

De dentro pra fora: a influência dos falares de santo nas sociabilidades dos jovens de terreiro

Edneide Alves Nascimento Putumuju¹

Marise de Santana²



RESUMO: Esse texto é um fragmento e fruto da pesquisa realizada no Programa de Pós-graduação em Relações e Contemporaneidade promovido pelo ODEERE – Órgão de Educação das Relações Étnicas da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Nele propus elenquei um *corpus* linguístico de base africano (língua de santo) usado pelos entrevistados e analisei sob a perspectiva da Linguística da fala, no campo da Etnolinguística,

sobre as etnicidades dos falares africanos de jovens de terreiro quando estão fora de seus espaços religiosos. Pensando, portanto, que meu objeto de estudo desenha um referencial metodológico que se centra nos jovens de terreiros, como sujeitos da pesquisa. Busquei operacionalizar o método da etnografia utilizando técnicas voltadas para a escuta dos falares africanos que os jovens de terreiros pronunciam quando estão em ambientes de suas sociabilidades (escola, lazer, trabalho, festas, entre outros), então propus atividades fora do terreiro, utilizando entrevistas e oficinas. Desse modo, todos esses saberes, foram tecidos e sustentados por teóricos que já centraram suas pesquisas voltadas para os falares africanos na formação da Língua Portuguesa: Yeda Pessoa de Castro; Ruy Póvoas; Dante Luchesi; Maria Carlota Rosa; Carlos Vogt e Peter Fry; Margarida Petter; Coseriu e Saussure; Poutignat, Streiff-Fenart e Barth (eticidades).

Palavras-chave: Fala; Língua; Norma; Jovens de terreiro; Etnicidades; Língua-de-santo.

¹ Graduada em Letras pela UNEB; pós-graduada em Antropologia com ênfase em Cultura Afro-brasileira pela UESB- ODEERE; Mestranda no Programa de Relações Étnicas e Contemporaneidade pela UESB –ODEERE. <negraneide2@hotmail.com>

²Pós-Doutora em Ciências Sociais pela Unicamp, Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pesquisadora do ODEERE-UESB. Professora do PPGDCI /UEFS. nabaia1960@gmail.com

1.Introdução

Os estudos dos falares africanos no tocante as relações étnicas que permeiam a formação da Língua Portuguesa Brasileira (PB), é um desafio que precisa ser percorrido como forma de reparação histórica e um resgate à legitimidade de uma língua fortemente influenciada pelas línguas africanas aportadas no Brasil. Variações dialetais que são usadas pela grande maioria da população, carregam histórias de um povo, traduz saberes, ancestralidade, relações e etnicidades. Foram ignoradas ou desqualificadas como formas que corromperam, degradaram ou desmereceram a nossa língua.

Como afirma Lucchesi (2009), a grande parte das análises publicadas em relação à história do português brasileiro sequer aponta o contato entre línguas e, quando o fazem, é para negá-lo. Os ditames acadêmicos dos conhecimentos etimológicos do português falado aqui, tende a um mérito e uma supervalorização ao português de Portugal, dispensando, muitas vezes ou ignorando a influência da articulação dos falares dos povos africanos e que aqui foram trazidos entre os séculos XVI ao XIX.

Ainda nessa perspectiva, Castro (2001) nos chama a atenção para o fato de que a resistência frente aos estudos das línguas africanas no Brasil se dá também por uma posição eurocêntrica: de considerar que línguas de tradição oral sejam inferiores e sem cultura. E vai mais longe ao afirmar que “testemunho maior de negação da legitimidade das línguas negro-africanas no Brasil é o seu afastamento, com raras e eventuais exceções, dos departamentos de línguas e de linguística das universidades brasileiras, (Castro 2001, p.71). Petter (2015, p.11), também nessa conjuntura afirma, “a linguística africana nunca teve, até recentemente, qualquer status oficial nas universidades do Brasil. Até hoje, em muito poucas das nossas universidades, há ensino de línguas africanas e pesquisa sobre elas”.

Logo, explicar e explicitar a participação das línguas africanas no português do Brasil é um desafio e busca. É tentar mostrar que os africanos escravizados, mesmo sobre um sistema de repressão linguística, atuaram como personagens falantes no desenrolar dos acontecimentos, e buscar compreender os fatores preponderantes de ordem histórico-social, econômica e linguística a que foram submetidos. Favoreceram, nesse processo o contingente trazido da África e a sua distribuição geográfica no Brasil; o papel social da mulher negra, como “mãe preta” “mucama”, das crianças brancas da família colonial brasileira; a intensidade e duração de todos esses caminhos.

Estudar os meios de preservação das palavras africanas, assim como os termos afro-baianos e as cargas semânticas em nossos falares, podem ser feitos em vários níveis etnolinguísticos, entre eles, a língua do povo de santo dos espaços sagrados das religiões de matriz africana. Podemos considerar o meio

mais importantes de preservação de palavras e estruturas linguísticas de origem africana. Castro favorece a nossa discussão, nos dizendo que:

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

Falar dos nossos antepassados, é traduzir hierarquias e saberes, nos quais os terreiros são os prestadores de um essencial e indispensável serviço de conservação e perpetuação desses falares. Póvoas (1988) frisa que pesquisadores se descuidam dos estudos sobre as línguas africanas, alegando até o desaparecimento. Entretanto, ele coloca que tais estudiosos esquecem que o candomblé foi quem mais conservou alguns falares, ainda vivos até hoje entre os muros dos terreiros. Pois são palavras de valores históricos e ancestralidades, traduz vivências e saberes. São patrimônios que podem nem ser mais encontradas em línguas africanas faladas na África de hoje, por tudo isso, justificamos tal estudo.

Como estudo, propus analisar sobre as etnicidades nos falares de base africana - a língua de santo³, que os jovens de candomblé aprendem. E a partir da pesquisa exploratória, enunciei a hipótese de que os diferentes jovens de terreiros por conta de suas irreverências, ativismo e a necessidade de usar um vocabulário que dê conta melhor de suas vivências, ou seja, que os representem mais, acabam usando, eventualmente, fora dos espaços religiosos, algumas palavras da língua de santo, nas diversas relações sociais. Aparentemente a diversidade linguística brasileira ainda está em processo.

