio.

A: A gente ouvia falar muito no índio. Nos tempo o povo falava 'tem índio no mato andanu', mais sempre nós num via, né?! Eles só comentava.

I: As irmã fazia era medo minino, porque menino só vivia no mato. 'Vai que o índio vai pegar ocê aí!'. Aí os menino ficava doido, voltava pra trás.

Entrevistadora: Disseram pra mim lá que dava pra ouvir eles tocando gaita, que não sei o quê...

I: Tem muito tempo atrás que existia isso aí.

A: Tem muita gente aqui viu. Hoje eles tá igual gente mermo. Cabou até o medo, povo acabou o medo desses coisa de índio.

Diomar: Índio tá quar normal igual os ôto, né.

Entrevistadora: E o que o senhor mais gosta aqui da comunidade?

I: Uá... aqui mermo o lugar sossegado, né. E aqui cê pode armar uma rede assim debaixo de um pé de pau, cê pode drumi despreocupado, e pra fora cê sabe que não pode. Pode? Numa capital dessa cê vai armar uma rede e deixar aí? Que aqui não, cê chegou aí ó, cê pode chegar aí na casa aí, armar um rede aí, óh, cê sai de noite aí tranquilo aí, despreocupado, tirando de algum cobra, que isso aí, né.

A: agora entrevistada no lugar, a casa de Dormecílio, a sogra dele lá, ele sabe contar um bocado de história.

I: A Maria sabe coisa.

A: A Maria sogra dele aí sabe muita coisa. Ela reza, ela é rezadeira. Ela reza mar a mulher dele aí e a cunhada dele.

Entrevistadora: E nesses anos de pandemia foi muito ruim pra vocês?

I: Cê sabe que a gente, aí, quem que tarra andano? Ninguém.

A: Agora que liberou que ocês tá vindo, que teve uns tempo aí que não tava.

I: Antigamente nem menino na rua pro cê ir aí na rua nele e sair daqui pra fazer alguma feirinha, sair daqui cedo, no outro dia cê tava chegado. E com medo!

Diomar: Chegava lá nem andava, né?

I: Lá, pro cê entrar no mercado, era assim: entarra dois, fazia a feirinha, saía esses dois, dois entrava. Tudo de máscara, né? Aí era desse jeito. Aí quando nós chegava, ota hora inté na farmácia cê chegava e entrava um, outro cá fora, mas ficava mais de um metro longe uns outros. E agora não, agora já tá equilibrano mais, né?

Entrevistadora: Vocês tomaram vacina, né? Lá em Brasília já tá chegando nos 25 anos. O pessoal de 25 anos já tá tomando.

A: Inton aqui já já chega, moço.

Entrevistadora: Aqui os jovens ainda não foram vacinados não?

I: de 18 ano arriba.

A: É, tem deles aí que nunca foi vacinado.

Diomar: meu filho mermo não foi vacinado, mas já ta chegado pra 18 ano.

Entrevistadora: E vocês tiveram que ir lá ou eles vieram aqui?

A: Veio aqui. Tarra tão ruim que não podia nem nós ir lá. O tanto que morreu!

Entrevistadora: Vocês ficaram sabendo de alguém que faleceu por causa da doença?

I: Não, isso aí lá pra Cavalcanti. Lá pra Cavalcanti morreu muita gente.

Diomar: alguns deu aqui mar pra cima, mas já veio de lá. Ele sentou pra lá e veio pra cá, né.

A: Veio de lá de Brasília, de Goiânia, né. Ficava só dentro de casa, né? E lá procê lá ainda foi pior, porque nós aqui ao meno saía pro mato andano.

I: é o caso que eu tô falano procê que é o sossego, né, porque lá cê não saía e aqui não.

A: Fazer o que na rua, se não tinha nada?

Diomar: Até hoje inda ando com máscara e tudo, nos mercado.

I: ieu cê acha que eu largo a minha? Ieu saí prum... aqui, quando eu saio aqui não, mar ainda mermo aqui, se tiver uma runião aqui óh, se chegar umas pessoa assim que nós num é acostumado a gente usa.

A: Cê vai no mercado, cê fica sem a máscara, num dá não. Lá na capela tá fazeno um curso. Cê passou lá, Diomar?

Diomar: Hoje? Acho que tá, né. É o que Jeová... acho que o outro é segunda-feira. Esse eu vou tá. No de segunda eu vou, o dá galinha.

A: Lá na capela tem muita gente fazeno esse curso.

Entrevistadora: Posso tirar uma foto do senhor?

I: Desse jeitcho? Mar aí ficou fei demais. Uma roupa véa dessa aí?

Diomar: Esses dias tirar um foto lá na moto, o cara falou assim 'não, cê tem que tirar quando cê chega assim tudo com poeira, pra vê ocê tudo negoçado'.

Diomar: cês fez o curso de guia também, não fez?

A: fiz. Fui eu que fiz. Nór fez junto. Foi fevereiro? Agora que tá começano, mas ainda num vou pegano em turista assim não. Qualquer hora esse turista pode tolar uma doençada aí no povo aí e num posso falar nada, porque pouca gente...

I: Já miorô, Diomar, mar eu num credito que miorô de tudo não.

A: Lô ainda num confio em turista assim não. E quando a gente fez o curso, iô já fiz o curso assim, eu num queria guiar não, porque eu num dou conta de guiar. Eu sou muito ruim pra caminhar, e eu fiço mais assim pra mim eu quiser vender uma coisinha, eu vou lá e vendo, né. Se eu quiser, por exemplo, tem um turista lá nas ota casas lá, tá chei, eu trago pra drumi em casa. Eles quer vim pra cá contar uma história do que que é do plantio de nós, meu forno igual eu tô falano, eu tenho dó não, eu trago.

I: Eu num vou guiar, dou um almoço, uma janta. Lá em casa tem uma janta, lá em casa tem assim e eu tô quereno assim, porque não significa que é tudo que vai guiar, porque iô mermo num quero guiar que eu num dou conta de nadar, eu não sei nindar, porque turista tem que aprender tudo, porque se o turista tacar lá no poço, num dá conta de sair... tem que jogar aquela corda muito doido, né?

A: Tem hora que a gente vai ino quando dá fé pensa que não dá conta e dá. Eu quando fiz o curso a primeiro cordada minha eu joguei em cima. Ô nunca joguei uma cordada boa. Às vez cê tá afogano lá, né.

Diomar: Se o turista tiver afogano, né. Aí tem uma negócio amarela na frente da corda, cê joga, o que tá afogano vê e já segura, aí cê puxa.

A: às vez a pessoa tá lá afogano, a gente tem que saber jogar a corda pra ele pegar. Aí se a gente num dá conta de jogar a corda, vai deixar o turista morrer e aí? Aí é ruim.

Diomar: mas tem as espuma também, que os turista nada.

Entrevistadora: E que que tem de cachoeira pro lado de cá?

A: cachoeira tem um bucado é pra esse lado que cês veio aí. Porque aqui mermo é só rio paranã e da Guardiã. Tem a cachoeira da capela aí, do esporo.

Diomar: Agora que eu lembrei a cachoeira de Dara aqui. A cachoeira de Dara aqui do rio de peda.

Entrevistadora: E aqui perto de vocês tem rio?

A: Tem o rio paranã. O Paranã passa bem aqui.

Entrevistadora: É pertinho pra vocês? Por exemplo, cês quiserem ir lá?

A: É, nós vai de pé lá direto. Pra hora que cês chegou aqui, a gente chegou lá. Onti mermo eu fui no Paranã à tarde.

Diomar: a água vem tudo de lá.

A: Hoje mermo tá vino a água de lá.

Diomar: a água é um sacrifício pra eles aqui.

A: É, hoje mermo vem uma pipa aí.

I: Num topou com o caminhão de pipa não, Diomar?

A: a pipa vem aqui encher a água de nós.

Entrevistadora: A água aqui é difícil?

I: Diz que ele tá carregano aí. Aí onte ele botou na casa de Jurema, botou ni Juarez, botou ni... aí botou ni Aristino.

Entrevistadora: E quando é época de água assim? Que vocês conseguem pegar no córrego?

A: é, tem o córrego, esse córguinho.

Entrevistadora: mas, por exemplo, agora tá na época?

A: não, a época dele é janeiro tinha água. O Rio Paranã a água né boa de beber não. Água insalobra, barrage, esses trem.

Diomar: água boa é do corrente.

I: Ali é água inté pra se banhar.

A: o corrente lá na casa dele aí ó rio lá é bão. A casa dele lá, o rio dele lá é bom demais. Pertin, bom lá. E hoje é bom, que Nice tá lá hoje, que hoje num teve escola que é domingo, é sábado, porque ontem elas foro pro escola.

I: Ela veio da rua onte?

A: Ela veio no caminhão?

I: Ela veio no caminhão. Ela, Leonita. Beбето tá lá, eu acho. Ele tá pra lá, ele desceu pra lá que modo menino falou. Ele mandou falar pro cê disse que é pra falar pro cê que amanhã ele passa aqui, panha domingo, passa aqui e vai embora. Vai drumi lá embaixo hoje.

Diomar: tá falando de passar aqui é o caminhão.

A: a viagem que eu vou pra rua. Diz que chego um bocado de gente essa noite, que uns vai no dia prumeiro, outros vai no dia 05.

I: Disse que o caminhão vai drumi lá embaixo hoje, amanhã passa lá na casa, panha lá e sobe. Aí mandou falar que amanha cedo ele passa aí.

Entrevistadora: E de caminhão demora mais que moto? Demora, né?

A: um dia todo.

I: aqui por dentro ele é mais ligeiro, né.

A: De caminhão mais ou menos umas 08 hora.

I: Não. Por dentro?

A: Vai apanhano gente, para aqui, para ali. É porque para toda hora panhando gente.

I: ele sai daqui na base de umas 07 hora, 10 hora tá lá.

A: depois que põe em riba, vô falar procê...

I: agora aqui prum baixo aqui óh, se ele sair daqui umas 07 hora, só vai chegar lá pras 03 hora.

Diomar: Nós saiu de lá era umas 08 hora quase?

I: Ocê num gastou três hora não.

Diomar: gastou três hora não, que agora... quantas hora agora?

I: já tem quase uma hora já.

Diomar: gastou umas 2 hora e pouco.

I: se é por fora cê ainda tava rodano.

A: e aí pru dentru...

I: agora pra subi é mió.

Diomar: aqueles lugar ruim lá, aquelas ponta de pedra, aquele pozão que nór desceu aquela hora lá é melhor pra subir, que sobe devagar. Se por acaso a moto... cê só deito no chão.

I: Cê já veio aqui alguma vez?

Entrevistadora: No Vão do Moleque nunca, só no Vão de Almas, a uns 04 anos atrás eu fui lá.

I: Romes... espera aí, ele mora onde o romes?

Entrevistadora: No Vão de Almas.

Diomar: Ele fez faculdade junto com a Nice.

A: Romes é o fi de Rumana?

I: ah, é o menino aqui de... ele é fi de... é daqui do forno.

A: É conhecido de todo mundo.

I: É parente do vereador aí de Cavalcante. Do Iron.

A: Esse menino aí que cê tá falano ele perdeu o pai dele agora tá fazeno 02 ano, Camilo. O pai dele chamava Camilo.

Entrevistadora: A senhora conhecia a Dona Roxa? Ela faleceu.

A: Ela é igual a Filó. Nór mexe com a Sussa mar a filó, que é a mulher do Calisto. O Calisto é um bem alto, mago. A Filó mexe com Sussa, tenho certeza que cê sabe, ela mexe com sussa por essa berada de Brasília aí óh.

Entrevistadora: Tem uma que eu não sei onde ela mora, mas todo mundo assim em Brasília conhece, que é a dona Procópia.

I: Ah, Procópia, essa aí vou falar procê... todo mundo aqui conhece ela. Ela mora no Riachão. Ela tá quebrada.

A: agora é sempre uma neta dela que acompanha ela. A neta dela que tá acompanhano ela, porque ela já tá uma véa de idade, né. Às vez tem entrevistas quando ela vai fazer, aí... a filha de Lió que companha ela. Ixi, a Procopa ela já fez tipo um muselo lá na casa de dona procopa diz que tá muito bonito lá.

Diomar: Fui lá uma vez. Fui por aqui, travessou o Paranã, nór foi de moto.

Entrevistadora: Além do Vão de Almas, Vão do Moleque, aí tem mais o que? Eu já ouvi falar... tem Ribeirão dos Bois?

A: Ribeirão é bem pra lá, perto do Vão de Almas mermo.

Entrevistadora: Aí já falaram do Vão da Contenda... tem também?

I: É pra lá também.

Diomar: Vão do Moleque é toda aqui. Da prata aqui tudo é Vão do Moleque.

A: Esse Vão do Moleque é grande. É porque no Vão de Alma, eles já pode ter contenda, ribeirão, né, e aqui foi só um nome.

Diomar: Aí depois que chega aqui dentro que tem a maiadinha, que é aqui dentro do Vão do Moleque, aqui é o corrente, a taboca, né. O corrente, né.

I: aí cada pessoa tem um lugar. Só num é Vão do Moleque do pertence a Tocantins.

---



**Participante III – Bruno, 61 anos.**



B: mexeno com uma panela aqui.

Diomar: Mexeno com panela? Hoje cê é o Cuca.

B: Muié saiu pro rio agora. Hora que chega tem almoço pronto.

Entrevistadora: Posso chegar aí mais perto pra falar com o senhor?

B: Pode.

Entrevistadora: Qual é o nome do Senhor? É Bruno, né?

B: É.

Entrevistadora: Bruno o quê?

B: Bruno dos Santos Mota.

Entrevistadora: E o senhor tem quantos anos?

B: 61.

Entrevistadora: E nasceu aqui?

B: Nasci na município de Arraia, mas bem aqui na divisa.

Entrevistadora: Arraias é Tocantins, né?

B: Tocantins.

Entrevistadora: e aí veio pra cá com quantos anos?

B: vim pra cá com a barra de 16 ano e tô morando até agora.

Entrevistadora: E o senhor veio pra cá por quê?

B: É que minha mãe, meu pai é de lá, e minha mãe ela morava de cá, então ele casô e levou ela pra lá. Aí depois ele resolveu vim pra cá de novo, voltar pra casa, então...

Entrevistadora: E o senhor tem irmãos?

B: Irmão? Tem um. Cuidado ele morde com força (falando na cachorra fêmea)

Entrevistadora: não, pode deixar. Tem muitos irmãos?

B: tem nove.

Entrevistadora: Aí trouxe todo mundo de Arraias?

B: Todo mundo... nessa época todo mundo tarra pequeno, né? Agora depois de grande todo mundo já dona cabeça dele, eles... uns foi saindo praqui, outro pracolá.

Entrevistadora: E desses irmãos quantos moram aqui?

B: Esses irmão quantos mora aqui só dois. Não, três.

Entrevistadora: O restante foi cada um prum canto?

B: Cada um prunto canto.

Entrevistadora: Aí eles moram onde?

B: Mora no Tocantins, em Arraia. Mar mora na fazenda mermo.

Entrevistadora: E o senhor vai lá de vez em quando?

B: Vô, todo mês eu vô.

Entrevistadora: Todo mês vai pra lá? Prefere lá ou aqui?

B: Uai, eu prefere lá porque é assim... que eu aposentei lá e aí agora todo mês eu tem que ir lá, né?

Entrevistadora: A maioria do pessoal aqui vai em Cavalcante.

B: Vai, eu mermo vou, mas é difícil mais hoje em Cavalcante, que aí eu recebo lá, faço minha compra e volto, né?

Entrevistadora: É mais perto ou mais distante de Cavalcante?

B: É a merma coisa.

Entrevistadora: E aí tem caminhão que vai pra lá também?

B: Tem o ônibu... que far linha.

Entrevistadora: Então o senhor vai assim uma vez por mês só?

B: só uma vez por mês.

Entrevistadora: Mas prefere ficar aqui?

B: prefere muito do tempo é aqui mermo. Na cidade é um trupelo...

Entrevistadora: Aí vai mais lá pra fazer o que assim? Pra receber... aposentadoria...

B: é... e fazer a compra e passar o mês, né.

Entrevistadora: e aí consegue trazer tudo no ônibus?

B: traz.

Entrevistadora: Outra pergunta, Bruno... os moradores daqui, assim mais perto do senhor, é mais família ou outras pessoas que foram chegando...

B: é... o morador que tem aqui mar perto é um ali embaixo, que é da família muié minha.

Entrevistadora: Mas a maioria assim é tudo parente?

B: tudo parente. Só um que veio praí agora que tá aqui morano nós, aquela casa pra lá um pouquin, esse né não, mas a muié é parente daqui mermo, descendente daqui mermo. Tem um ano que ele tá aqui.

Diomar: Fez que nem eu.

Entrevistadora: O senhor sabe por que chama kalunga?

B: Não, Kalunga é ele foi representado mermo foi lá pa um lugar ali em cima do o lado do ri Paranã, que lá que chamava Kalunga, né?! O Vão de Alma de bando lá do ri, depois do ri, que não era nem no Vão de Alma não, era lá encortado no Vão de Alma de banda lá do ri, é ali onde é Procópa. É, Riachão.

Entrevistadora: Lá que era Kaluga?

B: Lá que era Kalunga, né?! E aí mais atingiu aqui pra cá tudo, né.

Entrevistadora: Mas cê não sabe por que chama assim, né?

B: Não, não sei não. Que lá naquele tempo lá disse que era um ramo que tinha por nome kalunga, né.

Diomar: É o que nós bebe? O Kalunga? O margoso?

Entrevistadora: Vocês bebem o que?

Diomar: bebe pra... tiver ruim do estômago, aí... é margoso. Qualquer pessoa pode tomar.

B: qualquer um pessoa toma.

Entrevistadora: Ah, então provavelmente foi por causa disso, né? Tem muito aqui?

B: Aqui tem pouco.

Diomar: amarga, viu. De vez em quando eu tomo.

Entrevistadora: Bruno, o senhor acha que muita coisa mudou aqui na comunidade?

B: é... mudou. Muita coisa mudou, parece que ficou pior, né.

Entrevistadora: O que que o senhor acha assim que mudou pra melhor e mudou pra pior de antigamente?

B: Pelos conseguinte... o transporte ficou mais fácil, que naquele tempo andava era a cavalo e a pé, e hoje não, hoje ninguém quer ir a pé nem quer ir a cavalo mais.

Entrevistadora: Agora tem transporte, tá bom demais, né? E naquela época como é que levava quando as pessoas adoeciam...

B: Era muito difícil pa ir... a maioria murria era aqui mermo, doente...

Entrevistadora: Não conseguia chegar lá... dizem que levava até na rede, né?

B: É, carregava na rede também, mas a maioria que morria aqui mermo.

Entrevistadora: O senhor já teve que ir assim, pro hospital, de alguma forma?

B: Não. Fui no hospital, mas já era pouco tempo pra cá. Tinha como ir de transporte.

Entrevistadora: E como é que funciona a alimentação aqui? Vocês mesmo plantam, colhe...

B: aqui mais é arroz, mandioca e mio, é o que produz mais. Feijão já não produz, num é proque ele num dá, que tem época que cê pranta o feijão ele dá, mas tem ota época que a chuva falta eles perde tudo. Outra hora vem muita chuva, ele mela, cabou.

Entrevistadora: Ou seja, então não compensa pra vocês o feijão?

B: é, não compensa.

Entrevistadora: E da mandioca, é... o que vocês fazem?

B: Faz farinha.

Entrevistadora: O senhor faz?

B: Faz.

Entrevistadora: Tem um lugar específico? Como que é?

B: Tem. Nós far assim, eu faz uma piscina aqui de mandioca e rela aí e torra, tem o forno.

