

# SI TO LO NFUMBE TA SERE SERE- -TRAÇOS DE LÍNGUAS CRIOULAS EM MAMBOS E MPUYAS EM PALO MONTE (CUBA)

Ana Stela de Almeida Cunha\*

Pág. 161 a 183

## Introdução

A Regla Conga, ou Palo Monte, religião de origem negro-africana praticada extensamente em toda a ilha de Cuba, especialmente de forma mesclada com a Santería e o Espiritismo “cruzado” (ESPIRITO SANTO, 2006), possui forte substrato banto (denominação pautada em classificação lingüística de povos da África ocidental subsahariana (cf GUTHRIE, 1948, GREENBERG, 1963), preserva léxico de origem provavelmente quicongo em seus cantos (*mpuyas* e *mambos*) e rezos, além de vasto vocabulário utilizado em contexto religioso, quase sempre mesclado com o espanhol dito *bozal*, numa tentativa de reconstrução do espanhol falado por escravos e seus descendentes em período colonial, atualmente chamado de *lengua*.

Este culto estabelece muitas interdições que devem ser respeitadas e as divindades são cultuadas em recipientes especiais (em Cuba, são conhecidos como *nganga*, *fundamento*, *perro de prenda*, *caldero*). De forma bastante simplista, são receptáculos contendo elementos naturais que representam as forças da natureza: água, terra, vegetais, pedra, ferro, ossos humanos. Esses objetos recebem, em local consagrado, oferendas de alimentos e sacrifícios de animais, com a finalidade de renovar tanto a força das divindades quanto a de seus cultores. Qualquer realização dentro da religião pressupõe o uso de firmas (desenhos específicos que se recriam e reinventam, alguns deles dados pelos “mortos”) atreladas a cantos e rezos,

---

\*Instituto de Ciências Sociais ICS/Universidade de Lisboa, Portugal  
Universidade de La Habana - Cuba  
stelacunha@hotmail.com

seja em *lengua*, seja em versões cristalizadas de rezos e cantos em espanhol não-padrão, seja numa mistura de ambos.

Compreender os processos de contatos entre o espanhol e as línguas bantas nestes contextos será um dos objetivos deste trabalho, que fará não apenas uma descrição linguística parcial – morfossintática – dos processos que apontam para uma possível crioulição prévia, através de alguns cantos de *juegos de palo*, mas também buscará compreender o rico universo dos cantos (mambos) em algumas cerimônias específicas de iniciação, tais como o rayamiento e o recebimento das prendas.

Todo o trabalho está baseado em extensas pesquisas de campo realizadas entre os anos de 2006 e 2007 na cidade de Havana e nas Províncias de Cienfuegos e Pinar del Rio, o que faz deste um trabalho eminentemente sincrônico e descritivo.

## 1. Breve esboço

A diversa e complexa realidade religiosa da ilha de Cuba já mereceu diversos estudos etnográficos iniciados, de maneira mais sistemática, pelos clássicos trabalhos de FERNANDO ORTIZ (1922) e LIDIA CABREIRA (1971, 1979, 1984), GONZÁLEZ HUGUET, L. Y J. R. BAUNDRY (1967 até trabalhos mais recentes como os de BROWN (2003), LACHATANERE (1992), DIANTEILL (2000), CASTELLANOS & CASTELLANOS (1992, 1994), FIGAROLA (2006). entre outros.

No entanto, a Regla Conga, ou Palo Monte, tem merecido pouco destaque neste universo etnográfico, e menos ainda no que concerne à linguística, merecendo um estudo mais detalhado somente a partir dos anos 90, com a publicação de trabalhos como os de FUENTES (2002), FUENTES & SCHWEGLER (2005), VALDEZ ACOSTA (2002), PALMIE (2002), DIAZ FABELO (1996) entre outros.

Tal caso se explica por diversas e distintas razões, como por exemplo o fato de haver um forte preconceito em relação a esta regra, dentro do próprio panteão afro-cubano, já que esta sempre esteve atuando como um “substrato”, ou seja, dentro deste universo intrincado o Palo Monte parece ter sempre sido um *a priori*, um grau primeiro de iniciação, seja ainda porque o universo banto, sempre mais flexível e mais aberto, representando

as novas formas de ver e fazer a religião, próprias dos extensos processos de *crioulização* (PRICE, 2004) acabou por assimilar muitas outras formas e linguagens não propriamente ou especificamente banto, o que tem causado, em investigadores menos avisados, uma falsa idéia de que o que se vê ou se pratica nesta Regla não é mais tão complexo – cultural e linguisticamente falando – quanto algumas outras Reglas, como a Ocha, por exemplo, ou a Sociedade Secreta Abakuá.

As definições de uma suposta “africanidade” e a eleição do povo yoruba como os representantes legitimados pelos intelectuais como superiores, rebeldes, com cultura complexa e refinada - definições estas que remontam à virada dos séculos XIX para o XX - certamente estão na base deste descaso acadêmico com a realidade da Regla Conga, de tal forma que a insígnia de superioridade dada ao povo yoruba pelos acadêmicos e intelectuais (também chamado de sudanês, nagô, lucumi, segundo as distintas classificações e segundo os diversos autores - como Nina Rodrigues, Pierre Verger, entre outros) em relação às demais etnias que aportaram no Novo Mundo, se fez ecoar de maneira rápida e intensa no universo ibérico e, hoje, falar em “cultura negra” nas Américas é falar em povos de ascendência yoruba.