Desse modo, este texto tem como proposta, também, delinear brevemente os estudos de fala, língua, norma, sistema e sujeito, imbricando nessas teorias a temática estudada. Evidenciamos que é um pequeno recorte, uma vez que a intenção não é aprofundar em tais teorias, principalmente no

³ Tomamos como falares, o vocabulários que os entrevistados aprendem nas vivências nos seus espaços de pertencimentos religioso, nos embasamos teoricamente nas discussões de Petter (2015): nesse mundo afro-brasileiro, há um repertório linguístico diferenciando as modalidades de candomblés às quais se dá o nome de nações e, embora as cerimônias públicas sejam muito similares em sua estrutura, cada nação cultua as suas divindades em sua língua ritual, chamada de *língua de santo*, cujos falantes se denominam *povo de santo*. Observando as comunidades tradicionais de matriz africana, pudemos constatar um repertório linguístico bastante diversificado, ligado à vivência dos grupos, cuja transmissão se dá, via de regra, através da oralidade. Os níveis de vocabulário dos falantes variam de acordo com os conhecimentos adquiridos nos espaços dos terreiros, principalmente em relação às línguas sagadas utilizadas na liturgia. Concretamente, as línguas sagradas possuem termos de línguas africanas transplantadas para o Brasil pelos povos trazidos na condição de escravos das regiões acima citadas. (PETTER, 2015. 249)

universo saussuriano, já tão desenvolvido por linguístas de diferenciados posicionamentos, onde alguns colocaram em xeque, outros aprofundaram e complementaram tais discussões.

Tendo em vista o cenário até aqui delineado, duas perguntas problematizadoras emergiram como instigadoras: 1) As palavras de língua de santo de base africana que são utilizados por diferentes jovens de terreiros, fora desses espaços sagrados, evidenciam etnicidades? Caso ocorra essa situação, 2) Quais são esses termos que se manifestam nos seus falares em ambientes não marcados pela africanidade?

Pensando que o presente estudo, desenha um referencial metodológico que se centra nos jovens de terreiros de diferentes nações⁴, com faixa etária entre 15 a 25 anos⁵ (de diferentes identidades), foi possível operacionalizar o método da etnografia utilizando técnicas voltadas para a escuta dos falares africanos que eles pronunciam quando estão em ambientes de suas sociabilidades (escola, lazer, trabalho, entre outros).

Outro aspecto também a salientar, é comum, jovens estarem sempre querendo inovação: roupa, ideias, tecnologias, relações, falas, diferentes. Dessa forma, assumimos o risco de buscar esses falares usados externamente pelos jovens de terreiro, pelo seu potencial de inovação, riscos, em querer ocupar um espaço com suas identidades, no caso particular a religiosa. Então propus atividades fora dos terreiros, tais como: oficinas, entrevistas abertas e semiestruturadas, viagem de campo (observação), para possibilitar a vivência da etnografia e captação de dados.

Tendo em vista o cenário até aqui delineado, duas perguntas problematizadoras emergiram como instigadoras de pesquisa: 1) As palavras de língua de santo de base africana que são utilizados por diferentes jovens de terreiros, fora desses espaços sagrados, evidenciam etnicidades? Caso ocorra essa situação, 2) Quais são esses termos que se manifestam nos seus falares em ambientes não marcados pela africanidade?

Com o intuito de entender melhor a discussão sobre fala e língua, ampliamos e nos apoiamos nos pressupostos teóricos da Etnolinguística⁶, em

⁴ “Termo nação é usada no candomblé para distinguir seus segmentos, aos quais são chamados de modalidades e que dizem respeito à língua sagrada, aos toques dos atabaques, aos deuses e a liturgia”, (MONADEOSI, 2015, p. 254, grifo da autora).

⁵ Esse texto contém algumas falas de entrevistas de jovens de terreiro. Por hora, não foram identificados com nomes no texto e sim Jovem de Terreiro 1 (JT), 2,3,4.

⁶ A Etnolinguística abrange domínios tanto da Linguística quanto da Antropologia, por isso não é uma disciplina isolada e autônoma. Ela se preocupa em investigar os relacionamentos entre a língua e visão de mundo, a partir do contexto em que a língua é produzida, analisando a sua adaptação a este contexto e seu poder de expressão. Através dela, é possível perceber de que forma a visão de mundo de um grupo está relacionada às suas experiências, bem como se verifica a influência da cultura no léxico e na gramática de uma língua, de acordo com as atividades, sua estrutura social e o ambiente geográfico. A Etnolinguística não analisa o fato linguístico isoladamente, mas sempre relacionado ao contexto em que ele foi produzido, (BARRETO, 2010, p. 4)

conformidade com a perspectiva de Eugenio Coseriu (1979), além de aprofundar, delimitou mais precisamente o objeto dessa disciplina, de modo que definiu três linguísticas distintas: a do falar, a da língua e do discurso, cada uma com seu papel e sentidos diferentes (BARRETO, 2010). Condizente a tal distinção, optamos nesse momento, de forma incipiente, pela linguística da fala, porque é uma das categorias que embasou nosso objeto de estudo.

No tocante aos fatores “extralinguísticos”, concernentes a esta ramificação da Etnolinguística, diz Barreto:

A análise da língua de uma determinada comunidade, partindo dos fatos linguísticos para os fatos extralinguísticos, permite conhecer melhor a realidade social desta. Em função dos fatores extralinguísticos, podem ser explicitados vários fenômenos linguísticos, como o aparecimento de determinadas formas linguísticas. (BARRETO, 2010, p. 6).

Se num contexto, A foi falado ao invés de B, ou seja, o esperado, algo está acontecendo, fenômeno que precisa ser mais bem estudado. No caso de nossos estudos, o léxico usado pelos jovens de terreiro está representando uma outra realidade linguística social, aquela que eles pertencem, imbuídas dos sentidos e etnicidades dos pertencimentos religiosos.