Entrevistadora: E demora muito?

B: uai, dependendo do tanto que quiser fazer, né.

Entrevistadora: Mas vocês fazem pra vender ou pra consumo?

B: Faz pra vender e mais pro consumo, né.

Entrevistadora: E pra vender faz, leva pra...

B: Leva pra cidade ou procê ir pra Cavalcante ou procê ir pra Arraia, que o troporte mais fácil é esse. E vende pralgum aqui, mas é mar pouco.

Entrevistadora: E pra ter a farinha já prontinha demora muito tempo?

B: A farinha depois de pronta? Delata. É, demora.

Entrevistadora: Aí vai no forno, faz o que mais? Vocês ralam no angico?

B: Não, naquele tempo era no angico, agora não é no angico. É na roda, agora o povo descobriu no motor.

Entrevistadora: O senhor também faz no motor?

B: eu faço que eu tenho um motor introduzido numa roda, né? Aí eu ligo o motor pra ralar na falsiona, né. Não, pa relar é ligeiro.

Entrevistadora: Naquela época o senhor usava angico?

B: É, no angico. Aí todo tempo é no angico, fazia aí 10, 15 saco farinha no angico.

Entrevistadora: E aí demorava mais, né?

B: Ixi, muito mais.

Entrevistadora: Aí tinha que pegar o angico no mato? Então era mais demorado...

B: É...toda coisa era mais difícil, agora tá mar fácil.

Entrevistadora: E o que que dá mais assim desses alimentos? Que que tem mais, em mais quantidade? Que você sempre tem... arroz, milho...

B: mandioca, a não ser a abróba, esses trem de melancia, a pessoa já num podia prantar muito, porque se prantar muito, perde, porque não acha quem compra, né? Aí fica aí perdendo. Tem um época que dá muintcha. Aí agora pra enfrentar um carro pra levar num carro melancia lá quase que o frete tá pagano... não compensa não.

Entrevistadora: Oxe, pra levar a melancia?

B: É... num compensa. Então num leva, né?

Entrevistadora: Entendi... e pequi?

B: Pequi também dá muito aqui, mar a maioria que perde aí.

Entrevistadora: Perde? Vocês não fazem assim, óleo de pequi , sabão, essas coisas...

B: Sabão ar muié fazia aqui muito, agora largou.

Entrevistadora: Era sabão de pequi ou outra coisa?

B: De pequi.

Entrevistadora: Por que que ela não faz mais?

B: É que o povo vai deixando, povo fala 'não a espinha do pequi pega na mão quando vai tirar a massa, né, e aí vai dando... foi largano'.

Diomar: Hoje eles tão fazeno mais com líquido, né?

B: É, faz mais é líquido, aquele com... aquele que panha o arco, o óleo. Faz esse adjunto e a soda e faz um sabão de liqui, né. O pedaço também faz ele, ele faz ele em pedaço, corta igual uma barra, né.

Diomar: Minha muié mermo faz...

Entrevistadora: E os pais do senhor? O senhor falou que quem morava aqui era sua mãe...

B: É, minha mãe que fui nascida e criada aqui.

Entrevistadora: Que ela já faleceu?

B: Já. Faleceu...

Entrevistadora: Ela era Kalunga aqui do Vão do Moleque?

B: É.

Entrevistadora: E o senhor lembra assim de alguma coisa, de alguma história que ela contava de quando começou a comunidade ou não? Ela tinha assim alguma história...

B: Não, essa aí ela não chegou a me contar esses causo de... da comunidade, que num tinha ainda aqui nessa época, né. Tinha o escravo, mas esse escravo nem ela conheceu, né. Não foi presença dela ser gente pra conhecer ainda. Ela sabia que contavam pra ela, né.

Entrevistadora: E o que o senhor lembra disso?

B: Uá... o escravo eu num lembro mar de nada, que naquele tempo disse que o nego trabalhava, sem direito à nada, né.... e hoje tem a libertação que cada um faz pra si, né.

Entrevistadora: Mas diziam que por aqui tinha?

B: É, tinha.

Entrevistadora: O senhor já ouviu falar das cercas de pedra? Me falaram lá no Vão de Almas, que falaram que era para os escravos se esconderem...

B: Já. É, fazia as... os cerca de pedra. Os trabaiador que trabaiava trabaiava de graça.

Entrevistadora: Trabalhavam de graça?

B: É.

Diomar: Só pegando pedra...

B: Pegano pedra, fazendo a cerca.

Entrevistadora: Graças a Deus isso se acabou...

B: É, se cabou.

Entrevistadora: E dos seus avós, o senhor lembra? Ou nem chegou a ter muito contato?

B: De meus avô? Não, teve quase contato não.

Entrevistadora: O senhor sabe se eram kalungas também?

B: Era kalunga também.

Entrevistadora: Tudo daqui, né?

B: É, tudo daqui. Descendente daqui, pai de meu avô, bisavô, tudo era aqui mermo, descendente daqui.

Entrevistadora: E tem muitas pessoas que vêm aqui visitar, Bruno? Que vem entrevistar, vem conhecer vocês...

B: Não, é pouca as pessoas que vem.

Entrevistadora: Eu conheci o Vão de Almas... o senhor conhece?

B: Conheço.

Entrevistadora: Eu tinha conhecido lá em 2017 e não conhecia aqui ainda o Vão do Moleque não. Mas tem parentes por lá ou só conhecido mesmo?

B: No Vão de Alma? Tem parente. É porque essa descendência de gente vai espaiando, né? Um já é um primo segundo, ôto já mais afastado, mas tem, né?

Entrevistadora: E o senhor tem filhos?

B: Eu? Tenho, eu tem nove com a mulher.

Entrevistadora: E eles estão pra onde? Não mora nenhum aqui?

B: Mora um, mora ali; o ôto mora em Tocantins do outro lado, duas fia do outro lado do Tocantins, ôto mora em Arraia, ôto mora em Brasília e ôto mora em Goiânia.

Entrevistadora: Foram tudo simbora?

B: É, tudo embora, ficou sozin.

Entrevistadora: Ôh, gente. Jovem é assim, né? Vai crescendo quer ir pra cidade... mas eles vêm aqui de vez em quando?

B: A maioria deles vem.

Entrevistadora: E o senhor vai lá, em Brasília. Sou de Brasília.... vai em Goiânia?

B: Vô. Agora eu tive uns tempo aí doente aí, tive lá pra casa de uma fia minha muito tempo fazeno tratamento em Goiana. E passei também em Brasília pra pontar os outro bisneto.

Entrevistadora: E ele onde mora em Brasília? Cê sabe?

B: Não, não sei não. Eu não sou muito... tá fraco a memória.

Entrevistadora: Aí vai só quando tem assim alguma necessidade mesmo, né?

B: É, quando tem necessidade.

Entrevistadora: Agora me conta, Bruno, dos festejos aqui. O senhor dança sussa, já dançou? Toca buraca? Como é que é?

B: Ieu nunca dancei sussa. Eu num gosto daquilo não, que até olho lá assim e vejo, né, mas dançar não.

Dlomar: Gosta só de oiar de longe.

Entrevistadora: É mesmo? Por quê?

B: É que não tem aquela invocação não.

Entrevistadora: Mas o senhor já dançou alguma outra coisa? Forró...

B: Forró esse aí eu gostava muito.

Entrevistadora: Mas e tocar algum instrumento assim nas festas?

B: Ué, esses instrumento nas festa de primeira era violão e o caboclo batia o violão e cantava. Agora que tranquilizou mais, que... sanfona. Tinha, mas agora tudo já tá acabado isso daí, mas é o som mermo que é cantor mermo.

Entrevistadora: Mas o senhor tocava, já tocou buraca, alguma coisa assim?

B: Não.

Entrevistadora: E cantar?

B: Também não.

Entrevistadora: E a sua mulher? Ela dança?

B: Ela dançava sussa, mas rezar ela num rezava não. Só pra assistir, né.

Entrevistadora: Qual é a idade dela?

B: ué, ela tá com 70 ano.

Entrevistadora: Aí hoje não dança mais não? Já dançou muito...

B: Não, dança não.

Entrevistadora: De animais aqui, o que que normalmente encontra? Que que tem mais? Aos arredores aí, nas serras...

B: Animais? Aqui tem onça.

Entrevistadora: O senhor já viu?

B: Já vi.

Diomar: Já até pegou, né?

B: É, já até pegou.

Diomar: Bruno aí já teve num lugar perigoso.

Entrevistadora: Me conta isso aí, Bruno. Conta essa história.

Diomar: História boa.

B: A onça, é o seguinte, ela matar com trem, criação assim de gado e cavalo, né, aí tinha que por cachorro pra poder pegar ela, né. Aí ela acoava, pessoa atirava nela.

Entrevistadora: Mas ela acoava com cachorro? Ela não pega o cachorro não?

B: Vez quando matava, tinha cachorro que ela matava. Era assim, ontoin ela vinha pra carniça no ôto dia e pessoa subia no pau e atirava nela de noite.

Entrevistadora: O senhor já teve que fazer isso?

B: Não, isso aí nunca fiz.

Diomar: Na furna cê num já foi não?

B: Eu nunca fiz foi entrar.

Diomar: mas já foi?

B: Já.

Entrevistadora: Já foi onde?

B: Na furna dela.

Diomar: Esse aí que é o mais perigoso.

Entrevistadora: Onde é a furna dela?

B: É nessa serras aí dentro aí.

Entrevistadora: Meu Deus! O senhor foi fazer o que lá?

B: é porque ela preseguiu pra lá, né. O cachorro acompanhou ela, né, latino.

Entrevistadora: Aí o senhor foi atrás?

B: É, teve gente que... companheiro foi atrás, né, porque senão ela matava os cachorro. Nós fumo atrás. Deles que entra lá dentro da furna, agora eu nunca entrei não. A furna é o seguinte, a furna é que ela entra aqui e vem uma boca pro lá, óh, praqui óh, dentro das pedra. Se o caboco brincar aqui, ela entrou aqui e ele num botar assunto, ela já tá de cá, toma a frente. Isso aí eu não vou não. Fico de fora, mas lá dentro eu não entro não.

Entrevistadora: Ave Maria! Aí ficou de fora e não conseguiu pegar não?

B: Não, num conseguiu. A furna era grande demais, conhecia nem a esturrada dela, nem esturrava, ficava quieta. Certeza que ela entrou, porque os cachorro foi até... acou lá na boca, né?

Entrevistadora: Então com certeza ela tava lá?

B: Tava dentro.

Entrevistadora: Aí o senhor voltou?

B: Nór voltemo, eu sozinho não, ia mais companheiro.

Entrevistadora: Sozinho aí é coragem, né...

B: O home não vei?

Desconhecido: mais tarde que ele vem.

B: Dêjeito não rende não, só trabaia lá de tarde.

Desconhecido: tava onde, Diomar?

D: Vim da cidade. Trazendo essa amiga da Nilça aqui, de faculdade, fazendo uma entrevista aqui com o Bruno. Esse aí é fi de Bruno.

B: Esse aí é meu fi. É o que mora aqui mais perto mais eu.

D: Mora ali na frente ali.

B: O que mora mais perto é esse.

Entrevistadora: Ôh, Bruno, agora deixa eu te perguntar uma história que eu escutei lá em Vão de Almas, que eu até perguntei ali agorinha pro Isaurino, sobre esse negócio de índio, o senhor sabe alguma disso, que tinha índio por aqui perto...

B: Tinha. A pessoa via, via ele. Tinha vezes que ocê via subir árvora, ocê olhava, via ninguém, otra hora cê via, era assim... mas agora... aqui cabou. Foi juntano aqui... o povo foi juntano muito, rendeno, né, aí eles foi escurraçando daqui também.

Entrevistadora: Disseram que escutavam eles tocando gaita...fazendo bagunça no quintal. Isso quem contava assim pro senhor? Seus pais?

B: Isso aí foi minha mãe.

Entrevistadora: Ela dizia que tinha?

B: Tinha.

Entrevistadora: Mas o senhor não chegou a ver, né?

B: Não, eu num vi não. Minha mãe viu. E ele era assim... ele era ruim, viu? Ele via se ocê pegasse e falar dele, aí eles vinha, quando eles vinha vinha bravo.



Entrevistadora: Querendo fazer o que?

B: Matar a pessoa...

Entrevistadora: E... Bruno, você participa dos festejos que tem aqui?

B: Se iô participo? Participo.

Entrevistadora: Mas só de assistir mesmo, né?

B: Não, eu já fiz muito festa...

Entrevistadora: Já fez? E como organiza? Que que o senhor fazia?

B: Uai, porque tem os festejo premenente aí, perto da capela, aí tem outros que é de... um faz a prumessa, sopra a furminha, o to faz a oferta na casa, né. Agora a capela lá é o seguinte: isso aí eu conheço dos meus bisavô contava de como essa festa lá foi criada. Foi a santa que eles arranjaru lá.

D: Aquele que losarino tá com a bandeira.

B: Foi lá a santa que eles arranjaru, e lá eles criô essa festa, fez essa festa lá, nesse lugar. E ficou fazendo, né. Um ano um fazia, ôto ano ôto fazia e continua direto, aí agora eles viraru pra um sorteio, porque um ano um caía aí no sorteio, né, fazia...

Entrevistadora: Ah, tá. Sorteava pra ver quem ia fazer a festa?

B: No ôto ano o ôto. lô mermo já fiz, lá na... nesse festejo.

D: Todo ano é um... pessoa no lugar.

Entrevistadora: E quem organiza assim? Quem faz o sorteio e tudo?

B: Tem as pessoa que faz o sorteio, qualquer um... todo mundo tem declaramente a pessoa sozin não, é qualquer um que ocê bota pra fazer.

D: Agora mermo já tem um na lista aí, que é Camilo, né? O próximo agora é Camilo, lá da Maiadinha. Vai fazer a que vem aí...

B: É. Ele que é dono da festa.

Entrevistadora: Aí vocês avisando um ou outro...? de boca em boca.

B: Aí vai ter outro, eles vai botar outro na... no sorteio. Ele vai sair e o outro ficar no lugar dele. Todo ano tem.

D: Mulher fica arredando pra num cair nela, né? Que gasta... vou pô fulano, aquele é muito murrinha.

Entrevistadora: E que que o senhor mais gosta aqui na comunidade, Bruno? Que que faz o senhor gostar de morar aqui e não na cidade?

B: Não, eu gostei daqui porque... não costumo ficar na cidade direto morano. Eu fico lá, tenho até a casinha lá, mas eu num fico... iô fico dois, três dia, quatro dia, sossego é vim aqui pra cá, oiá uma galinha, oiá uma vaca que tem no parto, muntá num cavalo. É assim... pra mim aí tá bom, tô entretendo, ir prum a roça.

Entrevistadora: Isso de plantar, colher... é mais com o senhor ou com sua esposa?

B: Os dois.

Entrevistadora: E o senhor pensando assim na juventudo que o senhor teve, acha que é muito diferente da de hoje?

B: É diferente. Tá tudo diferente. Os jovem de hoje tá diferente. Os jovem de hoje quer saber de um tudo e de primeiro num era assim, tinha um causo mais de segredo, os novato num sabia não. Era particular, né? E hoje não, os novato é o primeiro a contar. Esse negócio de televisão e esse internet, esses trem, sabe mais que os véi. Num era isso não.

Entrevistadora: O senhor falou que não vem muito, mas como é que vocês se sentem quando vai alguém pra saber da comunidade, quer saber do que acontece aqui? Vocês acham bom contar as histórias?

B: Eu num acho ruim não, agora eles procura volta e meia, né?

Entrevistadora: O senhor lembra muito...o senhor disse que não foi muito aqui a infância, foi em Arraias, mas foi boa? A infância do senhor foi boa?

B: Não, foi boa. Foi boa... brinquei muito, mais.. só que não era como é hoje. A pessoa queria casar com a moça, era mais de que reconcentrado, e hoje não, é rapidinho, tem hora que o rapaz chega, põe ela aí e carrega. E de primeiro num era assim não.

Entrevistadora: O senhor tá com a.... como é o nome da sua esposa?

B: Chama Juliana. Nór já temo mais de uns 50 ano junto. Casemos num padi, nesse festejo aí. Nesses tempo não tinha isso não ainda não, é os pais que resolvia, até pra ir prum forró, se os pai não levasse, elas num ia não. Era governada, tinha que panhá e levar, e hoje não, tá aí, arrumano aí, o pai tá aí contando ôto causo, tá arrumano, já tá saindo aí óh.

Entrevistadora: O senhor tem quantas filhas mulheres?

B: é... três, quatro.

Entrevistadora: E com elas foi assim?

B: Todas elas quase que foi tudo, só a mais véia.

Entrevistadora: E o senhor já tem neto?

B: Já tem. Tenho uns... como é... oito.

Entrevistadora: Deixa eu perguntar pro senhor... já passou por alguma situação na vida de perigo? Além desse caso da cobra aí... da cobra não, da onça. Já teve outra situação?

B: não... esses ôto assim de perigo nunca passei não.

Entrevistadora: só da onça, mas também não chegou a ver não, né?

B: Essa daí ninguém viu não.

Entrevistadora: E hoje, se adoecer, se tiver alguma coisa, tem como ir mais rápido?

B: Tem como ir mais rápido tem. Tem o...esses carro, tem carro mais fácil.

Entrevistadora: E, Bruno, nesses anos aí de pandemia, o que o senhor acha que ficou ruim? Sentiram muito prejudicados?

B: Ficou, ficou ruim, porque as pessoa não tinha liberdade pra... não tinha e num tem pra ficar andano que nem era antes. Com medo... eu mermo queria ir pra Goiânia, fazer uma revisão. Faiei pra num ir com medo. Num fui, aí que eu vacinei.

Entrevistadora: Como é que foi? O pessoal veio aqui?

B: Veio aqui em casa.

Entrevistadora: Aí quando o senhor vai pra cidade, usa máscara?

B: É, uso. É ruim. Parece que o povo fica mais pouco. Não, iô acabar num vou usar máscara não. Guento não, hoje é proque é o jeito, é obrigado, a doença, o vírus que chega, né.

Entrevistadora: Muito obrigada, Bruno. Aqui é uma tranquilidade boa, né?

B: Aqui é... vida tranquila. Num é que nem na cidade, maior... que ocê chega, chegar um e deitchar aqui, ser matado, né, roubado. E aqui não, caboclo pode chegar até aqui, amanhecer o dia, que num tem problema nenhum. Bom, a cobra pode vim, porque essa daí é pelo chão. Um dia eu mermo tava bem aí onde menino tá, né, minha muié chega, voltou por ali, que tarra escuro. Chegou aqui e

sendeu a luz aqui, fez um arrudia ali que chegou, tava com a gatinha aí atrás dela, ela arradiou bem no canto aí. Era um cascavel.

Entrevistadora: Matou a gatinha?

D: A gata mata ela.

B: Não, num matou não. Aí panhou o pau. O gato mata. Ela vai andano aqui e pula nela na cabeça. Quando ela encolhe pra jogar o bote nela, eles pula pra trás, fica aí. Hora que ela estendeu, ele torna a pular, aí torna a pular pra trás. Morde.

D: Casa que tem gato vai matando... tem gato cobra num fica berando não. Aí agora mata, e ela só pega na cabeça, o gato.

Entrevistadora: Aí o que vocês fizeram?

B: Matei ela com pau e botei num buraco.

D: Um dia tinha passado da porta pra dentro, mas era coral.

B: A coral é muito mansa também.

Entrevistadora: Mas a coral não é venenosa não?