De tal sorte, povos de origem banta raras vezes são vistos como uma representação cultural do país, ainda que sejam a grande matriz de toda a nossa diversidade daquilo que mais tarde chamaríamos de *cultura popular*. Algo surpreendente, dado que a criação da identidade étnica associada às diásporas em geral se relaciona com as comunidades flexíveis, ou cambiáveis, partindo sempre do pressuposto de que não é preciso haver uma comunidade étnica para que haja uma identidade étnica. Hoje em dia há, ademais, oportunidades mais amplas para etnicidades altamente estetizadas e simbolizadas.

*Com efeito, ao longo das últimas décadas, parecemos ter evoluído de um mundo caracterizado pela diversidade cultural para uma nova situação, que se caracteriza pela diferença étnica dentro de um contexto de relativa homogeneização cultural.* (SANSONE, 2006: XXX (páginas??))

A necessidade classificatória que provocou a emergência de identidades homogêneas dentro do panteão de origem africana em Cuba (também

no Brasil), convida-nos a rever alguns dos equívocos a que se podem incorrer com uma concepção estreita da cosmogonia, do sincretismo, da própria religião, e da perspectiva antropológica redutiva dos dados etnográficos. Revisões dos conceitos de “africanidade” - dos quais descendem os chamados estudos *afro-cubanos* -, acabaram por inventar, através de recortes teóricos e metodológicos, o *afro-americano*. Após os estudos de MINTZ & PRICE (1976), que renovaram as visões sobre as idéias de continuidades e permanências africanas em outras terras, inúmeros estudos de antropólogos e historiadores têm procurado destacar os caminhos das reinvenções destes povos na diáspora, o mesmo valendo para as línguas e os contatos linguísticos, cujas variedades encontradas nos mambos e mpuyas da Regla Conga aproximam-se em diversos pontos das línguas pidgins e crioulas típicas, mas não poderiam ser designadas como tais, e são mesmo fruto de uma aquisição irregular da língua alvo, o que tem gerado na literatura os conceitos de *semi crioulo e descrioulização* entre outros (cf. HOLM, 1991, BAXTER & LUCCHESI, 1995),

## **2. O contexto linguístico e social e o *corpus* utilizado: feitiçaria e identidade**

Os termos “religiões afro-cubanas” ou “de matriz negro-africana” envolvem uma variedade imensa de manifestações religiosas advindas da África ocidental, sincretizadas com o catolicismo colonizador, o que faz com que este termo seja demasiadamente aberto, na medida em que abarca centenas de manifestações e que estas são, evidentemente, moventes e dinâmicas.

Os bantos sempre foram conhecidos na literatura especializada como povos mais *abertos*, sobretudo por terem sido os primeiros escravos obrigados a cruzar o Atlântico e por terem conhecido desde muito cedo o catolicismo europeu. Possuem um complexo cultural, religioso e linguístico aparentado, assim como uma cosmologia bastante similar, apresentando alguns aspectos como sendo elementos maiores dentro deste sistema: o culto aos ancestrais e a divindades ligadas à natureza, criadas por um ser maior, as quais possuem designações que variam de acordo com a língua, por exemplo, a entidade, ou, o fetiche cultuado na Regla Conga é,

em quimbundo *nkisi* (sing.) e *minkisi* (pl.). em quicongo *nkisi* (sing.) e *bakisi* (pl.) (cf. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1973; HEUSCH, 1972; KASADI, 1990 entre outros)

A Regla Conga, mais conhecida em toda a ilha como Palo Monte ou *brujeria*, é praticada sobretudo na capital, Havana – uma espécie de mosaico de toda a diversidade religiosa e cultural da ilha, por apresentar uma forte migração interna em busca de trabalho - e possui um sistema de ramos, ou subtipos da Regla, que atualmente funcionam mais claramente no universo das classificações antropológicas. Fala-se em três ramos bastante definidas: Mayombe, Bryumba e Kimbisa (CABRERA:1954, FUENTES & SCHWEGLER :2005, entre outros), ainda que BOLIVAR & GONZÁLEZ (1998) incluam uma quarta rama, Malongo, ou Chamalongo. Desde meu ponto de vista, depois de dois anos de pesquisas de campo com inúmeras entrevistas e participações em festividades e iniciações em distintas casas de Palo Monte, esta classificação já não é mais tão rígida, já que quase a totalidade de meus informantes não fazem, eles mesmos, estas divisões, tampouco se pode percebê-las nitidamente. Ainda que hoje em dia, sobretudo em Havana, haja uma tendência muito forte de sincretismo do Palo Monte com a Santería (das divindades das duas Reglas, havendo quase sempre correspondência entre elas, como por exemplo, Madre de Água e Yemaya, Ogum e Sarabanda, Lucerito e Elewa, e assim por diante) a onipresença do Espiritismo, sobretudo na Regla Conga, é fato a ser destacado. Nada tão surpreendente, dado que esta regra tem como pressuposto o culto aos ancestrais, portanto, los *muertos*, que são a base do Espiritismo - sobretudo o espiritismo *cruzado* - fazem parte do universo religioso comum a ambos. Quase sempre antes das cerimônias de Palo Monte são colocados vasos de água (boveda) para os mortos, ou ainda, antes de um *rayamiento* é feito um “labor espiritual”, onde a pessoa que vai passar pela iniciação tem seu “quadro espiritual” traçado e exposto por vários espiritistas que se reúnem e, através do transe (*pasar muerto*) recebem a confirmação dos espíritos e mortos que acompanham a pessoa investigada se esta deve ou não *rayarse*, se deve ou não ter prenda, se deve *rayarse* por saúde ou porque tem “caminho de *brujo*”, enfim, todos os passos religiosos desta pessoa são traçados aí, inclusive se deve consultar-se com santeros, ogbas ou babalaos, se leva “caminho” de santo ou