Por hora, resolvemos começar o nosso itinerário discursivo, perpassando por uma bela e simples narrativa que tem como tema o “falar demais”. Falar para nossos estudos é muito significativo. Consideramos lúdico, e como a maioria dos textos literários, utilizar a palavra, para recriar a realidade e torná-la plurissignificativa, como nas histórias contadas por Póvoas em sua obra “A fala de Santo” (PÓVOAS, 2018). Não tira, nem diminui a função pragmática, precisa, informativa do texto científico. Ao contrário, arriscamos dizer que se complementam. Sendo mais uma forma de produzir conhecimento.

Sabemos que por ser uma narrativa literária, nos permite múltiplas leituras e imagens, e quem sabe desconstruções. Como é nosso intuito nessa breve análise linguística, pois de acordo com Póvoas (2017) “é preciso que dê asas à imaginação criadora para que se possa vislumbrar a resposta escondida” (PÓVOAS, 2017, p. 366). Essa pequena narrativa fantástica, africana, ilustra e tem uma relação com “os ensinamentos de princípios éticos e morais nas comunidades tradicionais de terreiro”. Isso perpassou por todo o processo de escravidão e silenciamento no Novo Mundo. E ainda nos faz lembrar que no processo cruel de domínio de vidas humanas escravizadas e seus descendentes, quantas línguas devem ter sido fritas no *dendê* e cabeças decepadas por conta da intolerância, arrogância e poder dos senhores e senhoras colonizadores.

Póvoas, nos presenteia, diverte e nostalgia com narrativas curtas, mas de profundo ensinamentos, são os *itan*, histórias de base jeje-nagô, contadas, recontadas e adaptadas, que sobreviveram e chegaram felizmente até nós. Uma que fez lembrar da minha adolescência, foi a “Caveira que falava” (Póvoas, 2018, p. 35). Até hoje o ensinamento maior, a moral da história, quando

alguém diz que temos a língua grande, fala tudo que ouve e vê: “ - Êta, quem te matou foi a língua”, como forma de punição.

A história começa assim: O homem da história descobre a caveira que falava. Ele tem a personalidade racional, descrente daquilo que seus olhos não alcançavam, só dava conta do que era real, visto, palpável para falar, pois na narrativa a “língua que fala o que não vê merece ser frita no dendê”. Nas suas andanças e à procura de um abrigo para descansar e saciar sua fome, se depara com o inusitado, o sobrenatural, o impossível - a caveira. Curioso e em tom jocoso, pergunta o que a levou à morte. A caveira para algumas sociedades, símbolo de morte, intimidação, transformação, sabedoria, conhecimento, efemeridade, lança para surpresa do racional homem, a resposta: “-Foi a língua”. É obvio que, para o descrente, brincalhão senhor, foi muito assustador, inacreditável. Mas depois de pensar muito, viu nisso uma grande oportunidade para se tirar vantagens, ficar rico e famoso.

Resolveu se arriscar e procurou aquele que o deixaria em boas condições. Alguém que possuía riquezas incalculáveis, a pessoa mais importante do lugar, pois o convenceria de que em nenhum lugar do mundo iria encontrar tal feito: uma “caveira que fala”. Assim o fez. Chegou a sonhar com pedras preciosas, carruagem, admiradores como premiação para tal feito. O rei foi convencido e desafiado. Mandou buscar a caveira, que na sua autoridade racional, prometeu ao homem que se fosse verdade, ele teria tudo que quisesse. E caso contrário receberia uma cruel lição, perderia a cabeça.

Ao encontrarem a caveira espetada no pau, o homem todo convencido de si, agora já acreditando em tudo, e com a língua afiada, perguntou: “- Caveira: quem te matou” e a caveira sabida e cheia de artimanha, nada respondeu. O pobre coitado perguntou várias vezes, se desesperou, e teve como resposta o silêncio da caveira. O rei, se sentindo desrespeitado, mandou decapitar o pobre homem. Quando a cabeça do coitado rolou no chão, a danada da caveira gritou “- Foi a língua”.

Póvoas (2018, p. 36) na didática concisa da narrativa, termina como sempre em seus *itan*, um ensinamento “A língua que fala o que não vê merece ser frita no dendê, também a língua que tudo fala merece emudecer. O falador passa mal”.

Como foi dito anteriormente é uma narrativa, entre outras, os *itan*, que além de lúdicas, trazem vários ensinamentos. Para o nosso estudo, trouxemos tal texto literário para pensar que a fala é muito importante como elemento social que concretiza o nosso pensar, sentimentos, cultura, relações. Logo abaixo iremos aprofundar mais tal categoria.

2. Manifestações linguísticas da fala como ato concreto

O fato de uma história como essa fazer parte da história oral africana, talvez tenha o objetivo de ensinar a ficar calado, calado diante do que se ouvia e via, para não sofrer a sanção da violência mordaz. Falar o que se via e ouvia não era permitido e mesmo que comprovado ninguém iria acreditar numa voz escrava.

O conto da Caveira que fala, também nos ilustra uma literatura oral, onde o falar passava a ser algo mesmo perigoso na colonização. Mas uma forma de aprender e ensinar era de oitiva - de boca e ouvido. É também para nós, quando nos primeiros anos de vida, a fala⁷, através das relações sociais, ensina, comunica, indica, conduz, sinaliza quem somos.

Entendemos aqui que fala não tem a conotação como produto de ordem puramente biológica, mas também cultural. Considerando a análise de Cunha (2012), levamos também em conta suas reflexões:

O dom da fala se manifesta primeiramente não porque estamos fadados a falar, por conta da nossa genética, mas porque pertencemos a um grupo humano. E todos os grupos humanos possuem uma língua. A capacidade de fala é vista como culturalmente, dissociada, em um momento social, das funções instintivas, que são de natureza puramente orgânica, como começar a andar. Aprende-se a falar, através da interação com os demais membros da sociedade, os outros seres humanos. (CUNHA, 2012, p. 114).

O falar para o povo escravizado foi institucionalizado como proibição, primeiro porque não foram considerados humanos os seus falares, suas línguas. Segundo, quanto menos comunicação menos insurgências nos processos servis a que foram submetidos. Cabeças foram decepadas como na história da “caveira que falou”, para que os falares não impregnassem a LP. Contudo, não conseguiram, afinal, falar também era uma forma de insurgência contra um processo cruel, colonizador.