B: Dizem que o veneno dela chega com o prazo de um ano. É mais que a outra, e essa outra é a cacavel é nova jogar o veneno. Mio pai a cascavel que matou. Ele já tinha sido picado dessa outra cobra comum, e lá ele foi pra roça cedo, chegou lá... naqueles tempo os menino cuidava de fazer aquelas arapuca pra pegar as capoeira, esses trem assim, né, e aí dizendo eles que foi na frente, e aí diz que o véi cendeu o fogo, sentou, comeu, aí levou que o menino que tinha arapuca lá, mais lá dentro do mato. Aí ele saltou a cerca, a cerca naquele tempo era só de pau, né. Ele saltou a cerca, foi lá na arapuca. Quando tá lá na arapuca oiá, oiou... e foi voltando. Quando ela voltou, ela pegou ele. Ela pegou ele assim, óh, atrás da perna. E aí disse que ele não sentiu não. Sabe que ela bateu, mas num sentiu. Aí ele ranjou um pau, matou ela. Matou ela, dipindurou ela lá na bera da cerca, aí minha mãe rompeu com a rota atrás. Chegou lá, ele tava lá deitado, disse que a vista escureceu, aí contou pra ela. Dizendo ele que falou que era... a comida fez mal, o comer dormido, né, parece tonteou. E era ela.

Entrevistadora: Ele achou que era o que?

B: O comida tinha feito ele mal, né. A comida que ele comeu dormida. "É ela", "é não", "né ela não", aí ela voltou em casa, fumo buscar ele. Já ele num deu mais que vim, caminhando, foi trazido na garupa do carro alto pra casa, isso foi a ida dando remédio, mas tudo dano remédio contrário. Ele batia o pé que não era. Aí conde deu... passou a noite, elo deu pra verter sangue, aí que o povo foi descobrir que era. Aí quando foi, quando Deus inteirou as 24h, ele morreu.

Entrevistadora: Não levou pro hospital?

B: Não levou, não tinha condição de ir.

Entrevistadora: Isso ele tinha quantos anos?

B: Ele morreu com 55 anos. Foi novo.

Diomar: Eu mermo já levei uns dois ofendido de cobra na minha caminhonete quando eu tinha aqui. Já levei na cidade várias veiz.

B: Aí ele, conde pôs ele na sala, todo mundo quis vestir outra roupa, vestiu ele com outra roupa, o lugar da cisura deu pra botar sangue, aí deu fé que era a cobra, viu a cisura. E todo mundo oiava num via, porque disse que ela é danada, tem hora que ela pega e num bota cisura e ela pega, quando ela pega, ela vem logo, diz que a pessoa a vista escurece, entontia pra cair. É rápida o veneno dela.

Entrevistadora: Será que se soubesse no início, tinha conseguido levar ele pro hospital?

B: Conseguia, né, mais ligeiro, né, mas é difícil, porque nessa época carro era difícil pra vim aqui em casa, na roça. Mas arranjava ao menos remédio de caminho no mato e ia impaliando, né.

Entrevistadora: A maioria dos remédios que vocês tomam hoje é feito aqui, é da roça, ou vocês pegam na cidade?

B: É da cidade, a maioria é da cidade. Tinha gente que sabia remédio bom. Esses véi morreu, cabou. Os novo não sabe. Muita coisa é mais fácil hoje, só o dinheiro que não tá, tá fácil e tá custoso, que o dinheiro não tem tanto, é pouco. Ele faz um... tiquin dinheiro, já foi, já gastou tudo.

B: Cês passou no Isaurino?

Entrevistadora: Passamos.

Diomar: passou lá.

B: Alvim taí?

Diomar: passou em Alvim não. Já vei cortano no caminho pra cá, mas podia ter passado lá no Elistido, irmão seu. É bem pertinho lá de Isaurino.

B: é pertin. Irmão dele que mora ali.

Diomar: Ele é mais véi ou mais novo?

B: É mais vei. Ele é mais véi que eu quatro ano.

Diomar: e agora ele tá com essa idade, já arrumou outra muié.

B: Já arrumou outra.

Diomar: A dele faleceu.

B: ficou viúvo.

Diomar: Gostava dela demais, né.

B: mas ele vive só, porque ela num quer quietar na casa dele. Ele que fica caminhando mais pra casa dela.

Diomar: Ele não quieta lá também.

Entrevistadora: Eles não moram junto não?

B: não, ela quer mais lá, e ele sozinho aí. Vai lá, fica lá um dia pro outro, dois dia e volta pra trás.

Diomar: Esses dias passei, tava lá, "moço, cê é atrás da muié direto", brincano com ele.

B: Eu falei pra ele esturdia, falei óh se fosse comigo, iô falava pra ela óh, cê não quer ir lá pra casa, vou caçar outro. Eu quero uma que vá pra dentro de minha casa. Ela num quer largar a casa dela.

Entrevistadora: Por que ele não larga a dele então e vai pra lá?

B: aí ele num quer também.

Diomar: a casa de muito tempo, tem as coisinha ao redor, né.

B: e iô falava pra ela assim óh se ocê largar a casa sua e não por ao menos um neto na casa, se nós num der certo, eu venho fazer essa casa aqui de novo, mas o certo é cair cá em minha casa.

Entrevistadora: E tem muito tempo isso?

B: Já tem uns dois ano. Mais ele indo de que ela vindo.

Entrevistadora: Ela é mais nova que ele?

B: é mais nova. Né muito não, mas é mais nova.

Diomar: Tá berando isso também. Ela tá berando os 70... capaz de não ter 70 não.

B: tem não, tá mais nova, porque tualmente nessa parte aí a mulher tá governano ele.

Diomar: A muié governar, né... Aristido é muito engraçado, a Neusa que gosta de encontrar...

Entrevistadora: Ele mora aqui perto?

Diomar: pertin, aqui pra trás. Perto de Isaurino. Lá do lado, só entrar num carreirinho, sai na casa dele.

Entrevistadora: ôh, Bruno, o senhor se importa se eu tirar uma foto? Posso tirar uma foto sua?

B: Eu tô é desaprontado.

---

**Participante IV - Luís Sousa, 72 anos.**



Entrevistadora: Ah, em Arraias?

L: Aí agora voltou, tem 20 anos já.

Entrevistadora: Aqui mora quem?

Diomar: João e Chiquinha

Entrevistadora: O nome do senhor é...

L: Luís Sousa da Silva.

Entrevistadora: E qual sua idade?

L: Monte Carmo, lá de Tocantins.

Entrevistadora: Qual é o nome da cidade?

L: Monte do Carmo.

Entrevistadora: O senhor tem quantos anos?

L: 72.

Entrevistadora: Quanto tempo o senhor tá aqui, em Vão do Moleque?

L: Lô tô faz 20 anos.

Entrevistadora: Por que que veio de lá pra cá?

L: Não, por que descobriro com a muié minha e eu fui saindo devagar. A paixão num deixou... aí deixei ela lá e vim embora pra cá.

Entrevistadora: Ué, apaixonou e deixou ela lá?

L: Deixei ela lá, que nós separou. Aí eu num podia tá limitando não.

Entrevistadora: Ela é de lá mesmo?

L: É de lá mesmo.

Entrevistadora: O senhor nasceu lá também?

L: Nasci lá tumbém.

Entrevistadora: O senhor veio pra cá por quê? Tinha família aqui?

L: Não, aqui não. Depois aqui eu adquiri, mas com 14 ano, 6 mês, fiquei sem ela, condo neto matou a vó.

Entrevistadora: Veio pra cá, casou de novo...

L: Casei de novo, o neto matô a vó. Dinho sabe do caso, da história.

Entrevistadora: Meu Deus, me conta essa história. Como foi isso?

Diomar: Ele terra lá na hora que matou, matou lá na cidade.

L: Foi, na hora mermo vi que tinha ido pro hospital. Quando eu cheguei, aí já vi ela tombada e ele já tinha corrido.

Entrevistadora: Por que ele fez isso?

Diomar: acho que começou foi por um prato de comida.

L: Foi. Porque eu tava o prato, tirei o prato comido, sentei na cama no quarto dela ali. Aí chegou, pediu o prato de comida, eu falei assim "não, tem muita comida". Ele disse até que o irmão dos menino tava doente, que é o Camilo. Lá todo mundo lá assistindo a doença do rapaz, ué. Aí feijão, carne... e me deu um murro aqui, e aí eu chamei ela ainda pra ir, homi, mais eu lá no hospital. Ele marrô ela, ela marrô.

Entrevistadora: Mas ele matou ela como?

L: De faca, sangrou ela, a vó. Chamou ele alguma coisa, né, e ele... disse que braçou ela e empurrou a faca e correu. E ela só fez rutear assim e caiu, eu nem vi, essa hora eu tava no hospital.

Entrevistadora: Ah, cê não tava lá mais?

L: Não tava não, aí na hora que eu cheguei, já vi ela tombada. Já tinha morrido. Aí que a polícia veio, rudiou, num deixou o povo encostar mais, aí fez perícia, tudo. Aí ficou tirando retrato dela, butaru ela pra riba, butaru de bruço, tirou retrato. Aí pegou e botou na ambulância, aí foi pra UML. Ele fugiu, aí mas passou a noite lá mesmo, berano. E o neto dela tava aqui no corrente, que veio buscar uma...ele tarra aqui, aí soube, ligaro aí pra ele, eles foro, de moto. Chegar lá quatro hora, disse que ainda viu um correndo dentro da casa, a porta da cunzinha ficou aberta, e a da rua a polícia mandou fechar. Aí fiquei sozin...

Diomar: tem como chamar não? Cê fala que eu trouxe a mulher pra ele.

L: A mulher tá aqui.

Diomar: fala pra ele que a muié dele eu trouxe.

L: Ah, cê falou mesmo aquele dia.

Entrevistadora: Aí agora então o senhor mora aqui sozinho?

L: Sozinho. Moro lá em casa só.

Entrevistadora: Tem quanto tempo que isso aconteceu?

L: Já aconteceu agora esse outubro agora vai fazer 03 ano.

Entrevistadora: Aí o senhor ficou por aqui mesmo?

L: Fiquei por aí mesmo.

Entrevistadora: Gostou?

L: Aí minhas menina veio de lá...

Entrevistadora: Ah, é. O senhor tem filhos?

L: Tem.

Entrevistadora: Com essa que morreu agora por último?

L: Não. Com essa daí não tenho não. A daqui num tem fi não. Só com a primeira de lá, de Tocantins.

Diomar: O filho dessa que morreu era casado com a irmã da Nilça.

L: Era casado com a Niça.

Entrevistadora: O senhor tem quantos filhos?

L: Lá? É Seis.

Entrevistadora: Aí de vez em quando eles vêm aqui?

L: Vem. As duas muié, a mar véia que vem e a outra mais do mei vem aqui, mas a ota nunca vei não, mora em Goiana. Tem um oto fi meu mora em Goiana, com as de cá é três.

Entrevistadora: O senhor vai lá de vez em quando?

L: Vô, já fui em Goiana uma vez, e é longe, não tenho dinheiro, né?! É mar difícil.

Entrevistadora: E aqui na cidade, em Cavalcante, por exemplo, o senhor vai com que frequência? Vai uma vez ao mês?

L: Vô, não... é assim de dois em dois mês, três. Fazer compra, fazer algum coisinha, trazer pra casa e pronto. Apusentadoria custei demais aposentar, agora que as menina me arrumô, agora que vai sair.

Entrevistadora: Mas ainda bem, né? O senhor vai tirar onde?

L: Vô tirar em Cavalcanti. Só que o primeiro vô tirar lá em Tocantins, aí... pra cá.

Entrevistadora: E quando vai pra cidade, o senhor vai como?

L: Pra cidade eu vou de caminhão. Vou de caminhão, tem o Zezé, agora tem o Dado tá indo e vindo, depois de amanhã disse que ele vai, mas queria ir, mas num dá pra eu ir agora, esperar a menina me ligar primeiro. Amanhã eu vou atender um telefone acolá com uma muié que liga, que é irmã do menino que era da muié, a Teresa ali, que a muié da jaceira que liga sempre pra mim, conversa com a menina lá.

Diomar: É a fia da que morreu, Teresa.

L: É, fia da que morreu. Só que num é fia minha não, é fia dessa.

Diomar: Nós passou lá perto dela mermo.

Entrevistadora: E nesses 20 anos que o senhor tá aqui, né? Cê acha que muita coisa mudou?

L: Vai indo devagarzinha, mudou. Mudou assim, tipo assim, do tempo que... tava mar mió, mas aí com a casequência da doença, aí aperigô, aí só mudou, todo mundo quietô. É verdade, num pode tá trilhando, né.

Entrevistadora: Mas, assim, nesses 20 anos que o senhor tá aqui, digo, o que que mudou de... por exemplo, antes era mais difícil pra poder sair daqui, pra ir na cidade, transporte... era mais difícil?



L: Era, mas devergazin, era muito devagar, era mais difícil mermo. Mas se precisava ir acolá, ia, né. Ia de caminhão, sempre tinha um caminhão que ia, né?!

Diomar: Tinha gente que num ia por causa da ponte que não tinha. Agora melhorou mais.

L: Ôtros não ia por causa da ponte, aí o corrente no inverno já sabe como é, tem aqueles menino que sabe, né. No inverno aqui num travessava ninguém, aí tarra arreado. O rio sobe.

Diomar: É, aquele rio nosso lá. Agora trocou a ponte.

L: É, agora a ponte agora num para, graças a Deus.

Entrevistadora: E lá na casa do senhor, o senhor cria algum bicho, planta, colhe?

L: Não, só a sementinha que eu tenho de gado, mas bicho num cri. Eu num quieto, eu faço um serviçin pra um, pra colá, comprar pelo meno o dinheiro do fumo, café, né. Aí se eu criar, o bicho vem e come, se eu criar galinha, e criar porco também num dá.

Entrevistadora: E quais são os serviços que o senhor faz?

L: Ieu, o serviço meu é de falda... é uma falda, alguma hora alguma derrubadinha, é pouquinho mermo, já tô veí, num guento mais.

Entrevistadora: Mas esses 20 anos o senhor sempre fazia isso também?

L: fazia.

Entrevistadora: O senhor planta lá? Na sua casa?

L: Não. Plantava, agora num tô plantano não. Plantava arroiz, mar era mi, e agora nem mi, e agora esse ano que eu quero plantar mi.

Entrevistadora: Aí o senhor, quando não planta, compra?

L: Compra o arroz...

Entrevistadora: E por que que parou de plantar?

L: Não, que eu fiquei sozin, aí o trem desmantelô, sozin fica desanimado, e veí, né.

Entrevistadora: Mas tem muito amigo aqui? O senhor tem muito amigo?

L: Tem. De vez em quando vem na Baianinha, mas eu quieto mais é lá em casa mermo. Mas eles reclama da gente sozin, às veiz dá uma... às veiz adoço sem dar notícia, o povo reclama, aí aqui, acolá, eu saio nos vizin, pra ver que eu ainda tô pisano, né.

Diomar: Todo mundo gosta dele.

Entrevistadora: Então quando o senhor some, o povo já vai atrás pra ver se tá tudo bem.

L: Já, manda menino ver se eu tô lá, outra hora vê eu tô num canto...

Diomar: Ele tá noutra lugar aí trabaiano, ninguém nem sabe.

L: Tô trabaiano... a Tina resolve mermo.

Entrevistadora: E o senhor ainda fica trabalhando?

L: Trabaio, trabaio um pouco. Né muito não, que a fraqueza ta aí, mar devagar, devagarzin rambora, né.

Entrevistadora: E os pais do senhor moravam onde?

L: Tocantins.

Entrevistadora: Não tem ninguém da família do senhor que era daqui do Vão do Moleque?

L: Não, tem não. De lá só eu mermo que vim.

Entrevistadora: E tem muito tempo que eles já faleceram?

L: Já, já, meus pais já. Ixi, minha mãe eu nem conheci. Agora meu pai já conheci já tinha família.

Entrevistadora: Por que a mãe não conheceu?

L: Não, ela morreu ieu fiquei com 03 meses de nascido, nem conheci não.

Entrevistadora: O senhor foi criado por quem?

L: Fui criado por meu avô. Meu vô e minha vó. Fui criado mais eles. De todos meus irmão, o mais pequeno é eu, sou o mais miúdo.

Entrevistadora: O senhor tem quantos irmãos?

L: oito.

Entrevistadora: Todo mundo lá? O senhor não tem vontade de voltar pra lá não?

L: Todo mundo lá. Tem não.

Diomar: Gostou do lugar.

L: Gostei, o pessoal tudo boa pessoa, aí agora as menina quer que eu vou, disse: Não, as meninas, agora não tem isso não, já tô lá, lá agora é difícil, depois que ele trouxe a firma da soja pra lá, o lote lá ninguém dá conta de comprar mais. Eu vô ficar na casa de um fi meu eu num dô conta, num dô conta não. Enquanto eu tiver pisano, ó, meus menino, é assim. Enquanto tiver pisano... Deus num vai deixar não, agora se eu ficar do jeito que num guento fazer nada, alguém interessar, eu fico junta, né. Mas enquanto Deus tá me ajudano, tô andano. Agora essa semana passou, eu liguei pra um, fui aqui na internet, liguei lá pra minha fia. Aí arrumou uma apusentadoria, disse que tá saindo, qualquer hora eles tá ligano qui na Dona Teresa, que é essa muié que nois tá falano, que ela tem internet lá do minino. Mas qualquer hora tô esperano. Disse que já tá com um... vai fazer quatro mês que tá lá no INSS, né.

Entrevistadora: E quando o senhor chegou aqui, cê já conhecia esses festejos que tem aqui? A sussa, as danças...

L: Condo eu cheguei, conheci. Participo e gosto.

Entrevistadora: Dança Sussa?

L: Dança! Agora num guento mais que as perna tá fraca.

Entrevistadora: Mas dançou muito?

L: Dancei muito.

Entrevistadora: E tocava algum instrumento?

L: Senhora?

Entrevistadora: Tocava algum instrumento? Buraca...

L: Batia aquele tambor com um coro marrado num oco de pau, nós vai, bate tudo.

Entrevistadora: E como é que era? Como é que são esses festejos? A festa, me conta como é que é.

L: A festa é boa demais, a festa é assim: santo Antônio, a novena, né. São nove dias de novena. Aí vem a festa, aí a gente senta, de noite a gente vem pra novena, vem pra casa, montava mais a muié, né. Aí cabou, agora com esse negócio da doença, parou também as festa, né. montava mais a muié, né Agora tamo aí, esperano vê se volta, tá promoteno que é pra voltar, né.

Entrevistadora: Quando voltar eu quero vir, pra ver como é que é.

L: Não, é animado. A festa é boa. É animado demais.

Entrevistadora: Aí agora se voltar então, o senhor não dança sussa mais não?

L: a gente dança assim uma horinha, mas é pouco, só um tiquin, porque as perna num dá conta mais, né. Vai ser bom demais quando voltar e a senhora vim ver, conhecer.

Entrevistadora: Eu quero vir conhecer mesmo. E o senhor gosta mais de ficar aqui na comunidade ou na cidade?

L: Eu gosto de ficar mais é aqui no comunidade.

Entrevistadora: Aqui? Por que que aqui é melhor?

L: Não, porque é sossegado, num é? Não tem barulho, né. É seguro, né. Agora na cidade de lá eu sinto.

Diomar: raizinha, vai lá num lugar, pega uma raizinha, né.

L: É, toma um tiquinzin. Eu num posso tomar um que é fraco. Véi, se tomar um aí já tá tonto, aí num bebe mais nada.

Entrevistadora: O senhor gosta de tomar uma cachacinha?