de Ifá. Fato interessante a observar ainda é que estes mesmos espiritistas recebem espíritos (ou *muertos*) congos, que, numa referência ao já citado sincretismo, podem ter “tendência” para este ou aquele *orisha*, mas nunca se “montam” (entram em transe) com os mesmos. Ao receberem os espíritos congos (e então usam a palavra “africano” para designar os bantos), falam em espanhol *bozal*, fazendo uso de certos estereótipos do que seria este espanhol falado por escravos africanos ou crioulos cuja língua materna já era também o espanhol (em processo de aquisição contínua). Estes estereótipos podem ser tanto em termos estruturais quanto de conteúdo (uma mesma maneira de saudar os presentes como, por exemplo, utilizar depois de cada frase ou segmento textual, uma determinada pergunta retórica).

## 2.1 – Crioulização e transmissão linguística irregular: conceitos teóricos

Como um dos objetivos do presente texto é fazer uma descrição prévia do espanhol falado em contextos específicos, num possível paralelo com os processos de aquisição o linguística irregular ocorridos por exemplo com o português do Brasil falado em estes mesmos contextos ou então em áreas de quilombos (CUNHA, 2003), tratarei de dar um panorama sociolinguístico da língua em uso, não me preocupando, com as mudanças fonéticas e fonológicas bem como com as mudanças de significado dos itens lexicais<sup>1</sup>

*“ Uma língua crioula pode ser definida como uma língua que passou a existir num ponto do tempo que pode ser estabelecido com bastante precisão. (...). Isso significa que, antes de afirmar que uma língua é um crioulo, deve-se conhecer alguma coisa sobre sua história, tanto linguística como social, de preferência ambas.”* (MUYSKEN & ARENDS, 1995:3-5)

Dois parâmetros têm fundamentado a definição de *língua crioula*: o sociolinguístico (relações sociais, contexto socioeconômico) e o estrutural ou linguístico (semelhanças de estrutura das línguas crioulas) (BAXTER & LUCHESI, 1997).

<sup>1</sup> A este respeito, verificar os importantes trabalhos de Schwegler (1878) e Fuentes e Schwegler (2005), bem como os de Valdez Acosta (2000).

Uma língua crioula seria, nas definições dos dois autores citados acima, um processo de transmissão irregular de L2 para L1<sup>2</sup> em que a L2 foi alterada devido a problemas de acesso à língua alvo (isto é, a língua do grupo dominante) e, possivelmente, à influência das línguas maternas dos falantes desta L2. Assim, o desenvolvimento, a aquisição/criação da nova L1 (a língua crioula em potencial) possibilitou inovações orientadas por universais linguísticos, já bastante categorizados e descritos, além de receber influências das outras línguas maternas presentes neste processo de constituição da nova língua. Estas inovações preencheriam então as lacunas causadas pela *diluição* do modelo para aquisição, tendo sempre presente que tal processo é variável.

Já o conceito de transmissão lingüística irregular é mais amplo, uma vez que engloba tanto os processos de mudança provenientes do contato entre línguas através dos quais uma determinada língua sofre alterações muito profundas na sua estrutura, quanto os processos nos quais uma língua sofre alterações decorrentes do contato com outras línguas, sem que essas alterações cheguem a configurar a emergência de uma nova língua.

Assim, enquanto as línguas crioulas apresentam traços virtualmente universais que as caracterizam, tais como i) redução da complexidade morfológica, ii) redução do número de fonemas das línguas que entram em sua formação, iii) preferência pela estrutura CV (consoante – vogal), iv) ausência quase total de morfologia derivacional e flexional, v) ausência de sujeitos nulos, as transmissões linguísticas irregulares apresentam um quadro menos drástico e mais variável, de tal sorte que podemos assumir que em todo e qualquer processo de transmissão lingüística irregular desencadeado pelo contato entre línguas ocorre, em maior ou menor grau, perda de morfologia flexional e de regras de concordância nominal e verbal da língua lexificadora.

Nas situações típicas de crioulação, essa perda tende a ser total; já nos casos de uma transmissão lingüística irregular mais leve, não podemos pensar em um quadro de eliminação em níveis tão categóricos, mas na formação de um quadro de variação mais ou menos intenso conforme cada caso.

---

2 L1 e L2 são termos dentro da Linguística que remetem a língua materna e língua estrangeira.

Esse segundo cenário ajusta-se bem a situação observada atualmente no espanhol falado em contextos religiosos pelos praticantes do Palo Monte, fazendo com que o conceito de transmissão lingüística irregular seja bastante adequado nas análises acerca da formação histórica da realidade lingüística de Cuba.

Vejam os exemplos do espanhol *bozal* através de um trecho de um *labor espiritual* quando um “congo” montou em um dos espiritistas que estavam “laborando”, um santero de cerca de 54 anos, com 40 anos de *santo feito* (*yemaya*), além de ser *palero – bryumba*, com prenda, mas cuja letra do Ita proibiu trabalhar com *brujo* a não ser para ele mesmo e sua família (ou seja, não pode utilizar sua prenda em Palo Monte para trabalhar para outras pessoas). Relata ainda que se *rayou* (se iniciou) em Palo três dias antes de receber o santo.