O ladino e a mulher negra, por exemplo, foram personagens que insurgiram, que falaram. Castro (2001) escreve que esses personagens tiveram papéis sociolinguísticos essenciais na construção da língua luso-brasileira. O *ladino* intitulado como o “leva-e-traz” da casa (njó\jinjó\casa – escravo de jó – escravo da casa), era aquele que, segundo a autora, diante dele era melhor ficar calado. E a *mucama* que na sua passividade aparente protestou através dos seus cantos de acalanto, a exemplo “menino mandu”⁸, cantada para o menino branco, que amamentava. Também suas rezas e orações.

O falar requer o sujeito livre para se pronunciar, um sujeito com autonomia, embora pareça paradoxal, pois num contexto de escravidão onde falar era podado, ininteligível, para outros, objetivava legitimar a desumanização praticada contra os escravizados.

Esses seres humanos, contudo, não ficaram silentes, Saussure (2006, p.26), diz que “a fala é sempre individual e dela o indivíduo é sempre senhor”. Mesmo sendo mais atual tal pensamento, entretanto, não se torna arbitrária quando atestados por várias pesquisas e estudos, a presença dos falares

⁷ “A ‘fala’ é tão herdada socialmente e cultural quanto a ‘língua’, mas se diferencia por sê-la mais concreta, mais acional, e mais oral, dado o seu aspecto comportamental de execução ou performance da língua, principalmente fazendo uso do aparelho fonador”, (CUNHA, 2012, p. 110).

⁸ Mandu, segundo Castro (2001, p. 275), é da língua banto, tem o sentido por extensão uma figura grotesca, situação ou coisa inóspita; trambolho, estorvo.

africanos escravizados até hoje no português brasileiro. Legitimando, assim, o papel do africano escravizado, como sujeito falante no desenrolar da história. Petter (2015) corrobora, quando diz que no processo da diáspora africana:

Devemos lembrar que os africanos que para cá foram transferidos não trouxeram apenas sua força de trabalho, mas também transportaram suas culturas, das quais as línguas são uma expressão importante, embora pouco considerada nos estudos que investigam a contribuição ou a participação dos africanos escravizados na constituição da nacionalidade brasileira. (PETTER, 2015, p. 2020)

Difícil contextualizar uma liberdade do falar africano num processo de opressão. No entanto, nada pode impedir esses sujeitos de encontrarem meios dinâmicos para se expressarem, seja através dos contos, cantos, dores, acalantos, falares, tradições, crenças e saberes. Processos que foram distribuídos em grande parte da sociedade no período colonial, e as consequências linguísticas foram evidentes, permanecendo até hoje.

A discussão sobre o que é língua e fala⁹ e até que ponto estão ou não imbricadas para validar uma pesquisa do ponto de vista científico, é um desafio teórico. Ao mesmo tempo legitimar e reconhecer no mundo acadêmico o papel das línguas africanas na constituição do PB¹⁰, através das falas, é quase inadmissível e inviabilizado por muitas academias. Principalmente por prestigiar os estudos sobre a linguística da língua ao invés da linguística da fala. E também, etnocentricamente, se voltando mais para os estudos das línguas neolatinas.

Mas como não estudar a língua a partir do falar, ou ambos, como objetos importantes da Linguística? Coseriu argumenta que “não há que explicar o falar do ponto de vista da língua, e sim vice-versa”, (COSERIU, 1979, p. 213). Saussure postulou uma impossibilidade, uma vez que para ele o objeto principal da Linguística é a língua, no sentido do seu funcionamento e não do uso, e a justificativa para essa abordagem foi por considerar “dois caminhos impossíveis de trilhar ao mesmo tempo” (SAUSSURE, 2006 p. 28). Contudo, reconhece a indissociabilidade mesmo defendendo a separação para fins de delimitação do objeto da linguística moderna, “esses dois objetos estão estreitamente ligados e se implicam mutuamente; a língua é necessária para que a fala seja inteligível e produza todos os seus efeitos; mas esta é necessária para que a língua se estabeleça” (SAUSSURE, 2006, p. 27). Mesmo não demonstrando contradição,

⁹ Segundo Palomo (Doutora em Semiótica e Linguística Geral – USP), *fala* passa a ser atividade linguística concreta, movimento dialético entre criação e repetição, inclui todas as variações que o falante pode acrescentar às inúmeras estruturas linguísticas já formuladas e aceitas socialmente. Representa sempre um ato individual. Só aí é possível a comprovação de realizações inéditas do sistema e, por isso mesmo, constitui o grau máximo de variação linguística. Mensagem codificada, nível de observação objetivamente comprovável, indica como se diz num determinado ato de fala. Caracteriza-se ainda por ser não convencional e opcional, mas opção individual de cada falante. Enfim, a fala é como funciona concretamente. Essa se compõe de infinitos atos comunicativos praticados pelos usuários para poderem transmitir pensamentos, sentimentos e exteriorizar seus desejos e necessidades. Tomamos esse conceito para embasar nosso trabalho. (PALOMO, 2004, p. 4)

¹⁰ PB – Português Brasileiro.

Saussure (2006) não consegue explicar toda a complexidade da linguagem e sua realidade, sendo insuficiente; e, com isso; evita-se perceber a fala como apreendida cientificamente, colocando-a como acessório.

Além do mais, a língua permite realizações por meio do sistema e se concretiza através do ato da fala. No caso particular da língua portuguesa do Brasil, por conta do processo escravocrata, ela sofreu através da fala, a influência de forma “irregular” das línguas africanas (diacrônico), de modo que do ponto de vista da linguística sincrônica, ainda hoje encontramos termos equivalentes em várias áreas culturais, descreve Castro (2001), sobre os aportes lexicais africanos referente, por exemplo, as partes do corpo, conforme as funções e comportamentos sexuais, que muitas vezes vivem marginalizados e considerados como “chulos” ou para alguns como pornofonias.