L:Gosto, eu gosto. Até hoje, mas agora é pouco, e as meninas briga comigo tudo. Agora o remédio assim elas não importa não, mas pra mim beber exagerado elas num quer não. E ieu também fico pensando já tô vei que nem eu, vergonha, né? Já tem neto, já tem netona grande.

Entrevistadora: E aí bebe onde que o senhor vai beber?

L: Não, sempre assim, óh, tem um vizin que vem, um tiquin, vou lá, compro mei litro. Só um golin mermo. Só mesmo pra divertir porque é assim, né, sozin em casa, não tem nenhuma pessoa pra conversar, a veinha não, minha veinha era espuleta, gostava de pescar peixin.

Entrevistadora: Ela tinha quantos anos quando aconteceu isso?

L: Acho que era uns sessenta e pouco já.

Entrevistadora: O senhor ficou muito triste?

L: Vixe, demais. Até hoje na falta dela nunca acabou.

Diomar: Eles dançava os dois.

L: Nós dançava de festa da capela nois ia, brincava, divertia, aí o povo tirou foto de nós dançando. Vez em quando um mostra.

Entrevistadora: E nunca pegaram esse neto?

L: Ah, tá preso.

Diomar: Já fugiu uma vez. Fugiu e veio aqui pra cá pra casa da, do cunhado dele. Via ele aí todo dia, depois que fugiu de lá.

Entrevistadora: Aí pegaram ele aqui?

L: Pegô.

Diomar: Veio ficar na casa da irmã aqui. Cê viu um negócio desse? Vai fugir vai pra casa da irmã. A polícia veio aí, pegô ele dentro da rede.

L: Pegô, drumindo dentro da rede.

Entrevistadora: Dormindo na rede? Aí ele tá preso todo esse tempo?

L: Tem. Talvez dessa vez tá com...

Diomar: Ele é um carinha novo. Ele era muito ingnorante ele.

Entrevistadora: Gente... ele era criado por ela?

L: Era assim, era mar a mãe, mas era mais à toa que ele cresceu um pouco maior assim, mas num saía de lá de casa da vó.

Diomar: É, num ia pra escola.

Entrevistadora: Tratava o senhor bem?

L: Tratava nada, volta e meia me ameaçava pra brigar, falava que ia me matar, mas eu num ligava muito. Mas dessa vez mermo... o juiz passou intimação pra mim ir pagar o depoimento dele ainda, aí eu fui. Aí ele pegô mais 15 ano de cadeia.

Entrevistadora: Ele já tinha matado alguém?

L: ainda não, só a vó mermo. Mas já tinha ameaçado muita gente, mas aí...

---

**Participante V – João Antônio, 80 anos.**



Entrevistadora: Olá, tudo bem?

J: Tudo bem.

Diomar: É, trouxe a muié sua.

J: Então deixa ela aqui pra mim, pra mim juntar mais a outra.

Diomar: Ela já tá vacinada, já fez os teste.

L: Não, aqui nós quase num liga não.

Entrevistadora: O senhor não estava aqui, eu sentei pra entrevistar o Luís.

L: É verdade.

Entrevistadora: Eu sou de Brasília, lá de Sobradinho. Senhor conhece lá em Brasília?

J: Conheço. Tem três filho que mora em Brasília lá, homi.

Entrevistadora: Moram onde? Sabe? O nome da cidade...

J: Mais pra lá. Tem duas que mora pertin uma da outra.

Diomar: Do lado da Ceilândia lá não? Taguatinga...

J: É na Ceilândia, parece que é. Deve ser ali por perto. Você no Sobradin?

Entrevistadora: Moro em Sobradinho.

J: Eu sei onde é o Sobradin. Já tive lá há muito tempo, mexendo com tratamento.

Entrevistadora: Eu adoro morar lá. É sossegado também...

J: Mas você trouxe um dinheirinho? Sei que tem bastante.

Entrevistadora: Eu sou estudante. Estudante não tem dinheiro não!

J: Disse que teve um negócio com fidel lá, um fidel lá onde ele foi trabalhar. Um negócio, um machado cortô ele.

Diomar: Cortou quem?

J: Fidel. Tava lapidando um pau, uma madeira e o pau rolô, pegou no cabo do machado assim e o machado soltou e bateu ladeira assim, um corte, aí valente com o patrão, paniu logo e correu foi pra Arraias, foi lá, fez a limpeza, deu os pontos, disse que ele tá lá na casa do patrão, recuperano, né? Pra poder vimborá. Eu... o pai é vidente, eu não queria que eles fosse pra esse serviço, que é longe daqui, mas o cara veio, caçou peão pra trabalhar, aí o Raíro foi confessou dois cunhados dele, né. Acredita ocê que foi serviço de dia santo, foi agora em agosto. Agosto é só dia santo. E não brinca não, que se o cara meter a cara serviço dia santo de agosto, ele vê o resultado. Eu tô com 80 e poucos ano que eu sei disso.

Entrevistadora: Quem é? É um amigo do senhor que se machucou?

J: É fi meu.

Entrevistadora: Filho? O que que aconteceu, ele se machucou?

J: Machado, que avoou assim por cima.

Diomar: Ele trabalha lá do outro lado do Paranã. Paranã daqui dá uns 450 metro.

J: tarra trabalhando lá longe daqui, caiu nas costas.

Entrevistadora: Teve que dar ponto?

J: foi.

Diomar: Num chegou ser muito fundo não, né?

J: não, cortô, botô muito sangue, e aí patrão paniu, correu pra Arraias. Acho que foi pra Arraias.

Entrevistadora: Isso foi hoje?

J: Não, isso faz dia. Hoje que vim saber. Aí na merma hora o patrão ligô pra Ramiro aqui, óh, pra... o marido da fia minha, mora aqui do outro lado. Ligou pra ele pelo internet e aí o Ramiro não avisou aqui, né. Ele ligou pra cá pra avisar pra mim mar a mãe, veio avisar hoje, Raimundo vem e avise, aí Chiquinha veio aqui, foi passar lá no Miquéias, tem que avisar, né, pra encostar lá pra ver, mas disse que tá bom já, tá recuperano pra poder vir embora, né, porque num guenta trabalhar.

Entrevistadora: Ele tá em Arraias?

J: Não, já tá na casa do patrão, na fazenda. Tocantins.

Entrevistadora: E o que que o senhor falou do dia santo? Não pode trabalhar no dia santo?

J: Não pode. Até que trabalhava, por acaso ocê num sábado tá esquecido, cê vai fazer um serviço, sem saber, ocê passa de liso, mas se souber... e for, vê o resultado. Onte foi o que? Foi 06 de agosto? Pois é. Onte foi dia de São Bom Jesus. Ó, dia de São Bom Jesus. 24 é artiroso. Agosto tudo é artiroso. Se trepa num pau, cai, escapole de lá, beif no chão, quebra o braço, quebra uma perna. Dia 10 São Lourenço. Artiroso. E por aí vai ino, do jeito que é agosto, num é dia de rapaziada sair pra trabalhar pros outro não. Tem deles que não importa, ta nem aí, quer o serviço. Hoje é sábado, né?

Diomar: Hoje é sete, né? Ocê vai tá trabalhano também, né?

Entrevistadora: Vou.

J: Ah, mas um serviçin assim, um coisa, o problema é enfrentar o barra pesada. Achar força, essas coisa, aí é perigoso. Trepar no pau. Rum! Hoje é 07, né? É, ontem foi 6, dia São Bom Jesus.

Diomar: Cadê mais a Chiquinha?

J: Foi lá ver pra ver, pra nois ligar lá no homem lá, pra ver como é que tá, que tava aberto. Ana foi também, disse que se tivesse ligado, que ela ia, mas saber como é que ela vai... só se meu neto tiver aí com o carro, que leva ela, e chega lá de ônibu tem mais.

Diomar: Já tá vindo também.

Entrevistadora: Posso entrevistar o senhor? Posso fazer umas perguntinhas daqui da comunidade?

J: vamo vê a pergunta e depois vem o dinheiro, cê passa na conta de Niça. Niça é minha sobrinha.

Entrevistadora: Tem dinheiro não!

J: Tem!

Entrevistadora: Qual que é o nome do senhor?

J: João Antônio dos Santos Oliveira...

Entrevistadora: E o senhor tem quantos anos?

J: 80... em setembo vô interar 81. Setembo agora.

Entrevistadora: E o senhor mora aqui no vão do moleque desde sempre?

J: desde quando nasci.

Entrevistadora: E os pais do senhor também?

J: Também. Meus pais... minha mãe eu não lembro dela, morreu...

Entrevistadora: Morreu cedo... e o pai?

J: Morreu com 96 ano.

Diomar: Eu conheci o pai dele.

J: Ele conheceu.

Entrevistadora: Qual era o nome dele?

J: Sirvino.

Diomar: Até hoje tenho foto dele com a camisa que eu dei pra ele.

Entrevistadora: Morava aqui no vão do moleque também?

J: Lá na casa dele, do filho dele, que é o sogro dele.

Entrevistadora: E Sr. Antônio, desse tempo todo que o senhor mora aqui, o que que mudou muito na comunidade?

J: Ixi, mudou coisa demais, mas só pro lado que eu não gosto.

Entrevistadora: Que é o que?

J: uai, pro novo hoje tá bom, né? E pra nós, véio, foi aquele ôto ano que passou, né, que cabou. Condo mudou pra esse mudelo novo, eu falei pra muintchos e que o mundo não era aquele que nós vinha mais, tinha mudado. Muito duvidou, me perguntou porque, eu falei "cêis num assunta nada", falei pra muintcho. Foi ino, foi ino, eles foi dano fé, condo o mundo transformô.

Entrevistadora: Quando foi que o senhor percebeu que o mundo estava transformando?

J: Ah, foi Deus que me deu na cabeça. Eu dei fé e os ôto não deu fé, e eu dei.

Entrevistadora: E aí o senhor não gostou desse mundo novo?

J: Não. Eu num disse tô vivo no mundo dos ôto. Tô vivo no mundo dos novato, que o mundo meu foi o que cabô.

Entrevistadora: E o mundo do senhor que acabou era bom por quê? O que que tinha de muito bom?

J: Era difículdoso, por acaso as coisa, mas era calmo, né. Calmo, a chuva chuvia bem, a gente aqui prantava e cuía bem, e hoje é difícil, né. Fui fazer a roça aí também tava perfeito, né.

Entrevistadora: Por causa da seca? E aqui vocês plantam e colhem? Aqui na casa do senhor...

J: Cói. Na hora que tem a chuva.

Entrevistadora: Planta normalmente o que?

J: arroz, essas coisa de roça. Mi, muito coisinha.

Entrevistadora: Aí o restante compra de fora?

J: É o jeito.

Entrevistadora: o senhor vai muito lá, na cidade?

J: Vô. Eu agora to ino de 03 em 03 mês.

Entrevistadora: Não gosto muito de ir lá não?

J: Prefiro aqui. Gosto não. Aqui nasci, criei e quero morrer.

Entrevistadora: E o senhor anda muito de uma casa pra outra, tem muito amigo?

J: Graças a Deus aqui dento desse local, do oto lado, pra cá sim, só tinha um inimigo. Só. Mas toda casa que eu chego ta ele ali ó, eu sou bem recebido. Com esse inimigo era inimigo.

Entrevistadora: Era... morreu?

J: Não... esses dia ele vei aqui. Vei aqui, sujou, pensei tivesse ficado em Alto Paraíso.

Entrevistadora: E por que que era inimigo do senhor?

J: Porque que ele fez... Nós ali numa Romaria que era do... cê viu aquela igreja acolá? É nossa, é minha e de um irmão meu que mora lá. Aí ele pegou uma briga lá com o cunhado, com o menino que era fi da mulher minha, mar né fi meu não. Aí ele chegou lá, e ele tá mais a fia da muié minha aqui. Condo cabou a briga deles lá, ele foi lá na casa dele de moto, apanhou a muié e troxe, lá no meu barraco. Que chatice, viu? Que chatice. Pra brigar mais a mãe, e eu tarra po ri.

Diomar: Mas o que cê tá falano é o...

J: Cheguei debaixo da câmera dessa e "blarr"...

Entrevistadora: Pra brigar com sua esposa?

J: É, que era mãe dela. Aí tá eles de mon dada e ela com a barrigona, a menina. E a mãe chega chorava pa num dá nela, e eu fazia que não, por mode a barriga. E ele lá no buteco, ó, oiano, e nós já era encrecado, desde o tempo desse tamanho. Ele é sobrinho, fi de uma irmã minha, me tratava de padrin, por mode a ota muié que eu tinha que morreu, era madrinha dele. Aí eu sacudi a cabeça pra ela que não, que não, deixasse quieto, porque se ela num tá com essa barriga, eu tinha deixado a mãe muntá nela e ele vinha e eu tarra preparado pra ele. Bora... aí ela falou 'eu num preciso docê', falou com a mãe. Falou de cara, todo mundo disse. Que que ele fez? Veio aqui ó, deixou a moto aí, nois tava tudo pra festa, né, lá, que a festa é nossa. Deixou a moto aí, foi no ri, daqui lá é 450m. Chegou lá, pegou meu motor de puxar água, eu tenho uma canoa de 06 metros de zico, pegô, jogô o motor dentro e jogou a corda nele e despachou pro paranã, foi embora. Voltou, panhou a moto, foi na casa de minha irmã aí, quebrou pote, mei da casa, quebrou filtro, cortou o arame do cadeado, mas a rodage passa no terreiro, ele pensou, disse ' se eu entrar pra dentro, passa um que é rodage , me vê aqui dentro, voltou, fechou a porta, abriu a casa do lado do quintal, rancou os inchumento, rancou taboca, aquele barreada de inchumento. Entrou pra dentro, panhou um bujão de gás no fogão cheio, panhou um seco, ela tinha dois sonsinho assim numa mesinha. Meteu o facão no som, cortou tudo. Cortou a caixa d'água dela, lá fora. Não, mas pegou o cochãozão dela, cê precisa ver a tuta, revirou,



caçando dinheiro. Pegou as roupa dela tudo, jogou no chão, mas ele botô o facão em riba da cama e pegano as roupa da sacola e jogano. O facão caiu entre a parede e a cama, né. Fez tudo isso, e cabou muntano na moto e foi na casa de uma irmã minha que tem mais acolá, que é Teresa mais o Casimiro. Disse que foi matar eles, mas deu na hora que eles tava matano uma vaca, ele chegou até dentro do quarto do Miro, viu o barui do povo lá, na matança, e chegou pra trás, condo acabou de chegar lá. Voltou, panhou o bujão de gás, que tarra chei, marrou na moto, deu na hora que a muié minha veio aqui mais o menino de lá do festejo, ele viu a moto zoano, parou aqui, ele já tava dentro do córrego, com o bujão. Aí ele viu que tinha gente aqui, ele foi pra desatar o, a liga, num pode. Cortou, pegou o bujão, colou e botou na porta do córrego, pro córrego ir. Isso foi em junho, foi ranjar esse bujão foi Vinicius que arranhou, mexendo com arapuça, dentro do córrego, e o bujão de gás lá. E nós sem camisa, arranhou dentro da mata, escondido. Ele passou aqui. O menino já tarra de fora, aí ia saindo disse "quem é esse que passou aí, meu fio?" Isso é o monstro que tarra brigano com nós lá na frente. Que ela olhou ainda xergou ele pelas costas. E aí eu mais a irmã minha, quando foi dia 15 que nós chegou aqui, Xandinho mais Vinicius vai banhar no ri, chegou lá cadê motor, cadê canoa? Aí tá lá caçamba, rastro de gente na praia. Sireinaldo de Cícero, que mora no Campo Alegre, tava embaixo, pescando na barra do corrente de noite, canoa e motor, viu essa canoona encaçada lá embaixo e aí ele encostou, viu o motor dentro. Aí ele assubiu, topou mais Dadi em rio, falou pra Dadi, Dadi disse 'é a canoa de tio João'. Que meu nome é Antônio, mar o povo sempre me trata de João, né. Apelido. Aí Dadi falou pro Casimiro, Casimiro veio aqui já solo entrar, aí nós foi pro rio. Chegou lá, tá todo mundo caçano rastro, eu falei ' numprecisa caçar rastro não, que eu já sei onde ela tá.' No oto dia eu mandei... ele mandou João, irmão dele, pra mais um menino, canoa do motor, chegou lá xinxou a outra na canoa e trouxe pra mim. E nois vazemo aqui, mais irmã minha. Irmã minha tá com 80, passano pra 83 ano. É onde eu tava.

Entrevistadora: A gente vai passar lá?

Diomar: não, daqui a gente ia voltar. Se quiser nós vai lá, já tá aqui mermo.

J: Aí eu passei aqui por Arraia e fumo pra Carracante. Chegou lá, fui na delegacia, dei parte dele. Levei o facão, mata corneta, tirei foto dos carro, do pote, do filtro, do bujão lá dentro da maca. Levei, imprimiu, levei na delegacia de Cavalcante, mar nem vale nada. A hora que eu tava na delegacia, ele passou lá na baixada de Jorge, no carrin, cedo, dia de quinta-feira. E pronto, subiu, indo pro Alto Paraíso, caçar lugar de ficar. Ruindade, né? Pessoa tá aí, disse 'você passou pra delegacia?'. Eu tinha passado aqui. Ficou lá, depois foi, depois foi pra lá, desse jeito.

Entrevistadora: E por que que ele saiu fazendo tudo isso?

J: E na delegacia num deu nada. Do jeito que essas...

Diomar: Ele fez várias vezes foi com o pai dele.

Entrevistadora: Ele é Kalunga? E mora aqui ainda?

Diomar: É.

J: Não, ele tá pra lá pro São João, pro Alto Paraíso, aí ele vem aqui esses dia passear, é de mal com o pai mais a mãe, não... quando é agora disse que deu apoio pra ele morar aí nas terra dele. É de mal com o irmão, meteu o pau no braço de um irmão caçula. Ele não é de Deus não, uai. Ele já deu ele aí pro capeta não sei quantas vez.

Diomar: Acho que o pai dele já deu, né? Ele pro capeta.

J: Pois é.

Diomar: ou foi a mãe, parece.

J: É, os dois. Aí ni meu barraco aí, eles falano e eu falano 'gente, não faz isso não'. 'Eu faço, cumpadi'. E ele 'Deus tá escutano', e ele tivesse passado uma faca ou numa vala?

Entrevistadora: Ele falando?

J: O pai e a mãe. Não, ele só apronta o que não presta. Só caçando jeito de tirar a culpa da carcunda dele pa botá no dos ôto. Esses dia saiu daí. A mãe dele de... quanto tempo isso num mudou? Vei até a casa de Marianin, eu topei com ela lá, aqui ela não vei e nem me perguntou pela mãe.

Diomar: Ela viu o senhor?

J: Se ela veio aqui?

Diomar: Se ela encontrou o senhor?

J: Encontramo. Eu tarra em Mariano. Ela chegou mais Dima. Aí só que voltamo. Num perguntou nem pela casa. E a mãe num falou nadinha, que foi ele que foi lá na casa e buscou. A mãe, o pai... já eu tinha caído na sola e xingado todin.

Entrevistadora: e foi ele que engravidou a filha...

J: Não, não é esse não. Esse aí é ôto. O ôto morreu.

Entrevistadora: Agora, senhor Antônio, deixa eu te perguntar. E as festas aqui? O senhor participa? Gosta?

J: uai, é o jeito, que sou o dono da festa. A festa é meu bisavô que eu num conheci.

Entrevistadora: Me conte essa história aí. Ele que começou?

J: Foi.

Diomar: A festa daqui, num é a da capela não.

J: Não. A de Santo Antoin aqui.

Entrevistadora: Como é que foi que seu bisavô começou isso? O senhor sabe? Ele morava aqui também?