(Material coletado no dia 3 de novembro de 2007)

*Nsala Maleku, maleku nsala!*

*Dice a mi caballo que en lo ocha y en lo del babarawo el va tene(r) que hace(r) un obría con un pargo garande a Obatala, para quita(r) to los espinu de su colazon,*

*Como soy*

*y que las espina de este pehcao asao el va involube(r) en un panuelio balanço po(r) ocho dia y ocho noche, en luga(r) alto del munansio, despue va lleva(r)a una lomía y darselo a Obatala.*

*Como soy, por Dio?*

Ao fazer esta pergunta os espiritistas assistentes ou os donos da casa perguntam ao investigado se ele compreendeu tudo o que foi dito (já que os espíritos congos falam em espanhol *bozal*) e então *traduzem* o que está sendo dito. Esta pergunta retórica (*como soy, por Dio*, ou então *que son verdad, caray*, entre tantas outras possíveis), são maneiras de se verificar a compreensão por parte do público. Muitos “mortos” fazem o investigado (a pessoa que está sendo investigada espiritualmente) repetir o que foi dito, como prova de que realmente está compreendendo a *lengua*.

No que diz respeito a estrutura desta língua podemos ainda verificar constâncias de produção tanto no nível fonológico quanto no nível morfofossintático:

No nível fonológico observa-se

a) Eliminação de coda silábica (apócope):

‘*tó*’ (todo) ;

Nos verbos infinitivos, a apócope é regra;

“*rumpẽ*” (romper)

b) Inserç o de vogal em sílabas finais (apêntese)

“*munansio*” (munanso), “ *enfermio*” (enfermo), “*garabatio*” (garabato)

No nível morfossintático:

a) Estabelecimento do padrão silábico CV:

“*burujeria*” (brujeria), “*garande*” (grande)

b) Perda de concordância de gênero e número:

“*Yo pongo uno saia*” (yo pongo una saia)

“*Lo noche soron bueno*” (las noches seran buenas)

“*Dice a mi caballo que en lo ocha*” (dice a mi caballo que en la (regla) ocha)

c) Uso das marcas morfológicas de 3ª pessoa do singular no lugar da 1ª p. singular:

“*Yo va deci(r) un cosita pa mundele*”

Regra de hierarquias bem definidas, o Palo Monte tem como um dos graus máximos de iniciaç o os “tatas” (padres, em espanhol): *tata nkisi* e *tata nganga*, ou *tata malongo*. A diferença básica entre estas duas categorias é em relaç o ao estado de transe ou possess o: enquanto o *tata nkisi* *passa muerto*, ou seja, entra em transe com espíritos tanto ancestrais quanto da natureza, o *tata malongo* ou *tata nganga* n o entra em transe. Estes “postos” variam ainda segundo a rama do Palo Monte: na rama Bryumba (a mais difundida em Havana, muito mesclada com o espiritismo e a santeria (Ocha) depois que os tatas têm filhos e netos (ou seja, *rayam*, iniciam outras pessoas e estas iniciam outras, ele passa à

categoria de tatandi e tatandianbola, respectivamente, de tal maneira que se cria, a partir de uma casa, uma verdadeira “árvore” (daí o nome de ramas) das descendências, numa tentativa de se reconstituir os sistemas familiares desfragmentados com a escravidão. Daí que quando se pergunta de que casa um palero procede, este sempre responde: *Soy un gajo de Vititi Congo Rompe Monte Kindavela* (o nome é o nome iniciático do padrino).

Assim, o primeiro grau iniciático seria o de *ngueyo*, “filho” (ver Fuentes e Schwegler, 2005), e a cerimônia de iniciação religiosa é o *rayamiento*, pois com uma navalha, ou uma faca bem afilada, ou esporas de galo, ou *cascarilla* (dependendo do caso e da necessidade) e atualmente com bisturis, corta-se a pessoa que se vai iniciar, desenhando uma cruz, ou ent o as firmas<sup>3</sup> da casa ou do *mpungo*<sup>4</sup> que guiará este iniciado em seus punhos, seus pés, na nuca, nos ombros, e dependendo da casa, debaixo da língua e nos lábios, como remanescentes das escarificações étnicas ou estéticas da África Ocidental. A iniciação nesta Regla ocorre basicamente porque a pessoa apresenta problemas de saúde, está em pendência com a justiça, porque vai receber santo (iniciar-se na Regla de Ocha) e neste caso necessita iniciar-se antes no Palo Monte, ainda que não vá trabalhar com a *brujeria*, mas necessita ter caldeiro (ou fundamento). O *rayamiento* tem ent o a função de preparar o corpo para que se possa trabalhar com o fundamento.

Muitos informantes contam que, por conta da Revolução de 59, que proibia o culto religioso, as escarificações passaram a ser mais discretas, pois as pessoas que estavam *rayadas* não podiam pertencer ao partido (Partido Comunista de Cuba, PCC) e tão pouco eram aceites em trabalhos, de forma que passaram a diminuir o tamanho das firmas e estas sempre em locais pouco visíveis.

Mas o contato mais que secular de uma religião aceite e institucionalizada em todo o Novo Mundo (catolicismo) fez com que estes povos aprendessem a manejar de maneira sagaz a manutenção de uma identi-

<sup>3</sup> Firmas são desenhos utilizados pelos paleros para a realização de tratados. Têm a força da palavra, representam entidades e forças da natureza. Durante a execução dos tratados estas firmas são desenhadas com *cascarillas* ou carvão e são invocadas certas entidades, numa cerimônia com rezos e cantos.