Conseqüentemente, os aportes africanos acabam concorrendo com um vocábulo equivalente em português, no caso desses foram esvaziados de uma possível conotação “imoral” em seu uso, a exemplo de: *hímem\cabaço*, *pênis\binga*, *copular\mengar*, *nádega\bunda*, entre outros. As duas formas estão presentes no português brasileiro, a portuguesa tida como “pura” e a africana como “chulo”.

Mas determinadas comunidades linguísticas preferem optar por uma como modelo e impô-la, desnudada do senso de imoralidade, as vezes por algum interesse. Por exemplo, no caso dos equivalentes “bunda” (kim. *mbunda*) e “nádega” (português), entre outros. Castro analisa que, devido a divulgação da mídia, acabaram deixando de ser vistos como palavras de “baixo calão e ganharam status sociolinguísticos, legitimando sua restrição de uso” (CASTRO, 2001, p. 121).

Outros também que, ao contrário, tomaram lugar e deixaram de fora os equivalentes em português, como: *moringa\bilha*, *caçula\benjamim*, *marimbondo\vespa*, *capenga\coxo*, *cochilar\dormitar*, *cachaça\aguardente*. Interessante frisar dentro desse contexto ao se optar por um dos termos equivalentes - africanos ou português, os estudos de Coseriu (1979) sobre sistema normal e sistema funcional, *apud* Dantas (2001), analisa e nos ajuda a compreender que:

As formas linguísticas (generalizadores) encontram-se no sistema funcional, à disposição do indivíduo e sua comunidade, e o que é modelo, repetido pelo indivíduo e sua comunidade, encontra-se no sistema normal, por isso mesmo, impositivo. Arriscamo-nos a dizer que o primeiro sistema é aberto, pois possibilita realizações diversas, e o segundo fechado, pois retira uma dessas possibilidades e a coloca como modelo. Dito de outro modo, o sistema funcional (aberto) dispõe de formas linguísticas abstraídas do ato concreto (falar) como opção de uso, e o sistema normal (fechado) opta por uma dessas formas e a impõe como modelo a ser repetido pela comunidade e pelo indivíduo.(DANTAS, 2001, p.18)

Parece que os termos africanos e português citados, demonstram terem passados pelos atos concretos do falar como opção de uso. E o sistema normal, que é fechado, vai optar e depois impor como modelo para ser repetido, como

aconteceu com a palavra “bunda”, termo afro-brasileiro que acabou “naturalizada” pela mídia, sem a conotação de “chulo”, mas com alguma intenção mercadológica. Assim, o ritual da repetição é essencial para se constituir enquanto norma.

3. A desconstrução de uma única norma sociolinguística

Podemos dizer que a norma¹¹ imposta por determinados grupos ou pessoas preconceituosas, no campo lexical, vai apontar pela repetição uma carga semântica negativa a determinados termos da língua-de-santo, usados fora dos espaços sagrados de seus pertencimentos religiosos e popularizados no PB, como “candomblé”, “orixá”, “macumba”, “ebó”, entre outros.

Na maioria das vezes são “demonizados”, execradas e vilipendiadas por conta de preconceitos religiosos e distorções puristas. Como se tivesse infringindo a norma imposta do que é “puro”, “sagrado cristão”, ou seja, termos que, muitas vezes, também são até evitados de ser pronunciados, acreditando atrair coisas negativas. Isso é colocado na relação entre língua e poder. Formas encontradas de não “dessacralizar” um português imposto no Brasil como forma de barreira social. E esses termos acima citados, assim como alguns outros provenientes das influências africanas, são incorporados de forma pejorativa, conforme assegura (Carboni e Maestri,2012):

As palavras provenientes de grupos étnicos e sociais marginalizados são incorporados ao português culto e popular, muitas vezes, com conteúdos semânticos claramente negativos. Temos exemplos clássicos desse deslocamento de sentido. *Moleque*, palavras de origem quimbunda, com significado de ‘menino’, integrou-se ao português como ‘menino travesso’, ‘menino de rua’, ‘individuo sem palavra’. *Maloca*, aldeia ou residência tupi-guarani, descreve a ‘casa’ das populações marginalizadas, ou, em algumas regiões, o ‘prostíbulo’. *China*, termo de origem nativa, com significado de ‘mulher’, define comumente a ‘mulher prostituta’. CARBONI e MAESTRI, 2012, p. 40. Grifos dos autores)

São variedades desconsideradas etnolinguisticamente, por ser falares não pertencentes a linguística lusitana. No caso particular, da população africana que tiveram seus falares silenciados durante o processo de colonização, considerado pelo colonizador como línguas ininteligíveis e raramente quando o colonizador tentava aprender tais línguas, foi para atingir a ideal de cooptação religiosa através dos jesuítas, o objetivo deles não foi só a escravidão, também a “salvação de almas”.

O que leva a escolher e descartar determinados termos pode ser a norma, no caso, no período da colonização, a norma ditada pelo colonizador português foi impor a sua língua como única, a portuguesa, tida como pura e de prestígio literário. Houve um processo de hierarquização da língua lusitana,

¹¹ Pode-se falar em normas de: espaço geográfico (dialetos, falares, etc...); classes sociais; faixa etária; grupos sociais (jargões, gíria etc...); discurso (os universos do discurso, tais como o jurídico, o pedagógico, etc...); sexo; modalidade (oral/escrito); registro (formal/informal). (PALOMO, 2018, p.3)

imposta nas relações de poder como superior. Mas, na tentativa de imposição ocorreu um enriquecimento mútuo. Como diz Petter (2015):

Considerando os empréstimos – que envolvem a adoção de uma palavra de outra língua e adaptação à fonologia e à morfologia da língua que se apropria do novo termo -, constata-se que o enriquecimento mútuo; não só as línguas africanas incorporaram termos técnicos e científicos, como também as línguas europeias ampliaram seu léxico com a integração de palavras de origem africana para referir-se a novas realidades para as quais suas línguas não tinham designação. (PETTER, 2015, p. 214)

O sistema linguístico pode garantir a criação de novos termos, ou a substituição de um termo por outro. Ou ainda, quem sabe, a convivência de termos equivalentes para uso da comunidade ou indivíduo. Mas a norma, através da aceitação e repetição é que vai garantir o uso e tornar corriqueiro. Contudo, nos perguntamos, a norma é capaz de comportar todas as palavras essenciais para nossa existência? Uma só norma, não é violentar e ir contra a diversidade linguística, que é a base dos nossos falares? Até que ponto uma norma não foi e é imposta por preconceitos? E o que é considerado “anormal (o que não se diz) seria o não aceito pela comunidade, pois não segue o padrão tido como usualmente costumeiro”? E mais, quem vai determinar, ditar o que é normal, dizível, aceito, repetido?