J: é, aqui lá em cima.

Entrevistadora: E como é a festa? O que tem?

J: Uai, só se você viesse procê ver.

Entrevistadora: Mas o senhor pode me contar pra eu saber um pouco. Tem instrumento, música, reza, é o que?

J: Tem reza, comida, muita. leu contei até ni 25 vaca que morreu, que matou pressa festa. Daqui pra cá eu larguei pra lá.

Entrevistadora: Como é a folia?

J: tem a folia. Uai, riba na folia, sai os fulião nas casa, canta aqui, canto acolá, posa aqui, posa acolá, até dá no dia do reinado, é o dia que a folia termina, lá na igreja. Fizero uma igreja, foi nós que fez. Agora com esse pondemia, tá com dois ano que não tem.

Entrevistadora: E sussa? O senhor dançava?

J: O povo brincava de sussinha aí, foi ino, seriava mais eles, já la da rua descobriu fazer um sussão aí danada, passa a festa.

Entrevistadora: Aí o senhor só assiste ou participa também?

J: Só participicipa.

Entrevistadora: Nunca dançou não?

J: dancei forró.

Entrevistadora: A sussa não?

J: não. A sussa não. É mar muié.

Entrevistadora: Deixa eu perguntar outra coisa pro senhor. Assim, do que o senhor lembra dos seus avós, o senhor lembra? Eles moravam aqui também?

J: Lembro do meu avô.

Entrevistadora: Eles falavam alguma coisa sobre aqui ter morado, ter tido escravidão a muitos anos atrás?

J: Eu lembo que eles falava. Eles falou que era a escravidão, povo trabalhava obrigado, né. Plincesa Isabela é quem libertou o Brasil, né, libertou os escravo, então eles contava isso.

Entrevistadora: Que aqui tinha, no Vão.

J: Eu acho que sim. Tinha o chefão, que era o dono dos escravo, né.

Entrevistadora: Tá bom. Gostei de saber aí das histórias do senhor. E já aconteceu alguma pesada igual a essa?

J: Iguala essa não. Mas eu ouvi falar que ele tá quereno voltar. Aqui nessa beira de casa do corrente, cabeça baixa até aqui embaixo, só tem duas casa que ele vai, essa do meu irmão, assim mermo que é padrin dele, já brigou mais o padrin, e Erli. Só. Mais ninguém! Não tem ti, não tem tia.

Entrevistadora: E seu irmão ainda recebe ele aqui?

J: Nesses dia mermo, no dia lá que eu vim, que a muié dele tava lá na casa do Marianin, eu cheguei na casa do meu irmão, ele tava. Deitado debaixo pé de manga, aí sentou. E ocê quer ver por quê? A encrenca de eu mais ele? (o que é isso, filha?) Ele... vem aqui mais a irmã dele, que é a Evinha. A evinha mais veia. Eles vem de lá da casa deles passear aqui, tarra naquela casa ali, aquela outra casa ali. Chegou aí eles pegou uma briga, os dois irmão. Brigano por mode de um frango por uma sandália. Aí ele disse pra Eva "eu num sei onde eu tô que num dô um pau em você, Eva." A irmã dele, que vei mais ele. Aí eu falei "ocê num bate nela, rapaz". "Ah, eu bato". E ele me chamava de padrin, que a prima da outra muié minha era madrinha. (toma vergonha, moço –mulher -, uá! Que brincadeira é essa). Aí ele disse "eu bato" e caminhou no rumo da menina. Aí eu peguei um pedaço de pau assim, eu falei: "bate nela aí, xô vê". Aí ele parou. Parou, aí a Francisca vei aqui, aí também saiu pra lá, num me sarvô mais.

Entrevistadora: Ele é novo?

J: Novo. Ele é novo. Aí o que, ia deixar ele bater nela, chegava lá, a minha irmã, que é mãe dele mais o cumpadi André ia dizer "ah, cumpadi, o menino foi passear lá na casa da tia, cê deixou... (dá licença. Que que é isso aí? Quem é? Pega ele pra mim. Pega, pega. Pegar ocê, moleque. Por que ocê tava batendo nela aí? Vagabundo!). Aí ele ia dizer o que "ah, cumpadi, ocê... o menino foi passear lá na casa, cê deixou Mário bater ni Eva. E hoje ele ficou de mal. Até hoje nórr num tá bom.

Entrevistadora: Mas isso que aconteceu foi depois de tudo que ele fez ou antes?

J: Foi antes. Ele ainda tava assim óh. Ele que é o inimigo que eu tenho aqui dentro. Posso deitar aí no mei do tempo, num tem inimigo.

Entrevistadora: O senhor tem quantos irmãos?

J: Que eu tem? Ah, eu só tem 04, por parte de pai. De mãe, eu só tem uma. A que mora ali, parte de mãe. E de parte de pai mora um ali, duas ali, uma lá em Cavalcante.

Entrevistadora: E de filhos, o senhor tem quantos?

J: Fi eu tem uns 08 ou 09. Espaiado. Lá em Cavalcante eu tem uma filha.

Entrevistadora: E esses daqui são netos do senhor?

J: Não. Esses aqui num tem nenhum neto deles. É da muié.

Entrevistadora: cadê ela?

J: Ela foi lá pa vê o menino que foi cortado, ficou lá em cima, do ôto lado.

Entrevistadora: Obrigada, senhor Antônio, pelas histórias.

A: De nada. Manda um dinherin pra mim? Cê que tá lá perto do caiado, caiado que é o governo. Manda lá mais eu.

Entrevistadora: Deixa eu ficar rica que eu volto aqui e dou.

A: Ah, cê volta nada. Cê tá rica que cê veio do caiado, que que cê vei fazer aqui numa poeira dessa?!

Entrevistadora: Tomei um banho de rio gostoso ali agora.

A: No corrente, né? Cê é cria daí de Brasília?

Entrevistadora: Sou, lá de Sobradinho. Nasci lá, moro lá. Mas quando eu venho pra Chapada, eu fico mais em São Jorge.

A: Ah, ni São Jorge. O carro seu tá lá em Cavalcante?

Entrevistadora: Tá em Cavalcante.

A: Cê vei por dentro?

Diomar: Foi por dentro. Tá até boa a estrada.

A: Dedé em hora dessa vai. Topei mais ele lá na casa do Guga, aí ele saiu pra lá mais cumadi Maria e eu saí pra cá. Ele chegar lá umas 05 hora.

Diomar: deixar um pózin na estrada pra nós.

Entrevistadora: Posso tirar uma foto de vocês?

A: Deixa eu vê a foto. Ixi! Tá aqui os dois véi que eu... Maria foi embora pra rua.

Diomar: ah, foi?

A: Foi.

Entrevistadora: Obrigada, senhor Antônio. Quando tiver festa aqui, eu vou vir.

A: E traz pra mi! (dinheiro).

A: Cês vai de a pé?

Entrevistadora: A gente vai a pé?

Diomar: é pertin daqui.

---

**Participante VI – Eleriana, 82 anos; e Participante VII – Francisca, 65 anos.**





Diomar: Ela é vacinada. Já vacinou. Fez o teste também.

E: Não, ieu também tô... às veiz tem isso não.

Entrevistadora: Como é o nome da senhora?

E: Eleriana Francisca dos Santo.

Entrevistadora: Quantos anos a senhora tem?

E: Ixi. Aí meus ano ieu não sei mais não, já tá passado, que eu sou de 60.

Entrevistadora: A senhora é mais velha ou mais nova que o Antônio?

E: Sou mais véi.

Entrevistadora: O Antônio falou que vai fazer 81.

E: Pois é, ieu sou mais véa que ele dois ano.

Entrevistadora: Ah, então a senhora tem 80 e... vai fazer 83. E vocês são quantos irmãos que moram aqui?

E: Sou ieu e ele. Os ôto morreu tudo.

Entrevistadora: Mas a senhora é irmã dele só por parte de..

E: De mãe. O pai, como ele dizia, cada cal tem o seu. O meu pai, iô num tem pai, num tem mãe, num tem nada. Meu pai já morreu, minha mãe já morreu.

Entrevistadora: Mas a senhora conheceu os dois?

E: Conheci. Minha mãe quando ela morreu, já tava desse tamanho, e o João tava desse tamanho.

Entrevistadora: O João é o Antônio, né?

E: É.

Entrevistadora: E ela faleceu de quê?

E: ela deu... estoporô, que ela tarra torrano farinha e foi banhá, foi pro quente. Foi, a água fria, estoporô. Quando ela morreu, tarra... ela até morreu novona, ela tarra com menino na mão.

Entrevistadora: e a senhora então nem lembra muito dela?

E: não, ieu tem lembrança dela. Eu lembro, já tarra grande. Ele inté não porque ele rudo, mas eu já ia ter lembrança dela. Ela é bem aescura.

Entrevistadora: E a senhora mora aqui, nasceu aqui?

E: Ieu nasci nessa relegião do ôto lado aí, maisi o município meu mermo é o de cá mermo. Foi no Vão do Moleque.

Entrevistadora: Os pais da senhora também eram daqui, todo mundo era daqui?

E: Era, tudo daqui.

Entrevistadora: Então a senhora tá aqui há bastante tempo, né?

E: Ih, meu pai era ti desse Adonzão aí, óh. A mãe dele chamava Maria Cosina e meu pai chama Domingo.

Entrevistadora: E o que a senhora mais gosta aqui na comunidade? Gosta muito de viver aqui?

E: Eu gosto, mas tem hora que eu fico contrariada aqui, num buracão desse aqui. Fica assim abusada assim, tem veiz que eu vejo gente, ôta veiz eu num vejo, fico assim meia contrariada.

Entrevistadora: A senhora prefere ver gente ou não ver gente?

E: lô quero ver é gente pra mode eu conversar, contar causo, sozinha, óh. Um contano, o ôto contano também.

F: que nem eu, eu gosto de ver é gente.

E: Esse negócio de no ôto dia cê amanhecer aí, óh.

F: onde cê foi, Vânia? Cê vai achar cachorro bem aí, cê vai vê.

Entrevistadora: A senhora mora aqui sozinha?

E: Sozinha. Primeiramente, Deus. Depois de Deus, eu.

Entrevistadora: E a senhora era casada?

E: Ieu nunca fui casada, mas eu tinha marido, só que o primeiro eu larguei, que nós juntou, num deu certo, larguei. Depois inventei mais um ôto, morreu. Aí tornei a juntar mais o ôto, morreu. Falei agora vou caçar home mar não. Morreu os dois, falei "agora vou ficar é sozinha mermo". E tá do jeito que Deus quis.

Diomar: Aí o home ficou veado de vir morar com cê, com medo de morrer. Os ôto homi.

E: Eu vi que eles queria que eu mesmo num quis, falei não, agora não quero não. Pode deixar eu só. Pode deixar eu tranquilo, com minha vida tranquilo, que aí eu tô tranquilo. Deixa... eu levanto a hora que eu quero, hora que eu quiser sair, num tem "cê num vai". Cê num faz isso? Não.

Entrevistadora: Esse último marido da senhora, que morreu, tem muito tempo?

E: Já tem uns, quase... vai interar uns 10 ano já.

Entrevistadora: A senhora acostumou, então... mas teve filho?

E: duas. Tinha duas, mas só tem uma, uma morreu. Só tem uma. Essa uma que eu tem mora lá em Brasília.

Entrevistadora: Onde ela mora lá, senhora sabe?

E: Ela mora é no Recanto das Ema.

Entrevistadora: Eu moro em Sobradinho. Já ouviu falar?

E: Ieu sei onde é Sobradin.

Entrevistadora: A senhora vai lá visitar ela?

E: Ano passado eu vim de lá.

Entrevistadora: Gostou de lá?

E: Ih, gostei. Esse ano falei que ia, ela num quis deixar por conta dessa doença que tá...

Entrevistadora: E ela vem aqui também?

E: Vem, ela já vei aqui duas veiz.

F: Eriana...

E: Oi.

F: a bagage tá assim meia pesada.

E: Cadê Ana?

F: Fidelgo , ele vem.

E: Ele vem?

F: ele vem.

E: Cadê Ana?

De fora: Ana passou por lá mais eu. Tá mió, tá engessado. Ih, mas foi um corte fei. Cumpadi, eu subo notícia, tava lavano uma roupa.

Entrevistadora: Por que a senhora não vai morar com ela pra não ficar sozinha?

E: Não, é porque ieu num costume em cidade. Eu tem casa em Arraias. Eu tem casa lá, mar... num costume não. Eu vô, fico lá um mês, dois, nos três já tô... quero voltar. Agora mermo em setembo eu tô ino pra lá.

Entrevistadora: Vai lá pra que?

E: Vô pela ocasião da fila do remédio, eu fico lá, aí depois eu vem.

Entrevistadora: Senhora vai muita na cidade, assim, Cavalcante? Ou fica mais aqui?

E: Não, Cavalcanti quase num vô não, for contar acho que em Cavalcanti umas cinco vez já foi muito.

Entrevistadora: Por exemplo, pra receber aposentadoria, pra fazer compra, onde a senhora vai?

E: Em Arraia, só que lá eu tem quem recebe o dinheiro.

Entrevistadora: E traz pra senhora ou a senhora tem que ir lá buscar?

E: Não, ieu tem quem traz. Ôta hora eu vou.

Entrevistadora: (para outra pessoa): Oi, tudo bem?

F: Tudo e ocê? Prazer tudo é meu.

Entrevistadora: Tava lá conversando com o marido da senhora. Cê tá com pressa? Já vai sair?

F: Não, a pressa daqui a senhora vai romper uma paradinha.



Diomar: Já faz aqui ou lá, na casa dela. Entrevista.

Entrevistadora: Onde que é melhor?

Diomar: ué, se quiser fazer aqui.

F: Não, vamo vê aí.

Diomar: nós tá de pé, nós vai de pé também junto, uai.

Entrevistadora: Qual é o seu nome?

F: Francisca Pereira Da silva.

Entrevistadora: Quantos anos?

F: tô com 65 ano.

Entrevistadora: E é Kalunga?

F: Kalunga. Nasci e criei, tô caino os dente aqui.

Entrevistadora: E gosta de morar aqui?

F: Gosto. Eu gosto de morar aqui porque eu só gosto de morar ni lugar de aguada. Eu morava ali no corrente, mas aquela coisa que eu embelezei com o irmão dela aí, aí eu fiço uma roça aqui e aí ele troche praqui. Ele diz "não, nos causo que ocê fez a roça aqui, nór vai morar aqui". E aí nós tamo aqui.

Entrevistadora: A senhora morava onde?

F: Lá no corrente. Ele sabe. Aí agora ele... embelezei com ele, ele comigo, e aí eu fiço uma roça aqui, ele tarra doente, quando eu fiço a roça, né?! E aí agora ele encutiú pá morar aqui, porque alugar de mataria, né? Aí nós tamos aqui.

Entrevistadora: E aí você prefere morar aqui ou lá?

F: Aqui. No mermo lugar que eu morava.

Entrevistadora: E quanto tempo que vocês se juntaram?

F: Quantos tempo? Bota terra nisso. Num dô nem conta de falar, que ele tá com mais de... acho que ele tá com mais de 40 ano. Bota terra nisso... Só meu fi mais vei, o fi de eu mais ele, o mais véi já tá com 22 ano. O mar novo tá com 21 ano. A ôta tá com 24 ano. De pra trás, porque nós juntô depois.

Entrevistadora: E a senhora já era casada antes?

F: Nós num casô não, nós só juntô. Não, eu não casô, masiô também. Aí a muié dele morreu, ele masiou comigo.

Entrevistadora: Mas você já tinha algum filho que não era dele?

F: Não. É fi que é com a outra. Com ele, só três. Uma mulher e dois home.

Entrevistadora: Eles moram aqui?

F: Eles mora. Esses vem. Eles tarra trabaiano, aí um levou um acidente, ele vem também aí.

Entrevistadora: Francisca, aí eu queria saber, pra você me falar, o que que mudou muito, já que a senhora mora aqui desde o início, né, o tempo todo. O que que mudou muito na comunidade?

F: Uai, mudou de bom. Assim, proquê a gente faz a roça, gente planta, né, aí no tempo que a chuva corre bom, a gente planta de bom, né. Aí falta só, só mermo, é como diz, a carne, proquê a carne pobe, né?!

Entrevistadora: Normalmente a carne é o que, a galinha?

F: É galinha, a galinha bicho mata, mas é o que ela come, né. Bicho come, e a carne de gado. Agora que nós tá começano criar uma sementinha. E o peixe, condo a gente vai pescar, pega um, dois. Assim a gente rai levano a vida misturano com o feijão.

Entrevistadora: E vocês trazem carne da cidade pra cá?

F: Da cidade? Traz. Alguma vez que a condição da gente dá pra comprar, né, porque tá cara, né. Então a gente compra pedacinho e traz, né.

Entrevistadora: A senhora vai muito na cidade?

F: Vou. Nós vai tudo junto, porque nós faz assim: nós vai um mês, no ôto nós vai.

Entrevistadora: E vocês vão na cidade pra fazer o que?

F: Nós vai porque nós somo salariado, né. Aí nós vai pra pegar, né. Aproveita faz a comprinha, que o dinheiro dá pra fazer, gente faz, né, e traz.

Entrevistadora: E a senhora gosta de morar mais aqui ou na cidade?

F: Eu gosto mais daqui.

De fora: Se eu não for embora hoje, amanhã eu vem cá (mulher).

E: Vem tardezinha, moço.

F: Eu não quero morar ni cidade. Aqui tô caino os dente aqui, aqui me pretendo ficar. Eu nasci e criei aqui, gente costuma com or mato, né. Gente já acostumou com o mato, né. Gente vai no rio, né. Aí o rio é bom, né. Aí aqui eu gosto, e na cidade é só essas unha derramada, né. É como diz, eu fui nascida, criada no sofrimento, no sofrimento, e no sofrimento eu tô ino té hoje. Só porque hoje tranquilei mais, que Deus me deu a probicidade de minha idade chegar, que eu aposentei, mais eu era sofrida, ieu era da foice, do machado, da inchada, de tudo. De tudo isso. E tô ino até hoje.

Entrevistadora: Quem mais mexe com essa parte, o homem ou a mulher?

F: Aqui é or dois, mas só que os véi, é como diz, as muié tá bateno nos home longe. Alguns que é novo, os mar novo é mais do que a muié, né, mas eu, que o meu já tá véi, eu tô bateno nele longe.

Entrevistadora: E a senhora é bem mais nova que ele, né?

F: Sou, né. Eu tem que roçar, tem que tudo. Aí a partaria tá aí precisano roçar, mais cabei. Eu tem que fazer, mas eu só tô dano conta. Ele num pode, que ele é doentado, doenti, não pode fazer muincha força, aí então eu vou mexeno aí, o que eu der conta, né. O que eu não der fica por...

Entrevistadora: É na roça que vocês plantam, colhem? Quais os alimentos que mais plantam?

F: É. Nós pranta é arroz, feijão, mandioca, milho, abóba. Faz farinha, ieu mermo faço.

Entrevistadora: Como é que faz a farinha?

F: Uai, de primeiro o povo fazia era relar, né, no angico. Aí agora passô praquela foião, aí rela, né, e aí agora mais já tá teno máquina, a gente pode tomar emprestado, pode relar, né. Tá mais fácil.

Entrevistadora: Vocês não fazem, por exemplo, farinha, óleo de pequi pra vender?

F: Esses eu não faço não, é só pro consumo.

Entrevistadora: Mas tem alguma coisa que vocês fazem pra vender?

F: Tem, só que eu faço mesmo pro consumo. Pra vender eu nunca fiço não.

Entrevistadora: E pequi dá muito aqui também?