<sup>4</sup> Poderes sobrenaturais que se materializam como entidades.

dade (BALANDIER, 1964) de tal sorte que as tradições “afro-cubanas” e a “modernidade ocidental” são duas faces da mesma formação histórica que PALMI (2002:15) chama de “modernidade atlântica”, ou seja, uma vasta rede de intrincadas relações que formam e constroem histórias dos dois lados do Atlântico, e que produziram e continuam produzindo um contingente histórico e agregado a discursos e práticas locais. Assim, assumir a noção de articulação dialética é essencial para se compreender as identidades construídas, especialmente porque são práticas que estão introduzidas em uma arena religiosa criativa, diversa e sobretudo multifacetada, no que diz respeito à Regla Conga.

#### 4. O *corpus* sob análise.

##### 4.1 - Mambos

Os chamados *juegos de palo* são cerimónias anuais, onde se celebram os anos da prenda, e estão presentes todos os afilhados da casa. As prendas são a materialização dos espíritos ancestrais, ou seja, são os *mpungos* que se encontram dentro de um caldero (de barro, de ferro ou uma gũira, segundo a entidade) e leva dentro uma série de materiais, desde terras de cemitério (*camposanto*), de quatro esquinas, de hospital, de ceiba, além de água de rio, de manancial, do mar, azougue, moedas, folhas e pedaços de paus (*palos*) de distintas espécies de árvores e ervas, além de ossos humanos (em geral o crânio, ou entao a mandíbula, uma falange, etc).

São oferecidos a estas prendas sacrificios animais por todos os favores recebidos durante o ano e são tocados os mambos em tumbadoras especiais, também consagradas. Fato importante a ressaltar uma vez mais é que a prática do espiritismo é componente intrínseco e inseparável do território religioso dito de origem negro-africana em Cuba, sendo uma ferramenta fundamental dentro dos complexos ritos da santeria e das varias ramas do Palo Monte, funcionando como uma espécie de comunicação entre as diversidades.

Os procedimentos de um *juego de palo* apresentam uma certa variabilidade, segundo cada rama e cada casa, mas em geral ha uma “ordem” para os cantos e as oferendas, de tal sorte que este trabalho buscara descrever estes “procedimentos basicos” observados em mais de 22 ca-

sas visitadas e registradas. Ressalto a riqueza do Palo Monte justamente por conta desta flexibilidade, que se por um lado assusta, já que torna as sistematizações – tão caras aos acadêmicos - bastante complicadas, por outro lado fascina e nos faz compreender melhor a versatilidade e flexibilidade dos povos bantos em agregar outros sistemas e ritos as suas próprias visões cosmogônicas..

Muitas vezes as análises sobre músicas produzidas em contextos sociais específicos tentam abarcar todos os eventos (CARVALHO, 1999) e poucas vezes nos preocupamos em escutar atentamente o que não foi dito, ou o que foi dito pela metade, pronunciado numa variedade de língua não padrão que agrega e extirpa sons e onomatopéias. Parece-me desnecessário mencionar que o complexo dramático envolvido em ritos religiosos como os do Palo Monte inclui os tambores, as mímicas, roupas com significados e cores específicas, danças, e inclusive os desenhos (firmas) fundamentais para a evocação de entidades, para a efetivação de curas e feitiços. No entanto, por uma questão de espaço, observarei aqui em que medida o espanhol falado em possessões e/ou cantado durante as cerimônias de Palo se assemelham às estruturas das línguas crioulas, fornecendo assim evidências de que em espaços sociais onde a presença africana foi e é marcante, como Cuba e Brasil, as línguas do colonizador tomaram outras feições e merecem, por tanto, uma descrição mais cuidada e políticas lingüísticas especiais nos contextos de educação. A intenção não é, portanto, buscar a etimologia das palavras bantas, já que para o léxico banto consultei, ademais das fontes clássicas (dicionários bantos e artigos) os meus próprios informantes, mas sim traçar um quadro do espanhol falado nestas situações.

Ao contrario das cantigas da Regla de Ocha, que são todas em língua yoruba, os cantos do Palo Monte apresentam forte mescla com o espanhol, e esta varia segundo a casa e a rama. Foram coletados aqui mambos e mpuyas nas três ramas (Bryumba, Kimbisa e Mayombe) em mais de vinte casas distintas, tanto em Havana, a capital do país, que apresenta uma quantidade imensa de paleros provenientes de todas as regiões da ilha, quanto da zona rural de outras duas Províncias (Pinar del Rio e Cienfuegos, ao ocidente e oriente de Havana, respectivamente, e que são; segundo BOLIVAR (1998) e FUENTES & SCHWEGLER (2005) os dois locais da ilha que receberam maior quantidade de escravos de origem banto.

Os cantadores dos *juegos de palo* s o chamados de *gallos* (galos) e a assistência é chamada de coro. Os *gallos* podem improvisar, mas o coro sempre responde da mesma maneira. Os tambores est o consagrados, e podem ser tambores verticais, com uma única membrana de couro, ou então o chamado *cajón* (caixote), que s o caixas quadradas, de madeira, com um dos lados aberto. A palavra designa n o somente o instrumento senão também uma atividade religiosa (oferecer um *cajón* aos mortos).