A norma¹² como um caráter da língua na perspectiva de funcionamento e formalização, ela permite e interdita, “estabelece o que é normal, costumeiro, usual (permitido: o que se diz) e o que anormal, por não ser costumeiro e usual (o interdito: o que não se diz) dentro de uma determinada comunidade linguística. Nesse sentido, a norma é coerciva” (DANTAS, 2001, p.160). Por conta dessa obrigatoriedade, um padrão de uso linguístico, a norma passa a ser uma gama de imposições sociais e culturais que vai valorizar uma em detrimento a outra.

Mas como a norma para ser concretizada precisa também da fala, “a fala (parole) seria a realização individual concreta da norma” (DANTAS, 2001, p. 160), e da fala o sujeito é o senhor, a manifestação dos seus sentimentos e pensamentos. A fala transgredi, é movimento, inovação e renovação.

A imposição de uma única norma no contexto linguístico, pode configurar a perda ou desvalorização da identidade de um determinado grupo social ou ser percebido como etnocentrismo, pois acaba desconsiderando e não apropriando o conhecimento de outras coexistentes de comunidades sócio-linguísticas-

¹² Segundo Palomo (2004): Os fatos de norma são modelos abstratos e não manifestações concretas. Representam obrigações impostas numa dada comunidade sócio-linguístico-cultural. Inclui elementos não relevantes, mas normais na fala dessa comunidade. A norma se constitui como realização coletiva, tradição, repetição de modelos anteriores. Indica como se diz, ao estabelecer códigos e subcódigos para diferentes grupos de uma mesma sociedade. É convencional e opcional, mas opção do grupo a que pertence o falante. Preserva apenas os aspectos comuns, eliminando tudo o que, na fala, é inédito, individual. A norma é modelo de como funciona. (PALOMO, 2004, p.3)

culturais. Como dialetos, socioletos, falares, entre outros, que pode se caracterizar como traço de determinada identidade étnica.

No caso específico da presença dos falares africanos no PB, foi considerado por alguns estudiosos puristas como “toscos falares” e outros consideraram “inumanas” esses falares, “a sufocação dos timbres, das vozes e das línguas dos oprimidos é condição essencial para a manutenção da hegemonia dos opressores” (CARBONI e MAESTRI, 2012, p. 12). Uma ditadura linguística, onde aparentemente a LP saiu vencedora, mas com uma identidade linguística influenciada por outras línguas, entre elas, africanas.

Sendo que a norma linguística é uma obrigação em dada comunidade de fala, uma convenção. Através dela pode se eliminar tudo que é individual e inédito na fala. Quantos estudantes nas suas manifestações espontâneas em sala de aula são podados dos seus falares, sendo desconsideradas de forma perversa? Quantos alunos candomblecistas que sentem uma necessidade de expressar através de um léxico simbólico (dialeto) de sua religião, no seu universo escolar e não conseguem? Ou os currículos desconhecem esses diversos saberes linguísticos?

Por outro lado, mesmo convivendo em ambientes em que os falares de santo não sejam tão comum, os jovens de terreiro ultrapassam essa fronteira, o interdito, e invadem vários contextos sociais com as lexias dos seus pertencimentos religiosos.

4.O sujeito livre para falar

O sujeito pode talvez não ser o objeto principal, o centro da Linguística enquanto ciência para Saussure, tendo um viés mais periférico, mas é inegável que ele tem um papel de condição essencial na fala, ele está lá. Fala e a língua perpassam pelo sujeito, e de acordo com Medeiros:

A língua e a fala repetidamente descritas por suas diferenças, podemos vislumbrar como semelhança entre elas a pertinência do sujeito em todas as definições que lhes concernem. Não parece possível tratar de qualquer uma delas sem recorrer ao principal implicado: aquele que recebe a língua passivamente, utiliza ativamente através da fala e, também através da fala, modifica coletivamente a língua, num ciclo constante de alternâncias entre modificação e permanência. (MEDEIROS, 2016, p. 133)

Afinal, fala e língua não subsistem sem o sujeito, como afirma Benveniste “é um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem, e a linguagem ensina a própria definição de homem” (BENVENISTE, 1988, p. 285). Abre-se a possibilidade de um sujeito autônomo que, nas suas relações será capaz de atualizar os falares e perpetuar a língua, a depender da vontade, do contexto em que está inserido e das relações “eu-nós” e “tu-eles”. “A fala, enquanto uso da língua, aparece como um caminho da liberdade humana; avançar no caminho estranho que conduz dos fonemas ao discurso é passar *gradatim* da necessidade do sistema à contingência da liberdade”, explica Pêcheux (1997, p.72, grifo do autor).

Não tem jeito: ele escapole, está ali na espreita, se tornado um sujeito falante com suas idiossincrasias. O seu discurso, como é analisado, vai gradativamente percorrer o caminho para a liberdade; ordenando e externando às suas subjetividades. Ele externa através da fala suas vivências, conhecimentos, sentimentos e pertencimentos.

Notoriamente esse sujeito é essencial para a prática discursiva e para manter vivos esses falares, com suas individualidades, ideologias e suas idiossincrasias, com hábitos, vontades e estilos específicos.

No tocante a nossa pesquisa, os jovens entrevistados relatam o seguinte: (JT 1) “que só usa o vocabulário entre seus pares”; o outro jovem relata que: (JT 2) “sempre uso sem nenhum receio, independente do lugar”; o mesmo entrevistado também diz que “vinte e quatro horas falando isso, a gente se acostuma”; (JT 3) “uso como forma de combater o preconceito”. Quando entrevistados em relação a se sentirem diferentes e especiais ao usarem esse vocabulário: (JT 1) diz “me sinto bem”; relata também “não me sinto diferente não, porque todo mundo acaba aprendendo alguma coisa”; diz, (JT 2) “me sinto importante, me acho um pouco”.