F: dá. Ixi, tem pequi demais. Faz óleo de pequi, faz sabão.

E: Mar agora num tá dano assim como darra não. Ano passado mermo quase que eles num deu.

F: Mas esse ano vai dá.

Entrevistadora: Qual é a época?

F: De agora pra diante.

E: De setembo pra otubo tá caíno.

Entrevistadora: Os pais da senhora moravam aqui também?

F: Meus pai? Meu pai morava lá na Prata, Vão do Moleco.

Entrevistadora: Os avós, a senhora lembra?

F: minha vó morava aqui, no Vão do Moleque. Tudo Kalunga. Meu avô ieu num conheci, mas eu sei a tapera que ele morava. Ele morava na fazenda (aonde zé nobe mora, cumpadi, como é que chama lá?) Buriti véi. De lá ele mudou, morava bem aí, bem aonde a senhora passou, aonde tem uma rocinha. Ele mudou praí, só que eu num conheci. Eu num conheci, eu nasci já, ele tinha morrido.

Entrevistadora: E a avó, a senhora conheceu?

F: Minha vó eu conheci. Minha vó era uma tapuiona, bonita. Cabelo igual o meu aqui. Ela morava bem aqui.

Entrevistadora: E vocês, ela, por exemplo, rezava? Era rezadeira?

F: Rezava. Minha mãe era rezadeira. Minha tia. Eu também rezo. Ieu também rezo. Eu num fui na escola nem uma vez. Eu sei de cabeça, só. Aí eu vejo um rezar, e eu fico particular, tô escutano, aí eu prendo. Aí eu rezo.

Entrevistadora: Senhora sabe um pedacinho assim, pra falar pra mim de alguma?

F: Sei, uai. Divino senhor do céu, divino consolador, consolai as nossas alma condo desse mundo for.

Entrevistadora: Normalmente são rezas grandes ou são mais curtinhas?

F: É só mais curtinha.

Entrevistadora: E vocês rezam em alguma festa?

F: Reza ni festa. Essas reza nós reza tudo ni festa.

Entrevistadora: E quando é que acontecem essas festas? Qual é o nome delas, como é que funciona?

F: Santo Antônio, Capela, que é de senhora do Livramento, São Gonçalo, na capela, que é o vão do moleque lá em riba. Tem o Santo Antônio, que nós festéja. Agora num tá festejando por causa dessa... bem aonde a senhora foi.

Entrevistadora: Agora em agosto ia ter?

F: Não, é só em junho. Já passou.

Diomar: Agosto é em Vão de Alma.

F: Vão de Alma que tem agora.

Entrevistadora: A senhora dançava sussa?

F: Dança.

Entrevistadora: Senhora também dançava?

E: Eu dançava, mar hoje faz não. Perna num dá mais.

Entrevistadora: Se tiver uma festa hoje, senhora dança?

F: Danço.

E: Essa daí dança.

F: Eu danço, bebo cachaça e tudo.

Diomar: Conhece ele por Chiquinha.

F: Meu nome é Francisca, só me chama Chiquinha.

Entrevistadora: Agripina, senhora conhece? Ela até colocou a saia da sussa, colocou na cabeça e me mostrou como era.

F: Só que a saga é pra mim ganhar, mas quem ganhou foi outro. Mas na hora da sussa, eles me chama pra dançar. Aí eu vou, danço.

Entrevistadora: Senhora gosta?

F: Eu gosto.

Entrevistadora: Dança desde nova?

F: Desde nova, desde deste tamanho e até agora. Coloca a saia, se não ranjo da outra, mas eu tem a minha e ieu danço do mesmo jeito e o pau quebra.

Entrevistadora: Toca algum instrumento?

F: Tem inturmento. Tem a buraca, tem a xonfrona, tem o negócio que eles bate, como é? Tamburina? Que eles bate, e aí pras muezada dançar, e as muié dança.

Entrevistadora: Quem toca o instrumento normalmente é o homem?

F: É. E ar muié vai dançar.

Entrevistadora: Tá com saudade das festas?

F: Ieu? Tô. Uai, 02 ano já. Aí gente dança o forró, dança o batuque, de tudo gente dança.

Entrevistadora: Essa festa acontece quantas vezes no ano?

F: Só uma vez no ano. Agora, é assim óh, o júnio, a festa de júnio tem a festa de júnio. Agora passou a festa de júnio, desse ano por acauso, agora só no outro ano. A capela tamém lá, que é o la em cima, começa em setembo, aí só no ôto setembo, se cabar a doença.

Entrevistadora: Mas quantos dias fica tendo festa?

F: Lá é mais ou meno do mesmo tipo dessa aqui, passa... é uma semana de festa.

Entrevistadora: Senhora tem, além do seu marido, família aqui perto? Irmã, tio, tia...

F: Ele tem só essa irmã aqui. Ieu? Ieu tem, minha irmã tamém no corrente, que mora lá no corrente, a ôta no Campo Alegre.

Entrevistadora: E vai lá de vez em quando?

F: Eu? Não, depois que ela mudou pra lá nunca fui não. Agora essa aqui eu vou. A do Campo Alegre nunca fui, depois que ela mudou pra lá nunca fui não. Agora essa aqui volta e meia eu vou lá.

Entrevistadora: E aqui na comunidade a senhora tá sempre assim passando na casa de alguém? Ou fica mais quietinha lá na sua casa?

F: Passo. Aqui tem vez, né, na casa aqui da minha cunhada, tem vez que eu passo é dias sem vim aqui, porque eu vô lavá roupa, vô mexer com menino, é assim.

E: Não tem vergonha que ela conta. Tem vez que passa é mês. Agora o meu irmão quando ele ta aí, todo dia... ele num drume aqui, mas todo dia condo eu levanto, ele tá sentado aí.

F: mas só que é assim, quando ele sai, precura, se quiser falar a verdade.

Diomar: quando ela não vem, a menina vem, né?

F: Até duma hora dessa pra mais tarde eu tô aqui mais ela, aí eu vô mimbora, aí sevelo e vou embora. Mas na hora que ele tá, eu tô fazeno ôtras coisas lá, ele vem, mas a hora que ele sai, eu...

E: Na hora que ele sai, ela vem. Agora até a menina eles tá tirano ela de mim.

F: Ieu não.

Entrevistadora: Que menina?

E: a menina neta dela.

F: A neta dela. Eu num tô tirano não, porque pra onde ocê vai, carrega ela. Uá, eu nunca empatei, né cumpade? Eu nunca empatei. Ela leva ela pra onde ela quer.

E: Ocê não, mas João já brigou. E eu falei pra ele, falei ocê tirar ela mim, ocê vai lascar.

F: Ela vei aqui...

E: Dela no colinho, e eu arqui, homi.

F: É já, Júnio.

E: judano os avô com ela aí.

F: Ela ajuda com ela, ela compra as coisa pra ela. Já é mocinha.

E: É uma que tá lá.

F: Já tá quase mais do que eu.

Diomar: Aquela pequenininha?

F: Ela já tá quase mais do que eu.

E: Aquela ali...

F: Agora mermo ela comprou celular pra ela.

E: celular dela foi mais caro que o meu, que o meu foi 120 e o dela foi 250.

Entrevistadora: A senhora que comprou pra ela?

E: É.

F: Vai passar é aí mermo?

Diomar: Não, nó tá de pé, a mota tá lá.

F: Então eu já vou rompeno.

Entrevistadora: Muito obrigada, Chiquinha. Gostei de conversar com você!

F: Pois é, ieu também gostei.

De fora: Cês vai passar lá, né? Não sei se eu vem cá hoje.

E: Hoje cê não vem não, que que hora cê vai saino daqui, cês tão quereno embora hoje.

De fora: Não, mar hoje não vai não. Armaria, daqui lá no formigueiro tá longe.

F: Arrumar minha mota.

DE fora: não, mãe, botar seu peso pra lá.

E: O que isso aí?

De fora: vai embora na lona, chei de trem.

Entrevistadora: ah, Chiquinha, antes de você ir, deixa eu tirar uma foto sua?

F: Num tô preparada. Eu tô desarrumada.

Entrevistadora: Não, tá linda. Pode ser sentadinha aqui.

F: Oxe, chô vê. Tô linda!

F: Mar ocê, júnio, deixa minha bolsa cair. Ocê que vai lavar ela, viu.

E: Onde cê ranjou esse bolsão? Que cê passou ou não passou com ela?

F: Com tanto de coisa? Banana que me deu, é...

De fora: ôh, tia Lora, a bolsa dela tá pesano mais que uns 100kg.

E: Cuidado na ladêra!

Entrevistadora: Ela chegou e a gente nem terminou. Nem lembro qual foi a última coisa que eu perguntei pra senhora.

E: Eu num tô lembrado mar nada, ficou aí piriririr piririr.

Entrevistadora: Perguntei dos pais da senhora? Perguntei, né?

E: Perguntô.

Entrevistadora: Vou perguntar assim: senhora lembra de alguma história que eles contavam, que antigamente aqui tinha escravidão?

E: eles contava que tinha, que tinha o escravidão, um povo sofrido demais. Falava.

Entrevistadora: E diziam o que disso? Eles viam?

E: Deles disse que viu, ôtos chegava de ver, ieu mermo, eu falo mermo, eu quase que alcancei a escravidão, porque naquele tempo o povo vestia assim, sentar pá fiar. Eu merma fiei muintchas vez. Fazia coberto, fazia roupa.

Entrevistadora: De graça?

E: Uá. Calçado. O prumero calçado que eu calcei foi desse... foi de couro. Num tinha. Eu fiz, cortei o couro e fiz pregado. Só num podia deixar no chão que cachorro comia.

Entrevistadora: Mas isso de fiar que a senhora falou, era de fazer roupa?

E: É, fiar, fiava os caroça do algodão, batia, fiava, no velava, fazia as quarta de linha, aí agora ia urdir pa tecer po mode depois de tecer, cortar pra fazer roupa pra...

Entrevistadora: Mas fazia pra senhora mesmo, não era pros outros não?

E: Fazia pra mim e vendia também.

Entrevistadora: E a senhora aprendeu a fiar com quem?

E: com minha madrinha, que eu fui criado com a madrinha minha, ela me ensinou fiar e eu preendi. Prendi tecer pano e tudo. Agora não que eu tô ruim da minhas perna, que é destroncado.

Entrevistadora: Ah, a senhora machucou o pé?

E: É, destroncou, tá aí a junta dele aí pra fora.

Entrevistadora: E não foi no hospital não?

E: Uá, meu irmã num me levou.

Entrevistadora: Quando que foi que aconteceu?

E: Ih, acho que tem mar de um... tá pra inteirar quase uns 10 ano já.

Entrevistadora: Mas consegue andar?

E: De burduna. Condo dá volta nova, ele dói. Aí ele licha e tudo, né.

Entrevistadora: E na época a senhora não foi no hospital?

E: Fui não. Ele num me levô. Carro aqui, uh... carro é difícil aqui, eu vou falar. Carro aqui é mais difícil do que do ôto lado.

Entrevistadora: Como é que as pessoas faziam pra ir pro hospital?

E: uai, tinha vez que ia era na rede, eu mermo conheci muita gente carregano o doente pra Arraia, levano na rede.

Entrevistadora: A senhora já precisou ir assim?

E: Graças a Deus não. Graças a Deus tô dessa idade, nunca... eu conversano mais a menina aí, nunca copei cama de hospital, graças a Deus. Quando eu ento lá a carne do corpo far tudo é assim, tamém na hora que eu saí de lá...

Entrevistadora: Senhora tem medo de hospital?

E: Ieu tem. Eu tem medo. Nunca fui não. Se precisar, eu vou, mas só que pra me internar... não quero não.

Entrevistadora: Então normalmente aqui a senhora faz algum, assim, alguma folha de remédio?

E: Eu junto aí um bucado de remédio aí, ranco aí e cozinho, ôtas da hora eu boto na pinga e bebo e vô rodano.

Entrevistadora: Na pinga?

E: É. Só que também é assim, a pinga... mas eu assim, se eu achei, bom. Se não achei tamém... é pouquin. E agora essas pinga que tá teno agora eu num bebo, se não for 51, aquela caninha da roça, essas ôta... só pá dá uma esquentadinha, a gente tá aí triste, aí tem hora que ôh... bebo um tiquin, alegre, né? Mas por mode ficar de fetio, nem ni festa.

Entrevistadora: Aqui a senhora planta?

E: Prantava. Tinha esse quintal aqui, os menino mermo viu meu quintal aí, era chei de mandioca e mi.

Entrevistadora: O que aconteceu?

E: Uai, mode do ano passado pra cá eu limpo, ieu mermo é que capino. É ieu. Tem dia aí que já viu eu capinano aí. Limpo meu quintal tudin e pranto, mas de certo tempo pra cá, de ano retrasado pra cá, eu pranto mi, ele vem bom, pendoa, mas num dá uma espiga.

Entrevistadora: Antigamente dava?

E: Dava e era bom. Era abróbora, era melancia, era batata, isso tudo eu tinha aí. Mandioca, mandioca ainda tem esses pézin que cê tá veno aí, mas é tudo é mandioca doce, mas só que não tô enxugano mais, que mandioca réa antiga demais, já num presta. Hoje que eu num tô trabaiano mais, ieu tem vontade de trabaiaá, corage eu tem de trabaiaar, mas num guento mais, as força vai ficano... tem que cuidar, né. Falei "não", eu num tem fi pra criar, minha fia mora longe de mim, o que eu tem dá pra mim passar. Eu num passo preciso fome na minha casa.

Entrevistadora: Senhora também já dançou muita sussa?

E: Ixi, eu era do forró. Eu largava o forró só por mode sussa. Eu gostava mais da sussa. Já tá com uns 03 ano já que eu num danço mais forró nem a sussa nem nada, que do tempo que destranquei o pé pra cá cabô.

Entrevistadora: Mas a senhora, assim, quando voltar a ter as festas, a senhora vai pra assistir?

E: Vou. Eu já fiz festa muincho. Essa festa de Santo Antônio aí eu fiz ela três ano, lá no corrente. E eu ia pra Cavalcante, comprava as coisa, comprava... ieu dava janta, ieu dava o tira jejum pro povo no dia de minha festa, dava o armoço, dava a janta, dava a bebida. Na hora do forró, inté o dia amanhecer, a bebida ficava na mesa. Nesse dia aí ôh. E era primero de Deus e eu, que eu gostava de ficar festa era sozinha, porque se sauu bom, era eu, se saiu ruim, era eu. Num fico por conta de fulano não.

Entrevistadora: Mas a senhora fazia toda comida, tudo?

E: Tudo. E era banquete que sobrava. Comprava era a vaca, mandava botar tudo.

Entrevistadora: cozinhar, tudo era a senhora que fazia?

E: Era. Eu tinha as cozinheira. Tinha uma comade minha acolá, a muié... aí vem as companheira, junta tudo, aí resolve. Ai a dona da festera mermo é só por mode administrar minhas coisa.

Entrevistadora: E a senhora também reza igual a Chiquinha?

E: Não, ieu num rezo não. Eu, a rezinha minha é só mermo pai de norte na hora de deitchar.

Entrevistadora: E por aqui tem parteira também?

E: Tinha... .a comade minha ali era partera. Era e é, porque agora é que num tá, ar muié hoje tá teno menino hoje é na cidade.

Entrevistadora: Mas antigamente ela era?

E: Era.

Entrevistadora: Qual é o nome dela?

E: Teresa. Ieu mermo eu peguei menino, peguei menino três vez.

Entrevistadora: Foi? E a senhora deu conta?

E: Oxente, nesse tempo eu tava nova, né.

Entrevistadora: E como é que era? Tinha uma pessoa grávida e a senhora ia lá.

E: Mandava atrás de mim, eu ia lá. O menino nascia e eu pegava.

Entrevistadora: E tinha que ter algum jeito? Tinha que saber alguma coisa?

E: Fé em Deus.

Diomar: das partera aí que sabe mais do que lá no hospital. Eu mermo fui pegado assim, de partera. Foi na roça.

Entrevistadora: A senhora fez umas três?

E: Três, eu peguei três. Tudo os três tá aí ó, homão aí.

Entrevistadora: Senhora ainda vê de vez em quando?

E: Eu? Já perdi. Já perdi o contato agora, o contato agora é só mermo pá ficar quieto.

Entrevistadora: Deixa eu perguntar outra coisa pra senhora também. Me contaram que aqui antigamente tinha índio. Senhora lembra de alguma história assim, que sua mãe, seu pai contavam?

E: Não, tinha índio, eu vi. Eu cheguei a ver. Mas só que eles num mexia com ninguém. Passava, eles chegava nas casa assim pá malinar. Se o dono da casa brigasse, aí ele atacava a pessoa pá matar com frecha. Eles tem a frecha. Aí se não brigasse, eles num mexia não.

Entrevistadora: Gente... e eles malinavam fazendo o que?

E: negócio de galinha no pulero, comida que cê deixava assim no giral, eles comia . Eu merma botava muita comida, porque eu... minha bisavó é dessa família, minha bisavó era.

Entrevistadora: Então a senhora chegou a ver...

E: É.

Entrevistadora: E eles malinavam no quintal da senhora também?

E: Eles num mexia comigo não. Eu via o movimento deles, eu conversava com eles "ôh, meus cumpadi, não mexe comigo não". Ficava calado. Deles que ria, mais eles num mexia comigo.

Entrevistadora: E como é que eles se vestiam? Tava com roupa, sem roupa?

E: deles que a gente via era vestido, ôtos nera não, peladão aí. Mas eu vi eles muintchas vez, mas eles não mexeu comigo não.

Entrevistadora: E eles moravam aqui perto, será? Ou ficavam andando por aí?



E: Uai, ieu num sei, ali do ôto lado tem um curral vei lá, que era aldeia deles. Aqui mermo foi demorano, ieu mermo vi saco de panela véa aí.

Entrevistadora: Mas isso tem muito tempo?

E: Tá com muito. Tá aqui véi já.

Entrevistadora: A senhor atem alguma religião?

E: Religião de?

Entrevistadora: A senhora acredita em Deus, em santos...

E: Ieu sô católica. Eu sou. Toda coisa minha "ôh, meu Deus" e minha nossa senhora, senhora do livramento. É tudo quanto é santo.

Entrevistadora: Senhora reza?

E: Rezo, pai de nosso. De que ôtas reza eu num sei, né, mas ieu rezo pai de nosso. Eles têm me ajudado e é de ajudar enquanto eu for viva.

Entrevistadora: Ali é o que? Pertinho da cama?

E: Ali é do divino pai eterno. Eu fui lá na igreja dele.

Entrevistadora: Onde fica?

E: Lá pra lá de Goiana.

Diomar: vez em quando sai daqui, vai de pé, vai lá onde nó mora.

Entrevistadora: Senhora vai a pé pra lá?

E: Vô. Agora mermo pro Santo Antônio eu tarra lá. É só porque ocês tava pá rua. Dia que Onestina chegou da rua, já tarra lá.

Entrevistadora: E me conta mais uma coisa, como é que foi a infância e a juventude da senhora, foi boa?

E: Uai, pra mim tranqui graças a Deus, foi boa.

Entrevistadora: Como era? O que a senhora costumava fazer quando era criança?

E: Era malinar, brincar, fazer rôpinha de boneca, essas coisa. E depois que já grande, era cabo de inchada. Fui criado no cabo da inchada, ieu roçava, depois que eu tomei conta da minha pessoa, ieu mermo fazia minha roça. Roçava, só o serviço da roça que eu num fazia, era só pra derrubar. No mais, tudo. De cerca arriba e abaixo tudo eu fazia. Quando os ôto cuidava da roça deles, a minha já tarra prantada, que eu prantava roça era de novembro. Uê, já tarra acabano de prantar, ainda ajudava eles ainda.