O jogo de palo começa quando se amarram as esquinas do *munanso* (casa) na qual se vai celebrar a prenda e se canta neste momento um mambo (canto religioso, específico da Regla Conga)

G- A ru ru, Kanga Sila,  
Como kanga la Kanga la nsila  
C- A ru ru, Kanga Sila,  
Como kanga la Kanga la nsila

Kanga (do quicongo *amarrar, atar*)  
Nsila (provavelmente do quicongo, *caminho, esquina*)

Este mambo pede que se amarrem as esquinas da casa, para que nada mal ou nenhuma entidade maléfica entre onde se vai jogar o Palo. Observa-se já a mescla de uma sintaxe espanhola com léxico banto, em que temos as palavras *kanga*, *nsila* e as preposições do espanhol *como*, *la*, cujo significado mais amplo seria ent o

*A ru ru, amarra las esquinas*  
*Como amarra, como amarra las esquinas*

Quando se manda tirar los *Nkanges* de la *Nsila* e se chama a *malembe* para que cuide de todos da casa e que o jogo saia bem, sem interrupções de nenhuma natureza, por nada nem ninguém de fora, canta-se ent o seguinte mambo:

G- Malembe, dale la vuelta a la casa  
Saca los ndokis de aqui

C- Dale la vuelta a la casa

Dale la vuelta a lo barracón

G- Dale la vuelta a la casa

Y cuida a to(d)5itos aquí.

G- Dale la vuelta a la casa

Aleja los malos de aquí

G- Dale la vuelta a la casa

Aparta los ndiambo de aquí

Nkange (*cemitério, coisas más*)

Ndoki (*espírito mal, entidade voltada para o mal*)

Ndiambo (*falar, aqui, na acepcao de fofoca, más linguas, intriga*)

a) Inserç o de vogal para definiç o de gênero

Dale la vuelta a lo barracón

Dale la vuelta al barracón

b) Supress o de consoante

Y cuida a to(d)itos aquí.

Sempre com os mambos de “Buenas noches” se abrem as cerimoniais de Palo, dando as boas vindas, saudando e pedindo licença a todos os mortos e ancestrais da casa, aos maiores e aos mestres, pedindo graças para o que v o começar a realizar (seja um feitiço, uma cura ou uma entrega de prenda)

Mambo I

G- Pero Buenas Noches; Si son de noche Mayombe...

G- E' Con lo licencia, Nfinda Kalunga Mayombe...

G- E' Con lo licencia, Nfinda Anabutos Mayombe...

G- E' Con lo licencia, lo Sarabanda Mayombe...

G- E' Con lo licencia, lo madre nganga Mayombe...

G- E' Con lo licencia, de mi padrino Mayombe...

<sup>5</sup> As transcrições s o ortograáficas e todas as palavras e fonemas entre parênteses representam os sons n o pronunciados mas que est o aqui representados graficamente somente como auxílio para a compreens o do leitor.

c) Ausência de concordância de gêneroCon lo licencia.Con la licencia

## Mambo II

G - Buena noche mi lemba

Buena noche mi lemba

Mundo nuevo karire

Mundo nuevo Karire

d) Sincope da vibrante final nos infinitivoslaborá(r)

## Mambo III

G - Mundo Nuevo karile, Mundo Nuevo Karile Pa'Yimbulia(r)e) Adaptação ao sistema flexional do espanholYimbulia(r)

Nestas duas versões do mesmo mambo chamo a atenç o para uma variedade de uso lexical: enquanto o mambo II termina com a palavra em espanhol *laborar* (com a sincope do -r infinitivo) a terceira vers o deste mambo termina com uma palavra de origem banta adaptada ao sistema flexional do espanhol (*yimbuliar*, que segundo os informantes quer dizer dançar, bailar, festejar), além de um breve apontamento para a alternância sistemática (ver mais exemplos abaixo) entre os fonemas que possuem a mesma zona de articulação.

Em seguida um mambo de chamamento, pedindo que os mortos e espiritos ancestrais, o morto da prenda e os mortos do cordão espiritual do *tata* (padrino) entrem. O coro responde que os *perros* (espiiritos ancestrais, conhecidos como *perro de prenda*) já estão chegando, ou seja, ja estao baixando e os presentes vão-se montar. Observar ainda que se avisa as variadas ramas que estejam presentes (Mayombero, Kimbisero) e as prendas, que em geral têm nomes fortes, como *Masca Hierro Escupe Sangre*, *Toro Bravo* ou ainda *Mala Cara*, como abaixo:

G- Abre la puerta nganga  
 C - Que los perros ya están llegando.  
 G- Los perros ya están llegando Sarabanda!  
 C - Los perros ya están llegando.  
 G- Los perros ya están llegando Mayombero!  
 G- Los perros ya están llegando to(dos)´mi(s) muerto(s)!  
 G- Los perros ya están llegando Kimbisero!  
 G- Los perros ya están llegando mi lucero!  
 G- Los perros ya están llegando mala Cara!

Em seguida uma seqüência de mambos que não somente pedem licença como também advertem, já que esta é uma característica dos *brujos*, causar temor. No mambo abaixo se avisa que o morto *vira mundo*. No outro mambo se pede que *virem* os cantos para Mayombe (Jala pa Mayombe), a rama tida como maligna, de *brujeria*, que trabalha para o mal.