Mesmo participando do uso dos mesmos falares, esses jovens carregam suas singularidades, pois “o sujeito tem, desse modo, a possibilidade de singularizar-se e de singularizar seu discurso, não por meio da atualização das virtualidades de um sistema gramatical[...], mas na interação viva com as vozes sociais” (FARACO, 2010, p. 87). Discursos que podem até não ser novos, inéditos, mas são suas interpretações, sentidos, carregados de vozes com muito aprendizado e educação de santo.

Quando entrevistamos um dos participantes sobre o fato de se sentir à vontade para usar as palavras que fazem parte do seu pertencimento religioso. E se em algum momento receava em utilizá-las em alguma situação ou fora da sua religião, ele nos informou que: (JT 4) “sempre uso sem nenhum receio, independente do lugar, pois a língua africana era para ser mais utilizada”.

Nas declarações deles, além de mostrar um sujeito que é importante para o sistema da língua e fala, é também um sujeito que é livre para falar e de revelar insurgências, de ir contra a colonização da LP. Pois ao longo da história linguística aqui no Brasil, podemos perceber o quanto colonial a Língua Portuguesa foi e ainda é, ao não valorizar os dialetos por exemplo, considerando que tudo é uma língua só.

As atitudes dos entrevistados, questionam a violência da língua no sentido de se ter uma identidade linguística que não existe na língua falada e escrita – a LP. Capaz de dar conta das suas etnicidades para ser realçada ou “utilizada para apresentar um Eu étnico específico (POUTIGNAT e FENART, 1998, p. 167). Uma identidade étnica que fazendo parte das suas etnicidades, revelam palavras de seus pertencimentos religiosos, que esses jovens acionam, quando querem se diferenciar ou expressar vivências. Evitando assim, uma normatividade que exclui uma série de identidades da condição humana.

Esse sujeito que fala, num ato individual, mas dialógico, vai contra a posição de língua enquanto sistema abstrato (Saussure, 2006), e se encaixa mais na proposta de se pensar a língua “funcionando no mundo, em movimento, com homens falando, produzindo sentidos enquanto parte de suas vidas” (PÊCHEUX, 1997, p.62). Com isso, a língua por si mesma, de forma imanentista, não é capaz de se explicar e ter sentido. O sujeito autônomo que fala e traduz seus contextos, cultura, etnicidades e suas inter-relações são essenciais para entender a complexidade linguística.

Pode parecer paradoxal, pois o sujeito, ao mesmo tempo que é livre para falar, nasce num mundo linguístico determinado, se sujeitando a um único código linguístico imposto e uma norma¹³, como a LP, para sabê-lo.

Por outro lado, esse sujeito vivendo em regiões diferentes, situações socioeconômicas diversificadas e contextos multiculturais, ideologias, vão poder atuar nesses falares e por que não, na língua, ou seja, esse sujeito perpassa por várias situações, contextos, vozes sociais e está inserido no interior da “heteroglossia”¹⁴. Como analisa Faraco (2010):

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

Uma fala marcada por um sujeito emprenhado de vozes. Aprendido\ensinado nas relações sociais, nos diferentes territórios: ilês, terreiros, casas, roças, candomblés, barracão, etc. E vão atestar o lado concreto da fala, do mundo religioso de cada jovem entrevistado.

5.A língua de santo nos falares dos jovens de terreiros: Conclusão

Os estudos apontam que existem lacunas na LP, devido a ausência de um vocabulário que represente os sentimentos dos jovens de terreiros. E para reverterem ou diminuir, amenizar, estreitar estes espaços, há uma necessidade de que os sujeitos, atores protagonistas da pesquisa ,utilizem o repertório

¹³ Conceito introduzido pelo linguísta romeno E. Coseriu, que consiste nos padrões de uso, na maneira como os usuários utilizam o sistema ou código linguístico. Assim, em razão da norma, os falantes valem-se de algumas possibilidades e descartam ou ainda não utilizam outras.

¹⁴ Em “Dialogic Imagination”, Bakhtin (1983) descreve a heteroglossia ou o próprio conceito de voz como a interação de múltiplas perspectivas individuais e sociais, representando uma estratificação e aleatoriedade da linguagem; mostrando-nos o quanto não somos autores das palavras que proferimos. O filósofo russo diz que até mesmo a forma pela qual nos expressamos vem imbuída de contextos, estilos e intenções distintas marcada pelo meio e tempo em que vivemos, nossa profissão, nível social, idade e tudo mais que nos cerca. (Bakhtin, apud Vargas, 1983)

linguístico que os represente em qualquer lugar, sem serem discriminados, tendo em vista o respeito pela sua identidade étnica. Mas não deixando de influenciar também outros falares.

Importante considerar, que determinados deslocamentos da norma de forma continuada, repetida e coletivamente, podem talvez, de alguma forma mudar uma língua, seja na estrutura, no léxico, etc. Ora também substituindo ou convivendo com lexemas equivalentes, por exemplo termos pertencentes às línguas africanas que moldaram a LP, Carboni e Maestri enfatizam que:

Apesar dessa censura linguística, as comunidades subalternizadas influenciaram a própria versão culta do português falado no Brasil. Essa ação foi sobretudo lexical, determinando que numerosos étimos americanos e africanos invadissem as mais castiças formas do falar português, para o terror dos puristas de então. Tal influência expressou-se também na pronúncia, morfossintaxe, na entonação, na cadência etc. do português brasileiro. (CARBONI e MAESTRI, 2012, p. 29).

Alguns termos eventualmente se acham em trânsito no PB, provenientes do público de *candomblés* ou através de cursos de línguas africanas, assim como de artistas que acabam divulgando palavras que são dessa religião, como por exemplo nas músicas. Castro descreve a popularização da terminologia “a palavra axé, como vimos, atravessou os limites dos terreiros, para ser popularizada como saudação votiva, equivalente a amém, ‘boa-sorte’, e, por fim, denominar um estilo de música recriado na Bahia, a ‘axé-music’” (CASTRO 2001, p. 122).