Entrevistadora: Então a senhora acha que a juventude de hoje tá muito diferente? A senhora vê os jovens fazendo o que a senhora fazia?

E: Ram! Ieu falo mermo pra senhora, ieu tô véa, que meus ano tá aí, né. E eles chegan cada vez é mais, mas eu num subo nesses serviço, se eu tivesse aguentano firmeza com a pé, pá trabaia num me troco eu que tô béa por esses muincha nova que eu vejo por aqui não. Troco não.

Entrevistadora: O que a senhora vê que mudou? O que eles fazem hoje em dia?

E: Porque eles quer... capina um tiquin "ai, tô cansado". Aí num vai na roça, aí já vai precurar... "ei, tô com a cabeça doeno", "tô com...", não, ieu, graças a Deus, ieu de dor que eu sinto é que eu fiquei ruim das perna. Eu num sofro dor de cabeça nem nada. Eu num senti dor de dente, meu dente num doeu. Toda hora cê vê um "ai, ai ,ai ai". Eu falo, tem dia que eu me zango aqui, eu falei "diexo, homi", ieu num me troco essas novata por eu que tô véa não. Faz é drumi de dia, drumi, comer, deitchar, drumi de dia.

Entrevistadora: eles ficam mais aqui ou eles gostam mais da cidade?

E: eles gosta mais da cidade que aqui, porque aqui trabaia e lá é serviçin leve mermo, serviçin de... muita coisa diferente mermo. Ieu mermo minha fia foi criado aqui, criado no cabo da inchada, nem ela quer vim pra cá. Ela foi lá ela num tinha nem 15 ano quando ela foi pra Brasília.

Entrevistadora: Ela foi morar sozinha?

E: Ela foi mar o padrin dela. Padrin dela tarra lá, trabaia lá, por lá ela ficou. Então nem..

Diomar: Nunca vei qui não?

E: Ela? Ela já vei aqui na casa de João uma vez, mas também ela num escolhe a serviço também não. Agora mermo ela trabaia na firma.

Entrevistadora: E ela te deu netos?

E: Tem 04. Condo dá saudade, eu vô. Bisneto eu já tem 05. Tudo lá. Hora que dê saudade eu vô pra lá, fico lá um mês, dois, e aí eu vem mimbora. Num guento não! Não mas esse negócio de ficar óh trancado, ainda mar agora que a morada dela é prédio. Não... ieu num tô lá porque eu liguei... em fevereiro ela vei em Arraia, eu tarra lá em Arraia, ela veio. Falei pra ela, eu falei "em junho eu vô pra lá". "Não, mãe, cê vai não por mode a doença". Cê não vai não. Falei tá bom.

Entrevistadora: Ela tem quantos anos?

E: Não, os ano.. capaz que ela tem mais de 50 ano.

Entrevistadora: Então os netos da senhora já são crescidos, né?

E: Cada gaiolão. Tem um que mora lá pro Rio de Janeiro agora. Vai espaiano a geração assim. Ieu tô aqui mermo por servegonhiça minha, que ela vei me buscar umas três vez.

Entrevistadora: A senhora não quis ir?

E: Por mode o irmão aí, que só dois irmão que tem de parte de mãe sou ieu e ele, falei vou não. Eu fico lá, ele num tem notícia de mim, eu num tem notícia dele, por isso num vô não, vou ficar lá perto dele. Uai, aqui é bom demais. É sossegado. Cê deita de pé espaiado, num deitcha com medo não, aqui é tranquilo.

Entrevistadora: Obrigada, viu? Adorei conversar um pouquinho aqui com a senhora.

E: É, eu ouvi falar... João falou pra mim que disse que Dime tinha ido buscar essa muié, "não, ele vei aqui", falei " ele já chegou com ela?". Muito obrigada senhora.

Entrevistadora: posso tirar uma foto da senhora também?

E: uai, meu cabelo como é que tá. Ô cabelo! Cê tá feito muié de Jaile. Na festa de Santo Antônio, ieu sentada ali naquele barraco de João, com o copo na mão, ela vei de lá pra cá, aquele purrancho de poeirinha tarra rebuçado de novo, aí tô lá sentado bem assim, e ela vei de lá. "não, num tira não que eu tô desarrumado". Tirô, e eu com copo na mão, com a pernín cruzado assim e a ôta assim, e uma banana que Justininha me dado. Não, com a banana aqui assim e ela tirô. Seu nom?

Entrevistadora: Nathany. Quem sabe um dia eu volto pra curtir a festa de vocês!

E: Quem sabe. Santo Antônio ajuda que vem, né. Que volta!

Entrevistadora: Fica com Deus!

E: Amém, vai com Deus também. Muincho obrigado.

## **Participante VIII - Otávia, 60 anos.**

O: Faz der dia de reza como que era mar não.

F: Era muito chuvoso. E hoje a chuva...

O: Mas apertadamente era obrigação primero era reza primero, pá depois forró. Hoje nem forró, nem reza, nem nada.

F: Pro causa da doença. Ficava quato, cinco dançando aí. Aí quando chega o carro aí... larga o carro ali, já solta.

O: Mas um taca dento da igreja...

F: O tempo mudou, proque de primero era muito chuvoso e hoje a chuva tá muita e tá pouca, porque nem os córguin num tá existino água.

O: Aí, tem esse pedaço aí.

F: agora a pessoa tem que avexar pra prantar a roça pá apoveichar a chuvinha que tem, um poquin que tem. Esse aí que eu quero saber.

O: De novembro pá dezembo. Janeiro a última pranta.

F: Esse ano a chuva vai ser cedo. Tô avisano cas da chuva cedo.

O: Vai nada, homi.

F: E vai ser ano de muita fartura se o povo arrochar, porque as árvre tá tudo carregada. Tem que arrochar pra aproveitar a chuvinha que tem, num é?

O: Prantar cedo quando é na época da chuva, aqui prantô cedo e já tá morreno. Se prantar tarde, é a merma coisa.

Entrevistadora: Eu tava até perguntando pra dona Lorianana, falando assim, né, como era a juventude dela, como é hoje.

O: Mudô. Hoje eles espera assim: vamo prantar novembo, pranta novembo, e não tem chuva. E às vez dezembo, janeiro é que vai chover lá pa dia 15.

F: Reza, di primero, todo mundo prexistia na reza. Hoje é poucos que sabe um pé de reza, né. Hoje ar mocinha, na hora de prexistir na reza, vai esconder, namorar, e aí o que? Num prende nada, né. Tem que prender, né não, cumpade? Tem que todo mundo tá ali... óh, igual. Muinchos aqui, quando nór vai nesse festejo aí, eu fico lá no barraco, muinchos fala assim "ah, por que que Chiquinha não preexiste na reza?" E eu falo "ocês quer saber o que que é?" Proque quem tá particular sabe mió que de quem tá lá. Eu, bota... coloca eu pra rezar, eu num sei assim a reza dos mar véi, do começo, mas as reza pequena bote eu pá rezar, e quem fica lá ouvino vamo ver se reza igual eu rezo. Num sabe, e eu sei proque eu tô de lá, tô particular, tô ouvino os pé da reza tanto.

O: As reza de minha mãe eu sei todinha. Todo ano, dia 08 de dezembo tem a reza. Hoje tem um ano que ela é falecida, minha mãe. Às vez assim, duas, três, vou contar num dô conta.

F: Minha mãe era rezadera, minha tia, o tio dela, como é que é... meu pai Matheus. O avô dela era rezador.

Entrevistadora: Até hoje você sabe?

O: Um poquin. Como ela é falecida, eu lembo de alguns... duas.

F: E as fia dele tudo era rezador, só que uma faltô agora esse mês, nesse mês ela faltô, minha prima. A ôta tá aí, mar ela reza. Ela é chamada em todo lugar pá rezá.

O: É doído. Hoje ieu num tem a minha mãe, num tem minha tia Helena, que é fia de meu avô, que é Matheus, não tem minha tia Helena que é fia de vovô Matheus, num tem minha mãe...aí, por esses mei de mundo aí, eu só tem pai.

Entrevistadora: Qual é o seu nome?

O: Otávia da Cunha Sousa.

Entrevistadora: É parente?

O: É minha prima.

F: Sobrinha.

Entrevistadora: E o pai da senhora mora aqui?

O: mora, lá onde eu moro lá, na bera da Prata.

F: O pai dela é primo meu, primo primero.

O: Meu pai reza.

Entrevistadora: Mas quem era rezador era o avô?

O: Era o avô, era o pai de meu pai, mas ele sabe também. Meu avô sabia, e meu pai e minha tia também, que é Marina, que é mais convidado aqui qualquer lugar pá rezar.

Diomar: eu tem um ali que até que sabe. É jovem, mar sabe, o Kauan.

O: Uma muiezona alta.

Diomar: Kauan é bom pá rezar, viu?

F: Mar ele sabe mermo, ele é bem estudado.

O: Se minha tia Marina, que é fia de meu avô Matheus sabe rezar, a França ainda sabe mais, a fia da Marina.

F: Esse aprendeu, esse aprende. A mãe sabe.

O: Essa daí reza mermo. Se cê vê ela rezano assim, quereno tirar inté ouvido, rezano assim.

F: Cê tava lá hora que ela mandou rezar, da reza que eu sabia que ela mandou rezar.

F: A reza que ocê mandou eu rezar...

O: Ela num perguntou por ela não.

Entrevistadora: Perguntei, ela fez um pedacinho.

F: A reza que iô sabia, aí eu fui e rezei pra ela um pedacin.

O: Ah, meu Deus. Reza essas rezão é ruim, agora eu só num rezo uma toda porque era pra eu ter ido embora mode meus fiotin.

Entrevistadora: Não quer rezar um pedacinho?

O: Não, ieu tem que rezar e oferecer. Dois pedacin num...

Entrevistadora: E se for tudo?

O: Aí deu. Reza tem que ser cumprido. Tem que começar prumero o terço, pra depois resultar na reza.

---

### **Diálogo solto**

Diomar: se tiver com medo, né?

K: É. Aí gente faz essa reza pá, é porque é anjo da guarda, aí num faz efeito.

Diomar: nem eu sabia dessa.

K: Foi minha vó que ensinou. Meu anjo da guarda que anda junto comigo, ajuda a vencer o batalhão...

Diomar: Cê num quer que eu leve a mochila procê não?

K: ajuda a vencer o batalhão... pera aqui. A água tava... meu anjo da guarda que anda junto comigo, ajuda a vencer o batalhão dos inimigo, ajuda a vencer o batalhão dessa presença, em sete ano andei na procura do bom jesus, agora segue grudado na santa cruz, cinco cravo, cinco rosa, cinco flor de jardim que essa oração rezar cinco vezes na quaresma eu vou me encarnar, pro inferno não irá, porque do paraíso sempre aberta estará pra pequenos e grandes do quinto andar. Rezo e ofereço bendita santa cruz, a intenção do anjo da guarda é ter sempre bom jesus. Se tiver, andano, pode virar o pescoço não, tem que ser todo o corpo. Aí pode ir, que não acontece nada. Demorei um mês pra aprender.

K: a água não é fria, fogo não tem calor do divino espirito santo que lhe deu essa dor. Aí fala três vez, aí com o pano molhado ou então uma rama.

---

## **Participante IX – Liduína, 60 anos; Participante X - José Marques, 64 anos.**

Entrevistadora: Mas aprendeu com quem? A senhora aprendeu com os seus pais?

L: Cabeça mermo. Vejo os ôto rezano.

Entrevistadora: Então não foi sendo passado pela mãe da senhora, vô...

L: Não, foi não. Escutano os ôto rezano, gravano só aquilo, né, só naquilo ali, aí... e aqui num tem rezador, agora que padre deu pá de vez em quando vim aqui, né.

Entrevistadora: Aqui não tem não?

L: Num tinha, vinha na capela, alguma vez na salina que vinha, né. Então aqui os festejo quando tinha, tinha que buscar rezador de longe. E aí agora enton as pessoa do lugar tem que fazer capricho, fazer chamada de rezador de longe pra vim rezar. Aí agora todo ano até aquelas tradiçon, né, aí então as pessoa precisa. Eles num vai fazer as festa só por, num vai fazer a festa num é só pra aproveitar, dançar e tudo, a gente pensou nele, né. Tá pensano é nele. Então a gente tem que... os ôto vai falano, a gente vai agravano o que a pessoa tá falano, pra aprender, proque aí já não precisa, no dia que não ranjar quem vem, a gente já sabe já ao menos os pé que a gente sabe, a gente vai falano, aí num fica por... né?!

Entrevistadora: Os jovens hoje não sabem muito, né?

L: Num quer não.

- - Negócio de tá fazeno folia é pouco que sabe, é pouco que sabe. Só os mais vei mermo.

Entrevistadora: Como é o nome de vocês?

J: Liduína e José Marques da Conceição.

Entrevistadora: E a idade?

J: Eu sou de 66, tô com 40...

L: E eu sou de 62.

Diomar: Liduína já é aposentada.

J: É.

L: Sou.

Diomar: Ah, não. Aposenta com 55, né? Então cê tá com 59 ano.

L: O ano que vem eu passo pra 60 ano.

J: leu tô com 64.

Entrevistadora: E vocês são kalungas mesmo?

J: Somo, nascido aqui.

L: Foi, nós foi tudo nascido e criado.

Entrevistadora: Aqui no Vão do Moleque?

L: É.

Entrevistadora: E os pais também?

J: Ela foi nascido do ôto lado do Paranã.

L: Eu fui nascida do ôto lado do Paranã, mar depois que eu casei, eu vim me embora praqui, tô morano aqui até hoje.

Entrevistadora: Do outro lado do Paranã é Tocantins?

L: É minicípio de Monte Alegre. Eu morava lá, até com a idade de 16 ano, aí casei, mudei pra cá.

J: E eu fui nascido aqui, desde o nascimento.

Entrevistadora: E vocês vão muito à cidade?

J: Vamo, todo mês nós vamo.

L: Vamo, todo mês nós vai.

Entrevistadora: Vocês aproveitam pra fazer o que lá?

J: Na cidade vamo comprar o jeito de comer, o café, o feijão, o arroz, que arroz ainda temo um pouco de arroz veí ainda, marré pouco.

L: Só um poquito.

Entrevistadora: O que vocês plantam ainda aqui pra consumo?

J: aqui é o feijão de corda, é o arroz, o mi...

L: Mar nem isso tá dando mais que a chuva...

J: Esse ano mermo...

Diomar: esse ano aí eles perdeu uma roçona aí de arroz.

J: Essa roça que cês passou aí...

L: essa roça que ocês passou dento dela aí... tarra chei de arroz aí, mar num cuiemo nem um cacho.

J: Mandioca... prantei aí, mas nem cresceu num cresceu.

L: aqui é mais mermo a mandioca e o arroz. Nem mi num tá dano.

Entrevistadora: E vocês aproveitam a mandioca pra fazer o que?

L e J: Farinha.

L: Mar assim mesmo até essa num tá vigorano não. Tem hora que coisa, mandioca faia tudo, fica pé aqui, pé acolá, morre tudo.

J: Por causa da chuva.

Entrevistadora: A senhora faz farinha?

J: Nós far os dois.

Entrevistadora: Como é que faz a farinha da mandioca?

J: Ranca a mandioca, descasca, lava, rela, seca. Ó o forno aí, óh. Óh o rodo aqui, óh.

L: Mas é só mermo pra comer mermo.

Entrevistadora: Não faz pra vender não, né?

L: Não, nunca fizemo não. Nós relava no angico, agora num tá ranjano...

Entrevistadora: Isso aí é o que?

L: Tapiti.

Entrevistadora: Vocês que fazem?

J: leu que faço.

Entrevistadora: Isso aqui é feito de que?

J: de umas tala que vem.

Diomar: de primero fazia era de tala de buriti.

Entrevistadora: Aí é só passar a mandioca aí?

J: Ali é a massa.

Diomar: Aí dispindura e seca.

L: Bota a pedra em riba, põe a gongorra, põe a pedra em riba.

J: Aí põe a gongorra e seca, aí agora torra.

Entrevistadora: E aí tem tempo que não tá dando pra fazer?

J e L: Tem tempo.

L: Aí agora eu duici da coluna, né, e aí agora num guento tá... aí o dia que fico fazendo muincho exercício...

Entrevistadora: O que aconteceu com a coluna da senhora?

L: É, peso.

Entrevistadora: Foi ao médico?

L: Ah, já fui. Fumo várias vez.

Entrevistadora: E num resolve não?

L: Rum! Que dia! Vai diminuino assim, quando eu paro de pegar peso. Quando eu paro unr dia de pegar peso, aí eu vou controlano, mas se eu continuar pegano peso todo dia, de vez em quando, aí quando eu termino, já tô se veno de novo.

Entrevistadora: Mas aí o médico passa remédio?

L: passa, passa remédio. Bebo remédio e nada.

J: Cê vei da rua, Dimi?

Diomar: É, eu cheguei... eu vim ontem trazer ela.

L: Carreguei peso demais. Eu tive seis fi, foi mais que eu tive 11 fi, mas que deus deixou foi seis. Aí desses seis fi criei esses fi tudo na roça, na inchada. Aí depois os fi saiu tudo, já vei um punhadin de neto, aí de volte e meia vai embora pra lá estudar, quandé na hora já vem tudo pá riba de mim, ô menino!

Entrevistadora: Senhor acha bom?

L: Uai, eu acho bom, mas os diacho dos neto hoje num quer saber de ajudar ninguém, tá tudo preguiçoso, né, e quando a gente acaba, manda menino fazer as coisa, o menino num quer fazer. E Aí tem hora que a gente até que vai perdeno a paciência "não, vai embora pra donde tá seus pai pra lá. Vem pra cá cês num quer me judar". Tem hora que fica, fica, fica, eles vai embora. Com povo vem de novo.

Entrevistadora: Mudou muito, né, dona Liduína? Antigamente não era assim.

J: Antigamente criava tudo na roça.

L: Chega os neto, um neto num quer barrer uma casa, um neto num quer rastelar um terrero, um neto num quer lavar o prato. Um pego a vasia, tiçou pra lá, ôto pegou ôta vasia, chujô, tiçou pra lá, ôto pego ôta, sujou, tiçou pra lá. Aonde que eu sozinha, já da idade que eu tô, dô conta?

Entrevistadora: E eles ficam fazendo o que?

L: Eles? Uá! Atarrano, brincano. Num quer saber de ajudar em nada.



Entrevistadora: Mas eles moram onde? Na cidade?

L: Uns mora pro Campo Alegre, ôtos mora cá pro Campo Alegre, ôtos pro Monte Alegre. Ôto ni Alto Paraíso. Os de lá de Goiana, esses daí só uma que já vei aqui só uma vez. A metade desses daí é criado é aqui mermo, mar é porque foi embora pra lá pra estudar, mar eles num queta lá não. A metade já largou até o estudo pra voltar pra cá, agora mermo tem um aqui. Agora de noite que saiu, que foi drumi ali ni Erli.

Entrevistadora: Mas tá morando aqui com vocês?

L: Uá, tá aqui. Chega aqui...

Diomar: Qual é o que tá aqui?

L: É Leodin.

Entrevistadora: E por que que ele voltou?

J: Ele voltou dizendo ele que gosta daqui.

L: Dizendo ele que não acha bom lá não, que acha bom é aqui. É que aqui come o tempo e a hora, né. E lá não é bem assim, aqui qualquer coisinha...

J: Lá tem que trabaiair.

L: Lá tem que trabaiair pra poder comer, e aqui só comer e num arrocha. Agora tá trabaiano aí, ajudano o avô dele roçar um roçado aí, pra jogar capim.