Licencia Ndiambola  
 Licencia Ndiambola  
 Licencia Cuatro Viento Lucero  
 Licencia Ndiambola  
 Avisa a Lucero Cuatro Viento  
Yo vira mundo

Bembe pa Nbembe  
Camina yo  
 Bembe pa Nbembe

f) Uso de formas verbais de 3ª pessoa para 1ª pessoa

Yo vira mundo  
*Yo viro mundo*  
Camina yo  
*Camino yo*  
Jala pa Mayombe  
Mandadero lo cuatro viento  
 Jala pa Mayombe

Mandadero la cuatro insila

*g) Ausência de concordância de número no sintagma nominal*

lo cuatro viento

*los cuatro vientos*

G- Eh' Vamo(s) a yimbula(r) un poco, Mayimbula

Vamo(s) a yimbular un poco,

Pa(ra)' ti (y) na(da)'ma(s)

Vamo a samba(r) mamalola

Con mayombe awe

*h) Sincope de sílabas em coda*

Pa' ti na'ma

Para ti y nada mas

Quando em um *juego de palo* uma mulher que está com a menstruação entra no quarto da prenda, ou onde está a prenda (nganga), o *gallo* (cantador) n o tardará em entonar um mambo que adverte o ngangulero sobre a presença de tal mulher. O perigo está basicamente no fato de que a prenda se alimenta de sangue, e sentindo este odor, queira apoderar-se da mulher, o que explica as anemias e outras enfermidades sanguíneas femininas. Nas religiões com cultos de possessão as enfermidades e distúrbios de ansiedade são frequentemente tomados como indicadores da presença de “mortos”, “espíritos”, ou ainda como sendo causados por feitiços enviados através do mundo espiritual (CASTELLANOS & CASTELLANOS, 1993).

“ié mi casa oler manca-perro, sié, sié”

*h) Verbos n o flexionados*

mi casa oler

mi casa uele

Quando o *brujo*, ou tata, vai consultar alguém, algum afilhado da casa ou a si mesmo através da *mpaka menso*, ou seja, dos cornos magicamente

carregados, com um espelho que o sela e dá a vis o ao tata, ele pede *vítiti* (vis o), cantando o seguinte mambo:

G – (A)divina bien mi cororao  
 Con ojo cororao  
 Vere quien vere  
 C - Quien vere yo quien vere

i) *Sincope de vogal inicial*  
 (A)divina bien

j) *Inserç o de vogal para estabelecimento do padr o CV e verbo n o flexionado*

Quien vere yo  
*Quien veo yo*

Em um *rayamiento* (iniciaç o) na rama Mayombe, enquanto se corta o iniciado com a navalha (*mbele*) se canta um mambo que diz que a navalha está cortando para formar um galho novo e se vê aqui mais um exemplo de sujeito em 1ª pessoa com verbo flexionado na 3ª pessoa:

G - Con dolo(r) yo co(r)ta gajo nandi  
 C – Con dolo(r)

Por fim, quando se v o os *mpungos* e mortos, ou seja, para que se saia do transe e da possess o, canta-se:

G- Caminando pa(ra)'tu campo  
 C – Oyaya Kunawa  
 G- Caminando bu(s)ca muerto  
 G- Caminando to(dos)'lo(s) nfumbe(s)  
 G- Lleva muerto saca vivo

l) *Ausência de conectivos*  
Lleva muerto saca vivo  
*eva el muerto y saca el vivo*

## 4.2 - Mpuyas

As mpuyas, chamadas de *managua* em *lengua conga*<sup>6</sup>, s o basicamente duelos verbais entre dois ou mais cantantes, geralmente de casas distintas. Atualmente na cidade de Havana está cada vez mais difícil de se ver um *juego de palo* em que se permitam as *mpuyas*, pois quase sempre estes duelos terminam em desentendimentos, brigas e inclusive mortes, pois n o saber responder de forma rápida e n o dominar a *lengua* implica n o dominar a religi o, ou seja, n o ser bom *brujo*.

Como diz justamente uma das mpuyas mais provocativas:

Lucero prima

No (a)lumbra madrugada(da)

No (a)lumbra media noche

No (a)lumbra madrugada(da)

Esta *mpuya* diz que o Lucero que brilha primeiro n o ilumina a noite toda, não ilumina a madrugada, pois não tem alcance para isso, ou seja, o *gallo* que chega brilhando agora n o terá voz nem alcance para competir com o outro, pois é apenas uma luz de inicio de noite, uma estrela fraca. Muitos dos elementos morfossintáticos já levantados anteriormente se verificam nestas *mpuyas*.

Palo Quibombo

No sirve pa bilongo

Ni sirve pa remedio

Ni sirve para bilongo

Ni sirve para nada ni sirve pa bilongo

O Palo Quibombo é uma madeira tenra, quebradiça, que n o se utiliza para trabalho de *brujería*, pois em esta Regla os *palos* têm que ser firmes, para que o feitiço (bilongo) tenha resultado. Assim, esta *mpuya* alude à supremacia de quem canta, dizendo que o *gallo* rival é um Palo Quibombo, que n o serve para nada.

<sup>6</sup> Estou chamando de *lengua conga*, como já esclarecido anteriormente, a este espanhol bocalizado, cujo léxico é uma mescla de espanhol com palavras de origem banto (em geral quicongo).

O *Tata nganga* pode apagar o poder do sol com suas palavras, como diz uma *mpuya*, e esta serve como alarde de poder, já que é a própria entidade que acompanha o *brujo* que dá provas deste poder (canta-se para provocar a prenda, fazê-la trabalhar, numa reprodução de um sistema escravocrata de maus tratos).

Assim, as *mpuyas*, que anteriormente eram cantadas basicamente em língua, vêm pouco a pouco sendo apresentadas em espanhol.

## 5 – Para concluir

Buscando dar uma descrição tanto antropológica quanto linguística de aspectos específicos, foram feitas abordagens do universo da Regla Conga através de seus cantos e *mpuyas* cantados em cerimônias especiais.