Além disso, como vem ocorrendo de forma mais restrita aqui nos nossos estudos, as terminologias de base africanas que fazem partes do mundo das religiões afro-brasileiras ¹⁵ que já estão presentes no cotidiano nosso, como: “axé”, “pemba”, “orixá”, “quizila”, “peji”, “candomblé”, “macumba”, entre outros. Ancorando em Petter (2015), o português tomou como aportes vários lexemas indígenas e africanos, e com base nos estudos de Castro (2001), dos 3.517 vocábulos presentes no PB, a maior parte faz referência ao universo religioso.

Alguns desse termos foram detectados nas entrevistas em que são usados pelos jovens pertencentes a essas religiões, que nas suas sociabilidades acabam utilizando, convivendo e alternando entre palavras africanas e portuguesa. São lexemas de base africana que eles aprendem dentro dos seus grupos étnicos, através de uma educação de santo, e que de alguma forma, consciente ou inconscientemente são extrapoladas.

Dessa maneira, a nossa pesquisa possibilitou identificar que: jovens pertencentes aos “candomblés” de nações diferentes acabam utilizando, eventualmente, fora desses espaços – nas suas sociabilidades, palavras do povo-de-santo de base africana, por exemplo, preferem usar: “indaca” ao invés de “língua”; “amazi e omim” ao invés de “água”; “odara” ao invés de “bonito”; “ori” ao invés de “cabeça”; “acossi e aqué” ao invés de dinheiro; “indaca” ao invés de

¹⁵ Nossa entrevistados foram jovens da religião “Nagô” e “Angola”.

“intriga”; “mona” ao invés de irmão\irmã”; “mateme” invés de café”; “aqué” ao invés de dinheiro ; “axé” ao invés de “sim, amém; “quizila” ao invés de aversão; entre outros.

Carboni e Maestri (2012, p. 12), afirmam que “há liberdade apenas quando abandonamos a voz dos outros, para assumirmos a nossa, expressão natural e necessária de nossas necessidades”. De acordo as suas vontades e necessidades, jovens de terreiros entrevistados, recorrem eventualmente, a um repertório linguístico de seus pertencimentos religiosos que os identificam mais, eles passam a ser o sujeito dos seus falares.

De modo que, a etnicidade pode ser concebida nesse contexto, seja no contato, na confrontação ou por contraste, e elucidada nas condições de estabelecimento, manutenção e confrontação de fronteiras através dos usos dos sinais “diacríticos”: quando independente dos locais sociais que estão, se arriscam ao usar as lexias de base africana; aquele jovem de terreiro que sabe mais a língua de santo que o outro; os sentidos que atribuem aos termos captados no processo do ensinado \aprendido nas suas religiões, diferenciados do que estão nos dicionários ou LP; ainda quando eles reafirmam suas identidades étnica falando palavras de base africana ao invés da língua portuguesa. Acabam chamando a atenção, se contrastando nos meios que interagem. Levando alguns a perceberem que existem outras variações sendo usadas como as africanas, além do português, inglês, espanhol, comumente mais valorizadas em nossa sociedade.

Referências

- BARRETO, Lima. RAMOS, Evanice. **Etnolinguística: pressupostos e tarefas**. Partes. (São Paulo). Junho de 2010. ISSN 1678-8419.
- BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral I**. Tradução de Maria da
- CARBONI, Florenci. MAESTRI, Mario. **A linguagem escravizada: língua, histórica, poder e luta de classe**. São Paulo. Expressão Popular, 2012.
- CASTRO, YEDA Pessoa. **Falares Africanos na Bahia. Um vocabulário Afro-brasileiro**. Rio de Janeiro. Tobooks. 2001.
- CASTRO, Yeda Pessoa. Antropologia e linguística nos estudos afro-brasileiros. **X Reunião Brasileira de Antropologia**. Salvador. 1976.
- COSERIU, Eugenio. **Teoria da Linguagem e Lingüística Geral**. Rio de Janeiro/ São Paulo, Presença/ EDUSP, 1979.
- CUNHA, Adam Phelipe. **A emergência das hipóteses do relativismo linguístico em Eduar Sapir (1884 – 1939)**. USP. 2012
- FARACO, Carlos. **Linguagem e Diálogo**. As ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.
- FARACO, Carlos. **Linguagem e Diálogo. As ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.
- LECCHESI, Dante (org.). **O Português Afro-Brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2009.

MEDEIROS, Laís Virginia. **Em busca do sujeito em Saussure**. DLCV - João Pessoa, v.12, n.2, jul/dez 2016

PALOMO, Sandra Maria Silva. **Sistema/norma/fala e o ensino de língua materna**. Videtur, USP. São Paulo, v. 1, n. 7, p. 41-44, 2004.

PÊCHEUX, Michel. **Análise Automática do Discurso (AAD-69)** IN GADET, F. HAK, T. (Org.). Por Uma Análise Automática do Discurso: Uma Introdução à Obra de Michel Pêcheux. 3ª Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997, p. 62

PETTER, Margarida. (org.) **Introdução à Linguística Africana**. São Paulo: Contexto. 2015.

PETTER, Margarida. (org.) **Introdução à Linguística Africana**. In: Monadeosi, L. **Línguas africanas no Brasil**. São Paulo: Contexto. 2015.

POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: fundação Editora da UNESP, 1998.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A fala do Santo**. 2. Ed. Ver. E ampl – Ilhéus, Ba: Editus, 2018.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Representações do escondido: o real oculto e o dado evidente**: comemorando 50 anos de magistério. Ilhéus. Editus. 2017.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A linguagem do Candomblé**: níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa. Rio de Janeiro. José Olimpio. 1988.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. BALLY, Charles e SECHEHAYE, Albert (Orgs.). Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 28. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

VARGAS, Adriana Trindade. Algumas reflexões sobre a noção de sujeito na teoria bakhtiniana e na teoria pechetiana. **Caderno de Letras da UFF – Dossiê**: Tradução nº48, p. 283-290.