Entrevistadora: Esse é filho da senhora?

L: É neto.

Entrevistadora: E vocês gostam de ficar mais aqui ou na cidade?

L e J: Eu gosto mar é daqui. Aqui é mais sossegado.

J: A cidade pra eu e ela assim, que num tem estudo, é mió aqui, prantano mandioca, ôta coisa e vai vivo.

Entrevistadora: Vocês estão casados há quanto tempo?

J: Desde 79.

L: Nór tá com 42 ano de nór casado.

Entrevistadora: Teve cerimônia assim nesses festejos que vocês fazem aqui de casamento?

L: Nór casamo nos Campos Belo.

Entrevistadora: E das festas que tem aqui, você participa, reza lá?

J: Participa.

L: Participa. A festa que eu mais eu rezo é aqui em casa, aqui no festejo aqui do ôto lado, na salina. Na capela eu já rezei só uma vez.

Entrevistadora: A salina é o que?

J: Festejo também.

Entrevistadora: Vai mudando... tem vários lugares diferentes?

L: Tem. No Campo Alegre... na capela porque vem o padre, celebra a missa, né? No Compo Alegre tem o padre que vem celebra a missa, aí, marraí na salina alguma vez vem, ôtas vez num vem, aí a gente tem que reza a reza mermo que gente reza cá, né.

Entrevistadora: A senhora dança sussa?

L: já dancei. Agora coluna num...prejudicano.

Entrevistadora: Mas dançou muito?

L: Uai, eu gostava demais, e até hoje ieu adoro um batuco.

Diomar: Ela toca aí.

L: Tem hora que as perna chega coça, mar como é que faz?

Diomar: Entregano a Liduína aí.

L: Dô uma volta lá, já tô com as perna...

Entrevistadora: Tá te entregando, dizendo que a senhora toca.

L: Toco. A buraca eu bate a buraca e bato a caixa também. Por acá hoje que ninguém tá bateno mais, né? É porque num tem aquelas pessoa que sabe pra ajudar a gente. Hoje nór mexe mais é com a caixa e tumbor de rabo.

Entrevistadora: Vocês mesmos que fazem a caixa, que fazem a buraca?

L: É a gente mermo daqui que faz.

Entrevistadora: E aí nesses dois anos de pandemia não tá tendo festa...

J: Num tá tenho festa não.

Entrevistadora: Vocês estão sentindo falta?

J: Tamo sentino falta. A folia todo ano tem e agora tá com dois ano que num tem. Aqui já tá com três ano, né, Dimi?

Diomar: É uns três ano.

Entrevistadora: E os pais de vocês também moravam aqui?

J: Pai morava.

L: Minha mãe morava bem aqui, óh. Nór mudou pra cá, aí ela veio. Numa ôta ali. Meu pai morreu ainda do ôto lado, antes de eu casar.

Entrevistadora: Mas todos também eram kalungas?

J e L: tudo era kalunga.

Entrevistadora: e das histórias que vocês ouviam, tem algumas pessoas que me contam que os avós, os pais falavam que viam índios por aqui, escutava.

J: via, demais. Tinha.

L: Eu vi minha mãe contano que disse que, que eu mermo num conheci não, né.

J: Ieu mermo levei muinchos carreira de índio.

L: Ela falano, ieu mermo num conheci não, mar minha mãe falava pra mim que tinha muitos índio, que quando eles fazia a roça, tinha hora que eles ia pá roça, armava arapuca pra pegar passin de pena pá comer. Eles dermanchava a arapuca, ôta hora quando chegava lá, eles já tinha pegado os passin que tinha na arapuca já tinha pegado. Tinha vez que as pessoa chegasse que disse que se xingasse, aí disse que eles corria atrás pra matar com a frecha. Ela contava pra nós, mas eu num cheguei a ver.

J: Nór num chegamo a ver não, nór temo um irmão, sabe quem é Juscelino Pé Branco, Dimi?

Diomar: cê fala da Prata? Não, mar eu já ouvi falar.

J: Eles mataro o irmão dele por mode arapuca. Aí eles pegaro, armaro uma arapuca, e aí eles foi oiá, tinha tirado os passo dentro da arapuca, aí o menino xingô. Xingô e eles pegou o menino e matô. Matô o menino.

L: Eu conheci só um índio, mas depois que eu já tinha casado, que o irmão desse marido meu tinha ido lá pá cidade de Goiana, porque quando ele veio de lá, já veio... esse índio já veio mais ele. Aí conheci só esse índio.

Entrevistadora: Que foi?

J: a caranguejeira parece.

L: Conheci aqui no sertão, mas também eu conheço eles mas na televisão, depois que deu pá ter televisão, né, que eles sempre quando eu vejo a arremessa que eles passa na televisão, que eu conheço. Pessoalmente foi só isso mesmo. Mas ela contava, mio pai também contava.

J: Baratão.

Diomar: É, baratão. Mata ela, Kauan.

Entrevistadora: eles contavam que aqui antigamente falavam que teve escravo, que tinha escravidão aqui, bem antigamente?

L: Que teve escravidão? Não, esse negócio de escravidão...

J: escravidão não foi no tempo nosso não.

Entrevistadora: Mas e os avós, os pais falavam?

J: Falava. Ali dentro de uma serra tem um serviço de escravidão. Nessa serra por lá de dentro do eixo acolá. Cerca de pedra, onde eles garimpava.

Diomar: É onde nós foi aquele dia, Zé?

J: É pro cima dali. Eles falava que vendia os escravo pá ôtos, judiava demais.

Entrevistadora: Mas eles também não viram, só sabiam da história?

J: Só sabia da história que contava. Aí que não falava se era aqui. Contava que tinha escravidão. Tem sinal de serviço que eles fazia. Bem ali pro cima daquele da onde nós ficou, Di, da derradeira vez. Lá em cima tem os serviço de bandeirante.

L: Aí que não falava se aqui ou onde é que era.

Diomar: Tá lá o serviço.

Entrevistadora: O serviço é o que?

J: eles fazia aqueles rego, aquele regão, garimpano, né. Jogava pedra, aquelas carreira de pedra montoadas.

Entrevistadora: quando a gente tava falando dos índios, o senhor falou que já correram atrás do senhor?

J: De mim? Já. Já corri uma vez, nós tava moiano uma cana, e aí mar tarde que uma hora dessa, e os cachorro tarra brabo, latino, e nós sem saber o que é, eu e o senhor Angel, ele mora em Cavalcante. Aí nós saímos lá pra casa.

(cachorro rosna)

L: Vem tomá gosto! Rá deitchar!

J: Tá exibido?

J: e aí nós saiu nós dois. E aí pisano atrás, aí Angel falou assim "será que que é isso?" tarra perto da casa e avançaro pá pegar nós, e nós deichamo pra cá. Não chegemo ver que era eles não, que num deu tempo não, mas que nós corremo, corremo.

Entrevistadora: Como vocês ficaram sabendo que era?

J: Nós ficou sabendo que padre falou que era eles, que era índio. Tem muito tempo, eu era menino. Hoje em dia tem mar não.

Entrevistadora: E de bichos aqui, que que vocês já encontraram? Já ouviram história de onça por aí?

J: Onça?

Diomar: Cê contar aquela história do capim.

J: Onça uma vez eu saí pá caçar aqui, botei 20 home pá trabaiaar aqui numa roça aqui, aí...

L: Onça aqui é o que tem.

J: saiu os companheiro saiu, aí ficou eu e o vei lá de cima. Ôh zé, fica aí pocê prantar um arroz.

L: essa noite uma pegou a galinha chocano ali óh, já tarra tirano. Ela pegou a galinha, a galinha já começano a tirar.

J: escuta, menino (falando com a esposa). Saí aqui, bateu um grande acolá, iô vô matar mas ôto pá dar um quarto...

Entrevistadora: Ia matar o que?

J: matar mar ôto tatu pá dar um quarto pá véa. Deles que eu tinha pegado, darra pra dar um quarto pá véa. E aí não, peguei o pau no tatu, perdi, e amostrano os dente. E aí andei, andei, andei, vô voltar po eixo e vou quietar, que caí dento de uma glota, saí fora, um pé de morto assim. Deitchei, tarra com uma garoazinha, me levantei, cindi um fogo, quebrei um bocado de lenha, aí fiquei lá, deitchei. Ranquei um bocado de capim, fiz um ninho de poca assim, fiz a cama, fiz a cerca de capim de um lado e dôto, tudo rebuçado. Ah, menino, quando dei só um parreira, quando cordei, com uma pintada encostado. E o cachorro baruiano, baruiano, baruiano, ela oiava eu, oiava o cachorro, mirano e eu gritano ela.

Entrevistadora: Ah, o senhor viu a onça?

J: Tarra encostada. De noite, meia noite. E aí como é que eu faço? Vai em cima, embaixo, nada e eu me acabano. Num sabia se eu rezava, num sabia se eu gritava, tudo barui eu fazia. E tinha um pé de pau assim entre eu e ela. Pra mim andar pro rumo do pau...

Entrevistadora: E ela mostrava os dentes pro senhor?

J: Arreganhava. E aí num tinha como que avançava em mim, aí dei uns grito forte, ela desceu numa glota e ieu, se é coqueiro, eu tinha trepado nele, e aí daqueles pendurado lá em cima. Ela oiava eu lá em cima, oiava o cachorro cá embaixo, e eu gritava, hora que ela oiava eu la em cima, eu gritava ela. Quando ela oiava o cachorro cá embaixo, eu gritava ela. E aí até que o dia foi manhecendo, ela sumiu.

Entrevistadora: Ainda demorou pra sair?

J: demorou, demorou foi demais. Ficou encarada de mim. E essa noite uma, vei uma inté boa, Di.

Diomar: Num é irmã daquela não, né?

J: Uai, se for, pelo rastro é mar maior. Pegô a galinha tirano os pinto aí essa noite. Nór num chegô a ver não, nór viu o rastro dela lá dentro do cural. Essa é pintada.

Entrevistadora: Deu pra ver as pegadas no chão?

J: Deu o rastro dela, que o rastro da pintada é os dedin dela é curto. E a sussarana o dedo dela é cumprido, mar cumprido. Esses dia ela num matô aí fora aí? Uma nuvia.

Entrevistadora: Nuvia?

L: É, gado. Matô bem aí do ôto lado do rio.

J: Ela comeu tudo, homi.

Diomar: elas come.

Entrevistadora: era de quem o bezerro?

J: era minha.

Diomar: mar já era nuvia, era grande.

Kauan: é entre a vaca e o bezerro.

J: Só ficou o coró e os osso. Tudo mordido.

Diomar: agora esses dia?

Kauan: elas come direto. Tá dano pá comer até galinha.

J: Foi agora. Pegô tudo lá do bargão.

Entrevistadora: E é normalmente à noite, né?

J: Ela foi de noite já, pegô ela.

Entrevistadora: E aparecem outros bichos, além de onça?

J: aqui é só ela, né.

Diomar: bicho que pega? Tem ôtos aí, né, o viado, é...

Entrevistadora: Viado é bravo também?

Diomar: mar num pega.

L: pega viado, pega onça, anta.

Diomar: tem viado, tem cutia, tem pato.

J: vai querer que reza?

Entrevistadora: uai, se a senhora quiser, eu acho bom demais.

L: Do começo até o fim ou só um pedaço?

Entrevistadora: o que senhora quiser, fica à vontade.

Diomar: hoje cê num vai fazer com o ôto lá não? As entrevista? Meu sogro. Ou vai deixar pra amanhã cedo?

Entrevistadora: Amanhã cedo a gente vai sair tão cedinho, né? Cê acha que é melhor hoje ou amanhã?

Diomar: acho que era melhor hoje.

Entrevistadora: então pode ser só um pedacinho.

Diomar: não, pode ir, qualquer coisa deixa pra amanhã cedo.

Kauan: eles acorda bem cedo.

Entrevistadora: Pode ser todo, então. Vai!

L: Vô rezar mermo só as rezinha de altar só, né.

Entrevistadora: Qual é a outra que a senhora sabe?

L: é do começo que a gente começa a rezar, né. Aí..

Entrevistadora: Ela cantada ou?

L: Cantada.

L e J: *Deus ôh Sali, mãe de deus pai, deus ôh Sali, mãe de deus filho. Deus ôh Sali, maria esposa das poriça em santo, é tempo da seclora da santíssima trindade, é dia de torentina, é dia de ana e Faustina, ora pade é do filho, é de não com sempre, se puder lá no principia, é de não e com sempre. É de seco, seclora, a virgem santíssima, nem viva, nem morra, o pecado mortai. Pecado mortai, eu num é de morrer, a virgem santíssima nos é de valer. Nos é de valer pelo seu amor, rainha dos anjo, do céu resplondor, do céu resplondor e de mundo sem luz, rogai soberena por nossa Jesus, por*

*nossa Jesus e pedimos cada hora pera Deus nos queira a receber na gloria. Receber na gloria por nós pecador, por ela nos dai imensa louvor, imensa louvor e no vemo de dar o verbo divina quando nos salvar, quando nos salvar, vencemo também, quem no deus da gloria perá sempre amém. Perá sempre amém toda hora do dia, louvemos a Deus e à virgem maria. A virgem maria pometeu salvar a todo devoto e o terço rezar, a todo devoto e o terço rezar.*

Entrevistadora: Que bonito! Obrigada.

### 3. ROTEIROS DE ENTREVISTAS

#### ROTEIRO DE ENTREVISTA – VÃO DE ALMAS

1. Qual é o seu nome todo?
2. Quantos anos você tem?
3. Você sai muito aqui da Comunidade?  
Viaja? Com que frequência? Recebem muitas pessoas vindas de outros lugares?
4. Você nasceu aqui? E os seus pais?
5. Você sabe o porquê do quilombo se chamar Kalunga? E o porquê da comunidade se chamar Vão de Almas?
6. Você já ouviu as pessoas falarem que vocês são descendentes de escravos? Você sabe se aqui na comunidade há alguém que seja ascendente direto?
7. Você participa do Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros que acontece todo ano? Como é a festa? Você gosta? Por quê?
8. Quais são os costumes mais característicos aqui da comunidade? Quais são os alimentos mais comuns? Vocês plantam? E as belezas naturais? Quais os tipos de animais que têm por aqui?
9. E a parte cultural? Vocês costumam comemorar datas especiais? Quais? As festas têm nome? Quais instrumentos são tocados? E as cantigas? Você sabe recitar alguma para mim? E as danças? Como são chamadas?
10. Qual é a sua religião? Vocês fazem festas religiosas também?
11. O que você mais gosta na sua comunidade? Há alguma coisa que você não gosta aqui?
12. O que você acha da modernidade?
13. Você sabe quando e como essa comunidade foi construída?
14. Como essa cultura foi passada para você?
15. Você acha importante preservar a cultura daqui?
16. O que você percebe de diferente aqui na comunidade para o que é hoje e o que era há 30, 40 anos atrás?
17. Tem algum acontecimento, bom ou ruim, que ficou marcado na história do povoado?
18. Como vocês se sentem quando vem alguém, assim como eu, para visitar e conhecer a história de vocês?

## ROTEIRO DE ENTREVISTA – VÃO DO MOLEQUE

1. Como o/a senhor(a) se chama? Qual é a sua idade?
2. O/a senhor(a) nasceu nesta comunidade? Como foi a sua infância?
3. Os demais moradores são parentes ou outras pessoas que foram chegando e ficaram?
4. Com que frequência o/a senhor(a) vai até a cidade mais próxima? Quando vai, é para fazer o que? Comprar mercadorias? Receber aposentadoria? Ir ao hospital?
5. O/a senhor(a) acha que muitas coisas mudaram dos tempos antigos para hoje?
6. Como funciona a alimentação de vocês aqui na comunidade? Vocês mesmos plantam e colhem?
7. Quais alimentos vocês têm em mais abundância? Em que épocas do ano são mais recorrentes?
8. A renda de vocês também vem da venda desses produtos na cidade?
9. O/a senhor(a) pode me contar como é, por exemplo, o processo de realização da farinha de mandioca? E do óleo de pequi?
10. Os pais dos/das senhores(as) também moravam na comunidade?
11. O/a senhor(a) se lembra de seus avós? Eles eram kalungas?
12. Há muitas pessoas que vêm visitá-los? Qual foi a visita que o/a senhor(a) mais gostou de receber?
13. O/a senhor(a) já ouviu falar sobre ter tido escravidão aqui no Quilombo Kalunga?
14. O que são as cercas de pedra? Para o que elas foram construídas? Os escravos se escondiam ali mesmo?
15. O/a senhor(a) dança sussa? Já dançou? Como e com quem aprendeu?
16. Quais animais podem ser encontrados por aqui?
17. É verdade que antigamente era possível ver índios pelos arredores da comunidade? Eles tocavam gaita e se escondiam?
18. Quais são as datas especiais da comunidade? De que forma vocês comemoram? Fazem festas, danças e comidas? Passam de casa em casa convidando os outros moradores?
19. O/a senhor(a) tem religião?
20. O que o/a senhor(a) mais gosta na comunidade? É bom morar aqui ou gostaria de estar na cidade?
21. A juventude de hoje é muito diferente da que o/a senhor(a) vivenciou?
22. Tem algum acontecimento, bom ou ruim, que marcou a vida do/da senhor(a)?
23. Como vocês se sentem quando chega alguém para conhecer um pouco da vida e da história de vocês aqui na comunidade?
24. Na infância, o/a senhor(a) costumava brincar de quê? Quais eram os jogos e as brincadeiras?



existentes?

**25.** O/a senhor(a) é casado? Já casou? Teve cerimônia?

**26.** É verdade que o rio que corta a comunidade já foi muito perigoso e muitas pessoas morriam ali?  
O/a senhor(a) já passou por algum perigo de perder a vida?

**27.** Quando adoecem, como são levados para o hospital?

**28.** O/a senhor(a) tem muitos amigos aqui? O que gostam de fazer juntos?

**29.** Como foi o ano de pandemia? Vocês tiveram COVID? Já foram vacinados? Sentiram medo?

## ANEXO

### Ladainha de Nossa Senhora

---

Kyrie eleison	Speculum justitiae
Christe eleison	Sedes sapientiae
Kyrie eleison	Causa nostrae laetitiae
Christe, audi nos	Vas spirituale
Christe, exaudi nos	Vas honorabile
	Vas insigne devotionis
Pater de caelis Deus	Rosa mystica
miserere nobis	Turris Davidica
Fili Redemptor mundi Deus	Turris eburne
miserere nobis	Domus aurea
Spiritus Sancte Deus	Foederis arca
miserere nobis	Janua caeli
Sancta Trinitas, unus Deus	Stella matutina
miserere nobis	Salus infirmorum
	Refugium peccatorum
	Consolatrix afflictorum
	Auxilium Christianorum
Sancta Maria, <i>ora pro nobis</i>	
Sancta Dei Genitrix	Regina Angelorum
Sancta Virgo Virginum	Regina Patriarcharum
Mater Christi	Regina Prophetarum
Mater divinae Gratiae	Regina Apostolorum
Mater purissima	Regina Martyrum
Mater castissima	Regina Confessorum
Mater inviolata	Regina Virginum
Mater intemerata	Regina Sanctorum omnium
Mater amabilis	
Mater admirabilis	
Mater Creatoris	
Mater Salvatoris	
	Agnus Dei qui tollis peccata mundi
	parce nobis, Domine
Virgo prudentissima	Agnus Dei qui tollis peccata mundi
Virgo veneranda	exaudi nos, Domine
Virgo praedicanda	Agnus Dei qui tollis peccata mundi
Virgo potens	miserere nobis
Virgo clemens	
Virgo fidelis	

---