Foram considerados somente os contextos linguísticos que podem contribuir para um paralelo com as línguas crioulas e os processos de transmissão linguística irregular, não me detendo, então, a uma busca de etimologias e suas transformações a partir dos processos escravistas nas Américas, em especial em Cuba. Esta mesma postura se deu em relação a descrição antropológica, que buscou colocar em xeque, ainda que de maneira indireta, dada à escassez de espaço, o mito da identidade étnica e da unidade nacional. Esta não é uma idéia nova, já que a década de noventa foi fecunda neste tipo de abordagem, especialmente a partir da proposta de GILROY, que trata da diáspora no Atlântico Negro (1993):

*“Sob a chave da diáspora nós poderemos então ver não a raça, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem”* (GILROY, 1993: 25).

A importância da música nos rituais religiosos nos remete ao acesso restrito dos escravos à alfabetização, o que fez crescer o poder da língua cantada como recurso da memória oral em proporção inversa ao poder expressivo da língua. O refinamento musical e comunicacional destas comunidades religiosas têm proporcionado um mecanismo de comunicação que não se limita ao poder das palavras faladas ou escritas, exercendo en-

tao um papel fundamental na reprodução da cultura e na conexão entre as diferentes comunidades da diáspora.

Evidente que este trabalho é apenas um acercamento da cultura banto em Cuba e suas intrincadas redes de intercâmbios e relações com as demais Regras.

## Bibliografia

- ARENDS, J., MUYSKEN, P & SMITH, N (1995) *Pidgins and Creoles*. Amsterdam, John Benjamins.
- BAXTER, A. & LUCCHESI, D (1997). A relevância dos processos de pidginização e criouliização na formação da língua portuguesa no Brasil. *Estudos lingüísticos e literários*, vol. 19, Universidade Federal da Bahia.
- BALANDIER, Georges (1965) - *La vie quotidienne au royaume de Kongo. Du XVI au XVIII siècle*. Ed. Hachette, Paris,
- BOLIVAR, N. & GONZALEZ, (1998) - *Ta makuenda yaya y las reglas del Palo Monte*. Editorial La Habana, Cuba.
- BROWN, David H. (2003) - *Santería Enthroned, Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, The University of Chicago Press.
- CABRERA, Lydia - *El Monte*. Ed; La Habana, 1954.
- CARVALHO, José J; de (1999) - Afro-brazilian music and ritual. Part 1: From Traditional Genres to the Beginnings of the Samba. *Série Antropologia*, 256, Universidade de Brasília, UNB.
- CASTELLANOS, Jorge y CASTELLANOS, Isabel (1992) - *Cultura afro-cubana. Las religiones y las lenguas*, 3 tomos. Ed; Universal, Miami.
- CUNHA, A. S. de ALMEIDA (2003) - *Processos de preenchimento e correlacionalidade de sujeito em comunidades negras rurais do Maranhão*. Tese de Doutorado, FFLCH/Universidade de São Paulo/Fapesp.
- DIANTEILL, Erwan (2000) - *Des dieux et des signes: Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*. Paris, Editions de L' Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- \_\_\_\_\_ (2002) - Kongo à Cuba : transformations d'une religion africaine. *Archives des Sciences Sociales en Religion, numero 17, Paris*.
- DIAZ FABELO, T. (1998) - *Diccionario de la lengua conga residual en Cuba*. ORLAC, Universidad de Alcalá, Casa del caribe, Santiago de Cuba.
- ESPIRITO SANTO, D (2006)- "Desarrollando Muertos: mediunidade, conocimiento, y la experiencia de la salud y la enfermedad en el espiritismo Cubano", mimeo.
- FIGAROLA, Joel J. (2006)- *La Brujería cubana: El Palo Monte*. Editorial Oriente, Cuba.

- FUENTES GUERRA, Jesus & SCHWEGLER, Armin (2005) – *Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe : dioses cubanos y sus fuentes* . Madrid, Frankfurt, Iberoamericana, Vervuert.
- GREENBERG, J. H. (1963) - *Languages of Africa*, 2ed. Bloomington: Indiana University Center in Anthropology, Folklore and Linguistics.
- GUTHRIE, M. (1948) *The classification of Bantu languages*. Oxford: Oxford University Press.
- GREENFIELD, Sidney M., and DROOGERS, André, eds. (2001) - *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*, Rowman & Littlefield Publishers Inc..
- GONZÁLEZ HUGUET, L. Y J. R. BAUNDRY (1967): *Voces bantú en el vocabulario .palero, Etnología y folklore* (La Habana) (3): 31-64.
- HOLM, John (2004) – *Languages in contact: The partial restructuring of vernaculars*. Cambridge. Cambridge University Press.
- LUCHESE, D. (2003) - O conceito de transmissão lingüística irregular. In: *Projeto Vertentes*. Disponível em: <http://www.vertentes.ufba.br>.
- MINTZ, Sidney & PRICE, Richard (1976) – *An anthropological approach to the afro-american past: a Caribbean perspective*. ISHI, Philadelphia.
- ARENDS, J.,MUYSKEN, P & SMITH,N (1995) *Pidgins and Creoles*. Amsterdam, John Benjamins.
- ORTIZ, Fernando (1922) – Los afronegrismos em nuestro lenguaje. *Revista Bimestre Cubana*, (La Habana) (6), 321-338.
- PALMIE, Stephan (2002) – *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-cuban modernity and tradition*. Durham NC, Duke University Press.
- PRICE, Richard (2000) – The Miracle of Creolization: a retrospective. *New West Indian Guide*. Vol. 75.
- RAMOS, Artur (1956) – *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil.
- RODRIGUES, Nina 1977 [1890] – *Os africanos no Brasil*. Revisão e Prefácio de Homero Pires. São Paulo, Cia Editora Nacional..
- SANSONE, Livio (2004) - *.Negritude sem etnicidade*. Salvador e Rio de Janeiro: EDUFBA/Pallas

